

Gilles Deleuze: un pensamiento sin imagen

Marcela Garzón Gualteros¹

Resumen. Gilles Deleuze, autor cuyas propuestas estudiaremos en este ensayo —especialmente las recogidas en la obra *Diferencia y repetición* (2002)—, libera al pensamiento del primado de la identidad, de la imagen del pensamiento clásico que reposa sobre la condición necesaria de lo Mismo. Con este pensador intempestivo veremos el despliegue de un pensamiento sin imagen —que se piensa a sí mismo—, libre de postulados y de presupuestos, libre de toda forma de identidad, de toda inmovilidad, de toda permanencia continua en un aquí y un ahora determinados.

Palabras clave. representación, generalidad, diferencia, repetición, multiplicidad, pensamiento sin imagen.

Abstract. Gilles Deleuze, author whose propositions we are about to study in this paper —especially the ones presented in the work *Difference and Repetition* (2002)—, frees thought of the predominance of identity, of the image of classic thought that lies on the necessary condition of Sameness. With this inexpedient thinker we will see the display of a thought without image —a thought that thinks about itself—, free of postulates and presuppositions, free of all sorts of identity, of all immovability, of all continuous permanence.

Key words. representation, generality, difference, repetition, multiplicity, image free thought.

Introducción

El pensamiento “clásico” occidental se nos muestra como una imagen, como una representación de la esencia, del ser real de las cosas del mundo o, mejor, como una imagen del pensamiento. La filosofía definida bajo esta imagen presupone una verdad ya dada *a priori*, como un objeto externo a la mente, al cual solo se puede acceder recordándolo, reconociéndolo, pretendiéndolo. La verdad se constituye en la condición de posibilidad de la esencia, del ser real de las cosas que se erige como fundamento, que les otorga su identidad real, su determinación como cosas y seres —casos particulares— en el mundo.

Sin embargo, la esencia y el ser como fundamento no se presentan en sí mismos, sino que lo hacen a través de los cuerpos que ellos fundamentan, que pretenden parecerse a lo que los funda, esto es, el ser y la esencia son la Idea de la que pretenden ser imagen; por tanto, nos dice Deleuze, el fundamento “lo que es, lo que tiene, lo es y lo tiene él primero” (2002); lo demás, aspira a un fundamen-

to, a ser y a tener lo propio del fundamento pero en segundo lugar.

De esta manera, la verdad es reveladora del contenido exacto, adecuado, que se corresponde con lo que del mundo (sus cosas, sus sujetos y sus relaciones) debe ser dicho o pensado (Zourabichvil, 2004, p. 14): la verdad es el criterio de validez, de valoración del carácter real de las representaciones del ser y de la esencia fundantes; es el criterio de valoración de la cualidad que recubre a los objetos. Este criterio nos dice que el ser y la esencia como determinaciones primeras, originarias, fundan la generalidad como el fondo sobre el que se distingue lo dado, al ser lo distribuido en los entes, repartiendo su identidad, la de lo Mismo, en ellos.

En el mundo dado como general, regido por el principio de identidad determinante de las cosas que en él se cualifican, la filosofía se ha convertido en una teoría general de la representación, en una imagen, la *imagen del pensamiento* —como denomina Gilles Deleuze al pensamiento clási-

co— en la que la verdad se confunde con la forma de la *identidad*, entablando una relación íntima y natural con el pensamiento. De este modo la imagen se postula como el pensamiento en-sí, y la identidad es entendida como principio de reconocimiento de todas las cosas.

El principio de identidad, lo Mismo, se manifiesta como un *sentido común* que él mismo dispone, con el que lo dado se define como semejante con lo Uno (el modelo, el principio, lo Mismo); el pensador que se representa el mundo (sujeto consciente y cognoscente) como un sujeto dotado de buena voluntad y el pensamiento como poseedor de un conocimiento que se caracteriza por su recta naturaleza, según el criterio de la verdad y su correlato moral, el bien. Estos son los rasgos distintivos con los que la imagen se postula como imagen del pensamiento, en la que sólo son captados y percibidos los casos de determinación de lo idéntico, excluyendo las diferencias, aquellas que no se adecuan a dicho principio, aunque se sirva de ellas para postularse.

Por otra parte, la imagen del pensamiento, el mundo de la representación, media en la percepción y en la cognición del sujeto: bajo el primado de la identidad sólo se perciben semejanzas y equivalencias, y el fin del pensamiento se convierte en el saber, en la posesión y colección de proposiciones adecuadas, verdaderas, sobre el mundo.

Pensadores “intempestivos” como Nietzsche y Deleuze han hecho frente a los postulados de la imagen yendo más allá de los límites de la representación, “escarbando”, husmeando donde ésta no llega, es decir, en la génesis de la diversidad, de la multiplicidad de lo que lo dado es signo, de lo que la imagen dogmática del pensamiento sólo se molestaba en representar y afirmar por medio de una dialéctica negativa.²

Retomando (con Nietzsche) las potencias olvidadas por el pensamiento representativo y rescatando las figuras malditas de lo Otro, olvidadas y negadas por el primado de lo Mismo, Deleuze vuelve a ponerlas en el escenario del pensamiento: la *diferencia*, esa fuerza intensiva e individuante, diferenciante más que determinante, ya no se encuentra atada a los pilares de la representación (identidad, semejanza, analogía y oposición), y la repetición, esa afirmación de

La imagen del pensamiento, el mundo de la representación, media en la percepción y en la cognición del sujeto.

¹Licenciada en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente de la Universidad Antonio Nariño. E-mail: marcgarzon@uan.edu.co

²Nos dice Deleuze que la dialéctica es “el arte de los problemas y de las preguntas, la combinatoria, el cálculo de los problemas en tanto tales” (Deleuze, 2002, p. 241). Sin embargo, “se nos ha enseñado que el Sí mismo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), y que luego está la unidad de lo múltiple (síntesis). O también se nos ha dicho que lo Uno es ya múltiple, que el Ser pasa por el no-ser y produce el devenir” (Deleuze, citado por: Hardt, 2004, p. 51). La dialéctica, entonces, ha sido desnaturalizada por la imagen pensamiento cuando la hace girar en torno a lo negativo haciendo que ésta convierta al (no)-ser problemático de lo sensible en el no-ser de lo negativo (la imposibilidad de no-ser del ser), reduciendo también lo múltiple a lo Mismo y subordinando así la diferencia y la repetición al principio de Identidad.

la diferencia, recobra toda su complejidad y toda su potencia afirmativa: lo negativo ya no es más el “motor” del pensamiento, sino que en su lugar lo positivo y la afirmación se despliegan; la dialéctica gira en torno a un solo centro —la conciencia—, y cede su puesto al eterno retorno de la afirmación y a sus círculos descentrados —los sujetos larvarios, las singularidades pre-individuales—, a sus divergencias.

La generalidad (un esbozo general)

Hablar de representación es hacer referencia a la que Deleuze denomina “imagen del pensamiento” o, en términos de Foucault, el pensamiento “clásico” occidental, erigido sobre el principio de Identidad, sobre el presupuesto implícito de la semejanza. Esta imagen se autoproclama como el pensamiento en sí, es decir, como la manera en que hay que pensar, lo cual quiere decir, a su vez, que es así como se tiene un conocimiento apropiado y correcto —incorregible— del mundo.

En primera instancia la imagen pensamiento, con sus postulados y presupuestos implícitos, cree dar cuenta de lo que constituye el comienzo y el fin de la filosofía en tanto directriz del pensamiento —como la imagen de éste—: el pensamiento, en esencia, obedeciendo a su carácter natural, tiende hacia la búsqueda de la verdad y a la adecuación a ella de los objetos, los sujetos y los conceptos del mundo, es decir, a la aplicación de un sentido natural y verdadero a los elementos de dicho mundo.

Es aquí donde entra a jugar, en el mundo de la razón suficiente, la representación entendida como “la acción de un sujeto consciente y cognoscente que realiza síntesis, que dice ‘A es B’, ‘A es causa de B’, ‘siempre y necesariamente S es P’” (Pardo, 1990, p. 26), síntesis que se hacen posibles sobre una generalidad dada *a priori* en la que se despliega el principio de Identidad. La imagen pensamiento, por tanto, proporciona un saber causal acerca de las relaciones representadas acerca de lo dado.

El sujeto “consciente y cognoscente” de la representación posee una buena voluntad que se corresponde con la recta naturaleza del pen-

samiento que persigue, haciendo de la imagen pensamiento una imagen dogmática y moral. El dogma: la verdad; la moral: la figura del bien. Dogma y moral se funden en la generalidad de la ley, como sentido imperante que orienta hacia lo bueno y lo verdadero, es decir, hacia lo idéntico, hacia lo Mismo. La ley general es la de la verdad que impera en y orienta al pensamiento, a la representación, con un solo punto de vista —el de la conciencia como principio de identidad— pero que también excluye, califica, valora y, consecuentemente, juzga y condena aquello que no cumple el requisito de la semejanza interna con lo Mismo: con la ley se juzga a la diferencia, aquella potencia que no se relaciona con lo semejante, sino que más bien implica y explica lo disímil, lo dispar que se presenta libre en la naturaleza, pero que es generalizada y depurada por la representación de la conciencia como imagen real de la naturaleza, de la realidad extensa.

Deleuze ubica la *Cogitatio naturalis universalis* (2002, p. 203) como punto de partida, como presupuesto implícito de la filosofía, el sentido, la imagen del pensamiento. Así, el papel del Cogito (el buen pensador) es el de asignar, como principio de identidad, un carácter real al objeto de su percepción proporcionándole de antemano la forma de lo Mismo que es su conciencia. Deleuze ve entonces en el Cogito la unidad de la percepción: en él (el sujeto elevado a la categoría trascendental de la conciencia) convergen las facultades en una *concordia facultatum*, con la que percibe la identidad del objeto y lo dado como una presentación general de la Identidad de lo Mismo. El pensamiento, por tanto, apunta al reconocimiento del ser y la esencia (Universales), de los factores de la determinación, en lo determinado “de una vez por todas” que aparece como dado en la naturaleza.

La generalidad, entonces, es una primera presentación, una primera instancia de aparición, de reflejo de la apariencia real de lo Mismo, de aquello que se ha erigido, *a priori*, como modelo para el reconocimiento. Vemos entonces cómo bajo el principio de identidad, repartido (extendido, dado) *a priori*, la filosofía cree comenzar a pensar; cómo la filosofía, en ese aquí y ese ahora,

ha empezado a pensar realmente. El Cogito piensa, se representa lo dado según dos instancias: el sentido común que refiere a la norma de la identidad, la cual “aporta la forma de lo Mismo”, como materia del reconocimiento ejercido según la *concordia facultatum*, y el buen sentido que reparte a los sujetos y a los objetos la identidad que los hace ser, midiéndolos, según lo que es considerado como “universalmente repartido” (Deleuze, 2002).

La imagen pensamiento nos ofrece, entonces, una visión del mundo como generalidad extendida —extensa— en la que, pacífica, armoniosamente la identidad de lo Mismo, con los elementos generales (o de generalización) de la semejanza en el orden de las cualidades de lo extenso y de la equivalencia, en el orden de las cantidades, crea un marco estático para la percepción en el que sólo se distinguen sus formas. En la generalidad, lo dado se da, se percibe como la cualidad y la extensión de lo Mismo, del modelo que lo fundamenta. El reconocimiento, como método del pensamiento, es reconocimiento de la cualidad de lo Mismo, que encuentra sus condiciones de posibilidad en los postulados de la buena voluntad y la recta naturaleza, que lo constituyen como otro postulado de la imagen pensamiento:

[...] el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que sólo son sus modos, y que él orienta en la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento (Deleuze, 2002, p. 208).

Este tercer postulado de la representación como razón³, se apoya en la unidad en la que se ha constituido el sujeto según una *Cogitatio naturalis universalis*, sobre la generalidad en la que sólo puede ser ejercido: el reconocimiento no es de las diferencias formales y de naturaleza que se

encuentran como singularidades —bien diferenciadas— distribuidas y en continua mutación, en continuo movimiento en lo sensible, sino de las semejanzas y equivalencias que se sustentan, que son gracias a una diferencia “entre” conceptos, una diferencia extrínseca y de grados de proximidad, de parecido con lo Mismo. El reconocimiento es entonces de los objetos vistos como los “valores establecidos”, en los que, para Deleuze, encuentra su finalidad práctica.

De la mano del postulado del reconocimiento viene la representación para explicar la generalidad: si se conoce lo que se presenta como dado a la percepción, se puede también re-conocer lo que se puede sólo re-presentar en el pensamiento, ejercido éste como facultad superior. Reconocimiento y representación constituyen el método de la imagen pensamiento: sobre lo empírico se ha calcado lo trascendental, es decir, lo empírico ha sido llevado a lo trascendental por el poder del pensamiento para aparentar ser la forma de la Conciencia idéntica; se ha superpuesto a la percepción de lo sensible una percepción superior que reúne el ejercicio de todas las facultades simplificándolo en un sentido común que expresa una *concordia facultatum*: pensamiento de la conciencia para reconocerse y representarse en la generalidad extensa que ha cualificado *a priori*.

La buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento se explican en el ejercicio del reconocimiento por medio de la representación (el pensamiento mediado por la conciencia); lo sensible como lo dado, en tanto general, es semejante a la identidad real de lo Mismo: expresa rectitud según la ley general de la verdad que sólo aprueba semejanzas, equivalencias según un juicio⁴ con el que se ha distribuido la identidad. Vemos entonces cómo en el juicio coinciden dos instancias, dos postulados de la imagen-pensamiento: el sentido común que garantiza la repartición homogénea

³ Hablamos de la representación como razón, como imagen del pensamiento, porque apoyada en su cuádruple raíz (identidad, semejanza, analogía, oposición) se postula como el desarrollo, la explicación de los axiomas que rigen al pensamiento del sujeto atado a la conciencia —el Cogito como sujeto trascendental— y del aparecer de las cosas, del mundo de lo sensible o de lo dado, ante dicha conciencia. En la representación, se cumple cabalmente, eso cree, eso pretende ella, la ley general de distribución y reconocimiento de la identidad.

⁴ El juicio, como nos dice Deleuze, tiene dos funciones esenciales: distribuir o repartir, y jerarquizar o medir aquello que se ha repartido (2002, p. 69).

La buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento se explican en el ejercicio del reconocimiento por medio de la representación.

hecha por el buen sentido, y lo sentido como bueno y verdadero. El juicio se ha ejercido, entonces, como una abstracción de las diferencias, de las diferencias internas, individuantes, en nombre de una rectitud que determina y se corresponde con una buena voluntad del pensador, que sólo tiende al reconocimiento y a la afirmación de esa rectitud, de esa también buena naturaleza de lo que se presenta como dado. De la misma manera, la representación reduce a la diferencia a un *principium comparationis*, con el cual es posible distinguir el error y distinguirse de él, como lo negativo del pensamiento.

El error, lo negativo, se presenta como correlato de la verdad y el bien, implícitos en la generalidad, para que ésta se afirme a partir de ellos: “el error rinde homenaje a la ‘verdad’ en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero” (Deleuze, 2002, p. 228). Lo negativo expresa el no-ser de las cosas: de lo dado expresa su no-ser semejante, su no-ser equivalente, su no-ser ni posible ni real según las leyes de la generalidad, lo cual significa contra-decir la forma en que el paradigma de la identidad se dice en los objetos dados.

Según este punto de vista, el del error como negativo, la diferencia es equivalente a lo negativo: ser quiere decir ser idéntico, parecido o equivalente a; el no-ser al que son reducidos la diferencia y lo negativo, es el resultado de un movimiento dialéctico de oposición de los contrarios que, por medio de síntesis, afirma el ser de la identidad. Lo negativo se convierte en la condición de emergencia, lo que justifica la aparición de lo general como idéntico: la forma emerge sobre el fondo como oposición a lo in-formado, lo in-determinado, lo sin forma, aun no individuado: la forma se afirma, adquiere su “sí” en este emerger, resultado de la síntesis de la oposición de los contrarios.

En esta instancia, nos es posible vislumbrar cómo se liga en su interioridad la generalidad, según los postulados del sentido común y del buen sentido que se desarrollan sobre una superficie plana, con una perspectiva fija, determinando a los objetos al ligarlos según una conciencia cuyas representa-

ciones mediatizan su percepción y también, cómo la Identidad, en la imagen-pensamiento, se postula como razón (¿suficiente?), como origen, punto a partir del cual se puede pensar la experiencia de lo dado como sensible. Dicho origen, sin embargo, no es suficiente para explicarse, para dar cuenta de sí mismo, ya que para ello tiene que, por necesidad, recurrir a instancias, fuerzas y acciones que lo rebasan, que se encuentran afuera, en lo que le es exterior — lo negativo—.

Sin embargo, al postularse la imagen como razón del pensamiento, no deja nada por fuera, parece un “agujero negro” que todo lo absorbe: explica, justifica todo lo que en su interioridad se da y niega todo aquello de lo que no puede dar cuenta porque se encuentra en el exterior, fuera del marco de la generalidad, al oponerlo a aquello que se encuentra dentro de sus lindes.⁵

El error, entendido como “tropiezo” del pensamiento en la comprensión de la generalidad está dado en virtud del sentido, el cual se define “como la condición de lo verdadero; [...] el sentido no funda la verdad sin hacer posible al mismo tiempo el error” (Deleuze, 2002, p. 235), ya que se supone que la condición tiene una extensión más amplia que lo condicionado: el sentido funda su objeto y al mismo tiempo su opuesto, el sin-sentido, el error, que designa aquello que no tiene carácter ni de verdadero ni de falso.

Descubrimos en esta instancia la proposición⁶, la forma lógica del reconocimiento que representa el sentido en que han sido determinados los objetos y los sujetos en la generalidad de la imagen; la forma en que la experiencia trascendental ha sido calcada sobre lo empírico, como ejercicio del pensamiento que unifica y determina dicha experiencia en la forma de un concepto que liga el sentido común con el buen sentido: el nombre que designa con el objeto designado, en fin, al ob-

jeto con la identidad que lo determina, con la Idea que él refleja, de la que él es copia, calco. Los conceptos, por tanto, aumentan su determinación según las proposiciones que les sean atribuidas, escogidas de entre una pareja de contrarios.

Las preguntas surgen ante situaciones, ante proposiciones no “normales”, errores, tal vez, que no expresan una determinación fija en la generalidad para el reconocimiento por parte de la conciencia y de la experiencia, cuyas respuestas ya están presupuestas. La pregunta, por tanto, desmembra al problema, calcándose ambos, pregunta y problema, sobre las proposiciones que le servirán como respuesta.

El problema y la pregunta no apuntan al descubrimiento de la naturaleza de las determinaciones que juzgan; buscan más bien encontrar el error en la percepción y “repararlo”, justificándolo con sus respuestas. Las preguntas y los problemas vistos así, no traen nada nuevo al mundo de la generalidad: juzgan, comparan y valoran las proposiciones asignadas a tal o cual concepto, las cualidades de tal o cual objeto, a partir de los presupuestos sobre los cuales ellos mismos se dan, pretendiendo establecer una distinción real entre lo verdadero y lo falso, entre el sentido (el buen sentido y el sentido común), y el sin-sentido (lo que no es ni bueno ni común: lo diferente, lo Otro que no es semejante a lo Mismo, que se encuentra afuera del plano general).

La respuesta, en la imagen pensamiento, preexiste a la pregunta: sólo interrogamos acerca de lo ya conocido, de lo ya “percibido”, de lo determinado, de lo identificado, haciendo que los problemas sean siempre acerca de lo mismo, basándose en su aparente “diversidad”, para descubrir y afirmar la homogeneidad propia de una identidad que ha sido propagada, extendida, generalizada, bajo la forma de lo sentido común por los sujetos.

⁵ Lo que la imagen no puede explicar lo anula para erigirse sobre ello: la representación deja de lado todo aquello de lo que no puede dar cuenta la razón porque eso “es lo que da cuenta de la razón” (Pardo, 1990, p. 27).

⁶ En la proposición el sentido aparece como lo expresado, lo que se enuncia; lo designado, por su parte, es el objeto al cual se aplica la expresión, dimensión en la que se encuentran lo verdadero y lo falso, el sin-sentido o el error en la proposición. El sentido en la proposición sólo puede ser dicho en la medida en que otras proposiciones lo expliquen, den cuenta de él.

La pregunta y el problema nos muestran que el error, aquello que disfraza como verdadero a lo falso es lo que está siendo sometido a evaluación por la pregunta que lo presenta como problema. La interrogación, entonces, está enmarcada en una comunidad, basada en la preexistencia de un sentido común y de un buen sentido, según los cuales se ha distribuido el saber que de lo dado se tiene y lo dado mismo, en relación con las conciencias empíricas que perciben y que aprehenden luego por medio del pensamiento: el sentido, lo problemático según la generalidad, está reducido a una dimensión expresada por la proposición, se convierte en la expresión de la doxa en la proposición (Deleuze, 2002, p. 240).

El problema representa el quebranto a la ley general del sentido (el sentido verdadero) y la dialéctica, el arte de los problemas y las preguntas, interviene en este asunto cayendo en el campo de lo negativo “al calcar los problemas sobre las proposiciones”, como nos dice Deleuze. La dialéctica se ha desnaturalizado cuando al ser calcada en las proposiciones se reduce a ser límite, oposición y síntesis, a operar en la superficie de la generalidad como limitación de las proposiciones primeras y oposición de las proposiciones atribuibles a los objetos de la generalidad.

La dialéctica cae en el campo de lo negativo cuando opone al Ser el no-ser para que el primero se afirme, en cambio, no nos dice cómo se constituye el Ser; sólo describe, enumera todo lo que no-es, todo lo que no clasifica bajo esta categoría ontológica. Entonces, la dialéctica como instancia de la pregunta, del problema y de la respuesta, es una cuestión nominal de remisión de nombres que explican a otros nombres, lo cuales también necesitan de otros nombres para explicarse y así hasta el infinito; pero todos estos nombres son asignados por la conciencia a lo que se le aparece como dado, según el *a priori* de la identidad que ha extendido sobre lo sensible para poder surgir como tal.

La ilusión de la imagen dogmática: modelar la forma de los problemas según la forma de posibilidad de las proposiciones, la cual “demuestra que una cosa no puede no ser, en vez de mostrar que ella es y por qué es” (Deleuze, 2002, p. 244), lo cual nos confirma la pretensión de la imagen de ser razón suficiente del pensamiento. La generalidad de lo dado y la representación de esta generalidad de y para una conciencia, se reduce a dar la respuesta y la solución adecuadas al problema de la distribución de lo Mismo en lo dado, en la interrogación acerca

La respuesta, en la imagen pensamiento, preexiste a la pregunta: sólo interrogamos acerca de lo ya conocido, de lo ya “percibido”, de lo determinado, de lo identificado, haciendo que los problemas sean siempre acerca de lo mismo.

de la semejanza del objeto con lo Mismo que lo define, de si es verdadero o falso con respecto a esta identidad preexistente y absoluta, si expresa un sentido verdadero, es decir, si es explicable. De esta manera, y según este orden de ideas trabajado y estudiado por Deleuze, la imagen del pensamiento postula lo falso y lo verdadero como criterios para calificar (juzgar y valorar) las respuestas que preexisten al problema según los casos de soluciones posibles para el mismo, según las cuales se determina la verdad o la falsedad de las repuestas, lo que, por consiguiente, también determina si se trata de solucionar un verdadero problema o uno falso.

El sentido, relegado a un aspecto proposicional y representativo (recordemos que las proposiciones son de la conciencia y la representación es la acción de la conciencia por la que se determina la identidad de y en los conceptos) se convierte en el campo de las soluciones: según éste sea verdadero, recto, el problema también lo será, contrario a lo que ocurre cuando indagamos por el sin-sentido, por la falsedad posible de una proposición, planteándonos un falso problema. La dialéctica, entonces, se concentra en distinguir los verdaderos problemas de los falsos.

En este estado de cosas, el de la generalidad, el verdadero problema está planteado con la pregunta ¿qué es?, formulada sobre el buen sentido común que determina los casos de solución. Esta interrogación es acerca de un sentido que funda lo verdadero, sobre el que sólo es posible la atribución de proposiciones y nombres verdaderos, como campos de soluciones sobre los que se calificará la veracidad de las respuestas presueltas.

La pregunta ¿qué es?, es la de un problema verdadero (en la generalidad), que busca sus respuestas en los casos de solución proporcionados por la universalidad de un Principio de identidad. ¿Qué es el ser?, ¿qué es la esencia?, ¿qué es la identidad?, son preguntas acerca de lo Mismo, cuyas respuestas se encuentran ya dadas en la generalidad; sus respuestas constituyen esa doxa, esa apariencia de “verdadero pensamiento” como razón, que

pretende dar cuenta de las verdaderas causas de lo dado como tal. Como respuesta a esta pregunta, en el caso de solubilidad concerniente al problema del ser, la conciencia arrojó una primera proposición a partir de la cual la filosofía cree haber comenzado y el pensamiento cree haber empezado a pensar: el Cogito, “pienso, por tanto, soy”, a partir del cual toman su identidad las demás proposiciones verdaderas y los conceptos con los que se designa lo dado.

La imagen del pensamiento, solucionando los problemas con los que afirma la identidad de lo Mismo y con los que expulsa lo falso, lo negativo, depurando los errores que en la percepción y comprensión de lo dado hayan podido surgir, no persigue más que una cosa: el saber, el conocimiento, surgido de múltiples distinciones y desnaturalizaciones, de inversiones y limitaciones conceptuales del ser, de la esencia, de la Identidad absoluta sobre la que se funda todo su discurso, con cuyos hilos se teje su red, que más parece un cedazo (demasiado amplio por el que a veces se filtra la diferencia, lo negativo), que un sistema de relaciones productivas de lo sensible.

El saber, la posesión de un conocimiento “verdadero” acerca del mundo y sus casos, es la certeza de un reconocimiento del ser, de la identidad fundadora de los objetos del mundo; es, por tanto, la creencia de que se tiene una percepción verdadera de lo Mismo como fundamento, adecuada a la verdad correlato del pensamiento, definiendo así su naturaleza. Si sabemos es porque poseemos proposiciones adecuadas acerca de las relaciones que se establecen en lo dado, sabemos que una cosa es en tanto se parezca, en tanto mantenga una relación interna de semejanza con la Identidad que la determina...

Sabemos, en la generalidad, que lo que reconocemos son calcos próximos, tal vez muy próximos, y sabemos que los simulacros, los errores, las falsas apariencias no son reales, no están determinadas por una identidad común y verdadera. Con las representaciones de nuestra conciencia adquirimos un conocimiento verdadero del mundo, definiendo así al pensamiento como colección de saberes

verosímiles según los postulados de la imagen del pensamiento. En esta medida, el saber reúne a todos los postulados anteriores y los presenta como un resultado simple, como una respuesta verdadera que reafirma a la generalidad como el caso particular de la expresión de un fundamento, de la expresión de la identidad de lo Mismo, que se ha dado como *a priori*.

La generalidad, entonces, es el fondo idéntico donde se dibujan las formas de lo Mismo, en donde el Ser se reparte y distribuye en todos los entes según un juicio basado en un buen sentido común, sumiendo al pensamiento en la ilusión de la representación. En este fondo es sobre el que se posa un único punto de vista (el sentido como ley general, que busca la verdad y por medio de ella reconocer el fundamento en lo fundado, es decir, lo Mismo en la generalidad de los objetos), y sobre el que las formas de lo Mismo se distinguen como variables⁷ que se repiten⁸ como imagen, como la apariencia que adopta lo Mismo en la generalidad que determina.

Las leyes más generales de la generalidad se convierten, según el método del reconocimiento, en los cuatro pilares de la representación, en su cuádruple raíz como elemento de la razón suficiente.

En la generalidad, dogma y moral se funden en la ley: ésta “sólo determina la semejanza de los sujetos sometidos a ella, y su equivalencia con términos que ella designa”. Por lo tanto, la generalidad es el terreno de las leyes —de las constantes y de las variables—: en la naturaleza las determinaciones se encuentran sueltas, sin una determinación general que las ligue, por lo que en los términos de una ley natural hay tantas constantes y variables, “permanencias y perseveraciones como flujos y variaciones” (Deleuze, 2002, pp. 22-23) que vienen a ser determinados, ligados y religados por medio de una ley más general, la del sentido, como fundamento de la verdad.

El carácter legal que cohesionan a la generalidad define el deber moral, la tendencia al bien que garantiza el reconocimiento de lo idéntico y la denuncia y expulsión de lo falso, de lo negativo. En la generalidad, la ley moral —otra proposición de la conciencia— determina el querer, la percepción, la voluntad del sujeto atado a la conciencia: solo lo bueno es bello, solo lo bello es virtuoso, por tanto solo lo que es bueno y bello es deseable por sí mismo, y solo lo que es bueno y bello es el ser de la identidad, lo Mismo, que se reparte en todas las cosas del mundo.

Por tanto, las leyes más generales de la generalidad se convierten, según el método del reconocimiento, en los cuatro pilares de la representación, en su cuádruple raíz como elemento de la razón suficiente: identidad, semejanza, analogía y oposición, en la determinación de los conceptos, anulando la diferencia intensiva, convirtiéndola en diferencia entre conceptos y simplificando la repetición a la reiteración, sucesión, duplicación y reproducción de los casos idénticos de la generalidad.

⁷ El caso no es el modo: el caso designa una relación de elementos o determinaciones en un espacio —una extensión— y un tiempo —un presente que pasa en virtud del pasado en el que se convierte cuando otro presente viene a sucederlo, haciendo del presente en general un presente que dura— fijos, sedentarios, que se presenta como una variabilidad, es decir, como la variable de una constante que subyace —la de lo dado en el marco de la generalidad—. Por lo tanto, el caso alude a condiciones extrínsecas, cualificables y cuantificables. El modo, por su parte, expresa los grados de variación y la naturaleza de los elementos y las relaciones —expresa aspectos intrínsecos y naturales, intensivos— de la variedad puesta en relación sobre la variedad que relaciona (Deleuze, 2002, p. 264).

⁸ La repetición de lo Mismo equivale a la realización de una acción, a la duplicación y reproducción de un objeto, de la prolongación del presente como sucesión, o en la agregación de una segunda y una tercera vez a una primera. La repetición en la generalidad, por medio de la representación, es entendida como hábito, entendido como “la costumbre de adquirir costumbres”, de adquirir saberes y reconocer identidades.

En resumen, Deleuze nos muestra cómo a partir del principio de identidad se extiende la generalidad como espacio bi-dimensional donde pueblan las figuras de lo Mismo, es decir, los objetos y los sujetos, en donde la verdad también encuentra su topos, ya que allí se encuentran su elemento, su hora, su lugar... (Deleuze, 2002b, p. 155). La generalidad como fondo es solo “proyección de lo profundo”, es una apariencia, una falsa profundidad en la que el fondo y la forma, la Identidad y lo dado mantienen una relación plana y extrínseca que ha anulado la posibilidad de existencia de más dimensiones, que ha bloqueado las diferentes perspectivas, los diferentes puntos de vista porque ha instaurado la convergencia en el principio, en el fundamento, en la Conciencia.

Representación (cuádruple raíz y conciencia)

“Pero el hombre es tan aficionado a los sistemas y a las deducciones abstractas que está dispuesto a falsear deliberadamente la verdad, a negar la evidencia de sus sentidos con el fin de justificar su lógica”.
Fedor Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*.

Bajo el primado de la identidad, el mundo de la representación se inicia cuando la diferencia es expulsada del pensamiento, cuando la percepción se convierte en el reconocimiento de lo Mismo, extenso y extendido, cuantificado en la generalidad, según un Principio de identidad postulado como *a priori*. Los aspectos que constituyen los presupuestos implícitos, en el ejercicio de la representación por parte de una conciencia idéntica, se convierten en los cuatro pilares sobre los que se soporta esta acción, esta interiorización del reconocimiento: identidad, semejanza, analogía y oposición.

Sobre esta cuádruple raíz, la representación se erige como la abstracción de las diferencias constitutivas del ser, como la duplicación, la repetición monótona, reiterativa de las semejanzas y equivalencias que denotan los conceptos en los que se ha recolectado el objeto pensado, que es reconocido por el pensamiento del sujeto consciente. Según esto, los presupuestos implícitos de la ima-

gen del pensamiento, el Ser se ha dicho como principio de identidad, como lo Mismo, como la Idea en varios sentidos, como varias proposiciones de la conciencia que sólo designan casos de solución para las preguntas generales ¿qué es el ser?, ¿qué es la esencia?, originando lo negativo del pensamiento.

Bajo estos cuatro aspectos a los que ha sido subordinada la diferencia, nos dice Deleuze, su representación remite a la identidad del concepto como principio de reconocimiento. El concepto, por tanto, representa la efectuación, el desarrollo de la posibilidad de objetivación de las proposiciones de la conciencia como imagen de lo real, siendo lo real concebido, entonces, como la semejanza de lo posible (Deleuze, 2002, p. 319). Esta subordinación de la diferencia, este emparejamiento de lo real como semejante afirman el buen sentido, con el que se afirma la negación de las diferencias en las condiciones de la extensión y en el orden del tiempo propios de la generalidad permitiendo que, a su vez, el sentido común se individúe subjetivamente en la figura de un individuo sujeto a la conciencia y se determine objetivamente según la forma dada a tal o cual objeto, semejantes y equivalentes a la identidad que los determina (Deleuze, 2002, pp. 397-399).

La identidad hace del sujeto el principio del concepto general, al desplazarse de la substancia a la conciencia, reunida en el sujeto consciente que ejerce el pensamiento como una más de sus fa-

La imagen del pensamiento se origina con la presuposición de un fundamento. Es a partir de esta unidad, representadas y presupuestas en el fundamento, que se empiezan a individuar los seres, las figuras, los entes que pueblan la generalidad de la imagen.

cultades. Esta reducción del pensamiento, esta indiferencia a la que es condenado, lo separa de lo que él puede, quedando indiferente como la generalidad con la que se lo relaciona. La identidad garantiza que el concepto sea único e idéntico para todas las determinaciones, para todos los objetos que liga bajo su signatura para que sean reconocidos por el sujeto, según un buen sentido común.

Sobre esta misma generalidad, bajo la acción de la representación, el buen sentido es representado por la analogía en el juicio, según la cual la Identidad absoluta, lo Mismo, se distribuye jerárquicamente en las determinaciones ligadas en el concepto general. Los objetos determinados según el concepto general están dados en virtud de la medida en la que participan de la identidad absoluta de lo Mismo, en la medida en que son imagen del principio. Por lo tanto a “todas las cosas a las que atribuimos predicados son análogas en el sentido de que todas ellas (aunque de modos enormemente distintos) ‘pertenecen’ al ser [idéntico]” (Pardo, 1990, p. 59).

En consecuencia, es en favor de la semejanza que las diferencias son condenadas al exilio de la generalidad, puestas en el exterior que es comprendido como lo negativo, como lo que da cabida al error, a la posibilidad de lo falso, al simulacro (lo Otro que no se corresponde con la identidad de lo mismo, que no participa de su fundamento). Las semejanzas, por tanto, no son percibidas por el pensamiento, por el entendimiento, ya que al ser la Conciencia el principio de identidad, aquellas dejan de darse en la relación de la copia y su modelo, ubicándose en la relación de parecido de lo sensible consigo mismo (lo diverso), para que la identidad del concepto pueda serle aplicado, recibiendo así su especificación.

Los presupuestos implícitos de la generalidad se explican en la representación, posibilitando su desarrollo en detrimento de la diferencia, la cual se torna insensible, impensable (Pardo, 1990, p. 58), exterior a esta forma lógica de individuación determinada por la identidad como principio, como fundamento. La representación se entiende entonces como el ejercicio del pensamiento, facultad superior que abstrae las diferencias reconocidas en la percepción de lo sensible que se muestra como heterogénea sobre el fondo homogéneo y general que la determina. Para que la generalidad sea percibida como general, las diferencias en la percepción sensible han sido eliminadas por la representación que se vuelve abstracta, por semejante con lo sensible (Pardo, 1990, p. 69).

La imagen del pensamiento se origina con la presuposición de un fundamento. Es a partir de esta unidad, de esta totalidad, representadas y presupuestas en el fundamento, que se empiezan a individuar los seres, las figuras, los entes que pueblan la generalidad de la imagen. Cuando aparece la conciencia en este marco general, ésta se convierte en fundamento, en principio de identidad en virtud del cual el sujeto se constituye como unidad de la percepción de lo sensible (Cogito), poseedor de una facultad superior en la que convergen las impresiones, las percepciones hechas por las demás facultades, permitiendo que éste se postule a sí mismo como modelo del reconocimiento de la realidad que lo rodea. En

la generalidad, en la re-presentación que la conciencia hace de la realidad, en sus proposiciones, “el sujeto y el objeto se colocan necesariamente bajo la figura de lo Mismo para que la identidad y unidad de la conciencia del uno determine la identidad y la unicidad del concepto del otro” (Pardo, 1990, p. 74).

En la generalidad, la conciencia no sólo reconoce la semejanza y la equivalencia que los objetos guardan con una identidad primera; la representación, el calco trascendental hecho sobre la percepción ordena dicha realidad: el pensamiento deviene representación, pensamiento de y para una conciencia que “objetiva” lo dado, lo sensible, según ella misma ha sido objetivada por la identidad de lo Mismo; la representación consiste en “imponer al ser una forma de objetividad y conseguir que todo lo que no quepa en tal esquema [el de la representación en la generalidad] de objetivación fenezca bajo la etiqueta del no-ser” (Pardo, 1990, p. 74).

Por tanto, como concluye Gilles Deleuze, la representación constituye el lugar de la “ilusión trascendental” bajo la cual aparecen el pensamiento, lo sensible, la Idea y el Ser, según la cuádruple raíz sobre la que se erige. En esta ilusión trascendental, “el conocimiento deviene producto de un sujeto, de una mente-substancia (*res cogitans*) que lo piensa y realiza” (Pardo, 1990, pp. 26-27). De esta manera, vemos cómo dentro de la “ilusión” en la que se convierte el pensamiento en su relación con la realidad extensa, los postulados de la generalidad convergen en la unidad de la conciencia como principio, principio que anula todo aquello que precede a la constitución del sujeto ya dado en la cual se instala como razón, según la cual se percibe lo dado como diverso.

El Ser, en la imagen del pensamiento, no ha dejado de decirse análogamente del principio de identidad (ya sea como Modelo o como Conciencia “absoluta”) del cual toma su sentido; el Ser no se ha dicho en sí mismo sino en relación con algo que lo trasciende y lo determina desde afue-

ra, desde lo que le es exterior: en la imagen del pensamiento sólo tiene un sentido común distributivo y el individuo sólo tiene diferencia general, analogía del ser, según la cual todas las cosas de lo dado son semejantes entre sí e idénticas al sentido externo que las determina.

En resumen, la imagen pensamiento se reduce, ella misma, a ser una descripción del pensamiento como ejercicio trascendental por parte de un sujeto consciente, postulado como principio de identidad a partir del cual se determinan las cosas extensas de su realidad. En este mismo sentido y relacionada con la conciencia, “la representación subjetiva se ha convertido en razón explícita y consciente del ser que es su reflejo, el reflejo de sus determinaciones conceptuales intrínsecas, y la diferencia ha sido arrojada a una caverna aún más profunda” (Pardo, 1990, p. 73).

Pensamiento sin imagen

“El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. Se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo. Hay algo cruel y aun monstruoso, de una y otra parte...”

Gilles Deleuze, Diferencia y repetición.

El Ser, en la imagen del pensamiento, no ha dejado de decirse análogamente del principio de identidad.

Si la imagen pensamiento cree fundamentar a la filosofía y al pensamiento postulando al sujeto consciente como principio de identidad y como unidad de la percepción, punto de convergencia de los demás postulados según los cuales es po-

sible determinar la generalidad de lo dado para la percepción consciente, muy lejos de esto se encuentra el pensamiento sin imagen que nos propone Deleuze como una “fuga” de la imagen de la representación. El pensamiento sin imagen es pensamiento puro, engendrado en el pensamiento mismo; ha recuperado su capacidad de pensar, de retornar con su naturaleza diferente, diferida y eternamente repetida en cada cosa, en cada objeto del mundo diverso que se da a la experiencia sensible, a la sensación.

Es la diferencia que aparece como lo monstruoso, lo disímil, lo dispar:

El fondo que se eleva ya no está más en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma; la forma que se refleja en ese fondo ya no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma. (Deleuze, 2002)

Esta condición de *simulacro*⁹ que adquieren los seres en la naturaleza (no vista por una conciencia subjetiva) es la presentación del ser de la diferencia. El simulacro, por tanto, es el “monstruo”; la presencia de lo Otro, aquello externo a la generalidad y al pensamiento de la representación que aparece como vacío, sin fundamento.

Cuando el principio de identidad se posó en la conciencia, la diferencia empezó a ser mal comprendida, representada, desnaturalizada, convirtiéndose en el fondo de manifestación de lo idéntico, sobre el cual se reconocen las semejanzas y las equivalencias de la generalidad. Por lo tanto, el pensamiento sin imagen no necesita como fundamento, como razón suficiente a la identidad de lo Mismo, sino que surge de la crueldad, la violencia con la que el relámpago atraviesa el fondo negro arrastrándolo consigo; es el pensamiento cuando es atravesado por la línea abstracta, por la Idea problemática —el imperativo— que envuelve a la diferencia, aquello que hace que el pensamiento piense.

Sobre el fondo negro arrastrado por el relámpago, las formas que en él se reflejan se disipan: sólo aparece la línea abstracta, la diferencia que está distribuida libremente y afirmada en la naturaleza, en donde en términos de la ley, hay tantas permanencias y perseveraciones como flujos y variaciones, sobre los cuales se calca la ley moral de la conciencia con sus constantes y sus variables determinadas.

Es a partir de esta sumisión de la diferencia que podemos hablar del calco trascendental hecho sobre lo empírico, efectuado en el marco de la imagen pensamiento: lo primero se calca sobre lo segundo postulándose como origen de esto último. Según esta ilusión es que proceden también como ilusiones los demás postulados de la imagen pensamiento: a partir de la unificación de la percepción en la conciencia, en el pensamiento, como instancias superiores que determinan al sujeto como *Cogito*, la diferencia es reducida a ser el concepto general mediante

⁹ El simulacro es el sistema de aparición de la diferencia: aquello que no mantiene una relación interna de semejanza con el modelo del cual es copia, con la conciencia de la cual es reflejo. Cuando el simulacro ha sido expulsado de la escena del pensamiento, la generalidad se instala como la indiferencia: la homogeneidad absoluta, la “nada negra” sobre la cual la diferencia aparece como “monstruo”, y la heterogeneidad absoluta, la “nada blanca”, en la que la diferencia es “armoniosa”, subordinada al principio de identidad que define a la imagen del pensamiento.

¹⁰ Escribe Deleuze: “[...] lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Deleuze, 2002, p. 72). Por tanto, el Ser como la diferencia individuante es lo que precede a toda especificación, a toda individuación, haciendo que las individualidades sean larvarias (nunca completamente desarrolladas, siempre en un estado “embrionario”) y las singularidades pre-individuales (aun no determinadas del todo, con mucha virtualidad aun por desplegar en el proceso de individuación).

el cual se realiza el reconocimiento de lo mismo, es decir, la diferencia, como dijimos con anterioridad, para la representación, sólo cumple el papel de un *princípium comparationis* a partir del cual se afirma, aunque falsamente, la universalidad de la identidad.

Por su parte la diferencia, antes que ser fondo para la aparición de lo idéntico, comporta una naturaleza más alta que servir a la representación para que ésta se mantenga; la diferencia —no entre conceptos— es la potencia de lo que difiere, de lo que permanece bajo la condición de cambiar su naturaleza a medida que cambia. Si el ser se dice en varios sentidos en la imagen pensamiento, con la potencia subyacente de la diferencia éste se dice de todo en un mismo sentido, es decir, es unívoco: la diferencia es el ser de lo que difiere en sí mismo en cada especificación, en cada individuo, en cada singularidad que no cesa de individuarse, de determinarse.

Esta continua individuación, diferenciación, hace que los individuos, en este campo intensivo y profundo del pensamiento sin imagen, se presenten como individualidades larvarias, singularidades pre-individuales, potenciales.¹⁰ El Ser, entonces, es pura potencia, pura diferencia interna que hace que todos los entes, todos los individuos singulares se manifiesten como sus modos y no simplemente como sus casos particulares.

La diferencia tampoco es negación, como nos hace ver, según la ilusión que ella constituye, la representación: la diferencia es afirmación del Ser como diverso, como diferente (diferenciado y diferenciando de sí mismo). El no-ser que la representación ha condenado como negativo, como

todo aquello que el ser no es o no puede ser, en el plano en el que encuentra su espacio la diferencia constituye más bien el carácter problemático de las Ideas que el pensamiento piensa: la virtualidad (real) inmanente de los fenómenos extensos (de lo sensible) y de las Ideas que ellos encarnan ante el pensamiento sin imágenes.

El (no)-ser problemático evidencia más una “evolución” que no cesa de darse, no finalizada, que una determinación completa y acabada: ese no del problema expresa la virtualidad que acompaña a todas las cosas y fenómenos del mundo sensible, que es lo que hace que, en la medida en que se repiten, devengan diferentes. Lo sensible, en tanto diferente, en tanto diferencia aparece como signo de la Idea problemática implicada en ellos, que los envuelve a su vez, sobre el plano en el que el pensamiento sin imagen piensa, en el *caosmos* que se despliega ante la sensibilidad como un plano a la vez inmanente y trascendente.¹¹

Esta Idea problemática es aquella línea abstracta que atraviesa el pensamiento, su diferencial, haciéndolo pensar, surgiendo como trascendental a partir de lo sensible, de lo que extrae su verdadero ser. Es en este espacio en que aparece la multiplicidad contenida en la Idea como la instancia en lo que lo múltiple no se combina con lo Uno, con lo Mismo, sino que hace que estos universales aparezcan como múltiples en sí mismos.

El ser de lo sensible es la diferencia, que no puede ser sino sentida pues en sí misma es insensible, haciendo que la diversidad aparezca como lo dado ante la experiencia que se da cuando el pen-

¹¹ El *Caosmos* corta el caos dándole la forma del cosmos: en él, nos dice Deleuze, “ya no hay ni concepto representativo, ni figura representada en un espacio preexistente. Hay una Idea y un puro dinamismo creador del espacio correspondiente” (Deleuze, 2002, p. 49). En ese espacio dinámico las preguntas, aquellas que constituyen los imperativos del ser que se afirma en cada repetición de la diferencia, se convierten en el elemento del pensamiento puro (sus cogitanda, sus diferenciales): el ser como imperativo se convierte en el *caosmos* en aquello “que no puede ser pensado, pero que debe serlo, y no puede sino serlo desde el punto de vista del ejercicio trascendente” (Deleuze, 2002, p. 301). El ser, por tanto, es inmanente a las preguntas-imperativos correlatos de las Ideas; sólo el ejercicio trascendente del pensamiento, como sensibilidad elevada a la “n potencia”, afirmada por la repetición de la diferencia, es capaz de pensarlas, de resolverlas.

¹² El sentido implicado en la Idea problemática es extra-proposicional, es decir, como expresado de la proposición el sentido no existe, pero insiste y subsiste en la proposición. El sentido, por tanto, está implicado en el campo de resolubilidad que crea la Idea y que la determina como problemática.

samiento y la percepción rebasan los límites de la representación, afirmándose. La Idea problemática de la que lo sensible es presentación, signo, aquella que, contraria a las proposiciones de la conciencia es autorreferente, es decir, no necesita que otras como ella den cuenta de su ser, de su naturaleza, es en sí misma ideal, portadora y expresiva del sentido y del sin-sentido que virtualmente se hallan contenidos en ella, y tampoco necesita de otras como ella, según su carácter problemático, para ser resuelta. La Idea problemática crea campos de resolubilidad de los cuales emergen sus soluciones y se determina su carácter problemático.¹²

En este orden de la variedad de lo dado que nos muestra Deleuze, el verdadero problema para el pensamiento sin imagen no se constituye en la interrogación

acerca de lo verdadero y lo falso, de la negatividad del ser; el verdadero problema no apunta a casos “ordinarios”, sino a la verdadera naturaleza, a develar el verdadero proceso de producción de lo dado a la sensibilidad, el verdadero movimiento del ser de lo sensible, la diferencia. Las preguntas son con respecto al accidente, al acontecimiento, la multiplicidad (la diferencia); las interrogaciones por tanto son inesenciales al dejar de lado la pregunta por el qué es de la esencia: la Idea problemática pregunta por el accidente, por el acontecimiento, por el devenir, el ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿en qué caso?, el ser se especifica, se diferencia.

Sin embargo, la diferencia no se despliega sola en el caosmos; lo hace por la afirmación que de ella hace la repetición. Por tanto, la repetición no se reduce a la adición de una segunda o tercera vez a la primera, no se contenta tampoco con ser repetición de lo mismo, como la vimos representada por la imagen del pensamiento: la repetición es, como nos dice Deleuze, “elevar a la n potencia” la primera vez, potenciación

que no se da “de una vez por todas”, sino “cada vez todas las veces” de lo que un cuerpo, un objeto, una individualidad singular, larvaria y pre-individual puede, es capaz de retornar como diferente según la multiplicidad intensiva que él es. Es, según Deleuze, como en un juego: “la jugada de dados [...] afirma de una vez el azar; cada jugada afirma todo el azar en cada vez” (Deleuze, 2002, p. 299), cada vez en la que se expresa el imperativo de la Idea problemática que hace que el pensamiento piense.

En el plano del pensamiento sin imagen “se oponen, pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular” (Deleuze, 2002, p. 22): mientras la generalidad instaure y se presenta a la manera de las leyes, la repetición en el caosmos aparece como un milagro, evidencia del retornar eterno y diferente de la diferencia en cada cosa, en cada sujeto, en cada especificación, en cada singularidad pre-individual que solo puede diferenciar-se

En el plano del pensamiento sin imagen “se oponen, pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular”.
(Deleuze, 2002.)

y diferir-se. La repetición es un ejercicio de diferenciación en el que se extrae lo nuevo, en el que las multiplicidades se transforman en otras en la medida en que se actualizan en un presente que fluye continuamente, en el que se es y se deja de ser lo mismo a la vez: las singularidades son irremplazables, por tanto se las repite eternamente, haciendo que cada una vuelva cada vez diferente.

Deleuze nos describe las síntesis del tiempo a partir de las cuales se constituye el sujeto, de las cuales también ha tomado su propio tiempo la imagen del pensamiento para instaurar el principio de identidad y extender la generalidad sobre lo dado: “la repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla”, escribe Hume. Pero, ¿por qué la repetición no produce ningún cambio en el objeto repetido? El cambio ocurre en el espíritu que contempla: se produce una diferencia, algo nuevo en él.

Esta contemplación es la realización de una contracción (una fusión en la imaginación de casos idénticos o semejantes, como la serie AB, AB, AB que no es una reflexión), como una retención, que forma síntesis en el tiempo. Es esta síntesis originaria, síntesis pasiva, constituyente, en la que el tiempo apunta a una repetición de instantes sucesivos e independientes unos de otros constituyendo un presente vivo cuyas dimensiones son el pasado inmediato —lo que ha acabado de dejar de ser al pasar— y el futuro próximo —aquello que se espera—, la cual precede a toda memoria y a toda reflexión: es tiempo subjetivo en la subjetividad de un sujeto pasivo (Deleuze, 2002, p. 120).

Son síntesis activas de esta primera síntesis del tiempo la memoria y el entendimiento: la primera convierte al pasado en el pasado reflexivo de la representación como particularidad reflejada y reproducida con su “propio espacio de tiempo”; el segundo, proporciona la espera a la imaginación, convirtiendo al futuro en previsión, generalidad reflejada del entendimiento. Esta síntesis es la que posibilita el buen sentido extendido sobre la generalidad de la imagen del pensamiento: está fundado sobre el hábito, sobre esta primera sín-

tesis que es “testimonio de un presente viviente (y de la fatiga de ese presente), va de lo pasado al futuro, como de lo particular a lo general” (Deleuze, 2002, p. 338).

El hábito, entonces, no sólo se da como síntesis en el tiempo, sino que también se da en los organismos:

Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas [...] el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro (Deleuze, 2002, p. 123).

“La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla”

Hume.

De esta interrelación de las síntesis pasivas y activas surge el hábito que “sonsaca a la repetición algo nuevo: la diferencia (planteada primero como generalidad). El hábito es, en su esencia, contracción” (Deleuze, 2002, p. 124). El sujeto, entonces, se constituye de hábitos, esperas, contracciones, contemplaciones propias de las síntesis pasivas; el sujeto pasivo de la imagen pensamiento que reconoce la generalidad no sólo lo es en cuanto a la receptividad, sino también por la contemplación y la contracción que constituyen su organismo

antes de constituir sus sensaciones. El Yo designa una diferencia ya extraída, es una modificación de la diferencia en sí, vista según la representación.

Una segunda síntesis es la del pasado puro: el presente constituye el tiempo pero no deja de pasar en este tiempo constituido por lo que se hace necesario otro tiempo en el que se lleve a cabo la primera síntesis —la del hábito que es una fundación del tiempo—. El fundamento del tiempo se define en esta síntesis como la Memoria —Mnemosine— que hace que el presente pase —el pasado—.

Es por la reproducción del pasado que realiza la memoria que éste se convierte en el elemento general del tiempo, haciendo del presente —actual y antiguo— lo particular; así, el presente antiguo se encuentra representado en el actual, al igual que se encuentra representado este último. Por tanto, la síntesis activa de la memoria se puede ver según dos aspectos: la reproducción que hace del antiguo presente y la reflexión del actual, con lo cual el pasado se convierte en el presupuesto de toda representación.

La del hábito, nos dice Deleuze, es una síntesis pasiva que se da en lo empírico y la síntesis de la memoria —activa— es un ejercicio trascendental que permite que el tiempo pase. Esta última síntesis constituye el pasado puro en el tiempo, en el que el presente y el futuro se convierten en sus dimensiones —asimétricas—. Aquí podemos ver las tres paradojas del tiempo: la contemporaneidad del pasado con el presente que ha sido; la coexistencia del pasado con el nuevo presente; la preexistencia del pasado como elemento *a priori* del tiempo, de todo presente que pasa. Sobre esta triple paradoja, en la sucesión de presentes se constituye una vida, la cual expresa un destino en sus distintos niveles de contracción y de distensión, según sean virtuales o actuales los presentes. Con estos elementos podemos diferenciar la repetición material de la espiritual: en la primera, la repetición es de instantes y elementos sucesivos; en la segunda, la repetición lo es del Todo en niveles coexistentes (Deleuze, 2002, pp. 138-139).

Tercera síntesis del tiempo: el eterno retorno. Aquí el presente funciona como actor-autor, agente destinado a borrarse en la medida en que se repite: el presente como agente y el pasado como condición son las dimensiones del porvenir —el acontecimiento de lo nuevo; el pasado, el presente y el futuro son la repetición—: “el presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido” (Deleuze, 2002, pp. 151-154).

Mientras esta tercera síntesis asegura el orden del tiempo —círculos descentrados sin un centro fijo—, la primera y la segunda constituyen el contenido y la fundación, y el fundamento del tiempo, respectivamente. El eterno retorno, como repetición, trae consigo la diferencia: Deleuze nos dice que “la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente” (Deleuze, 2002, p. 79); en él se afirma con un lanzamiento de dados con el que cada tiro va por todas las veces, pues es la afirmación del ser de la diferencia, de lo sensible como diferente, elevado a la “n potencia”.

El eterno retorno es la prueba que deben superar las cosas y fenómenos, las Ideas y los problemas que pueblan el *caosmos*, que dan que pensar al pensamiento sin imagen. Si en la imagen pensamiento la prueba de selección es la dialéctica negativa de los contrarios, con esta tercera síntesis sólo presenciamos el retorno, el devenir diferente

de todo acontecimiento, de todo pensamiento, de toda especificación del Ser como diferencia pura: sólo retorna aquello que rebasa su límite y penetra en otra cosa diferente, es decir, retornan las diferencias internas implicadas en las Ideas, en los problemas y en los fenómenos que se implican unas a otras y se entrelazan, cuando una serie difiere de otra penetrándola, deviniendo así otra.

En el *caosmos* las identidades previas han sido disueltas y los presupuestos han sido abolidos; en este plano el pensamiento sin imagen se despliega como puro pensamiento que se engendra a sí mismo y las Ideas son problemas que dan que pensar al pensamiento. Las Ideas problemáticas del *caosmos* envuelven diferencias internas que se repiten según su ritmo, según se vuelven diferentes en cada repetición que las afirma, que las potencia, ya que, como escribe Deleuze:

[...] retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como “repetición” (Deleuze, 2002, p. 79).

Por tanto, el eterno retorno se constituye en el principio de reproducción de lo diverso, en repetición de la diferencia, en la que es lo Uno, el Ser, aquello que se dice de lo diverso y de la diferencia. Vemos entonces cómo la diversidad de lo dado, generalizada por la imagen del pensamiento, se origina a partir de la diferencia que

retorna eternamente que se afirma repitiéndose como condición de lo dado a la sensibilidad como diverso, haciendo que el presente coexista en el tiempo como pasado y como futuro, dejando así que el pasado se constituya en el tiempo y que el presente pueda existir, es decir, haciendo que el presente sea “instantáneo”, ya que él mismo es lo que ha pasado y lo que está por venir.

De esta manera, el eterno retorno se opone al tiempo cíclico, al presente siempre actual que es el tiempo del mundo de la representación, el cual manifiesta la existencia de un inicio y un fin idénticos entre sí, o por lo menos reconocibles, que no es capaz de dar cuenta de las diferencias que anula ni de la diversidad de ciclos coexistentes (Deleuze, 2002b, pp. 70-72). La diferencia, el tiempo, son pura virtualidad que se actualiza y se disuelve en el eterno retorno, según ésta síntesis, que afirma repitiendo aquello que retorna eternamente.

Para que la repetición se de cómo afirmación, como potenciación de la diferencia, es necesario salir del paradigma impuesto por la imagen pensamiento y apelar a un “acuerdo discordante” entre las facultades según el cual cada facultad comunique a las otras aquello que ha sentido, aquella diferencia que la ha conmovido...

En el *caosmos*, la sensación se da según un empirismo trascendental¹³ sobre el cual no se ha calcado lo empírico, sino en donde se ha producido como pura afirmación de la diferencia, como constitución de las Ideas y multiplicidades que pueblan este plano donde en realidad se despliega el pensamiento sin imagen. En este espacio dinámico, que constituye un aquí y un ahora nó-

¹³El empirismo trascendental es el uso trascendente de las facultades de la percepción, lo cual no quiere decir que la percepción se dirija a objetos que se encuentran fuera del mundo; el ejercicio trascendente de las facultades hace que cada una “capte en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo”, como escribe Deleuze. Este ejercicio implica un “acuerdo discordante” entre las facultades, ya que cada una ha sido llevada hasta tal punto de desarreglo, que es como si fuera víctima de una triple violencia: de aquello que hace que se ejercite; violencia de aquello que debe captar por obligación, según su uso empírico, y de aquello que no se puede captar desde el punto de vista empírico. Nos dice Deleuze que según esta discordancia “cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor, como el engendramiento instantáneo de su acto y el eterno tamiz de su objeto, su manera de nacer ya repitiendo” (Deleuze, 2002, p. 220). Como vemos, el empirismo trascendental apela a una sensibilidad que dista mucho de ser aquella concordia facultatum unificada en el Cogito de la imagen pensamiento; el empirismo trascendental es más bien la sensibilidad del artista, del creador de diferencias.

mades, no hay lugar para el reconocimiento ejercido por una conciencia que ha elevado al pensamiento a un estatuto “superior”; el espacio dinámico, por las potencias de la diferencia y la repetición se constituye en el lugar de los encuentros, de los choques de fuerzas acaecidos “entre” los cuerpos, lugar de los acontecimientos. Diferir, repetir, pensar, no son nuevas categorías con las cuales ordenar y describir el pensamiento ni la realidad; diferir, repetir, pensar, son acontecimientos¹⁴ que pasan y no cesan de pasar entre los cuerpos, como modos del Ser.

Vemos, estudiando a Deleuze, que lo que se opone a la representación, a la imagen dogmática del pensamiento no es otra manera de pensar según los paradigmas de la razón como condición de posibilidad; es un pensamiento sin imagen que se piensa a sí mismo, engendrado en sí mismo por la violencia ejercida en él por la sensación de un empirismo trascendental.

Lo que subyace al pensamiento es la vivencia de una nueva sensibilidad que retome las potencias que las categorías de la representación han expulsado en la historia de la filosofía (lo que en la imagen pensamiento aparece sin fundamento). Con esta nueva sensibilidad, con el pensamiento puro que se despliega gracias a ella y a su potenciación, vemos cómo en el plano de lo sensible como diverso la diferencia y la repetición son potencias de individuación indefinida, repetidas eternamente, constituyendo un espacio dinámico en donde la experiencia y no el reconocimiento como síntesis pasiva es posible, y ante la cual los fenómenos, los cuerpos, las singularidades pre-individuales (que no son los individuos sujetos a una conciencia), son modos del Ser: “el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma” (Deleuze, 2002, p. 72).

“Pensar es crear”, nos dice Deleuze; pensar sin imagen es crear, es devenir junto con lo que acontece, es devenir con el mundo, es sentir la diferencia que no cesa de desenvolverse y de envolvernos en y a nosotros en los fenómenos del mundo que deviene también como un caos cósmico, un caosmos (el cielo-azar) en el que la sensibilidad y la sensación se despliegan y ya no sólo la percepción y la representación —la mediación de la conciencia— piensan. El pensamiento piensa creándose y creando lo que piensa, lo que retorna repitiéndose y diferenciándose eternamente: sólo lo que ha rebasado el límite de su ser, sólo lo que ha potenciado su afecto, su capacidad de afectar y de ser afectado es lo que hace que el pensamiento piense, es aquello que deviene como impensable y que debe ser pensado.

Referencias

- Deleuze, G., (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
 Deleuze, G., (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
 Deleuze, G. y Parnet, C., (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
 Hardt, M., (2004). *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
 Pardo, J.L., (1990). *Gilles Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Ed. Cíncel S.A.
 Zourabichvil, F., (2004). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

¹⁴ Acontecimiento y devenir: lo que acontece en el caosmos es el pensamiento que deviene diferencia y diferente por el eterno retorno según el cual se repite eternamente, aconteciendo cada vez como diferente, deviniendo otro. “El acontecimiento siempre es producido por cuerpos que chocan entre sí, se cortan o se penetran, la carne y la espada [...] Todo acontecimiento es una llovizna. Si los infinitivos “morir”, “amar”, “moverse”, “sonreír”, etc., son acontecimientos es porque hay algo de ellos que su cumplimiento no logra realizar, un devenir que no cesa de alcanzarnos y a la vez de precedernos”. Con respecto al devenir, Deleuze nos dice que “los verbos en infinitivo son devenires ilimitados [...] los infinitivos-devenires no tienen sujetos: tan sólo remiten a un “EL” del acontecimiento (llueve), y ellos mismos se atribuyen a estados de cosas que son mezclas o colectivos, agenciamientos, incluso en los casos de mayor singularidad” (Deleuze y Parnet, 1980, pp. 74, 75).

Las raíces de la violencia y el machismo: la socialización educativa a través de los videojuegos (primera parte)

Enrique J. Díez Gutiérrez¹

Resumen. Lo que nos preguntamos en este artículo es si determinados climas de violencia que se producen en las aulas no estarán generados por la sociedad en la que vivimos y, más en concreto en este caso, por las actitudes y comportamientos que genera la utilización cada vez más masiva de los videojuegos entre la población infantil y juvenil. A partir de un análisis de sus contenidos y de los valores que promueve la publicidad que los promociona, así como de una investigación entre alumnado adolescente y juvenil llegamos a la conclusión de que estos videojuegos, diseñados con la única finalidad comercial de obtener rentabilidad económica, son una de las claves explicativas que ayudan a mantener y potenciar unas relaciones de agresividad, desprecio y un clima de violencia soterrada entre la población adolescente y juvenil; pues animan a una temprana adopción de los valores consumistas y masculinos dominantes, y educan en contra de las normas elementales de la educación, en contra de las convenciones sociales, de la ética y de los Derechos Humanos.

Palabras clave. videojuegos, violencia escolar, organización escolar, estereotipos, sexismo.

Abstract. In this article, we question if certain violent climates taking place in classrooms won't be caused by the society in which we live, and specifically, in this case, by the attitudes and behaviours reached by the more and more frequent use of videogames among the child and teenage population. Starting from the analysis of the contents and values which stimulate the publicity promoting them, and the research between the child and teenage students, we reach to the conclusion that these videogames, designed only to achieve economic profitability, are one of the explanatory keys which help to keep and boost aggressive relations, disdain and a violent climate hidden among the child and teenage population. Moreover these not only encourage them to adopt the consumer and predominant male values at a very early stage but also educate them against the social conventions, the ethics and the human rights.

Key words. videogames, school violence, school organization, stereotypes, sexism.

Introducción

Nos estamos socializando en unos valores que impregnan de manera subliminal el inconsciente colectivo de nuestra sociedad. Valores ligados a la cultura patriarcal que legitima el dominio masculino, la violencia como estrategia de relación y sumisión, la competitividad (Sphika, 2008) y el triunfo sobre los demás como finalidad, el menosprecio hacia los débiles, el sexismo, etc. Esta asunción de la cultura patriarcal ligada a la violencia es un fenómeno estructural al que Galtung denomina “violencia cultural” y que se está transmitiendo oculta en el proceso de socialización (Muñoz Luque, 2003).

Analizar los mecanismos que generan la violencia, las estructuras organizativas que la perpetúan y la profundizan y los sistemas sociales que la alienan, nos ha llevado a adentrarnos en el mundo de los videojuegos indagando las claves sociales, mediáticas e institucionales que están creando un mundo y una sociedad tan violenta como la que vivimos, y en la que las personas jóvenes se convierten en receptores y consumidores de esa violencia que terminan asumiendo como “normal” en sus esquemas de comprensión de la realidad, en sus comportamientos y en sus pautas de relación. Los videojuegos se han convertido en una poderosa herramienta de influencia y conformación de opinión y visión sobre la realidad.

¹ Profesor de la Universidad de León, España. Director de la investigación *La diferencia sexual en el análisis de los videojuegos*, encargada por el Ministerio de Trabajo (Instituto de la Mujer) y el Ministerio de Educación (CIDE) del gobierno español en el año 2004. Componentes del equipo: Eloina Terrón Bañuelos, Matilde García Gordón, Javier Rojo Fernández y otras. E-mail: enrique@unileon.es