

La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze



Jorge Francisco Maldonado
Universidad Industrial de Santander, Colombia



La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze

Resumen: este artículo brinda una detallada explicación de los primeros tres capítulos del libro de Deleuze y Guattari *¿Qué es la filosofía?* para argumentar que la idea de una pedagogía del concepto, pocas veces discutida, es el procedimiento central de este trabajo como un todo. Primero (I), ofrece un análisis del primer capítulo del libro para explicar la relación entre la ontología del concepto y la pedagogía del concepto. La segunda sección (II) establece el papel de la pedagogía del concepto como una función para develar el plano de inmanencia por medio de un estudio minucioso del segundo capítulo. La tercera sección (III) localiza la función del personaje conceptual entre la relación entre el concepto y el plano de inmanencia como un tercer momento de la pedagogía del concepto. A lo largo del artículo varios problemas en este libro sobre la idea deleuziana de la filosofía se discuten y se re-exponen en la conclusión (IV).

Palabras clave: Pedagogía del concepto, filosofía, plano de inmanencia, personaje conceptual, ontología del concepto.

Pedagogy of the concept according to Gilles Deleuze

Abstract: This article gives a detailed explanation of the first three chapters of Deleuze and Guattari's book *What is Philosophy?* In order to argue that the rarely discussed idea of pedagogy of the concept is the main procedure of this work as a whole. Firstly, an analysis of chapter I of *What is philosophy?* explains the relation between the ontology of the concept and the pedagogy of the concept. The second section establishes the role of the pedagogy of the concept as the function of unveiling the plane of immanence through a meticulous of chapter two. The third section locates the function of the conceptual personae within the relation of the concept and the plane of immanence as a third moment of the pedagogy of the concept. Throughout the article many problems about Deleuze's idea of philosophy are detected about this book and are retaken in the conclusions.

Keywords: Pedagogy of the concept, philosophy, plane of immanence, conceptual personae, ontology of the concept.

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 7 de julio de 2017

Forma de citar APA: Maldonado, J. (2017). La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze. *Revista Filosofía UIS*, 16(2), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v16n2-2017010>

Forma de citar (Harvard): Maldonado Serrano, J. (2017). La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze. *Revista Filosofía UIS*, 16(2), 197-239.

Jorge Francisco Maldonado Serrano: colombiano. Profesor titular de la Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander.

Correo electrónico: jmaldona@uis.edu.co; jorgefcomaldonado@gmail.com

* Artículo de investigación científica y tecnológica.

La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze¹

La lucha de opiniones sobre los problemas de la filosofía y su solución, comienza ya con la cuestión inicial de esta ciencia, que consiste en averiguar, ante todo, en qué consiste la Filosofía, pues esta cuestión está desarrollada por los mismos filósofos de muy diversos modos (Wundt, 1911, p. 1).

Deleuze afirma que plantea la pregunta ¿qué es la filosofía? porque hay un acontecimiento que permite plantear el problema de la filosofía: “Ora envejecemos siguiendo la historia, y con ella ora nos hacemos viejos en un acontecimiento muy discreto (tal vez el mismo acontecimiento que permite plantear el problema ‘¿Qué es filosofía?’)” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 112). El concepto de acontecimiento resulta de vital importancia como entrada a la problemática en cuestión. Veremos, Deleuze caracteriza como acontecimiento tanto al concepto como al sentido. Pero aquí y ahora ¿cómo podemos entender que aparezca una pregunta porque haya un acontecimiento que la posibilite? Para Deleuze la pregunta es ella misma un acontecimiento, en la medida en que recoge un problema filosófico. Por eso se preguntaban “pero, ¿qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida?” (7).

La respuesta de Deleuze es casi tan inmediata como su pregunta, y tan simple que puede ser bastante desconcertante: “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (1997, p. 8), o “la filosofía con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos” (9). No podemos, sin embargo, dejarnos llevar por lo atractivo de las palabras. No se trata, realmente de sencillez ni simplicidad, sino de sobriedad. No es sencilla porque, como veremos en los siguientes apartados, ni el concepto de creación, ni el concepto de concepto son simples *per se*. Tampoco es simple porque esta concepción de lo que es la filosofía

¹ Resultado de investigación a partir del proyecto financiado por la Vicerrectoría de Investigación y extensión de la Universidad Industrial de Santander “Etnografía de las subjetividades en el pensamiento digital” (1764) del grupo Tiempo Cero.

condensa tres momentos del pensamiento de Deleuze: su lectura de filósofos anteriores a él como creadores de conceptos, su manera de hacer conceptos filosóficos, como creación y la explicación teórica de la filosofía misma que hace en el mencionado libro.

He aquí una característica del pensamiento de Deleuze: siempre inicia con la cuestión, podría decirse que, por el medio de los problemas, como si hubiésemos llegado a la mitad de la película y ya no quedara más remedio que aceptar que nos explicaran en qué consistió el proceso que llevó hasta allí.

Este tipo de inicios abruptos y reveladores de toda la trama lo encontramos claramente en varios trabajos. Por ejemplo, en el trabajo sobre Hume afirma justo al inicio: "Hume se propone hacer una ciencia del hombre. ¿Cuál es su proyecto fundamental? Toda elección siempre se define en función de lo que excluye, y un proyecto histórico es una sustitución lógica. Para Hume se trata de *sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu*" (Deleuze, 2002b, p. 11) Igualmente, en el trabajo sobre Bergson su inicio dice: "La intuición es el método del bergsonismo. La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía. Tiene sus reglas estrictas, que constituyen lo que Bergson llama «la precisión» en filosofía" (1996, p. 9). Estos inicios no sorprenden porque haga falta una introducción como 'En este libro sostendré la idea de que...', sino porque de entrada sentimos una especie de juicio absoluto del cual ya no podremos escapar. Se trata de una afirmación sobre el autor que podemos tomar como pauta para lo que Deleuze entiende por interpretación filosófica. Se afirma 'Hume hace esto', 'Bergson hace aquello', 'Spinoza pretende tal y tal cosa'; todas ellas presentaciones que, independiente de que las aceptemos o no, de que las consideremos convenientes o no, válidas o razonables, envuelven una afirmación, una afirmatividad, propia de la forma en que Deleuze entiende los problemas filosóficos.

Hay dos razones que explican este modo de inicio. La primera es la temática constante en Deleuze del *Intermezzo*, de la meseta, del 'estar en medio de'. Este rasgo del pensamiento 'en medio de', se manifiesta perfectamente en el título de *Mil Mesetas* (Guattari & Deleuze, 1997). La meseta es una zona de intensidad variable que no tiene picos, es decir, que no tiene zonas con cierto privilegio o con jerarquía respecto de otras. Así, al iniciar en medio de los problemas, Deleuze no pretende causar sorpresa agresiva o ser poco pedagógico con el lector, por el contrario, pretende anular un futuro clímax. Lo interesante es que, una vez eliminado el clímax, se elimina también el secreto, un posible secreto filosófico restringido a algunos iniciados. Esto es curioso porque muchos se quejan de que los filósofos pretenden tener una especie de jerga inaccesible, pero lo único que todo filósofo pide es atención; no una atención general sino una atención singular dada por el mismo filósofo.

La segunda razón versa sobre la forma en que Deleuze procede con los filósofos mismos, sobre su procedimiento filosófico; básicamente consiste en identificar la problemática precisa del autor. Veremos que Deleuze sigue la pauta que da el filósofo mismo para pensar junto con él, de manera que el procedimiento filosófico no consiste un método universal y generalizable, sino que se trata de un procedimiento adecuado por cada sistema filosófico. Así, mientras que el trabajo sobre Spinoza respeta las argumentaciones y las deducciones, more geométrico, el trabajo sobre Bergson se desarrolla desde la experiencia interna. Mientras que la disolución del concepto de sado-masochismo se logra desde las propias imágenes de Sacher-Masoch, la interpretación del eterno retorno se construye con los mismos aforismos de Nietzsche.

Ahora bien, *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze & Guattari, 1997) es un libro propio de Deleuze, que recoge aquello que ya estaba presente en toda la obra anterior², aspecto que iremos viendo poco a poco a lo largo de la explicación de los tres primeros capítulos del libro. Este tipo de inicio abrupto y por en medio hace que perdamos el falso deseo de apoderarnos de algo nuevo que no poseemos, de la filosofía como secreto de los filósofos y nos lleva a plantear dos preguntas: ¿qué es creación? y ¿qué es un concepto? Aparentemente el texto no da respuesta a la primera, sino que se concentra en la segunda y ese será su camino. Pareciera como si la primera se diera por añadidura, en la medida en que, para Deleuze, los conceptos sólo pueden ser creados, de tal manera que al explicar detenidamente el concepto de concepto explica en qué consiste la creación de un concepto.

No se trata sólo de decir que lo que han venido haciendo los filósofos ha sido crear conceptos, aunque lo hayan hecho y el texto permita entenderlo de ese modo. Se trata, además y sobre todo, de permitir que se haga filosofía de nuevo, de manera que no se entienda que el que-hacer filosófico hoy se limita a comentar textos del pasado. Con esa respuesta se abre paso a la comprensión de que nadie, ningún filósofo es dueño del que-hacer filosófico. Dicho en otras palabras, la filosofía no tiene fin, porque nadie puede apoderarse del que-hacer filosófico y dictaminar qué es y qué no es filosofía.

Aparece, con esto, otro de los temas frecuentes y trillados de su sistema filosófico: pensar de otro modo. El libro afirma que la filosofía siempre ha pensado de modos diferentes; nosotros podemos seguir haciéndolo; pero debemos saber cómo lo podemos hacer y por qué podemos hacerlo. Así la respuesta pasa de ser sencilla a ser intensa: la filosofía es creación de conceptos. Afirmación que se sentirá constantemente a lo largo de este artículo, pero ¿por qué?, ¿qué es un

² Tal vez lo más impresionante sea precisamente el ajuste entre la visión de Guattari y Deleuze, de modo que es tarea infructuosa tratar de saber qué es de quién. En la primera biografía completa de Deleuze y Guattari (Dosse, 2009) se explica que realmente Guattari se limitó a participar con el capítulo IV en este libro sobre la filosofía, debido a su estado de salud y a que había habido una distancia entre ambos pensadores.

concepto?, ¿contra quién se dirige dicha respuesta?, ¿para qué decir eso?, ¿a favor de qué o de quién habla ese enunciado? Esta será la labor de esta sección, a saber, explicar por qué se insiste tanto en que la filosofía es creación de conceptos. Si desde la segunda página del libro Deleuze dice que “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”(Deleuze & Guattari, 1997, p. 8), se debe a que el texto expresa y hace realidad dicha afirmación, es decir, el texto mismo crea sus conceptos³.

Para nosotros entender qué la filosofía para Deleuze depende de saber con rigurosidad qué es la pedagogía del concepto⁴. Los ejemplos que encontramos a lo largo del libro, como señala Alliez (1996), serían una pedagogía del concepto mientras que el resto del libro consistiría en una ontología del concepto⁵. La pedagogía del concepto, como momento filosófico, también debe entenderse como *acontecimiento*. Pero ¿qué es un acontecimiento? Debemos revisarlo brevemente.

Hay estados de cosas y cuerpos y hay cambios en los estados de cosas y mezclas de cuerpos. Ahora bien, el concepto de acontecimiento hace patente aquello que no es un estado de cosas o un cuerpo. Algo incorporal le pasa o le sucede al cuerpo o al estado de cosas, aunque el estado de cosas o el cuerpo no cambien física o materialmente; y si cambian, sólo lo hacen en virtud de una transformación incorporal que padecen. Miremos unos casos. En un bautizo, al cuerpo del bautizado no le pasa nada corporalmente hablando, pero incorporalmente sufre a una transformación, como si el nombre se adhiriera a la superficie del cuerpo. En una graduación profesional es pensable que se posibiliten nuevos estados de cosas, cierto tipo de trabajos o cosas por el estilo, pero el ser profesional no se

³ En este sentido, lo que dice y como está hecho o de lo que está hecho el libro son lo mismo (conceptos, plano de inmanencia, personajes conceptuales). Por ello encontramos también en *Mil Mesetas* la siguiente afirmación: “No hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho” (Guattari & Deleuze, 1997, p. 10)

⁴ Además del texto de Alliez, recientemente han salido a la luz tres trabajos importantes que se restringen a estudiar esta obra de Deleuze y Guattari. El de Rex Butler (2016), el de Rodolphe Gasché (2014) y el de Jeffrey Bell (2016). Sólo Bell entiende que la comprensión del libro *¿Qué es la filosofía?* depende de una ubicación de la pedagogía del concepto. Sin embargo, no pretendemos entablar ahora una discusión con su lectura sino la de proponer la nuestra. De hecho, Bell acentúa la relación entre la pedagogía del concepto y la problemática del aprendizaje que se encuentra en *Diferencia y repetición*. En este sentido, nos parece que Bell apuesta más a la dimensión educativa o estrictamente pedagógica de la pedagogía del concepto, mientras que aquí queremos acentuar la relación entre la pedagogía del concepto y la ontología del concepto.

⁵ Goodchild (1996) reconoce también que los ejemplos en *¿Qué es la filosofía?* son el ejercicio de la pedagogía del concepto. Sin embargo, nos parece que esta interpretación limita la comprensión que podemos tener de la pedagogía del concepto y limita entender la importancia de esa expresión. Bianco (2005) ha hecho un ejercicio de comprensión de la pedagogía del concepto para entender el papel de ésta en la visión constructivista de Deleuze. En este sentido, se acerca más a nuestra lectura.

confunde con el cuerpo del fulano profesional⁶. Ahora bien, lo complicado en esta formulación deleuziana es que los conceptos hay que entenderlos como acontecimientos. Pero a su vez, tenemos un concepto que es un 'acontecimiento'; así 'concepto' y 'acontecimiento' son dos conceptos que están unidos por un puente que, como veremos, los hace exoconsistentes. Un concepto, en tanto que acontecimiento no expresa lo corpóreo o un estado de cosas, sino que expresa los acontecimientos que se efectúan en los estados de cosas o cuerpos. Para Deleuze un concepto no hace referencia a estados de cosas o cuerpos, como puede ser el caso de un sustantivo, sino que expresa un acontecimiento, esa dimensión simbólica, extra-corporal que es significativa. Pero decirlo así no es del todo exacto porque Deleuze quiere distinguir tajantemente la referencialidad de los sustantivos en las proposiciones de la conexión entre acontecimientos. Por ahora, baste notar que se trata de un juego de doble pinza: todo concepto es un acontecimiento y puede haber un concepto de acontecimiento.

En este sentido, la pedagogía del concepto es un acontecimiento en dos sentidos: primero, porque es un concepto filosófico que Deleuze construye para dar cuenta de la actividad filosófica o del que-hacer filosófico; segundo, porque esta actividad filosófica es ella misma un acontecimiento, esto es, la pedagogía del concepto es, como un bautizo o una graduación: hacer pedagogía del concepto implica recorrer los conceptos filosóficos con el fin de detectar los problemas y sus componentes para aprender a hacer nuevos conceptos filosóficos.

Pero ¿acaso otros no han hecho filosofía? Esta pregunta se opone al pensar que Deleuze quiere plantear. Desbocaría en uno de los actuales peligros que corre la filosofía, a saber, entenderla como una discusión con filósofos del pasado, cosa que es a lo largo del libro es intensamente rechazada (1997, p. 33). Se responderá a esta pregunta, en el tercer apartado, cuando se resuelva el asunto sobre la posibilidad y la necesidad de existencia de múltiples planos de immanencia.

Para Deleuze, la creación filosófica tiene como condición la pedagogía del concepto, porque para él la filosofía no debe entenderse como fruto de la comunicación y del intercambio de opiniones. ¿A cuál concepto llega Sócrates cuando discute?: "Que uno sostenga una opinión, y piense más bien esto que aquello ¿de qué le sirve a la filosofía mientras no se expongan los problemas que están en juego? Y cuando se expongan, ya no se trata de discutir, sino de crear conceptos indiscutibles para el problema que uno se ha planteado" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 33). ¿Cuál obra de cuál filósofo es fruto del consenso? Nuestra época está saturada de medios de comunicación y, sin embargo, no de filosofía. La comunicación no asegura para nada el que-hacer filosófico, por el contrario, se vuelve su gran enemigo en la medida que obliga a comerciar con lo mismo:

⁶ En *Lógica del sentido* (Deleuze, 1994) se da detalladamente toda la explicación de cómo el sentido es el acontecimiento, que siempre es real y que siempre es lo expresado en la proposición sin confundirse con ella, al igual que el estado de cosas no se confunde con el acontecimiento que se efectúa en éste.

Puede ciertamente parecer tentador contemplar la filosofía como un comercio agradable del espíritu que encontraría en el concepto su mercancía propia, o más bien su valor de cambio desde la perspectiva de una sociabilidad desinteresada nutrida de conversación democrática occidental, capaz de suscitar un consenso de opinión, y de proporcionar una ética a la comunicación igual que el arte le proporciona una estética. Si a algo semejante se lo llama filosofía, se comprende que la mercadotecnia se apodere del concepto, y que el publicista se presente como el conceptor por antonomasia, poeta y pensador: lo lamentable no estriba en esta apropiación desvergonzada, sino en primer lugar en el concepto de la filosofía que la ha vuelto posible (Deleuze & Guattari, 1997, p. 100).

Si eso fuera así, ya el filósofo tendría que ser primero comunicador social, publicista y creerse así el conceptor, aquel que crea conceptos.

Bien se podría decir: ‘pero necesitas comunicar que la filosofía no se hace en la comunicación y comunicar que es creación de conceptos; y si aceptamos que cualquier filosofía incluye una teoría de los conceptos⁷ entonces lo que tú dices sobre la creación de conceptos y la filosofía, necesita de la comunicación como condición para hacerse y para que todos aceptemos tal principio de manera que hagamos y entendamos así a la filosofía’. En cierto nivel se puede aceptar que los conceptos se comunican. Pero para aceptar que la objeción, mejor, para hacer que tal objeción impida el funcionamiento de la instauración deleuziana, habría que aclarar primero el asunto del concepto y su creación. El hecho de que se afirme que la filosofía no es comunicación y que los conceptos no son creados por una gran síntesis de opiniones, menos por la publicidad, en su doble acepción, no es el punto de partida. Primero está la afirmación sobre la creación de conceptos. Por ello, necesitamos precisar lo que Deleuze entiende por creación, por concepto, por plano de inmanencia y por personaje conceptual.

Ahora bien, la filosofía no es una actividad en sí, que pueda ser descrita completamente; cada plano de inmanencia, cada filosofía explica qué es la filosofía. Pero lo novedoso de Deleuze radica en que con el concepto de plano de inmanencia abre nuevas posibilidades para entender a la filosofía. En este sentido, Deleuze, con el concepto de plano de inmanencia, explica cómo es su filosofía en qué consistiría ese nuevo modo de hacer filosofía.

La objeción desde la filosofía como actividad comunicativa está fuertemente relacionada, con la figura contemplativa de la filosofía, pues la comunicación sería lo universal que habría que contemplar. Pero para contemplar una idea, se necesita

⁷ Morris Weitz, fue filósofo analítico que se interesó mucho por los conceptos filosóficos. Su obra póstuma *Theories of concepts* (Weitz, 1988), se acerca bastante a esta concepción de deleuziana porque Weitz supone que todo sistema filosófico depende directamente de la definición de concepto. Precisamente, a diferencia de Deleuze, Weitz concebirá que los conceptos son definibles, aunque entiende que los conceptos en humanidades, como los conceptos filosóficos, son abiertos y, por tanto, no definibles en sentido estricto.

primero haber creado la idea que se contempla. Sin embargo, esto no se entiende sobre el plano que insiste en que filosofía es la contemplación de las esencias.

Con lo anterior Deleuze también rechaza la idea de que la filosofía tenga como actividad esencial a la reflexión, repasar a partir de conceptos dados. En efecto, para Deleuze, la ciencia reflexiona y no necesita de filósofos para poder hacerlo. Ahora bien, puede decirse que el filósofo piensa, y sus herramientas de pensamiento son primero creadas por él, esto es, los conceptos. Deleuze especifica tres actividades diferentes: el concepto se crea, el plano se instaura y el personaje conceptual se inventa. Pero, en cierto sentido, todo se hace simultáneamente, como se examinará más adelante.

Vista así, la respuesta a qué es filosofía se compone de mucho matices. Aunque por ahora no sea satisfactoria ninguna respuesta a las tres acepciones o concepciones sobre la filosofía, sí hay que tener en cuenta que la afirmación es: 'hay tres ilusiones que creen pensar la filosofía'. Sin embargo, su propuesta constructivista no es el resultado de la negación de estas tres ilusiones, por el contrario, primero afirma: 'la filosofía es construcción' y después identifica a sus enemigos, lo que dicen y cómo mantienen a la filosofía en una ilusión.

Es necesario tener siempre presente que la creación no es una actividad que se añada a la filosofía tal y como está, para oponerse rápidamente a la opinión y salir del paso, como sí podría oponerse la opinión a la estadística. Tampoco es un desplazamiento ingenuo. Estudiaremos que el concepto filosófico se crea y esto significa que la filosofía ya no es búsqueda de la verdad, sino su creación. Esta afirmación determina por derecho lo que puede y debe ser pensado. De ahí que Deleuze considere que se puede pensar de otro modo; si lo que se puede pensar puede ser establecido, legislado, siempre es posible intentar legislar otra cosa. Por último, digamos que la creación no es una actividad subjetiva, es más bien un movimiento pre-individual, de un personaje conceptual, cuando el que piensa deviene filósofo, aunque el personaje siempre aparezca en el filósofo que piensa. Es decir, crear un concepto es hacer filosofía, filosofía que se fuerza a pensar, filosofía que ejerce violencia al pensamiento y le obliga a pensar. Esto, entender que para pensar hay que hacerle violencia al pensamiento, es entender que pensar es crear y no buscar una verdad.

1. El concepto

La actividad de la filosofía es crear conceptos, ya vimos algo de lo que se trataba cuando se insistía en que había que crear, pero insistimos y preguntamos: ¿por qué es eso y no otra cosa? y ¿qué es un concepto? Al hacerse uno estas preguntas, ya se está en la pedagogía del concepto, puesto que se busca su composición: 'la filosofía es creación de conceptos', esto es, entender cómo y por qué Deleuze construyó (creó) así este enunciado y todo lo que implica y efectúa. No es que sus respuestas sean ellas lo que es la pedagogía del concepto, sino que es una de las respuestas que ésta tiene

que dar. A continuación, expondremos el capítulo primero de *¿Qué es la filosofía?* Pero con esto queremos responder a la pregunta: ¿cuál es el problema al que Deleuze está respondiendo con su concepto de concepto? ¿Contra qué o en vez de qué lo está diciendo? Esbozaremos qué es lo que se considera mal planteado en otras formas de ver a la filosofía y en otras maneras de entender qué es el concepto. Lo que encontraremos a continuación es la recapitulación de los cuatro momentos de expresión del concepto de concepto. Si bien están separados, se trata cada de hacer hablar la multiplicidad que es todo concepto, a su vez en cuatro momentos multiplidéciles, por decirlo de alguna manera. Por ello no se encontrará una afirmación del tipo ‘lo central es’, o ‘el concepto X es de donde se desgaja tal y tal cosa’. Quede dicho de antemano que lo que se estudia enseguida es una ontología del concepto, en la medida que se habla de la naturaleza del concepto o del concepto de concepto: “El lector puede partir de cualquier ejemplo que sea de su agrado. Estamos convencidos de que extraerá las mismas consecuencias respecto a la naturaleza del concepto o al concepto de concepto”(Deleuze & Guattari, 1997, p. 25). Con ello, se busca establecer los criterios para entender la pedagogía del concepto.

El concepto es una multiplicidad de componentes. Componentes que han sido seleccionados y por ello se trata de un número finito, no hay concepto simple; siempre tiene por lo menos dos componentes; pero tampoco hay concepto de componentes infinitos, pues se caería en el caos, y esto es algo que se quiere evitar, como se verá, por lo menos hasta cierto punto. Ahora bien, siempre se tiene un punto de partida, siempre hay una primera palabra de una frase y una última, lo mismo sucede en filosofía. Pero eso no significa sostener que tal o cual concepto sea ‘el inicio’ de la filosofía. Cuando se dice ‘el inicio de la filosofía es tal o cual’, se quiere suponer que no había nada antes, que es lo primero y primario para que la filosofía sea. Ya la hermenéutica, en cierto modo sabía que siempre hay prejuicios que permiten la producción de cualquier afirmación filosófica; por lo tanto, es insensato decir que tal o cual es el principio. A toda costa Deleuze quiere evitar que la inmanencia deje de ser inmanente a sí misma y ubicar un inicio es pretender ubicar un punto de referencia, y que lo que se posicionara como inicio sería como un metapunto de emanación necesario, primero y primario, cual Dios trascendente, causa primera, causa incausada. Al argumentar que el concepto es una multiplicidad sostiene que la filosofía siempre es contingente en su inicio y depende siempre del gusto filosófico del filósofo que la hace. En otras palabras, significa afirmar que siempre se comienza a hacer filosofía ‘en medio de’, no por un punto inicial o primero y necesario para hacer filosofía, si bien, todo pretendido concepto tiene unos componentes que le anteceden. Por esta razón, plantea el ejemplo del concepto de ‘Yo’ y de ‘Otro’, el uno supone al otro y viceversa:

Por ejemplo, ¿es acaso otro necesariamente segundo respecto a un yo? Si lo es, es en la medida en que su concepto es el de otro —sujeto que se presenta como objeto— especial con relación al yo: éstos son sus dos componentes. Efectivamente, si lo identificamos con un objeto especial, el Otro ya no es más que el otro sujeto tal y como se me presenta a mí; y si lo

identificamos con otro sujeto, yo soy el Otro tal y como me presento a él (Deleuze & Guattari, 1997, p. 22).

Los componentes son a su vez una selección arbitraria, pero *gustosa* a la hora de crear un concepto. Pero los componentes de un concepto pueden tomarse también como conceptos a los que a su vez se le pueden rastrear otros componentes. Esto significa que el concepto tiene historia y hace que el concepto sea, en este sentido, potencialmente infinito en extensión⁸. Potencialmente porque en la medida en que un concepto siempre está ligado a un problema, en que es una respuesta a un problema, como veremos más adelante, se puede hacer omitir una historia de los componentes del concepto, es decir, el problema basta para entenderlo. Tal es el quebradero de cabeza (de la hermenéutica, por ejemplo) de los que pretenden siempre rastrear infinitamente la construcción del concepto hasta llegar a algún punto inicial o de partida. No hay tal. Esta afirmativa imposibilidad logra lo que tanto Deleuze desea, mantener una necesaria inmanencia de la filosofía⁹. Esta composición infinita del concepto no nos llama a desentrañarla, ya veremos porqué, como a decirnos que nunca hay un primer concepto.

El concepto también es en otro sentido de extensión infinita. Si bien puede tener una historia, por la historia de sus componentes, bien sea que fuesen fragmentos de otros conceptos anteriores, o conceptos de una filosofía anterior, todo concepto, en la medida que está sobre un plano, establece puentes con otros conceptos del mismo plano.

Esa extensión¹⁰ infinitamente posible del concepto, no quita la diferencia entre conceptos. En la medida que cada concepto es una región vibrante, que resuena, se

⁸ En el ejemplo sobre "Otro" Deleuze introduce como componente el concepto de "mundo posible", pero éste se encuentra ya en Leibniz, según él mismo indica.

⁹ Alguien podría sugerir que el concepto 'Ritornelo' es una transformación o mutación o heredero del concepto de 'eterno retorno' de Nietzsche. Sin duda, en *Mil Mesetas* se dice: "Recordemos la idea de Nietzsche: el eterno retorno como cantinela, como ritornelo, pero que captura las fuerzas mudas e impensables del Cosmos" (Guattari & Deleuze, 1997, p. 347). ¿Pero serviría de algo? Dejaríamos a Deleuze a un lado para hablar de Nietzsche y luego a éste para hablar de otro, y los dejaríamos a todos a un lado para hablar de otro del que nunca terminamos de hablar porque siempre viene otro que no deja concluir nada. Pero no hay que olvidarlo, para Deleuze los conceptos responden a unos problemas singulares razón por la cual, aun si se toman de aspectos de otro pensador para construir un concepto, en realidad, se trata ya de otro concepto.

¹⁰ Esta extensión no dice nada de todo lo que cae bajo el concepto tal, simplemente es una forma sencilla de expresar que el concepto por ser múltiple siempre está conectado a otros conceptos tanto interior con sus componentes que son conceptos igualmente compuestos y así hasta el infinito, como por su afuera o conexión con otros conceptos (son finitos, volúmenes abiertos, pero volúmenes, esto es, con un borde que dentro del que se mantienen consistentes por el punto conceptual que sobrevuela a velocidad infinita todos los componentes, y que como tal no logra hacer unos límites claros, más bien indiscernibles pero que no hace que el concepto se confunda uno con otro) igualmente compuestos infinitamente hacia su interior como hacia su exterior, más por fragmentos que por puentes históricos o transhistóricos directos.

cruza con otros conceptos, pero no se confunde con ellos. Para Heidegger ‘Ser-ahí’ no se confunde con ‘Ser’, se trata de dos conceptos diferentes y, sin embargo, son prolongaciones uno del otro en la medida que ‘Precomprensión de Ser’ hace que ‘Ser’ devenga componente de ‘Ser-ahí’, pero sólo en la medida en que éste a su vez es un modo de ser del ‘Ser’, pues así siempre se precomprende como ‘siendo’ o como existencia. Esta conexión hace mover al pensamiento de uno a otro lado. Y si a ‘Ser-ahí’ se le rastrean diferentes componentes de diferentes momentos de la filosofía, bien sea en otros conceptos o en otros planos no habrá más que decir sobre la posible ‘extensión’.

¿Por qué no rastrear conceptos hasta el infinito, o por lo menos hasta cierto punto originario? Dos filósofos pueden tener una misma palabra para tratar dos conceptos diferentes. Pero en la medida en que responden a problemas distintos, se trata de dos conceptos diferentes. Esto nos aclara lo que para Deleuze significa la variabilidad de los conceptos, es decir, la actualización que siempre pueden tener (ser hoy aristotélico, por ejemplo). Los conceptos cada vez se actualizan de diferentes formas en la medida que *el concepto es una respuesta a un problema planteado*. Todo concepto está ligado al problema que plantea y soluciona. Lo que sucede, y en esto radica el avance de la filosofía, es que cada filósofo es capaz de plantear y replantear nuevos problemas, bien porque los considera mal planteados, bien porque considera que el problema es otro. Así, cada vez que se crea un concepto se escogen.

Unos componentes para crearlo (se hace finito). El *Dasein* en Hegel es diferente al de Heidegger, no se trata del mismo concepto porque se trata de otro problema al que responde. Sus componentes son diferentes. Mas esto no implica que se puedan deducir unos conceptos de otros, dado que se volvería a caer en la pretensión de tratar de deducir toda la filosofía de un concepto inicial¹¹. Y aunque es potencialmente infinito, interior y exteriormente, no es necesario rastrearlo, pues se trata de otros conceptos que responden a otros problemas, que están planteados de otro modo.

En esta relatividad reside la posibilidad de la pedagogía del concepto. Todo filósofo pasa por una pedagogía del concepto para hacer filosofía. Lo que hace es replantear los problemas, modificarlos, en la medida en que da nuevas soluciones, crea nuevos conceptos; esto lo hace porque ve mal planteados o mal solucionados los problemas (de nuevo pedagogía del concepto). Puede decir ‘mal planteado’ porque ha visto cómo ha sido construido un concepto, cómo se conecta con

¹¹ Tampoco sería justo concluir una interdeducibilidad como señalaba Wittgenstein a propósito de los axiomas de la lógica. Aunque estamos hablando de conceptos creemos necesario evidenciar la negligencia de tal conclusión, pues se podría incluso llegar a construir familias de conceptos. Todo concepto en cuanto multiplicidad siempre es un rizoma que por el primer axioma puede conectar cualquier punto con cualquier otro y en cualquier dirección. En este sentido, ubicar una “familia” de conceptos sería tanto como pretender hallarle límite o cerrar al rizoma.

otros conceptos y cómo los conceptos responden a una problemática (ha hecho una pedagogía del concepto). Además de esto, existe un *gusto* filosófico que le dice qué no está bien planteado-solucionado en el asunto, le dice que algo no anda bien y que hay que hacer otra cosa, crear, pensar algo nuevo. Esto es lo primero de una pedagogía del concepto y en razón a esto Deleuze puede decir que la pedagogía del concepto es la salvación de la filosofía: ésta necesita crear nuevos conceptos, plantearse nuevos problemas para seguir avanzando (Deleuze & Guattari, 1997, p. 18).

Un segundo aspecto de la pedagogía del concepto es que examina cómo algo está construido porque ubica lo no pensado en un plano de inmanencia, se toca el plano mismo y se logra decir lo que no se había dicho por otro filósofo. Esta posibilidad de desentrañar lo no-dicho por un filósofo, pero que su filosofía supone, tiene las consecuencias de dar la posibilidad de recorrer el acto de creación del filósofo que esté en estudio, así como la de entender propiamente al filósofo. Vista así, la pedagogía del concepto hace explícitas dos tareas que se suelen pensar separadas: aprender a crear y aprender historia de la filosofía. La pedagogía del concepto no es un simple estudio que se hace como ejercicio de entrenamiento o de entretenimiento, sino que siempre se hace para saber por dónde seguir haciendo filosofía y cómo ha sido el proceso de construcción de otros.

Una tercera instancia de la pedagogía del concepto es su contingencia. Esto explica que se diga ‘Hegel no le hace justicia a tal o cual pensador’, ‘El Spinoza de Deleuze no es Spinoza’. El asunto de la filosofía en su momento pedagógico no es hacer una fotocopia de..., sino un retrato: “La historia de la filosofía es comparable al arte del retrato. No se trata de cuidar el parecido, es decir, de repetir lo que el filósofo ha dicho, sino de producir la similitud despejando a la vez el plano de inmanencia que ha instaurado y los conceptos nuevos que ha creado. Se trata de retratos mentales, noéticos, maquínicos” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 58) ¿No está diciendo con esto que cada cual interpreta cómo está armado un concepto? ¿No hay de nuevo un arte de la interpretación, una nueva hermenéutica? Sería mejor considerar que la pedagogía del concepto es contingente, como lo es la filosofía, porque depende del mismo gusto filosófico del filósofo; también sería mejor decir que el Spinoza de Hegel funciona, Hegel hace que funcione. Si la preocupación de la filosofía fuera por determinar lo que verdaderamente dijo el filósofo, no avanzaría¹² y recaería de nuevo en la búsqueda de la verdad. La filosofía hace justicia cada vez a los otros filósofos, pero no en una *Historia de la filosofía*, sino en una *Historia filosófica de la filosofía*, como Hegel insistía o en una *geofilosofía*, como reformulará Deleuze. El riesgo de ‘la verdad del filósofo’ radica en que introduce una trascendencia, en que desvía la tarea de la filosofía de crear conceptos, en que mantiene una concepción estática del concepto.

¹² Aquí se quiere decir que la filosofía siempre tiene la posibilidad de cambiar, en la medida en que siempre puede establecer cómo pensar de otro modo. Pero no debe tomarse en un sentido dialéctico de ir de menor a mayor.

Desde la perspectiva de Deleuze la filosofía no necesita de un rastreo completo de lo que supone para crearse, basta con hacer un poco de pedagogía del concepto, por decirlo de alguna manera, para avanzar. Con esto se sale del lugar común que exige hacer un recorrido completo por la historia de la filosofía. Primero, es imposible; segundo, es mejor hacer filosofía de la historia de la filosofía o geofilosofía, esto es, pedagogía del concepto, para saber qué está mal planteado y replantearlo. Deleuze no lo estudia todo, se concentra en ciertos conceptos filosóficos que son los que le permiten hacer filosofía a él (Platón, Leibniz, Hume, Descartes, Nietzsche, Bergson, Estoicos, Kant, Hegel, Spinoza); no lo revisa todo, no puede, habría quedado encadenado a ciertas fuerzas externas que pretenden controlar el quehacer filosófico, y no habría creado nuevos conceptos. Afirmar esto significa resistir al poder que se ejerce en la academia y en la industria cultural sobre los modos de hacer filosofía.

Sin duda, la manera como Hegel ve que Spinoza ha creado sus conceptos y la manera como lo ve Deleuze es diferente, pero cada uno ha hecho filosofía a su manera, según sus problemas y según los conceptos que ha podido crear, según su gusto filosófico para crearlos. Cada cual ha de encontrar sus antecesores, aquellos pensadores por los que se interesa según los problemas que se planteen y considere que otros han planteado bien o mal. Esto en ningún momento da pie para libres interpretaciones. La máquina tiene que funcionar y no todas las maquinarias que se pretenden inventar, por la sola imaginación que las posee, funcionan.

Estos tres aspectos de la pedagogía del concepto nos han mostrado que el concepto es una multiplicidad. Ahora, Deleuze introduce un 'en segundo lugar' para hablar del concepto. Se trata de la *endoconsistencia* y de la *exoconsistencia* del concepto. Ya no se habla de lo que compone el concepto ni de las implicaciones de decirlo de ese modo, sino de cómo está compuesto. En términos ordinarios sería, se habla del pegamento que une los componentes del concepto y del que une unos conceptos con otros. Claro, sólo para seguir diciendo cómo es el concepto, cuál es su naturaleza.

La endoconsistencia del concepto se define por el grado de indiscernibilidad entre sus componentes. Si hemos dicho que un concepto está compuesto o tiene componentes, entonces esos componentes deben mantenerse unidos; un componente solicita a otro y viceversa: "por ejemplo, en el concepto del Otro, el mundo posible no existe al margen del rostro que lo expresa aun cuando se diferencia de él como lo expresado y la expresión; y el rostro a su vez es la proximidad de las palabras de las que ya constituye el portavoz"(Deleuze & Guattari, 1997, p. 25). La filosofía gana consistencia, esto es, hace que no se desvanescan las determinaciones. Pero el concepto es una entidad que se compone *de*, por ello, en este caso Deleuze tiene que hablar de una consistencia interna; lo que lo compone internamente tiene que estar unido entre sí, el concepto tiene que tener una consistencia interna o una endoconsistencia, de lo

contrario no serviría para nada. Por su parte, el concepto de 'indiscernibilidad' le sirve a Deleuze para hablar de 'endoconsistencia', ambos son componentes del concepto de 'concepto'.

Hay un segundo modo en que la filosofía gana consistencia al mantener la consistencia del concepto. Esta vez se trata de consistencia entre conceptos. La exoconsistencia del concepto es el rasgo ya mencionado sobre la consistencia entre conceptos de un mismo plano. En este caso es el concepto de 'puente' el que utiliza Deleuze para decir cómo se conectan dos conceptos sobre el mismo plano. El hecho de que un concepto solicite a otro y ambos estén sobre el mismo plano, quiere decir que comparten algo entre sí. Así, en Wittgenstein, del concepto 'proposición' pasamos necesariamente al de 'estado de cosas'.

No podemos perder de vista que esta explicación sobre el concepto busca especificar en qué sentido la filosofía supone una ganancia de consistencia, por un lado y, por otro, avanza. Si los conceptos fueran absolutos, cada vez habría que empezar de cero. Por el contrario, en la medida que son centros de vibraciones que no encajan como las piezas de un rompecabezas siempre se puede uno salir por otro lado y pensar otra cosa. Aquí también se explica la indiscernibilidad entre conceptos. Un concepto para Deleuze no es claro y distinto. Por el contrario, siempre hay inestabilidad y vibración entre los conceptos y entre los componentes de estos; por eso afirma que los conceptos tienen un borde que hace que no encajen como las fichas de un rompecabezas, sino que se contactan en zonas de indiscernibilidad. Esto no le quita en ningún momento rigurosidad a la filosofía. Por el contrario, le da más rigurosidad en la medida en que siempre se puede pensar, crear, avanzar a otra cosa. Siempre exige un trabajo serio y profundo de cómo están contruidos los conceptos, el plano, sus personajes; rigurosidad en la pedagogía del concepto.

El tercer momento de caracterización del concepto muestra el tipo de movimiento interior del concepto en sus partes. Para Deleuze los componentes no están ahí fijos como ladrillos en una pared cementada. El concepto es un "punto de coincidencia de condensación o de acumulación de sus propios componentes", sin duda, pero se introduce el componente de 'punto conceptual' para seguir explicando la multiplicidad del concepto. Primero, cada componente es un *rasgo intensivo*, no una extensión del concepto, ni un género constante para especies variables, ni una especie constante para individuos variables. Segundo, las relaciones entre los componentes son relaciones de ordenación no jerárquicas, de variaciones ordenadas en función de su proximidad, pues si no hay ni constantes ni variables no puede haber jerarquización en virtud de una estaticidad o equilibrio (nada de sinestesia, sólo sineidesia, de ahí el movimiento, la indiscernibilidad, la posibilidad de avance y de cambio). Tercero, el estado del concepto es el de sobrevuelo. Para Deleuze esto significa que el concepto es un ritornelo o, en palabras más comunes, que el concepto es un puro movimiento

del pensamiento. Cuarto, el concepto es incorpóreo o incorporeal, esto es, que el concepto habla del acontecimiento, de lo que sucede incorporalmente a los estados de cosas y no de lo que sucede corpóreamente con los cuerpos o los estados de cosas. Quinto, el concepto es un acto de pensamiento, es en lo que pensamos. Sexto, es a la vez relativo y absoluto; relativo en cuanto que sus componentes son contingentes, en cuanto que cada filósofo es capaz de construir sus conceptos con los componentes que *gusta*, en cuanto que el filósofo sigue cambiando los conceptos que ha creado, esto es, reconstruyéndolos en la medida que lo vea necesario. Pero absoluto en cuanto que el concepto es siempre una singularidad (múltiple, por supuesto) que se autoposiciona en el plano de inmanencia de manera absoluta, esto es, se territorializa como acontecimiento único en el plano de inmanencia.

Ahora se puede entender mejor qué es la pedagogía del concepto y la ontología del concepto, puesto que en la medida en que el concepto es relativo se puede y se hace una pedagogía del concepto, dado que siempre se puede comprender cómo está armado cada concepto, bien para modificarlo o para rechazarlo, y en la medida que es absoluto se puede hacer una ontología del concepto, esto es, una maquinaria conceptual que muestra cómo hay algo invariable en todo concepto (en el caso de Deleuze, 'concepto', 'componente', 'variación', 'rasgo intensivo', 'plano de inmanencia', etc.). Todo para llegar a afirmar que el constructivismo que propone Deleuze es el logro de hablar a la vez de lo que es relativo y de lo que es absoluto. Esto es *¿Qué es la filosofía?*, a saber, un libro que explicita el constructivismo deleuziano, a sabiendas de que es una construcción ontológica contingente.

En este momento cabe que nos invada la duda sobre la validez, la veracidad o inclusive el sentido de todas estas afirmaciones. Lo primero que tenemos que esquivar es la voluntad de verdad y de referencialidad propia de la ciencia. Contra esto se desarrolla el último momento explicativo del concepto. 'Por último', dice Deleuze, el concepto tiene poco que ver con la proposición. Esta diferenciación es lo que hace que se tenga que distinguir la filosofía de una formación discursiva. Lo que Deleuze va a hacer en esta sección es iniciar la diferenciación entre ciencia y filosofía¹³.

La proposición tiene una relación directa con el estado de cosas. La proposición hace referencia a un estado de cosas. El concepto, por el contrario, no tiene que ver con el estado de cosas sino con el acontecimiento. Ahora bien, no hay que olvidar que el acontecimiento se efectúa en los estados de cosas. Pero Deleuze no trata de inventarse un mundo suprasensible. Un estado de cosas es la carne

¹³ Los capítulos quinto y sexto de *¿Qué es la filosofía?* se dedican a profundizar en la diferencia que tiene la filosofía con la ciencia y la lógica. Pero ese análisis ya desborda las pretensiones de este artículo, pues allí ya nada tiene que hacer una pedagogía del concepto.

y el cuchillo que la corta, otra cosa es el 'ser cortada' de la carne que se efectúa entre el cuchillo y la carne. Este 'ser cortada' no es ningún estado de la carne ni del cuchillo, es algo que le pasa a la carne; pero el ser cortada de la carne no es la carne cortada que ya es otro estado de cosas. Se trata de un efecto incorporal sobre la carne, un acontecimiento que no es la carne ni la carne cortada sino el ser cortada:

Las mezclas [de los cuerpos] en general determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos: las dimensiones de un conjunto, o el rojo del hierro, lo verde de un árbol. Pero lo que queremos decir mediante: 'crecer', 'disminuir', 'enrojecer', 'verdear', 'cortar', 'ser cortado', etc., es de una clase completamente diferente: no son en absoluto estados de cosas o mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que son resultado de estas mezclas (Deleuze, 1994, p. 29).

La dificultad radica en que la frase también le sirve al concepto para expresar el acontecimiento. Pero el concepto no es el contenido proposicional, sino lo expresado en las frases. En *Lógica del Sentido* (Deleuze, 1994) encontramos una aclaración al respecto: "Uno se instala 'de golpe' en el sentido... El sentido esta siempre presupuesto desde el momento en que yo empiezo a hablar... nunca digo el sentido de lo que digo... Esta regresión atestigua a la vez la mayor impotencia de aquel que habla, y la más alta potencia del lenguaje" (50). Uno siempre puede utilizar una proposición P para hablar del sentido de una proposición Q, pero el sentido de P no es dicho en P sino que precisamente es lo expresado en P, pero puedo utilizar R para decir el sentido de P y así sucesivamente. El sentido nunca es dicho, siempre es lo expresado. Después Deleuze afirma: "El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido" (158). Como no se puede decir el sentido de la proposición que se está diciendo, Deleuze entonces puede afirmar que el acontecimiento es pre-individual o impersonal: se corta, se muere: "El esplendor del se es el del acontecimiento mismo o la cuarta persona. Por ello no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal"(160).

Aunque no se ha dicho lo suficiente del acontecimiento-sentido y de los estados de cosas-cuerpo-proposición, Deleuze quiere insistir en que el concepto es real, esto es, no existe aparte de los estados de cosas en que se efectúa, sino con ellos. Siempre se efectúa en los estados de cosas, sucede en ellos. Así como el plano de inmanencia es una legislación sobre el pensamiento y la materia de ser, así el concepto es un acontecimiento lingüístico (sentido; pensamiento) y un acontecimiento en los estados de cosas: "el concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible, más sineidesia que sinestesia. Un concepto es una heterogénesis, es decir, una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 26).

Por ahora, sea esto suficiente para decir que todo concepto expresa un acontecimiento, que él mismo es un acontecimiento y que por eso no se puede confundir con una proposición, en cuanto que hay que diferenciar entre acontecimiento y estado de cosas. Pero esto no es todo. Siempre puede permanecer una molesta tentativa de decir que la filosofía es una confusión o un cúmulo de proposiciones sinsentido, en el mejor de los casos, o absurdas, en el peor. Esto se debe a que, gracias a la lógica, se ha creído que existen conceptos científicos y se ha tratado de considerar a la proposición como una intensión. Para Deleuze, la proposición nunca es *intensiva*, siempre es *extensiva* y se tiene que enlazar infinitamente y jerárquicamente con otras para no perder la referencialidad que siempre, a pesar de todo, se le escapa. Esta acción de coordinar según jerarquizaciones, esto es, de efectuar una colocación en abscisas y hacer linearizaciones sucesivas, es propio de la proposición que se extiende y que, por ello, crea conjuntos de proposiciones que se corresponden mutuamente¹⁴.

Cuando Deleuze insiste en que el concepto es intensional retornamos nuestras preocupaciones iniciales sobre la posibilidad de cambio en la filosofía, en virtud de su contingencia que es parte de su ser inmanente. El concepto es un punto de concentración de sus componentes que siempre están en vibración, hay resonancia entre unos y otros, zonas de indiscernibilidad, por esta continua vibración y resonancia: “La filosofía está en estado de perpetua disgresión o disgresividad” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 29). Lo que nunca ha de perder el concepto es la consistencia.

Pero, cabe preguntar, ¿no entabla Deleuze una discusión entre la filosofía analítica y su modo de entender la filosofía? Para este trabajo era imprescindible hacer esta diferenciación, pues en vez de menospreciar a la ciencia, Deleuze traza una amistosa diferencia entre ambas, en la medida en que nunca es la filosofía superior ni inferior a la ciencia, sino que se trata de dos modos de creación diferentes. Para él, la ciencia piensa por funtores, la filosofía por conceptos¹⁵. Preguntábamos al inicio contra quién se orienta esta obra deleuziana. Podemos inferir que lo hace contra una especie concepción democrático-liberal de la filosofía que sobrevalora a la ciencia,

¹⁴ Así por ejemplo una proposición del estilo: ‘la velocidad de la luz es independiente de cualquier observador’ (interpretación del resultado de una experimentación Michelson y Morley), se enlaza jerárquicamente con la proposición ‘la velocidad de la luz es velocidad absoluta’ (conclusión, deducible de lo dicho por el experimento), que a su vez es superior a ‘la luz que nos llega de las estrellas las abandonaron hace miles de millones de años’ (una aplicación concreta de la anterior). En cambio, el concepto no padece estas jerarquizaciones, no se puede decir que el ‘Yo’ cartesiano esté por encima del pensar ni éste del dudar, los tres son centros de vibraciones ordenados sin duda, pero por el punto conceptual que no cesa de recorrerlos a velocidad infinita, tal y como aparece en el primer ejemplo del texto de Deleuze.

¹⁵ Rex Butler (2016) mantiene una perspectiva contraria sobre este punto en su libro sobre *¿Qué es la Filosofía?* de Deleuze, sin embargo, nos parece que no es correcto pensar que Deleuze no pretendía hacer esta distinción de manera tajante como la leemos.

pues la concibe como una red de conocimientos, validada intersubjetivamente por la comunicación a la que siempre se somete toda forma discursiva, como la ciencia. Pero si se ha visto que el concepto no es discursivo, la filosofía no puede dejarse engañar y ser sopesada por algo diferente a ella.

El primer modo de impedir la discusión consiste en mostrar la necesidad que hay en decir ‘lo que dijo fulano está mal dicho por tal y tal cosa’: “Resulta vano preguntarse si Descartes tenía razón o no” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 32). Deleuze no impide la valoración, pero propone hacer una pedagogía del concepto para valorar el concepto desde los problemas que el filósofo mismo plantea y resuelve, es decir, desde el plano en que se instaura y no desde las aspiraciones de quien lo lee. Dicho en otras palabras, la pauta de lectura de un filósofo la da el mismo filósofo y no una expectativa externa a su filosofía. Asunto muy distinto es que los problemas propios puedan ser resueltos con la reactivación de ciertos conceptos de otros filósofos, pero la reactivación siempre depende de la pedagogía del concepto que se logre:

Por este motivo sienten los filósofos escasa afición por las discusiones... Las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa. De las discusiones, lo mínimo que se puede decir es que no sirven para adelantar en la tarea puesto que los interlocutores nunca hablan de lo mismo. Que uno sostenga una opinión, y piense más bien esto que aquello, ¿de qué le sirve a la filosofía, mientras no se expongan los problemas que están en juego? Y cuando se expongan, ya no se trata de discutir, sino de crear conceptos indiscutibles para el problema que uno se ha planteado. La comunicación siempre llega demasiado tarde, y la conversación siempre está de más cuando se trata de crear. A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una ‘racionalidad comunicativa’, o como una ‘conversación democrática universal’. Nada más lejos de la realidad y, 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 (Deleuze & Guattari, 1997, p. 33).

Deleuze también evita que el concepto se entienda como una megaopinión, como una gran opinión o una *Urdoxa*. Si bien la opinión nos ayuda y nos da estabilidad, lo hace más para mantener un sentido común que para mantener una distancia segura respecto del caos. En este sentido, se puede comprender mejor por qué para Deleuze las discusiones son inútiles. Ya hemos leído que, si se trata de que cada uno piense con sus conceptos, no está hablando de lo mismo, por lo tanto, no tiene sentido discutir. Y si cada uno habla con opiniones, más grave todavía. En último término, tendría que haber un devenir entre uno y otro; tener problemas comunes, para darles soluciones indiscutibles. Una cosa son los intercesores que siempre encuentra el filósofo, y otra los interlocutores de

opiniones: “Y es que se nos remite a otro aspecto de la enunciación que ya no se refiere al nombre propio de un sabio o de un filósofo, sino a sus intercesores ideales dentro de los ámbitos considerados” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 129).

Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no hay obra. Pueden ser personas -para un filósofo, artistas o científicos, filósofos o artistas para un científico-, pero también cosas, animales, o plantas, como en el caso de Castañeda. Reales o ficticios, animados o inanimados, hay que fabricarse intercesores. Es una serie. Si no podemos formar una serie, aunque sea completamente imaginaria, estamos perdidos. Yo necesito a mis intercesores para expresarme, y ellos no podrían llegar a expresarse sin mí: siempre se trabaja en grupo, incluso aunque sea imperceptible. Tanto más cuando no lo es: Félix Guattari y yo somos intercesores el uno del otro (Deleuze, 1995a, p. 200).

Deleuze propone la pedagogía del concepto porque nos da acceso al plano y a los personajes conceptuales. De ahí el orden del libro, el primer capítulo no es el del plano de inmanencia sino el capítulo sobre el concepto, para asegurar su ontología y su pedagogía. Pero si el plano de inmanencia es el horizonte absoluto de los acontecimientos, que son los conceptos, entonces ¿por qué se empieza por los conceptos? Si decimos que el concepto es lo primero que se nos da, y a través de él llegamos a comprender qué es el plano de inmanencia y los personajes conceptuales ¿no estaríamos diciendo algo insensato? Pero hay que tener muy presente que esta ontología del concepto posibilita la pedagogía del concepto. Se nos dice que el concepto es relativo y absoluto; en virtud de lo primero es posible la pedagogía, en virtud de lo segundo, su ontología. En este libro el concepto, el plano de inmanencia y el personaje conceptual son conceptos, pero estos dos últimos reflejan algo que no es concepto. El plano de inmanencia no se puede confundir con el concepto. No se puede confundir ninguno de los tres, ni entre sí. Estos tres conceptos son creados por Deleuze para hablar de algo distinto, algo propio del plano deleuziano. La pedagogía del concepto es una función propia de la filosofía de Deleuze, que lleva a ampliar su sistema filosófico porque nos indica cómo se crean en ella los conceptos filosóficos y cómo se estudian allí otros filósofos: así es cómo se hace la historia filosófica de la filosofía¹⁶. ¿Qué es la filosofía? es la explicitación que Deleuze hace sobre su propia filosofía, a la vez que da las claves para leer otras filosofías y para seguir haciendo filosofía. En esta explicitación, la pedagogía del concepto juega un papel importante, como si Deleuze hubiera hecho, hasta donde le fue posible, una pedagogía del concepto de sí mismo¹⁷.

¹⁶ Alliez explica esta historia filosófica de la filosofía, con sus variantes, en el capítulo *Condiciones de una historia filosófica de la filosofía* (Alliez, 1998).

¹⁷ Siempre me ha llamado la atención el hecho de que ni siquiera Zourabichvili (2004, p. 86) hubiera notado en asunto, puesto que él insiste en que la imagen pensamiento de Deleuze es el rizoma. Veo, por el contrario, que *¿Qué es la filosofía?* es su propia imagen del pensamiento, razón por la cual considero que este libro prueba el esfuerzo autocrítico de Deleuze.

2. El plano de inmanencia

Siempre es viable hablar de las condiciones de posibilidad de algo, en general, de entender cómo algo es posible y es del todo plausible, por lo menos hasta ciertos niveles, casi sobre cualquier materia. Igualmente, viable es confundir esta intención con la pregunta por las causas de algo, bien sean históricas, teóricas o prácticas. Pero la situación que fue atendida, por ejemplo, por Kant (o por Hume también) ya presentaba su propia dificultad: ¿cómo es posible que se piense sobre aquello que me condiciona para pensar o me posibilita hacerlo? ¿No sería una contradicción? Se podría decir que el capítulo segundo de *¿Qué es la filosofía?* pretende hablar de lo que es imposible hablar, porque trata de hablar de lo que siempre se supone cuando pensamos, de lo que posibilita que se piense y que se hable sobre algo. ¿Pero es en general posible que podamos hablar o pensar lo que posibilita el pensar? ¿Cómo no caer en una dificultad que se autoalimenta y constantemente se imposibilita a sí misma? Este modo de plantear las preguntas ya da por supuesto una imagen, y bastante clásica, del pensamiento, que ya Proust y Nietzsche habían denunciado:

Proust erige una imagen del pensamiento que se opone a la de la filosofía. Combate lo que hay de esencial en una filosofía clásica de tipo racionalista. Ataca los presupuestos de esta filosofía. 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 premeditada” (Deleuze, 1995b, p. 177).

Por supuesto que siempre presuponemos, cuando hablamos o pensamos, que hay (la realidad como tal¹⁸, el ser de las cosas¹⁹, de lo que se da en mi mundo,

¹⁸ Searle tiene un resumido pasaje sobre la cuestión. “It is not an opinion I hold that there is a world out there. It is rather the framework that is necessary for it to be even possible to hold opinions or theories about such things as planetary movements... External realism is not a claim about the existence of this or that object, but rather a presupposition of the way we understand such claims.... it means that realism is not a theory at all but the framework within which it is possible to have theories” (Searle, 1999, p. 32). Esto no es exactamente lo que proponía Heidegger, pero la concordancia radica en que ya no hay que discutir el asunto, ahí está, aunque los presupuestos de ambos filósofos sean radicalmente diferentes. La explicación de Heidegger se considera, además, más completa en la medida que replantea mejor el problema y lo resuelve más satisfactoriamente.

¹⁹ Igualmente, Heidegger pretende terminar el debate entre realismo y subjetivismo trazando un plano intermedio, de la presuposición de Ser, en su obra *Ser y Tiempo*: “Incluso si se quisiera apelar a que el sujeto debe suponer y que inconscientemente ya siempre supone la existencia del “mundo exterior”, seguiríamos partiendo constructivamente de un sujeto aislado. [...] El problema [de la realidad] no estriba en demostrar que “exista” y cómo “exista” un “mundo exterior”, sino en mostrar por qué el *Dasein* tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, la tendencia a empezar por una “teoría del conocimiento”, en la que sepulta el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones” (Heidegger, 1998, p. 227).

por lo menos eso es como un gran piso). Pero lo que veremos ahora, es cómo la voluntad de verdad —ya denunciada por Nietzsche, esto es, que el pensamiento busque y llegue a la verdad haciendo que lo que se dice y piensa concuerde con lo real (sea interior, subjetivo o exterior, a priori, etc.)— no juega ningún papel en esta manera de plantear el plano desde el pensamiento-ser. Ya no hay voluntad de verdad, no es esa la imagen del pensamiento en la cual se encuentra Deleuze; por ello estas discusiones, como lo dice Heidegger, ya no son tenidas en cuenta, pues las cosas se plantean de otro modo, se habla es de *physis* y *nous*, como dos modos del mismo plano.

La cuestión de la imagen del pensamiento es un asunto extensamente trabajado por Deleuze. En *Diferencia y Repetición* (Deleuze, 2002a) y *Lógica del Sentido* (1994), el problema es transversal. No dejaremos de recurrir a estos textos, pero lo planteado en este último libro de *¿Qué es la filosofía?* es, por un lado, más breve, resumido o sintético en la medida en que supone los textos anteriores. Sin embargo, presenta nuevos caracteres y realza ciertos aspectos del pensar que llaman bastante la atención. El trabajo de los primeros libros se concentra más en denunciar una imagen clásica del pensamiento (dogmática y moral), mientras que en este pretenderá explicar qué es en general un plano de inmanencia modernamente hablando, esto es, decir cómo es una imagen del pensamiento en general a partir de la imagen moderna del mismo (entiéndase como contemporánea o actual, mas no de la modernidad, pues esa es la clásica).

Es necesario explicitar dos cuestiones:

- La relación entre la pedagogía del concepto y la descripción de lo que es el plano de inmanencia. ¿Queda por ello limitada la pedagogía del concepto a la cuestión de los conceptos? Como se ve esta pregunta es primordial para nuestro trabajo y hay que explicar por qué no se vuelve a hablar de ‘pedagogía del concepto’, y aunque no se vuelva a mencionar, Deleuze sí continúa, *haciendo* una pedagogía del concepto.
- Al final del capítulo sobre el plano de inmanencia Deleuze dice: “Diríase que EL plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que

“Con el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, ya está siempre abierto el ente intramundano. Esta afirmación ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del *realismo*, según la cual el mundo exterior “existe” realmente. En la medida en que la afirmación existencial no niega la “existencia” del ente intramundano, esa afirmación concuerda en el resultado —doxográficamente, por así decirlo— con la tesis del realismo. Pero se distingue fundamentalmente de todo realismo por el hecho de que éste sostiene que la realidad del “mundo” necesita ser demostrada que, además, es demostrable. Precisamente estas dos cosas quedan negadas en el enunciado existencial” (Heidegger, 1998, p. 228).

no llega a pensarlo" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 62). Si esto es así, entonces ¿de qué habla el capítulo?, ¿qué es este capítulo? La única respuesta consistente es: se trata de un hablar pre-filosófico (algo que hace la pedagogía del concepto), que es allende la filosofía, pero a la vez lo más filosófico de ella, sin ser filosofía.

Para poder hacer esto debemos, de nuevo, hacer una re-exposición de lo dicho en el capítulo, para lograr con ello leer lo no-dicho en él.

Empecemos por distinguir los siguientes momentos en el texto:

0. Una introducción donde se hace una diferencia y se expone una relación entre concepto y plano de inmanencia, una especie de ontología diferencial²⁰.
1. Una ontología propia del plano de inmanencia, más bien autoreferencial o autoposicional, donde se expone la cuestión del plano de inmanencia como imagen del pensamiento (faceta *noológica* del plano) y como plano de consistencia (faceta *physica* del plano)²¹.
2. Una explicitación de las condiciones para mostrar por qué y cómo es posible que haya varios planos de inmanencia, esto es, aclarar los puntos de referencia para explicar la posibilidad de existencia y la relación entre varios planos heterogéneos; esta es una de las preocupaciones constantes del capítulo. En este fragmento se retoman lo siguientes problemas: la confusión entre plano de inmanencia y el concepto²²; el estatuto pre-filosófico del plano²³; qué significa pensar y su peligro²⁴; el plano como un seccionamiento del caos²⁵; la cuestión del inicio de la filosofía con los griegos²⁶.
3. Una segunda sección que explica la posibilidad de la multiplicidad de planos. Aquí Deleuze expone por qué hablar clara y explícitamente del plano de inmanencia es imposible debido a las necesarias ilusiones que todo plano produce, lo que a su vez explica la cuestión de la multiplicidad de planos, de pensamientos y de filósofos.
4. Por último y como conclusión, al igual que en el capítulo sobre el concepto, se explica la imposibilidad fundamental para hablar de todo plano de inmanencia, tanto en su evaluación como en su establecimiento.

²⁰ Se trata de los dos primeros párrafos del capítulo.

²¹ Se trata de los párrafos tercero y cuarto.

²² El quinto párrafo.

²³ El sexto párrafo.

²⁴ El séptimo párrafo.

²⁵ El octavo párrafo.

²⁶ El párrafo noveno.

La cuestión de la diferencia y la relación entre el concepto y el plano de inmanencia Deleuze la plantea en dos partes del capítulo. La primera vez hace más énfasis en cómo el concepto necesita del plano, la segunda vez que reexpone el tema²⁷ es la primera parte de la respuesta progresiva a la tercera cuestión (cómo es posible que haya varios planos de inmanencia si se trata de algo absoluto).

Hay una simultaneidad en la creación del concepto y la instauración del plano. Ambos están compuestos, pero de diferente forma y, sin embargo, comparten tanto el momento de su creación, como los componentes y los trazos que los construyen. El concepto es siempre concepto “de” o “en” un plano (concepto-en-el-plano): el concepto es inmanente a sí mismo, autoconsistente y autoreferente, inmanente al plano, poblador del plano, región misma del plano, que es siempre inmanente a sí mismo; se muestra que hay²⁸ un aspecto pre-subjetivo o preindividual, diferentes del caos.

Habíamos visto que los componentes del concepto son *rasgos intensivos*, no extensivos, ahora, para el plano, se trata de *rasgos diagramáticos*. Ambos rasgos salen del caos y lo que hacen es ganar consistencia, sin embargo, se trata de dos acciones diferentes aunque complementarias. Hay que recordar qué dice Deleuze del caos:

El caos se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia (Deleuze & Guattari, 1997, p. 46).

El plano de inmanencia hace que varias determinaciones se mantengan en su movimiento infinito. Este mantener es un movimiento que vuelve sobre sí mismo (éstas se mueven o retornan hacia sí mismas). El concepto, a diferencia del plano de inmanencia, “tiene que trazar unas ordenadas intensivas de estos movimientos infinitos, como movimientos en sí mismos finitos que forman a velocidad infinita *perímetros* variables inscritos en el plano” (47). Esta diferencia de movimiento finito del concepto e infinito del plano, se puede entender mejor con los conceptos deleuzianos de máquina abstracta y de agenciamiento maquínico.

²⁷ Es el quinto párrafo.

²⁸ Citar a Tournier al comienzo del libro, no es arbitrario. Hay alguna adherencia al modo de renovar la concepción de la sensibilidad. Por eso podemos decir que no es un ejemplo en la medida en que es ya una postura deleuziana siguiendo a un no-filósofo: “Procedamos sucintamente: consideremos un ámbito de experimentación tomado como mundo real ya no con respecto a un yo, sino a un sencillo ‘hay[...].’” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 22).

La máquina abstracta consiste en los agenciamientos que la concretan. La máquina abstracta son las condiciones o reglas abstractas, mientras que el agenciamiento es la ejecución de éstas. El primero establece qué movimientos se hacen y se pueden hacer. Los segundos son una selección de estos movimientos. No hay agenciamiento fuera de una máquina abstracta. Los agenciamientos maquínicos se pueden percibir: se llama a lista, suena el timbre para cambio de clase, los estudiantes se emplazan en el espacio de cierta manera, se imprimen reglamentos, etc. La máquina abstracta une todo eso y se forma, en este ejemplo, la escuela.

Ahora bien, para Deleuze el plano y los conceptos comparten componentes. Deleuze ilustra con un ejemplo sobre Descartes: “Si el error es en sí mismo un elemento de derecho que forma parte del plano, sólo consiste en tomar lo falso por lo verdadero (caer), pero únicamente recibe un concepto si se le determinan unos componentes (por ejemplo, según Descartes, los dos componentes de un entendimiento finito y de una voluntad infinita)” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 43). No era para menos si el concepto es inmanente al plano. Pero sí se evita a toda costa el creer que de los rasgos diagramáticos se deducen o pueden deducir los intensivos del concepto. De ningún modo hay necesidad. Esto explica cómo se puede decir que, aunque varios pensadores que se encuentran sobre un mismo plano, sin embargo, piensan cosas diferentes, esto es, manejan conceptos diferentes. Ya se vislumbra lo que la pedagogía del concepto debe y puede hacer, pues si se dice: ‘Puede haber varios conceptos de diferentes filósofos sobre un mismo plano’, no sólo afirma que los conceptos son relativos, y por lo tanto una pedagogía del concepto permite entenderlo, sino que además afirma que hay variaciones de un mismo plano:

Es cierto que [la imagen dogmática del pensamiento] tiene variantes; así, por ejemplo, los ‘racionalistas’ y los ‘empiristas’ no la suponen erigida de la misma manera. Más aún como veremos los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esa imagen explícita sin añadirle diversos rasgos, provenientes de la reflexión explícita del concepto, y que reaccionan contra ella y tienden a invertirla. Con todo, se sostiene bien en lo implícito, por más que los filósofos precisen que la verdad, al fin y al cabo, no es una cosa ‘fácil de conseguir y al alcance de todos’ (Deleuze, 2002a, p. 225)²⁹.

²⁹ Hay que anotar que, si bien en *Diferencia y Repetición* se abogaba por un pensamiento sin imagen, ya en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze parece corregir esta idea y la aclara diciendo que se necesita otro plano de inmanencia donde el pensamiento se dé a sí mismo una imagen diferente a la dogmática. Esta confusión permanece en muchos lectores deleuzianos y hace que el libro en cuestión pierda fuerza y aparezcan confusiones respecto del pensar deleuziano. Pero más que una evolución en el pensamiento deleuziano, habría que notar que, en *Diferencia y Repetición*, la imagen del pensamiento es dogmática, pues imagen del pensamiento se utiliza seguido de un pensamiento del reconocimiento o de la imagen que se reconoce a sí misma, que no hace sino reflejarse sobre todo y siempre se encuentra a sí misma sin poder pensar la diferencia. En otras palabras, hay que notar un cambio en el uso

Por lo tanto, también es necesaria una comprensión de la manera como está compuesto este plano variado, por medio de una pedagogía del concepto; además y sobre todo para Deleuze, en tanto que el plano de inmanencia es lo supuesto para pensar por conceptos, y lo que supone el concepto es el problema, esto es, los movimientos infinitos del plano establecen las condiciones del problema que halla su solución, que se soluciona en y por el concepto³⁰, entonces hacer una pedagogía incluye explicitar el plano, en la medida en que éste establece las condiciones del problema que los conceptos suponen.

El plano es un diagrama, tangente a todos los conceptos que lo pueblan. En un primer momento, puede pensarse que el plano de inmanencia es como el plano Euclidiano, en el sentido geométrico. En cierto sentido, sobre él existen los conceptos, sin él no habría posibilidad ubicar un concepto ya que siempre el concepto se encuentra sobre un plano. Como el plano es entendido como el 'sobre lo que', debe cuidarse de no entenderse entonces como fundamento, sino más bien como el ambiente de la consistencia filosófica.

Pero el plano es absoluto, no hay concepto fuera del plano, a menos de que se trate de otro plano. Aquí hay otra simultaneidad: la región en el plano es el concepto, pues éste puebla al plano. Pero no hay plano vacío, tampoco hay límite en el plano, todo el plano está poblado. Es como la ciudad: toda la ciudad está poblada, por una casa, un lote, en general un predio cualquiera así sea baldío, pero siempre puede seguir creciendo; en este sentido la ciudad puede ser infinita; pero cuando se trata del plano de inmanencia ya no hay 'puede' como en la ciudad, sino que es un plano infinito, siempre poblado, nunca vacío, siempre ampliable y, por supuesto, cambiante.

Ahora miremos cómo qué quiere decir que el plano de inmanencia es pensamiento y ser. Primero, el plano de inmanencia es el movimiento, que es el pensamiento³¹. Y es un movimiento infinito hace volver al plano sobre sí mismo. Ahora bien, este movimiento es el movimiento de las determinaciones seccionadas del caos pero que en éste nunca permanecen, sino que siempre se desvanecen. El movimiento del plano es originado en el movimiento propio

de las palabras, pero sobre todo un cambio en el concepto mismo de imagen-pensamiento. La representación, en tanto que imagen, es propia de la imagen-pensamiento clásica, y ahora la palabra de imagen, se usa en un sentido más amplio.

³⁰ Las tres actividades que componen el construccionismo se relevan sin cesar, se solapan sin cesar, una procediendo a otra, ora a la inversa, una consistiendo en crear conceptos como casos de solución, otra en trazar un plano y un movimiento sobre el plano como condiciones de un problema, y otra en inventar un personaje como incógnita del problema" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 83). Pero sobretodo en: "las condiciones del problema filosófico están sobre el plano de inmanencia que el concepto supone" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 82).

³¹ Esta es la segunda sección que desemboca en la pregunta por la posibilidad de aparición de múltiples planos. Es lo desarrollado en el tercer y cuarto párrafo del capítulo.

del caos (caótico, caotizante). Ahora bien, para que no se desvanezca de nuevo cualquier determinación, será necesario que haya quien(es) ejecute(n) siempre esos movimientos; que sea poblado por un concepto, creado también por alguien; que siempre el pensamiento vuelva sobre sí, un movimiento que se pliega a sí mismo, sobre sí.

A partir de esto último se puede entender mejor algo muy importante para captar qué es un plano de inmanencia: el pensamiento siempre instauro lo que por derecho hay que pensar, “la imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del *derecho*: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro y a las opiniones históricas” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 41). Se trata de una cuestión de derecho (*Quid Juris*). Una imagen-pensamiento se debe entender como lo que posibilita el pensamiento, así ella misma no sea pensable, es la que selecciona para el pensamiento las reglas del pensamiento. Es pensable que el hombre es un animal racional, de ahí deducimos unas cosas. Pero no sólo lo deducido sino también estas reglas de deducción son establecidas en determinada imagen-pensamiento. En un momento dado, resulta impensable que Dios no exista, en otro momento es pensable que la infancia sea el futuro de la humanidad y, por ello, debe ser cuidada a toda costa. Se pueden pensar esas cosas porque hay un *derecho* del pensamiento que lo permite. No hay que pensar esto como la legislación de un Estado, porque en esta forma legislativa del pensamiento, los que están en ella, no la conocen explícitamente para pensar, como sí se debe conocer la ley del estado para actuar correctamente. Se trata de algo inconsciente, así la imagen-pensamiento es pre-individual, y constituye cierto tipo de individualidades. Por esta razón, no es necesario que un individuo en una imagen-pensamiento tenga que saber explícitamente eso; por ser constituido así, automáticamente piensa en, por y según esa imagen-pensamiento. Cómo y por qué sucede esto, debe ser estudiado con mayor detenimiento y aquí no alcanzamos a mostrar toda la argumentación deleuziana al respecto³².

La afirmación siguiente: “El pensamiento instauro lo que hay que pensar”, explica que el plano de inmanencia, en la medida que se da a sí mismo una imagen-pensamiento, hace que se haga y hace que se piense de tal y cual modo. Se trata de una selección de determinaciones del caos. Pero estas determinaciones tienen un movimiento infinito. Este movimiento es un ir y venir, un movimiento que siempre vuelve sobre sí. Este particular movimiento sobre sí es lo que se puede llamar verdad. Eso es lo que Deleuze quiere decir con el siguiente apartado:

³² Se puede remitir a *Diferencia y Repetición*, a *Lógica del Sentido* y al *Anti-Edipo*, para comprender mejor este aspecto.

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si 'volverse hacia...' es el movimiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? [...] lo verdadero sobre el plano sólo puede ser definido por un 'volverse hacia...' o 'hacia lo que se vuelve el pensamiento'; pero no disponemos así de ningún concepto de verdad (Deleuze & Guattari, 1997, p. 42).

Para Deleuze el plano es una criba de unas determinaciones del caos, y eso es lo que por derecho exige lo que hay que pensar, lo pensable. La verdad no es más que ese movimiento de autosatisfacción del plano con sus exigencias. Pero este volverse sobre sí o volverse hacia sí, sólo es posible en la medida que plano de inmanencia no es solamente imagen del pensamiento, sino también ordenación de la materia de ser. Estas son las dos facetas de todo plano. El plano de inmanencia es imagen del pensamiento, es *noético*, y a la vez es plano de consistencia o *physico*. Tres de los movimientos en la imagen-pensamiento que Deleuze ha llamado clásica, son: 'pensar es buscar la verdad', 'todos pueden y saben pensar' y 'para pensar hay que seguir un método'. Esto se ha supuesto sin problema. Lo que se supone es que para llegar a la verdad hay que seguir un método, y todos pueden acceder a ella en la medida que sigan un método. Aquí la verdad se ha tomado como concepto, pero lo que Deleuze ha dicho es que la verdad es el movimiento sobre sí de las determinaciones. Claro, 'la proposición <P> es verdadera porque el estado de cosas 'E' es correctamente descrito por <P>', aquí no es la verdad como correspondencia, sino el hecho supuesto de que se ha seguido un método para construir <P> y hacerlo concordar con 'E', por un lado y, por otro, cualquiera podría saber esta verdad alcanzada por <P> respecto a 'E'. Se había establecido eso por derecho, y se ha hecho verdadero porque todos los movimientos han vuelto sobre sí, esto es, el movimiento se ha recorrido a sí mismo, ha vuelto sobre sí, se ha cumplido lo establecido por derecho, y por esto es verdadero. Para Deleuze, la verdad no es ni correspondencia ni *aletheia*, es decir, no es concepto, sino que la verdad es el volverse hacia sí mismos de los movimientos del plano de inmanencia.

Para Deleuze su imagen del pensamiento sería este libro *¿Qué es la filosofía?*, puesto que allí se esfuerza por decir qué significa pensar y qué supone toda su filosofía, un pensamiento que hace diferencia, que puede pensar la diferencia, porque posibilita la multiplicidad sin centrar el pensamiento en un punto, sino permitiendo siempre conexiones. *El Cuerpo sin Órganos* (CsO)³³ es el plano de consistencia. Ahora bien, el plano de inmanencia es *el Deseo*. Si se hace la distinción entre la faceta noética y la physica es para oponerse a cierta tradición que no puede entender cómo *pensar* y *ser* sean una y la misma cosa. En esta imagen-pensamiento deleuziana, se re-unificación Ser y Pensar. Por eso. se puede

³³ La meseta sexta de *Mil mesetas* (Guattari & Deleuze, 1997) está dedicada a eso.

hacer de la verdad no un concepto, pues ya no es necesario un concepto para explicar cómo pensar y ser pueden o deben ser lo mismo, sino un movimiento del pensar sobre sí, del ser sobre sí, del ser sobre el pensar y del pensar sobre el ser.

Siempre se ordena sacando del caos, se le secciona, y es que el caos es caos mental y caos material. Seccionar el caos no puede querer decir otra cosa que seccionar una materia de ser y una imagen del pensamiento. Aparece, entonces, el asunto de quién cómo y cuándo se instaure un plano. ¿Cualquiera podría, de alguna manera, hacerlo?, es decir ¿podríamos instaurar un plano? Pero si esto fuese posible, entonces habría que aceptar que existe alguien anterior al pensamiento que puede decir lo que hay que pensar. Recordemos que el plano de inmanencia en cuanto que imagen del pensamiento es lo que no pensamos, sino lo que establece lo que por derecho hay que pensar y se puede pensar. En este sentido, el pensamiento, en cuanto que plano es presubjetivo: “Se piensa”, y no es porque el genio de fulano lo haya hecho, puesto que para Deleuze no hay un sujeto que instaure el plano. “Sujeto” es un concepto sobre un plano clásico. Pero ¿cómo es que a la vez se puede instaurar un plano y no hacerlo una subjetividad? ¿Quién es ese legislador que puede decir lo que hay que pensar y no ser nadie en particular? Es aquí donde aparece el personaje conceptual. Él es quien establece el plano al mismo tiempo que el plano lo inventa a él. Pero la diferencia es que este personaje conceptual no es una subjetividad, sino una cuarta persona que piensa en nosotros, en un Nietzsche, en un Kant, en un Wittgenstein. En el siguiente apartado estudiaremos el personaje conceptual, pero ahora trataremos de indicar que es aquí donde el concepto de inmanencia nos puede servir de guía.

Si preguntamos por qué se habla de plano de inmanencia, respondemos, en primera instancia que es porque no hay nada más allá de éste. Por ello, no se puede decir que hay un sujeto que instaure el plano de inmanencia. Que el plano sea inmanente quiere decir que el movimiento infinito vuelve sobre sí. En el caos no somos nada, no devenimos nada, no hay nada³⁴. Siempre estamos sobre el plano. Pues para instaurar un plano es porque estamos sobre otro plano que hemos llegado a pensar, esto es, a encontrarlo como límite para el pensamiento, y necesitamos pensar de otra manera. Por ejemplo, lo que hace Deleuze con el plano dogmático y hasta con el mismo plano nietzscheano. Él sabe que el pensar ya no se logra a partir de una buena voluntad del pensamiento común a todos los sujetos (Deleuze, 2002a), él se ha territorializado en el plano nietzscheano (Deleuze & Guattari, 1997, p. 57), pero lo ha variado: ha creado conceptos que han variado este plano, ejerciendo sobre él nuevas curvaturas, más aún, ejerciendo nuevos pliegues, como con el concepto de plano de inmanencia que pliega el plano deleuziano sobre sí mismo. Se puede decir que “después de

³⁴ Aunque aquí pareciera que no tenemos en cuenta el plano de composición del arte y el plano de referencia de la ciencia, no es así puesto que, como veremos más adelante, el hecho de que los tres sean, el cerebro es lo que nos va a permitir decir que la pedagogía del concepto una pedagogía de la vida.

Deleuze es posible pensar de nuevo”, porque ya no seguimos pensando lo mismo de la misma manera, sino que pensamos de otro modo. Se ha instaurado otro plano que permite pensarlo. Pero se objetará ¿cómo entonces se puede decir algo del propio plano? Una de las potencias del plano de inmanencia deleuziano, es que se refleja sobre sí, y sobre él se han creado los conceptos de plano de inmanencia de concepto y de personaje conceptual. Este plano siente su propio volverse hacia sí, cosa que la imagen dogmática no hace, sino que se lanza a buscar algo trascendente a él, la verdad, esto es, reintroduce la trascendencia en sí y nunca se capta como inmanente a sí, situación resuelta en el plano deleuziano.

Se puede preguntar si esto sucede con todos los filósofos. ¿Aunque el filósofo conciba, crea o piense que pensar y ser no son lo mismo, por estar él en un plano de inmanencia a la vez que supone una imagen del pensamiento, supone también un plano de consistencia? Tal vez quien más nos aclare el asunto sea el mismo Heidegger. Cuando éste habla de la ‘época de la técnica’, de un pensamiento técnico, está hablando tanto de la imagen del pensamiento que se origina en Descartes, como en el modo en que se ha venido ordenando u organizando la materia de ser, esto es, la naturaleza (nuestras ciudades, casas, relaciones entre personas, etc.). Descartes no confundía el ser y el pensar, antes bien los separaba. Pero se puede ver cómo efectivamente son una y la misma cosa, aunque se crea lo contrario.

Ahora la objeción es clara: ‘pero eso lo dice Heidegger, no Descartes mismo’. En cualquier caso, intentar hablar de otro filósofo, esto es, pretender hacer una pedagogía del concepto de algún filósofo, entonces siempre se está afuera, no precisamente en otro plano, sino en los intersticios que ese mismo plano deja de pensar, uno se ubica en lo no pensado, en el afuera. Pero esto se explica mejor por las ilusiones que siempre pueden invadir un plano de inmanencia. Antes de eso, tenemos que completar el asunto de la relación entre planos de inmanencia.

Entramos de lleno a la cuestión de la relación entre planos de inmanencia entre diferentes filósofos. Si los conceptos no se crean de la nada, sucede lo mismo con la instauración del plano, no sale de la nada. Instaurar un plano es instaurar el plano sobre o a partir de otro, plano, bien sea debajo o encima, inclusive en medio de otro. Por ello, Deleuze dice que el plano es hojaldrado. Sin embargo, es difícil establecer en qué plano se encuentran dos filósofos, es difícil establecer si están o no sobre el mismo plano. Igualmente resulta complejo evaluar el plano. Por ejemplo, podemos decir que en un comienzo Heidegger se ubicaba en el mismo plano husserliano, que mucho le debe a su vez a Descartes y a Kant, y, sin embargo, no se trata del mismo plano el de estos dos últimos y el de Husserl; después Heidegger, se puede decir, instaura el suyo propio sobre el de Husserl, pero también sobre el de Parménides y el de Heráclito, con elementos de Aristóteles, de Platón y de Hegel; al final parece trasladarse sobre Nietzsche, consolidando así al plano hermenéutico-interpretativo.

Pero hay una explicación para la dificultad a la hora de tratar de determinar un plano. Por un lado, todo plano tiene sus nieblas, siempre es posible y hasta necesario que el plano emita una bruma sobre sí:

El plano es circunscrito por ilusiones. No se trata de contrasentidos abstractos, ni siquiera de presiones del exterior, sino de espejismos del pensamiento [...] corremos sobre el plano de inmanencia, estamos en el horizonte absoluto. Es necesario sin embargo, por lo menos en parte, que las ilusiones se desprendan del propio plano, como los vapores de un estanque, como las miasmas presocráticas que se exhalan de la transformación de los elementos siempre activos sobre el plano" (Deleuze & Guattari, 1997, p. 52).

Tres podrían ser los motivos por los que aparecen estas ilusiones: la pesadez de nuestro cerebro; el roce trillado con las opiniones dominantes; no poder soportar los movimientos infinitos del plano ni dominar esas velocidades infinitas. Pero Deleuze nos dice algo curioso, las ilusiones se repiten, tienden a ser las mismas, por lo menos se pueden distinguir cuatro:

- Ilusión de trascendencia, origen de las siguientes ilusiones;
- Ilusión de los universales, que surge de la confusión del concepto con el plano, (se hace que el plano sea inmanente a algo, y el concepto en vez de explicar tiene que ser explicado, que a su vez lleva a la ilusión de contemplación, o a la de reflexión, o a la de comunicación);
- Ilusión de lo eterno, al olvidar que los conceptos se crean;
- La ilusión de la discursividad, al confundir proposiciones con conceptos.

Recordemos lo que se hace: el plano de inmanencia extrae del caos determinaciones que convierte en sus movimientos o rasgos diagramáticos. Por esta razón se pueden suponer una multiplicidad de planos. Hay varios planos porque cada vez se retienen unos movimientos y no otros, porque cada plano se encuentra sobre otro plano que le antecedía, no a la manera de premisa sino por la contingencia estratigráfica del tiempo, porque si aparece una ilusión aparece al modo del plano, porque cada plano es inmanente a su modo histórico de aparecer.

Caer en las ilusiones no es lo único que puede ocurrir. El peligro a que nos enfrentamos cada vez más es al de volver a caer en el caos sin poder determinar nada, sin poder decir nada, sino quedar mudos ante la absolutez absoluta del caos. Y otro peligro: caer en otro plano, confundir planos; retroceder. Y es que el plano es siempre hojaldrado. ¿No retornamos de nuevo al asunto de la fusión de horizontes de la hermenéutica?, ¿al problema de la tradición y del pensar? Habíamos visto que el filósofo puede hacer una pedagogía del concepto, esto es, entender qué dice otro filósofo sobre tal o cual asunto, puede entender a qué problemas responde cada concepto que ha creado y ver cómo es que responde

al problema, y así decir ‘ese no es el problema’ o ‘no está bien resuelto’. Pero eso no implicaba que el filósofo tuviera siempre que volver atrás, como si fuera a encontrar en unos conceptos que fueron hechos para resolver unos problemas singulares las respuestas a los problemas que él ha planteado. Y si los problemas son los mismos ¿no podrá por ello un filósofo retomar de otro filósofo unos conceptos para responder a sus problemas? Puede suceder, pero siempre hay que mantener presente que la filosofía, el crear conceptos para unos problemas que se presuponen, es una territorialización, es marcar un territorio, por ello siempre dependemos del territorio donde nos encontramos.

Entonces, el problema de los múltiples planos de inmanencia sería: no es fácil decir cuál filósofo se encuentran en cuál plano filosófico; tampoco lo es describir plena y completamente un plano. Ello se debe a varias cuestiones:

- Todo plano siempre tiende a engendrar su propia bruma, puesto que pensar no es alcanzar lo claro y lo distinto (dificultad intrínseca).
- Podemos, además, hablar de cuatro grandes ilusiones de los planos, donde la ilusión de trascendencia sería el origen de las demás (dificultad ejercida por la opinión).
- El plano es hojaldrado, esto es, tiene conexiones con otros planos, más aún, todo plano está por encima o por debajo de otro³⁵ (dificultad que ejerce la tradición, puesto que nunca hay un inicio de cero).
- Siempre nos encontramos sobre un plano, estamos bajo una imagen-pensamiento-ser que nos orienta en la vida cotidiana y hasta podría decirse que se nos ha vuelto la opinión que nos protege ciegamente del caos, por lo que la hemos olvidado como instaurada, tanto porque no participamos en su instauración, como porque no lo conocíamos. Esta naturalización propia de lo cotidiano es la que más nos acecha, puesto que no abandonamos (nunca se podrá) la relación con los otros, con el mundo en el que nos encontramos viviendo (sociedad capitalista).

O, más bien, cabe decir que la imagen clásica del pensamiento, en la medida que tiene como movimientos el sentido común y el buen sentido, hace de la opinión su forma natural de permitir el pensamiento pensar, que para Deleuze no es propiamente pensar, pero que hace creer que se piensa. En este sentido, es clara la lucha de Deleuze, en contra de la imagen clásica, en contra de la opinión, en contra de la democracia, pero también en contra de los movimientos exagerados para salir de ella que caen de nuevo en el caos³⁶. Es como si se retomara una nueva

³⁵ “Una capa o un estrato del plano de inmanencia estará obligatoriamente *por encima* o *por debajo* respecto de otra y las imágenes del pensamiento no pueden surgir en un orden cualquiera, puesto que implican cambios de orientación que sólo pueden ser localizados directamente sobre la imagen anterior” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 61).

³⁶ No es que la imagen clásica sea la madre de la opinión, sino que, a pesar de tener como principio superar la opinión corriente, “conserva de la *doxa* lo esencial, es decir, el

especie de prudencia³⁷. Tal vez sea esta la dificultad mayor, a saber, preguntar qué significa pensar ha llevado a Deleuze a producir su obra. Pensar no es cosa sabida, en la medida en que siempre se ejerce una violencia sobre el pensamiento para pensar, se tocan sus límites del pensamiento, se cambia de plano, se crean otros conceptos. Cuando la respuesta cambia, podemos decir que hemos cambiado de plano de inmanencia. Para Deleuze esta pregunta es simultánea con el intento de pensar, pero quedarse atónito significa para él que todavía no pensamos; y, sin embargo, también considera que es lo que más nos fuerza a pensar³⁸. Así, pensar queda como una violencia que se ejerce sobre el pensamiento. Esta violencia es parte de la explicación de la creación, la que irrumpe contra la opinión, contra lo mismo y piensa la diferencia.

Entonces, podemos decir desde Deleuze, que todo filósofo ha ejercido una violencia sobre el pensamiento y es lo que ha hecho que cada filosofía sea diferente; que cada filosofía puede ser de nuevo retomada en diferentes épocas para seguir su ejercicio violento sobre el pensamiento. En este sentido, la pedagogía del concepto sería el ejercicio de descubrir la violencia que cada filósofo ha ejercido para poder pensar algo nuevo. Y este ejercicio sería también un acto de violencia contra el filósofo estudiado, en la medida en que se le recupera en esa violencia que ejerció y se puede entonces decir hablar de Aristóteles o de Platón hoy.

No es fácil pensar y es posible que aún nos invada una especie de pensamiento moral que nos impida aceptar la violencia como lo que hace pensar. ¿Tendrá la filosofía que abandonar esta caridad consigo misma para proseguir la violencia que de manera tímida siempre ha ejercido contra sí, para ahora aceptar su condición de máquina de guerra, de máquina de crear conceptos, ya sin perjuicio científico, social, hasta humanista? Pero no podemos dejar de preguntar ¿por qué se lucha contra una sola imagen-pensamiento? Porque

elemento; y del reconocimiento también lo esencial, es decir, el modelo (concordancia de las facultades fundada en el sujeto pensante como universal, y ejercida sobre el objeto cualquiera). La imagen del pensamiento [clásica] no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa*, elevándola al nivel racional" (Deleuze, 2002a, p. 228).

³⁷ Este tema ético, materia del ser, de Cuerpo sin Órganos (CsO) no puede ser trabajado en esta monografía, pero queda insinuada nuestra posición sobre el asunto, que luego explicará un poco más cómo la hermenéutica de sí de Foucault, es como una pedagogía del concepto a modo singular, y cómo la pedagogía del concepto no es un problema conceptual, sino que es del todo un problema vital: "No se puede alcanzar el CsO, y su plano de consistencia, desestratificando salvajemente. Por eso encontramos desde el principio la paradoja de esos cuerpos lúgubres y vaciados: se habían vaciado de sus órganos en lugar de buscar los puntos en los que podían paciente y momentáneamente deshacer esa organización de los órganos que llamamos organismo" (Guattari & Deleuze, 1997, p. 165).

³⁸ Es la temática de todo el texto *¿Qué significa pensar?* (Heidegger, 2005).

con todo, [a pesar de las diversas variaciones de esa imagen-pensamiento,] se sostiene bien en lo implícito, por más que los filósofos precisen que la verdad, al fin y al cabo, no es una cosa “fácil de conseguir y al alcance de todos”. De ahí que no hablemos de imágenes concretas del pensamiento, que varían de filosofía en filosofía, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto (Deleuze, 2002a, p. 225).

Habría que sospechar si esta respuesta sigue siendo válida para la época en que Deleuze escribe *¿Qué es la filosofía?* Habría que preguntar si esa es la razón por la cual se habla de EL plano de inmanencia: “Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 62). Da la impresión de que para Deleuze hay un gran plano, un único plano, una única gran imagen inmanente y otras sobre ella, tal y como expone en *Mil mesetas* cuando distingue el tercer uso del Cuerpo sin órganos: “El conjunto eventual de todos los CsO, el plano de consistencia (la *Omnitudo*, que a veces llamamos el CsO)” (1997, p. 163), y al final:

Nosotros sólo decimos lo siguiente; la identidad de los efectos, la continuidad de los géneros, el conjunto de todos los CsO sólo puede ser obtenidos en el plano de consistencia por una máquina abstracta capaz de englobarlo e incluso trazarlo, por agenciamientos capaces de conectarse con el deseo, de cargar efectivamente con los deseos, de asegurar en ellos las conexiones continuas, las uniones transversales (Guattari & Deleuze, 1997, p. 170).

Es posible resolver este asunto del siguiente modo: cuando hablamos de conceptos, plano de inmanencia y personajes conceptuales, hablamos de filosofía, pero a la vez hablamos de la vida. Miremos rápidamente lo que esto quiere decir. Los personajes conceptuales, son como el filósofo, él es encarnación de ellos (Deleuze & Guattari, 1997, p. 65). Igualmente, afirma Deleuze respecto del concepto y del plano de inmanencia: “es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio. Ambas cosas son necesarias para componer “los seres lentos” que somos” (1997, p. 40). Además el traductor del texto al español nos ayuda con el concepto *Isolat* que utiliza Deleuze para describir los conceptos: “‘Isolat’ de *isoler* (aislar), tal vez formado —en 1962— como *habitat*, significa, según el diccionario Robert: Grupo étnico aislado, grupo de seres vivos aislados” (1997, p. 40). Se puede objetar que lo anterior está así escrito para insistir en el carácter dinámico, autopoicional y autoreferente del concepto, esto es, que Deleuze escribe así para insistir en que el concepto no necesita de un sujeto para existir, sino que depende del orden de lo presubjetivo y, por tanto, es como si tuvieran vida propia. Pero no podemos hacer esta objeción porque ‘Pensar y Ser son una y la misma cosa’, dejar de pensar que somos seres conceptuados, esto es, que nos sabemos “Yo”, nos sabemos “Hombres” y actuamos y vivimos como tales, decimos ‘mi carro’, ‘soy un “Hombre”, casado con una “Mujer”’. Toda filosofía,

el plano de inmanencia de toda filosofía, es siempre doble, ordena la materia de ser y del pensar. Los conceptos filosóficos, en la medida en que expresan el acontecimiento que se efectúa en los estados de cosas, son el sentido de la vida. Nuestras vidas son un enmarañamiento de conceptos que nos hacen funcionar, pensar, sentir de tal y cual modo, pero ya no bajo su forma conceptual sino bajo la forma de opinión que como simplificaciones cotidianas.

En este sentido es como si todos, en cuanto que manada (Guattari & Deleuze, 1997, p. 240), multiplicidad, rizoma, estuviésemos sobre un plano de inmanencia propio: “Lo que está en movimiento es el propio horizonte: el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza, pero en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, estamos ahora ya y siempre” (1997, p. 24); y como si conociéramos por nuestros conceptos. Aunque siempre acechados por las opiniones dominantes, puesto que le tememos al caos y no queremos al caos en nuestra vida:

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante que un pensamiento que se escapa de sí mismo... Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras (Deleuze & Guattari, 1997, p. 202).

Inclusive, cuando pensamos como todo el mundo piensa, pensamos a través de nuestros personajes conceptuales, si no lo hacemos por el *Uno*³⁹, por esa cuarta persona: se piensa. Así, si se singulariza, entonces EL plano de inmanencia y esa Imagen en general sería, no lo común, sino el envoltorio de todos los planos, el CsO como conjunto eventual de todos los CsO, singulares. Ahora se puede entender mejor qué es el constructivismo filosófico: “El constructivismo une lo relativo y lo absoluto” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 28).

Queremos señalar un último aspecto respecto a lo no-pensable de todo plano de inmanencia. Cuando Deleuze afirma que el plano de inmanencia es lo no pensado en el pensamiento, quiere decir que éste es pre-filosófico. Pero “lo prefilosófico no significa nada que preexista, sino algo *que no existe allende la filosofía*, aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 45). Esto pre-filosófico es, en cierto sentido, lo no filosófico que toda filosofía contiene en sí.

³⁹ Para no ampliar demasiado dejamos al lector que vea los orígenes de este concepto Uno como lo usamos en los parágrafos 25, 26 y 27 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1998).

3. El personaje conceptual

Hay una gran dificultad para hablar del personaje conceptual. Primero, Deleuze explicó el concepto, después el plano de inmanencia y pasa a exponer del personaje conceptual. Ahí hace una nueva diferenciación, ya no entre concepto y plano de inmanencia sino entre ambos, pues el personaje es entre ambos. No es difícil aceptar que hay conceptos, por lo menos todos hablamos de ellos, así no se precise en qué consisten. Pero no es evidente por sí mismo que haya personajes conceptuales. Tal vez después de Heidegger y Foucault, el uno al hablar de la época de la técnica y el otro al hablar de archivo, se pueda aceptar algo como plano de inmanencia o imagen-pensamiento. Pero, aceptar que haya personajes conceptuales es algo que Deleuze propone. Él lo ha sacado de tras bambalinas y lo ha mostrado diciendo 'Yo pienso, luego existo' (concepto), y 'el buen sentido es la cosa mejor repartida' (plano de inmanencia):

El Idiota es el pensador privado por oposición al profesor público (el escolástico). El profesor remite sin cesar a unos conceptos aprendidos (el hombre-animal racional), mientras que el pensador privado forma un concepto con unas fuerzas innatas que todo el mundo posee por derecho por su cuenta (yo pienso). Nos encontramos aquí con un tipo de personaje muy extraño, que quiere pensar y que piensa por sí mismo, por la 'luz natural'. El Idiota es el personaje conceptual (Deleuze & Guattari, 1997, p. 63).

La dificultad está precisamente en la fugacidad de la aparición del personaje conceptual: "Hay algo en efecto, algo un poco misterioso, que aparece a ratos, o que se transparenta, y que parece tener una existencia confusa, a medio camino entre el concepto y el plano preconceptual, que va de uno a otro" (63).

Sabemos además que el personaje conceptual no es él mismo un concepto. Sin embargo, el concepto de personaje conceptual parece hacer referencia a los diferentes personajes conceptuales. Igual recaeríamos en la extensionalidad que antes habíamos excluido del concepto y restringido a la proposición, pues la extensión de personaje conceptual consistiría en todos los personajes conceptuales y ¿no sucedería lo mismo con concepto en la medida que se trata de un meta-concepto que habla de todos los conceptos en general? Podría parecer que Deleuze ha caído en una grave contradicción en ese tercer capítulo. ¿Qué y cómo responder? Esto hay que matizarlo.

También habíamos visto que se corre un gran peligro cuando se confunde el plano de inmanencia con el concepto, cosa que sucede con gran facilidad y es lo que despegamos a la inmanencia de sí. En este tercer capítulo, Deleuze no se preocupa por confundir entre el concepto y el personaje conceptual o entre éste y el plano de inmanencia. Ese no es el peligro, para Deleuze el peligro, ahora, está en confundir los personajes entre sí y con los personajes psicosociales

(que es a lo que ya estamos acostumbrados pues sabemos que existía Sócrates como personaje de los diálogos, por ejemplo, pero no es él mismo el personaje conceptual Sócrates), y con las figuras estéticas. Pero hacer esa diferenciación no es lo que propiamente afirma la insistencia del personaje conceptual. Este es el derrotero de esta sección:

1. Esta vez no reconstruiremos el capítulo (como siempre lo habíamos hecho).
2. Responder a la objeción de la referencialidad del concepto de personaje conceptual.
3. Establecer por qué se habla de personaje conceptual y cómo es que se le puede dar insistencia, no por negar alguna situación o por algún recurso lingüístico, sino por afirmación directa y “pura”.
4. Analizar al papel del personaje conceptual en la pedagogía del concepto de manera que a partir de este análisis se aclare más qué es, para qué sirve, o de qué se trata la pedagogía del concepto.

Es interesante notar que el capítulo sobre el personaje conceptual es el único que inicia con un ejemplo. Éste y el párrafo que sigue son la introducción. Allí se señala que hay personajes conceptuales, aunque no siempre sea fácil identificarlos. Se da, además, un primer argumento de porqué hay personajes conceptuales: el personaje conceptual es quien ejecuta los movimientos del plano y quien interviene en la creación de conceptos. Por último, se hace la primera distinción, pues es muy fácil caer en la confusión entre personajes de un diálogo, de un escrito filosófico, y los personajes conceptuales propiamente dichos. Pero lo que se encuentra en un diálogo es un recurso discursivo, para exponer uno o varios conceptos. Para Deleuze los personajes conceptuales hacen algo en el pensamiento mientras que los personajes del diálogo hacen una exposición, como quien dice algo sin tener nada que ver con quién se ha sentado a hacer aquello que tenía que decir.

En vez de exponer la estructura del capítulo proponemos partir de la siguiente pregunta: ¿por qué Deleuze inicia con un ejemplo, cuando lo que se había venido haciendo era proponer la explicación u ontología y luego dar un ejemplo? Porque hay una dificultad intrínseca para hablar del personaje conceptual y esto se explicita de varias formas a lo largo del capítulo: “Hay algo en efecto, algo un poco misterioso, que aparece a ratos, o que se transparenta, y que parece tener una existencia confusa, a medio camino entre el concepto y el plano preconceptual, que va de uno a otro” (Deleuze & Guattari, 1997, p. 63). ¿Es el personaje conceptual, en este sentido, algo que se obtiene cuando se pregunta por *quién*? ¿Se trata de demostrar su existencia? Para Deleuze, sin el concepto de personaje conceptual sería imposible entender adecuadamente los conceptos que el filósofo ha creado (pedagogía del concepto): “Puede que el personaje conceptual aparezca por sí mismo en contadísimos casos, o por alusión. Sin embargo, ahí

está; y, aun innominado, subterráneo, siempre tiene que ser reconstituido por el lector" (65). Empezando porque, como se dirá adelante, no existen sino que insisten. "Invocamos a Nietzsche porque muy pocos son los filósofos que han trabajado tanto con personajes conceptuales..." (66). Todos los filósofos han dado insistencia a unos personajes conceptuales, así sean pocos. Es como han hecho hablar a sus conceptos.

Pero lo más difícil es poder decir exactamente cómo es tal o cual personaje conceptual. Siempre se cambia, con la filosofía misma y puesto que siempre nos encontramos en un plano que seguramente ya no es el del pensador que estudiamos, precisamente por la ubicación en que nos encontramos, por los territorios en los que vivimos, por el tipo de desterritorializaciones que efectuamos, en fin, por nuestra dependencia del territorio para hacer filosofía, ya nos queda difícil hablar de unos personajes que manejan unos conceptos, que responden a unos problema, que tal vez ya no son los nuestros o, por lo menos, aún no nos dicen mucho: "Ninguna lista de los rasgos de los personajes conceptuales puede ser exhaustiva, puesto que éstos nacen constantemente, y puesto que varían con los planos de inmanencia" (72).

Pero la anterior dificultad se extiende a las tres entidades filosófica, abriendo ahora una dificultad mayor para la ontología-pedagógica del concepto: "El plano opera a sacudidas, y los conceptos proceden por ráfagas, y los personajes por tirones. Lo que resulta problemático por naturaleza es la relación de las tres instancias" (1997, p. 84). Tenemos, por lo menos, dos grandes dificultades: la fugacidad de los personajes conceptuales y la variabilidad de los mismos por estar sobre los planos, los movimientos y los conceptos que cada vez pueden cambiar y a los cuales no siempre pertenecemos. Por ello, una pedagogía del concepto formula que es preciso identificar a los personajes conceptuales, porque nos vemos obligados siempre a entender qué problemas se presuponen (plano de inmanencia), qué conceptos responden parcialmente a dichos problemas (conceptos) y cuáles son los personajes que efectúan los movimientos del plano, y señalan los territorios de cada concepto: "los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de sus conceptos" (1997, p. 65).

Además de la dificultad anterior, se debe entender la diferencia entre el personaje conceptual, la figura estética y de tipo psicosocial. Esta diferenciación es bastante interesante porque muestra cómo es posible que haya un alto grado de interferencia entre los tres. Se trata de un pliegue que ocurre con mucha facilidad entre filosofía y estética, puesto que el plano de inmanencia se puede plegar sobre un plano de composición, haciendo que bien aparezca un personaje conceptual sobre el plano de composición o bien una figura estética sobre el plano de inmanencia.

Interesa señalar este pliegue por una razón: es una manera de modificar lo que significa pensar. Por ahora, es cierto que no se ha insistido demasiado en un pliegue entre un plano de referencia y un plano de inmanencia. Esto puede tener dos explicaciones: se podría insistir en que, a pesar de que autores como Pascal, Leibniz, Newton y Descartes han pertenecido tanto al espacio de las ciencias como el de la filosofía, no habrían plegado el uno sobre el otro; pero tal vez es más ajustado pensar que el plano en el que se encuentra nuestra sociedad padece este pliegue entre plano de referencia y plano de inmanencia, (de ahí que aún se escuchen cosas como: 'eso no es ciencia', 'eso no está demostrado', 'es una afirmación sin sentido pues no tiene referente con el mundo', etc. cuando se está haciendo filosofía).

El concepto de personaje conceptual es inventado por Deleuze de una manera afirmativa: debido a la autopoición o autoreferencialidad del concepto, ya no es un 'Yo' el que piensa por el concepto, sino 'Otro'. Éste es el personaje conceptual en su descripción más afirmativa a la pregunta por su naturaleza. Pero no se puede olvidar que toda forma de pensamiento no escapa del todo a sus condicionamientos sociohistóricos. Así como el concepto expresa el acontecimiento que se da en el estado de cosas, que no se confunde con éste pero que se efectúa en este, así el personaje conceptual es el sujeto de enunciación del concepto, aunque se encarne en un tipo psicosocial.

Lo anterior nos permite entender mejor la completa simultaneidad de la instauración del plano, la creación del concepto y del personaje conceptual. El personaje conceptual aparece como un intercesor entre la instauración del plano y la creación del concepto. No sería justo decir que es el que pone los conceptos sobre el plano, pero sí es quien piensa el concepto sobre el plano. Pensar el concepto sobre el plano equivale a pensar como el plano posibilita el pensar. Eso es lo que Deleuze tiene en mente cuando afirma que el personaje ejecuta los movimientos del plano. Pero, igualmente, el plano es el que posibilita cierto tipo de personajes conceptuales (Deleuze & Guattari, 1997, p. 76). El personaje conceptual surge simultáneamente la instauración del plano y la creación de los conceptos. Esto eso, con la extracción de los rasgos diagramáticos del plano y con los rasgos intensivos de los conceptos que lo han de poblar, surgen los rasgos personalísticos del personaje conceptual. De ahí, que se habla que todo es a velocidad infinita, pues todo es simultáneo.

Al igual que el concepto, al igual que el plano de inmanencia, el personaje conceptual está compuesto de rasgos personalísticos, y si hemos dicho que es él el que interviene tanto en la creación de los conceptos como en el trazado del plano, entonces no es menos cierto que al hacer una pedagogía del concepto haya también que explicitar los personajes conceptuales que en la filosofía de un autor intervienen.

4. Conclusión

Quisiéramos ahora presentar algunas direcciones que podrían seguir este trabajo, y dejar explícitos unos interrogantes. Se ha vislumbrado la magnitud de los pliegues que se ejercen sobre el pensamiento. Vimos que la verdad era el movimiento del plano de inmanencia sobre sí mismo, verdad y pensamiento se pertenecen: cuando se establece lo que por derecho hay que pensar, se crea inmediatamente la verdad en cuanto que siempre es la adecuación de lo pensado con el plano de inmanencia a sí mismo, y en este pliegue se instaura el orden físico o verdad material de lo pensado.

El segundo pliegue que nos interesa está en lo que sucede, por ejemplo, en *Mil Mesetas*, a saber, la presentación de cómo están contruidos los conceptos. Si este libro es un libro de filosofía, Deleuze no deja de hacer una pedagogía del concepto de sí, mostrando implícitamente cómo se han armado esos conceptos y a qué problemas intentan responder. La pedagogía del concepto no es la filosofía, pero es la manera como siempre se presenta.

El tercer pliegue, lo encontramos entre la pedagogía del concepto y la ontología del concepto. Si decimos que ¿Qué es la filosofía? es un libro donde se expone una ontología del concepto, esto es, la naturaleza de los conceptos y sus implicaciones, entonces Deleuze está haciendo una exposición del concepto de concepto, de la construcción del concepto. Así las cosas, bien se puede aceptar que la pedagogía del concepto dependa, por lo menos en el caso deleuziano, de la ontología del concepto. Pero, de igual modo, el emplazamiento de la ontología del concepto, que únicamente va orientada a asegurar el emplazamiento de la pedagogía del concepto, solo es posible en la medida en que se hace pedagogía del concepto. Ambas funciones se suponen mutuamente, se han plegado la uno en la otra.

El cuarto pliegue surge del problema que se tiene con la imagen dogmática del pensamiento. No es que para Deleuze esta esté mal o que no sea verdadera o esta imagen-pensamiento. Ese podría ser una lectura ingenua de lo que pretende Deleuze, pero tribuirle este tipo de enjuiciamiento a Deleuze significaría caer de nuevo en una voluntad de verdad o en una visión moralizante de la filosofía. Lo que dice Deleuze no es: 'Descartes lo hizo todo al revés, las cosas no son así sino de tal y tal modo', sino más bien: 'hay otra posibilidad de pensamiento'. En este sentido, Deleuze crea una imagen del pensamiento que se pliega sobre sí misma. Pensar para Descartes era lograr lo verdadero, lo claro y lo distinto, aquello de lo que no se podía dudar, según el método. Pero esto no mostraba cuál es la imagen del pensamiento, es decir, no explicitaba sus supuestos implícitos, sólo los explícitos. Cosa diferente sucede con el plano deleuziano, es un plano que se evidencia a sí mismo como plano, aunque no sea fácil describirlo; porque es un

plano, porque aún estamos muy dominados por la imagen clásica del pensamiento y porque a la vez estamos sobre él. Estas tres razones explican por qué Deleuze no afirma que se deba cambiar de plano por otra más verdadero. Deleuze no pretende dar una verdad sobre el pensamiento. La verdad es, en la imagen clásica del pensamiento, un concepto de concordancia, pero en la imagen deleuziana se trata del movimiento que todo plano ejerce sobre sí mismo; el concepto de imagen-pensamiento pertenece al plano deleuziano y, en ese sentido, al de otros filósofos futuros, tal vez en otros tiempos las cosas resulten muy diferentes.

El quinto es respecto al libro *¿Qué es la filosofía?* y a la pregunta por la imagen deleuziana del pensamiento. Habíamos dicho que el libro era la imagen-pensamiento que el pensamiento deleuziano se daba a sí mismo. Pero que, en este sentido, se operaba un pliegue bien interesante, en la medida en que, mientras se mantenía dentro de sí daba cuenta del afuera de todos los otros planos. Pero, a la vez, ya se ubicaba fuera de sí pues él mismo se presentaba como un plano más al lado de los otros. No se negaba su potencia a sí mismo, es decir, no dejaba de posicionarse como absoluto, pero tampoco se negaba su contingencia o relatividad. Pareciera como si lo más interior fuera lo más exterior, dando Deleuze la sensación de ubicarse en una pura superficie, que no es otra cosa que pura inmanencia de sí.

Lo que queda por preguntar es si estos pliegues señalados por son relevantes, o si ellos, junto con las formas de consistencia, endo-exo-consistencia, autoposicionamiento-referencia, Deleuze no está cayendo en una especie de realismo fantástico porque su pensamiento lo explica con lo que ya ha explicado con su pensamiento.

Por último, quede de nuevo señalado la necesidad de seguir trabajando en lo que es la no-filosofía. Habíamos indicado que si la imagen-pensamiento deleuziana se tocaba a sí misma era porque tocaba lo no-filosófico de sí, que estaba más en el meollo de la filosofía que la filosofía misma. La pedagogía del concepto no deja de ser aquí necesaria. Ésta no ha tenido otra operación que ser la manera como la filosofía quiere presentarse a los no-filósofos. Los filósofos siempre han escrito para no-filósofos. Pero hoy, en la medida en que se agudiza el hecho de que los científicos escriben para científicos, aparecen muchos filósofos que creen que sólo escriben para un público filosófico (podría pensarse eso de un caso como el de Deleuze). Pero el arte siempre nos indica el camino ¿qué artista escribe, pinta, compone para otros artistas? El artista siempre compone para el público en general, no para un público especializado, aunque haya unos condicionamientos sociales que hacen que no todos accedan al arte por igual (Como lo explica Bourdieu en *Las reglas del arte* (1995) respecto del arte la su distribución por clases sociales). Pero esta distribución no le quita la magia al arte y estamos llenos de casos donde el arte promueve una movilidad social, en tanto que, como actividad crítica, puede hacer notar las contradicciones del sistema actual.

Sí debe quedar claro que la pedagogía del concepto no es una disciplina para hacer fácil lo que es difícil. No se trata de hacer más legible a la filosofía. Más bien Deleuze la entiende como una de las herramientas de la creación filosófica: aquello que todo filósofo hace con los demás cuando está creando lo suyo. Y, por esto, cuando se cambia el plano de inmanencia es cuando más se necesita de la pedagogía del concepto para crear nuevos conceptos. No para hacer fácil la filosofía sino para hacer filosofía, sin perder el vitalismo filosófico (no-filosofía).

Si esta visión constructivista de la filosofía resulta adecuada, no es un asunto que convenga a la perspectiva deleuziana. Posiblemente convenga a la filosofía misma revisar esta descripción, precisamente porque, aunque no se trata de una limitación a través de una definición, en todo caso sí marca un territorio dentro del pensar filosófico. Resulta tan compleja, porque Deleuze acepta la variabilidad del concepto filosófico, el constante movimiento del plano y la vitalidad del personaje conceptual. Conviene a la filosofía misma pretender ampliar su territorio o extenderse hacia otros mundos, sea que se trate de constructivismo o no.

Referencias

- Alliez, E. (1996). *Deleuze: philosophie virtuelle*. París: Ed Synthélabo PUF.
- Alliez, E. (1998). *De la imposibilidad de la fenomenología Sobre la filosofía francesa contemporánea*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Bell, J. A. (2016). *Deleuze and Guattari's What is Philosophy?* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bianco, G. (2005). Ottimismo, pesimismo, creazione: Pedagogia del concetto e resistenza. *Educação & Sociedade*, 26(93), 1289-1308.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. (Kaud, T. Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Butler, R. (2016). *Deleuze and Guattari's «What is Philosophy?»*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. (Morey, M. Trad.). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995a). *Conversaciones*. (Pardo Torío, J. L. Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1995b). *Proust y los signos*. (Monge, F. Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *El bergsonismo*. (Ferrero Carracedo, L. Trad.). Madrid: Cátedra.

Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición*. (Silvia Delpy, M. y Beccacece, H. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2002b). *Empirismo y subjetividad*. (Acevedo, H. Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa SA.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (Kauf, T. Trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.

Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gasché, R. (2014). *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Felix Guattari's What Is Philosophy?* Evanston: Northwestern University Press.

Goodchild, P. (1996). *Deleuze and Guattari: An introduction to the politics of desire (theory, culture and society)*. Londres: University of Lancaster Press.

Guattari, F. & Deleuze, G. (1997). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia II*. (Vázquez, J. y Larraceleta, U. Trads.). Valencia: Pre-Textos.

Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo (1927)*. (Ribera, J.E. Trad.). Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* (Gabas, R. Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Searle, J. (1999). *Mind Language and society—philosophy in the real world*. Nueva York: Basic Books.

Weitz, M. (1988). *Theories of Concepts*. Nueva York: Routledge.

Wundt, W. (1911). *Introducción a la filosofía: La filosofía contemporánea en Alemania y la filosofía científica*. (André, E.L. Trad.). Madrid: Daniel Jorro.

Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze una filosofía del acontecimiento*. (Agoff, I. Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.