



# Los límites del pensamiento conceptual<sup>1</sup>

**RUDOLF BERNET**

(KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN - BÉLGICA)

TRADUCCIÓN: VERÓNICA KRETSCHSEL

*Recibido el 15 de junio de 2017 - Aceptado el 2 de septiembre de 2017*

**RESUMEN:** Este artículo enfatiza la importancia de un análisis conceptual de nuestra experiencia del mundo real, explora nuevas formas de pensamiento conceptual e investiga sus límites inherentes y persistentes. Se muestra que ambos lados del pensamiento conceptual poseen límites; tanto aquello a lo que permite acceder como aquello que se le escapa. Comienzo por resumir las objeciones de Heidegger y Deleuze en contra de que el pensamiento filosófico sea la cuestión de un sujeto que re-conoce, que se representa para sí y que conceptualiza objetos idénticos. En un segundo paso, usaré a Deleuze para explorar la posibilidad de una nueva forma de pensamiento filosófico conceptual que opera sin las presuposiciones de una "imagen del pensamiento" (kantiana). La última parte de este artículo trata de cómo Husserl, Bergson y Spinoza promueven una forma de pensamiento intuitivo que supera los límites de lo que podemos concebir conceptualmente.

**PALABRAS CLAVE:** concepto – intuición – representación – Heidegger - Deleuze

**ABSTRACT:** This article emphasizes the importance of a conceptual analysis of our experience of the real world, it explores new forms of conceptual thinking, and it investigates their inherent and persistent limits. It shows that the limits are on both sides of conceptual thinking—in what allows for it and in what possibly escapes it. I begin by summarizing Heidegger's and Deleuze's objections against making philosophical thinking a matter of a subject that re-cognizes, represents to itself, and conceptualizes identical objects. In a second step I make use of Deleuze to explore the possibility of a new form of conceptual philosophical thinking that operates without the presuppositions of the (Kantian) "image of thought". The last part of the article then deals with how Husserl, Bergson, and Spinoza promote a form of intuitive thinking that overcomes the limits of what we can conceptually conceive.

**KEY WORDS:** concept – intuition – representation – Heidegger - Deleuze

Rudolf Bernet es Doctor en Filosofía por la KU Leuven (Bélgica) y Profesor Emérito en la misma Universidad. Su área de investigación principal es la fenomenología y se dedica a temas de antropología filosófica, historia de la filosofía y cuestiones como la subjetividad, la conciencia, el arte, la vida y el tiempo. Fue Director del Archivo Husserl de Lovaina (1997-2007) y es actualmente presidente de la misma institución. Editor de *Husserliana*, de *Edmund Husserl Collected Works* y de *Phaenomenologica*, también conforma el comité editorial de prestigiosas publicaciones como *Husserl Studies*, *Contributions to Phenomenology* y *Eugen Fink Gesamtausgabe*. Entre sus publicaciones se destacan la edición de los *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) y de los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-1918) (en colaboración con Dieter Lohmar) y las obras *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (en colaboración con Iso Kern y Rudolf Marbach), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* y numerosos artículos en revistas especializadas.

Los filósofos han pensado más acerca de la naturaleza del pensamiento conceptual que de cualquier otra cosa. Desde Platón y Aristóteles su preocupación central ha sido promover el buen –el correcto– pensamiento. Como el pensamiento correcto se alcanza de mejor manera en enunciados proposicionales, el pensamiento se vol-

<sup>1</sup> Este artículo apareció por primera vez como Bernet, Rudolf, "The Limits of Conceptual Thinking", en *Journal of Speculative Philosophy*, N° 3, 2014, pp. 7-29.

vió tema de la lógica y la lógica se convirtió en una disciplina que trata acerca de la formulación de enunciados predicativos verdaderos.

En el siglo veinte muchos filósofos expresaron su insatisfacción con este punto de vista. Algunos, como Heidegger, han señalado las presuposiciones ontológicas de la lógica que hace de la verdad una cuestión de correspondencia entre enunciados predicativos y la realidad de estados de cosas. Otros, como Deleuze, han enfatizado que el arte de formar problemas filosóficos interesantes no puede ser reducido a la formulación de enunciados predicativos interrogativos que puedan conducir a una solución bajo la forma de una proposición predicativa afirmativa. Los verdaderos problemas filosóficos pueden, posiblemente, no alcanzar jamás una solución final y, tanto su formulación como su tratamiento, requieren más que el uso correcto de conceptos predados clara y distintamente. También insiste Deleuze en que, en la medida en que proposiciones lógicamente correctas pueden ser perfectamente triviales o irrelevantes, la lógica no provee ninguna garantía para el buen pensamiento filosófico. Incluso Husserl está convencido de que una lógica de la consecuencia y la no contradicción es insuficiente para alcanzar el verdadero conocimiento. Para él se requiere, por así decir, más: una lógica trascendental que se ocupe menos de la formación de enunciados correctos que de actos de pensamiento intuitivos. Bergson, finalmente, es conocido por promover la “intuición” como una alternativa al intelectualismo del pensamiento filosófico conceptual. Se inspiró, no solo en la teoría platónica de las ideas, sino también en la doctrina del “conocimiento de tercer género” de Spinoza. Para Bergson el conocimiento intuitivo, como un tipo de intuición (*insight*) sintética dentro de la unidad de multiplicidades orgánicamente articuladas y en desarrollo dinámico, está llamado a dar una alternativa a la noción kantiana de conocimiento, entendido en términos de una determinación conceptual analítica de material sensible “crudo”. La crítica al pensamiento lógico resulta, así, asociada a un escepticismo respecto al valor epistemológico, no solo de la predicación, sino también de todo el pensamiento conceptual y, especialmente, de la dialéctica como una lógica especulativa de conceptos.

La descripción deleuziana del pensamiento conceptual debe ser entendida en este contexto histórico. Es un intento de reconciliar el pensamiento intuitivo de Bergson con una forma nueva de pensamiento conceptual. Usar conceptos para formar problemas filosófi-

cos nuevos solo puede significar que los antiguos conceptos filosóficos son empujados más allá de sus límites lógicos y que son creados nuevos conceptos y nuevos órdenes filosóficos. Es bien sabido que esto permite a Deleuze rehabilitar a Kant como un pensador del exceso más que del establecimiento de límites; esto es: como un filósofo que entiende la relevancia de las ilusiones. En lugar de defender una teoría del sentido común y del consenso, Kant aparece ahora como un filósofo que ha tratado de pensar cómo y por qué cada facultad tiene una inclinación natural a trascender sus límites naturales y lógicos.<sup>2</sup> En el propio empirismo trascendental de Deleuze<sup>3</sup> es lo invisible lo que constituye el verdadero problema de la percepción -así como es la intensidad lo que constituye la verdadera cuestión de la sensibilidad; los fantasmas y simulacros la de la imaginación; lo disimilar e inmemorial, la del recuerdo; y lo que no pensamos, la del pensamiento.

No resulta, entonces, sorprendente que en su crítica a la “imagen del pensamiento” tradicional, dominada por una lógica de la representación, y en su caracterización del pensamiento en la búsqueda de lo impensado, Deleuze se cruce en el camino con la filosofía del (último) Heidegger. Es especialmente llamativo cómo este pensamiento de lo impensado se relaciona para ambos filósofos con una forma de pensamiento que consiste en descifrar signos y en recordar un pasado que nunca ha sido presente. De modo independiente, pero con un acuerdo notable, ni Heidegger<sup>4</sup> ni Deleuze<sup>5</sup> ahorran elogios a la doctrina platónica de la reminiscencia como un tipo de memoria que apunta a una forma de conocimiento y pensamiento no-representacional y no-subjetiva. Leído a través de un lente deleuziano, el Heidegger tardío, del mismo modo que Kant, resulta más un pensador de la transgresión que de la finitud. Tal transgresión de los límites de nuestra manera habitual de pensar no es, ni para Deleuze ni para Heidegger, una cuestión de elección subjetiva. Se corresponde, más bien, con un tipo de respuesta a una demanda u orden que insiste y que tiene

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 2000, pp. 186-91.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 180 y ss.

<sup>4</sup> Heidegger, Martin, *Parmenides*, Gesamtausgabe Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 183 y ss.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op.cit.*, pp. 183 y ss

su origen en un evento en el que nos encontramos con un misterio que trasciende, notablemente, nuestro sentido subjetivo de comprensión. La trascendencia envuelve, así, una transgresión de los límites de lo que podemos pensar por nosotros mismos y esta transgresión está hecha necesariamente de la fuerza de una presencia insistente que (nos) excede tanto como se desvanece. Más que un acto subjetivo de transgresión es un evento donde el meollo de la autonomía subjetiva es forzado a abrirse a sí mismo.

Con excepción de Husserl y Heidegger, los fenomenólogos han pensado muy poco acerca de la naturaleza del pensamiento. Estuvieron tan ansiosos, como la mayoría, por liberarse del neo-kantismo y del intelectualismo especulativo, que han explorado, sobre todo, el rol del cuerpo en la percepción, la afectividad y la vida social. Al mismo tiempo, pero de manera inversa, los filósofos analíticos han dedicado la mayor parte de sus esfuerzos al análisis conceptual. Pero las cosas han cambiado por el lado de la filosofía analítica, en la medida en que la percepción y otras formas de escenificación corporal se volvieron áreas populares de investigación. Debe hacerse más, entonces, de parte de la fenomenología, en lo que respecta a la investigación de la naturaleza y de los límites posibles del pensamiento conceptual.

Continúo en tres pasos. Comienzo por resumir las objeciones de Heidegger y Deleuze a volver el pensamiento filosófico la cuestión de un sujeto trascendente o trascendental que re-conoce, que se representa a sí mismo y conceptualiza objetos idénticos. En un segundo paso, exploro, especialmente con la ayuda de Deleuze, la posibilidad de una forma de pensamiento filosófico conceptual que opere sin las presuposiciones metafísicas de la imagen del pensamiento tradicional. La última parte de este artículo está dedicada al examen de formas de pensamiento conceptual que pretenden prescindir del uso de conceptos. Todo esto, con el fin enfatizar la importancia de un análisis conceptual de nuestra experiencia del mundo real, para explorar nuevas formas de pensamiento conceptual e investigar sus límites inherentes y persistentes. Estos límites se encuentran, en efecto, a ambos lados del pensamiento conceptual -en aquello a lo que permite acceder y en aquello que se le escapa.

### ¿Qué está mal con el pensamiento representacional y conceptual?

Heidegger es conocido por haber afirmado, hace ya más de medio siglo, que todavía no pensamos. Y agregó que, como tampoco la ciencia piensa, un nuevo comienzo del pensamiento filosófico no puede aprender nada de la ciencia. Con un giro típico del camino circular de muchas de sus reflexiones, Heidegger también afirma que la primera tarea de un nuevo pensamiento filosófico es pensar sobre nuestro “todavía no pensar”. En la medida en que no constituye aquello que vale la pena pensar (*das Denkwürdigste*), nuestro “todavía no pensar” es, al menos, aquello que resulta más problemático o provocador para el pensamiento (*das Bedenklichste*).<sup>6</sup> Sin embargo, nuestro “todavía no pensar” solo se vuelve verdadero y provocador del pensamiento cuando nosotros somos conscientes de sus consecuencias fatales. Una conciencia aguda de los atajos de nuestra manera habitual de pensar es, entonces, necesaria para abrirnos a otro, nuevo, modo de pensar, a su génesis, necesidad y dirección.

En su consideración acerca de estos atajos, el joven Heidegger, al igual que Husserl, refiere la mayoría del tiempo a la crisis en la fundación de la ciencia moderna. En su trabajo tardío, la crítica a la tecnología moderna y a la cultura tecnocientífica globalizada se vuelve cada vez más prominente. De acuerdo con esto, la tecnología no solo obstaculiza el camino del nuevo pensamiento, sino que tampoco puede pensar su propia esencia. No es de extrañar, ya que esta esencia no es tecnológica, sino metafísica. En consecuencia, para el último Heidegger la tarea de cuestionar la esencia de la tecnología y la esencia del pensamiento metafísico están esencialmente relacionadas. El pensamiento tecnocientífico, caracterizado como un “pensamiento unidireccional” (*eingleisiges Denken*), que se basa en una “visión unilateral” (*einseitiges Meinen*)<sup>7</sup> o “pensamiento representacional” (*vorstellendes Denken*), es una posición filosófica que ya presupone la apertura a otra forma de pensar. La realización de un peligro extremo sostiene la promesa de la salvación. En definitiva, para Heidegger, solo la llamada del Ser puede salvarnos, llamándonos a un nuevo modo de pensar que atienda a un modo de presencia de las cosas que surja del evento de un desocultamiento más que de

<sup>6</sup> Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, Tübingen, Max Niemeyer, 1984, pp. 40, 85-86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

una representación subjetiva. El nuevo pensamiento trata, entonces, de la verdad del Ser como el evento de un reticente presentarse a sí mismo del Ser, en su diferencia del carácter de ser (*Seiendheit*) de todos los seres.

En la lectura de Heidegger, el pensamiento moderno tradicional originado en Galileo y Descartes es una forma de pensamiento científico-filosófico, en el que las representaciones mentales vuelven a las cosas objetos para una indagación subjetiva proveedora de un conocimiento seguro fundado en una donación auto-evidente. Al criticar a Descartes en su explicación del pensamiento representacional, para el que los objetos se hacen presentes o son representados por un sujeto egológico en su ser ante los ojos (*Vorhandenheit*), Heidegger tiene en mente, obviamente, a Husserl. En sus últimos textos, Heidegger asocia este modo representacional de pensar cada vez más con la búsqueda de seguridad, control y dominación que no puede adscribirse a un sujeto individual o *cogito*. El pensamiento representacional se vuelve, entonces, un evento epocal en la historia del Ser, la marca de la civilización de la Modernidad, cuando la tecnociencia y, en especial, el cálculo tecnológico son predominantes. La tecnología proyecta la misma imagen del pensamiento del Ser en todos los seres, incluidos los seres humanos. Como consecuencia, la exigencia de que las cosas sean comprendidas en sí mismas y de acuerdo a su modo particular de ser es remplazada para volverlas objetos que simplemente espejan nuestras capacidades cognitivas y voluntad de conocer. Para Heidegger, la tecnología como fruto de la metafísica moderna ha sustituido por completo la comprensión griega inicial del Ser como naturaleza (*physis*). La tecnociencia ha transformado el dinamismo propio de la naturaleza efectivamente dada en una imagen del mundo (*Weltbild*) estática, que no es más, en definitiva, que una imagen humana del mundo (*Menschbild*). El pensamiento representacional debe, así, ser entendido como un intento por describir o cartografiar el mundo de una manera tal que las cosas resulten completamente presentes, accesibles y transparentes para nuestra inteligencia, y de una manera tal que no ofrezcan resistencia a nuestra manipulación y a la producción industrial de bienes artificiales.

Para Heidegger, una cierta imagen del sujeto humano es un ingrediente importante de esta imagen metafísica del mundo, en la que las representaciones (*Vorstellungen*) son el medio de una volun-

tad de conocer subjetiva que no es otra cosa que una voluntad de poder. La concepción de sujeto que mejor sirve a esta empresa global tecnocientífico-metafísica es el *cogito* de Descartes, en la medida en que para éste el percibir, el sentir, y todo el resto de las acciones, son un tipo de pensamiento y en que el pensamiento se adscribe a una mente representacional consciente de sí misma. Como dice Heidegger: representar (*Vorstellen*) deviene representarse a sí mismo (*sich-vorstellen*). También remite a los análisis de Nietzsche<sup>8</sup> del representar (*Vorstellen*) como perseguir (*Nachstellen*); esto es, un tipo de examen persecutorio en el cual todo queda al descubierto y en el que las cosas son despojadas de su latencia y su secreto.<sup>9</sup> Para Heidegger,<sup>10</sup> este representar persecutorio (*nachstellende Vorstellen*) es una disimulación y un bloqueo (*Verstellen*), una pseudo comprensión de las cosas que crea una falsa imagen del mundo, al reducir la presencia de las cosas al modo en el que la mente humana las pone y representa para sí como fenómenos chatos (*flat*).

De esta manera, la metafísica asociada con la representación es, no solo una metafísica de la voluntad de conocer, sino también una metafísica donde la presencia de las cosas está reducida a lo que puede percibirse de ellas en el presente y con completa autoevidencia. El pensamiento representacional pertenece al reino y al reinado de la metafísica de la presencia, donde Ser significa ser-presente, donde ser-presente significa permanecer-presente, y donde las dimensiones temporales del futuro y del pasado son siempre entendidas como modificaciones de un presente estable y estático. Heidegger<sup>11</sup> reconoce nuevamente el mérito de Nietzsche por haber mostrado cómo la metafísica de la presencia que subyace al pensamiento representacional moderno está en realidad motivada por el miedo al “pasar de largo” (*Vergehen*), un temor específico a la desaparición de la presencia.

Cuando Deleuze da cuenta de lo que está mal en el modo moderno de pensar y por qué es necesario un nuevo modo de pensar, se acerca sorpresivamente a Heidegger. La oposición heideggeriana

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 33, 40, 85-86

<sup>9</sup> Cf. Bernet, Rudolf, “The Secret According to Heidegger and the ‘Purloined Letter’ by Poe” en Vandeveld, Pol (ed.), *Phenomenology and Literature. Historical Perspectives and Systematic Accounts*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 2010, pp. 152-171.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?*, op.cit., p. 69

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37.

entre un pensamiento moderno, fundacional, y un pensamiento que mira el abismo (*Abgrund*) del Ser encuentra su eco más favorable en la asignación deleuziana<sup>12</sup> de una nueva tarea a la filosofía: pensar qué es “profundo” (*profond*) o “sin fondo” (*sans fond*).<sup>13</sup> Lo mismo puede ser dicho del énfasis en un “olvido esencial” (*oubli essentiel*)<sup>14</sup> que es anulado por el pensamiento moderno. Más en general, el análisis de Deleuze acerca de cómo el pensamiento representacional construye un sistema de presupuestos metafísicos complementa con ventajas el acento heideggeriano en los prejuicios ontológicos del subjetivismo moderno. A la luz de estos importantes acuerdos, el desacuerdo entre estos autores sobre si la ciencia piensa o no, parece ser una cuestión de mera terminología. Es más, Deleuze, al igual que Heidegger, sostiene que la filosofía debe emanciparse de la manera en que piensa la ciencia moderna. Ambos afirman, también, que es por medio de los “signos” que somos conducidos desde la ciencia hacia un nuevo pensamiento filosófico. Pero donde Heidegger<sup>15</sup> ve en el “hombre” tal signo,<sup>16</sup> Deleuze<sup>17</sup> recomienda que tomemos como guía nuestro encuentro con los signos que no tienen ninguna promesa de significación—esto es: signos sensibles ininteligibles. También veremos después que Deleuze solo acuerda en parte con la afirmación de Heidegger de que lo que más merece nuestro pensamiento es cómo el pensamiento y el Ser, más allá de ser esencialmente diferentes, se pertenecen, sin embargo, mutuamente.

El concepto kantiano de un yo idéntico que acompaña todas mis representaciones es, para Deleuze, el ancla del sistema metafísico del pensamiento representacional moderno. Este yo idéntico (el que piensa) piensa por medio de conceptos idénticos y leyes lógicas eternas. Este pensamiento lógico formal se vuelve verdadero conocimiento o experiencia solo cuando es aplicado propiamente al

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit., pp. 349 y ss.

<sup>13</sup> Esta es la razón por la cual hay algo profundo en la estupidez: *Ibid.*, 196 y ss

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>15</sup> Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, op.cit., p. 7.

<sup>16</sup> Ver también Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, p. 131

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit, pp. 182.

material de la percepción sensible. Aquello que Deleuze<sup>18</sup> llama el cuádruple grillete de la representación son las suposiciones que se hacen para asegurar un encuentro exitoso y duradero entre las categorías del entendimiento y la multiplicidad del material sensible. Estas suposiciones apoyan un pensamiento que persigue el objetivo de transformar una multiplicidad caótica de datos brutos en un orden inteligible estable. Comparado con Heidegger, el pensamiento representacional, para Deleuze, tiene más que ver con la estabilización que con la dominación, con la territorialización que con la globalización, con la homogeneización que con la objetivación, con la domesticación que con la universalización. Con todo, Deleuze acuerda con Heidegger en que el pensamiento representacional se dedica al orden y a la seguridad, que busca reducir la diferencia a la identidad, y que apunta a la determinación conceptual y a los juicios adecuados.

Estas son, entonces, las cuatro presuposiciones del sistema filosófico de la representación: primero, para ser más fácilmente subsumidas bajo un concepto, las cualidades intensivas de lo sensible deben ser homogéneas; segundo, para que los juicios se vuelvan el concepto central del pensamiento conceptual, el sentido del Ser debe ser análogo; tercero, para permitir a la lógica que gobierne sobre el pensamiento, la negatividad de aquello que es problemático debe ser cuestión de la negación, y la diferencia, cuestión de la oposición; cuarto, para impedir la fragmentación del pensamiento, éste debe ser expulsado del curso temporal de la conciencia.

Este sistema del pensamiento representativo moderno merece ser llamado una “imagen del pensamiento” porque cambia el movimiento impredecible del proceso de pensar por algo que es pensado como estable y fácil de captar en su totalidad. En la mayor parte de la filosofía moderna el pensamiento se convierte en esta imagen espejo o imagen narcisística del pensamiento. Los ocho “postulados” de Deleuze<sup>19</sup> son “presuposiciones” asumidas por los filósofos modernos, incluso antes de empezar a pensar. Los primeros postulados implican la benevolencia de todos los que piensan y su espontáneo interés en la verdad. También se presupone que las diferentes facultades hu-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 337 y ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 169 y ss.

manas cooperan armoniosamente y conforman una base de sentido para la especulación filosófica. De acuerdo con esto, se afirma que las diferentes facultades subjetivas son conducidas por los mismos valores en la investigación de objetos idénticos. Como consecuencia, la diferencia y la repetición son reducidas a la identidad, y la negatividad del error se puede aprovechar para alcanzar la verdad. Finalmente, se presupone que una lógica de la proposición será capaz de garantizar la verdad y dominar la formación de todos los problemas con sentido. Sobre la base de estas ocho presuposiciones no quedan dudas de que todos los problemas pueden ser resueltos y que todo aprendizaje resultará en una forma estable de conocimiento.

A partir de las críticas deleuzianas a estas presuposiciones y a otras consecuencias de la imagen del pensamiento gobernada por la representación se puede deducir fácilmente cómo debe ser el nuevo modo del pensamiento filosófico. Es un pensamiento inspirado en problemas interesantes más que en la búsqueda de juicios verdaderos. Para este tipo de pensamiento es la necesidad (*bêtise*), más que el error, lo que conforma un problema filosófico interesante.<sup>20</sup> Lo inevitable de la necesidad enseña que un pensamiento filosófico fructífero y creativo trata acerca de lo que todavía no tiene una forma reconocible, opera sin criterios *a priori* de relevancia y carece del fundamento seguro de toda ortodoxia. A diferencia del pensamiento representacional, toma en serio las diferencias cualitativas y las intensidades sensibles. Liberado del yugo de la lógica y la dialéctica, este pensamiento filosófico conduce a una proliferación de conceptos creados y rehabilita el sentido conceptual de los eventos singulares.

### En defensa del pensamiento conceptual

Se pueden resumir las críticas de Heidegger y Deleuze al pensamiento moderno refiriendo a su objetivismo, su subjetivismo, y al dominio de la lógica. Cuando la lógica domina sobre el modo en que las cosas se presentan desde el punto de vista de un sujeto egológico intercambiable, entonces la verdad se vuelve materia de juicios correctos que dependen del uso correcto de las facultades subjetivas y

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 196 y ss.

de la aplicación correcta de conceptos predados al material sensible bruto. Como consecuencia, superar este modo de pensamiento parece conllevar necesariamente un despegue, no solo del cartesianismo y del kantismo, sino también de todo conocimiento conceptualmente mediado. Antes de volver a la concepción heideggeriana de un pensamiento arraigado en la verdad del Ser y a las ideas de Bergson y Spinoza acerca de un conocimiento intuitivo, me gustaría darle una chance más al pensamiento filosófico conceptual.

Cuando se objeta un modo estandarizado de pensar en el cual el pensamiento es cuestión de reconocimiento, el reconocimiento se convierte en la identificación de algo familiar y toda experiencia es dependiente de su combinación con nuestros conceptos, entonces un modo alternativo de pensamiento debe empezar por la experiencia sensible y por cómo de ella surgen los conceptos. Desde esta mirada, el sentido de los conceptos no puede nunca ser enteramente conceptual, porque los conceptos están formados sobre la base de la experiencia, cuyo sentido (o falta de sentido) todavía no es conceptual. Esta dependencia de los conceptos, en el sentido de una experiencia preconceptual, implica, además, que el pensamiento conceptual ya no puede ser considerado la cuestión de un intelecto que simplemente sigue reglas lógicas y ciegamente aplica o proyecta formas conceptuales ya listas sobre una materia carente de sentido. Bajo estas premisas, la fenomenología se presenta a sí misma como un punto de partida prometedor.

Para Husserl, el pensamiento conceptual que no está basado o, al menos, acompañado por una intuición acerca de las cuestiones afirmadas por él es pensamiento vacío (*thoughtless thinking*) o especulación metafísica vacía. Cae dentro de lo que en las *Investigaciones Lógicas* se llama “pensamiento inauténtico”, el cual comprende el cálculo matemático, las operaciones lógicas vacías y las construcciones conceptuales vacías en filosofía. “El pensamiento auténtico”, por el contrario, abarca una forma de pensamiento conceptual, cuyo verdadero valor es corroborado por una intuición categorial del estado de cosas afirmado por un juicio. Ahora bien, esto suena más kantiano de lo que realmente es. Husserl se distingue fuertemente de la visión kantiana acerca del conocimiento conceptual en, al menos, tres aspectos. Primero, para Husserl, el conocimiento conceptual está fundado en una experiencia preconceptual (en general perceptiva) que ya cons-

tituye un tipo de conocimiento. Segundo, la manera en que los conceptos articulan la experiencia sensible no es tema de una deducción trascendental. Tercero, la validez del conocimiento conceptual no depende del uso legítimo de la facultad del entendimiento, sino del pensamiento en tanto proceso intuitivo. Para Husserl, el pensamiento auténtico se vincula con el juicio plenificado intuitivamente.

Dicho esto, la visión husserliana sobre el pensamiento conceptual tiene, también, sus límites. Para muchos lectores, el más notable es la dependencia de una noción de verdad que implica el modo en que los juicios se corresponden con estados de cosas reales -aunque no *in se*, sino en tanto se presentan en una intuición categorial. No solo se afirma que ésta es una noción de verdad problemática, sino que también se puede preguntar si la verdad puede ser el criterio último del pensamiento conceptual creativo y relevante. Se puede, en otras palabras, proponer una noción alternativa de verdad que legitime el pensamiento conceptual puro, o se puede contestar que el pensamiento conceptual creativo no es una cuestión de verdad. Heidegger se inclina por la primera opción; Deleuze, por la segunda.

A diferencia de Kant, Husserl se preocupa fuertemente por la *génesis de los conceptos*. Para Husserl, los conceptos predados deben haber sido formados y la intuición en el proceso de su formación es crucial en relación con el rigor de la determinación de su significado y de su uso. Los conceptos deben tener su origen en la percepción interna o externa -como uno puede ver ya en su primera publicación sobre el origen del concepto de “número”.

Superar el psicologismo aún presente en su concepción temprana sobre la formación de conceptos, también le permite a Husserl refinar su teoría de la percepción externa. El logro más decisivo en esta teoría fenomenológica de la percepción es la liberación de toda presuposición de representacionalismo. Para Husserl, no hay necesidad de mediaciones internas o pantallas mentales en la relación entre el percipiente y lo percibido. La percepción es una captación directa de la realidad -a tal punto que, como Jocelyn Benoist<sup>21</sup> ha afirmado frecuentemente, toda referencia al “acceso” de la percepción a la rea-

<sup>21</sup> Ver Benoist, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, París, Vrin, 2011, pp. 90 y ss.

lidad o acerca de la “donación” de la realidad al percipiente se vuelve muy problemática. La teoría husserliana de la percepción debe también atribuirse la intuición de que la percepción implica el sentido. No solo puede un percipiente reconocer algo para lo cual no tiene un nombre o un concepto, sino que también puede explorar sus cualidades sin hacer uso de significados lingüísticos. Merleau-Ponty ha llamado, acertadamente, a esta exploración de las propiedades cualitativas de las cosas un “ver-como”. Construida sobre la afirmación husserliana acerca de la “primacía de la percepción”, Merleau-Ponty, también, ha mostrado -parcialmente en contra del propio Husserl- que la división clásica sujeto-objeto falla en captar el verdadero sentido de la relación entre el percipiente y lo percibido -incluso cuando son tenidos en cuenta los cambios de perspectiva y las equivalencias simbólicas entre diferentes perspectivas perceptivas.

Se debe admitir, sin embargo, que Merleau-Ponty destaca de tal manera la primacía de la percepción que uno al final se pregunta para qué son buenos todavía los conceptos y el pensamiento conceptual. Por otra parte, la afirmación husserliana de que los conceptos son válidos para el razonamiento científico parece insuficiente en sintonía con la primacía de la percepción. Se inclina, entonces, a afirmar la necesidad de que los conceptos emerjan de y en la percepción, en particular cuando el sentido de lo que uno en efecto percibe es problemático, cuando la continuidad de la percepción se interrumpe por la pregunta: “¿qué es esto que percibo?”. Esta pregunta conduce, en general, no solo a una percepción más atenta o a una tematización de lo que se percibe, sino también a la búsqueda de nombres y categorías. El origen o la génesis más común de conceptos se encuentra, así, en el cuestionamiento que surge de la percepción. Una vez que se da una respuesta conceptual, el camino que sigue la experiencia puede ser tanto perceptivo como conceptual. La respuesta solo puede ser demorada cuando lo que se percibe es demasiado raro o cuando no hay un concepto apropiado a disposición y debe ser aún creado.

No tenemos necesidad de ir más allá en los detalles de cómo Husserl concibe la formación de los conceptos en términos de percepciones empíricas o categoriales, originados en la variación eidética. Podemos, también, evitar desarrollar la distinción entre conceptos *a priori* y empíricos, así como el interrogante acerca de si los conceptos deben, en efecto, como Husserl asegura, relacionarse con objetos

ideales. Lo que no podemos dejar de mencionar, con todo, (especialmente cuando volvamos a la noción de Deleuze sobre la creación de conceptos) es que la teoría husserliana de la percepción y de cómo ella da lugar a los conceptos cae aún, ocasionalmente, en el representacionalismo o en el intelectualismo.

Mientras que dar cuenta de la percepción corporal en términos de intencionalidad (especialmente en las formulaciones de Merleau-Ponty) parece bastante poco problemático, lo mismo no puede ser dicho de la teoría de Husserl en lo concerniente a cómo la percepción sensible está sujeta a un proceso de plenificación intuitiva. Si la percepción sensible posee una captación intuitiva inmediata de lo percibido, entonces puede, estrictamente hablando, contener intenciones no vacías que necesitarían una plenificación intuitiva. Las percepciones parciales o las anticipaciones perceptivas de lo que en lo percibido no se volvió completamente visible constituyen algo esencialmente diferente de las representaciones mentales vacías o de enunciados precipitados que necesitan para su validación de una plenificación intuitiva. En la medida en que no hay intenciones vacías en la percepción sensible, la manera según la cual las percepciones incompletas o meramente bosquejadas demandan más percepciones no es una cuestión de confirmación, corroboración o verificación.

Un mismo tipo de intelectualismo prevalece en la concepción husserliana de la relación entre percepción y conocimiento conceptual. Para Husserl, la percepción no solo provee un conocimiento de lo que es percibido, sino que este conocimiento es articulado bajo la forma de un sentido preconceptual o un significado. Merleau-Ponty nos ha enseñado a entender este sentido perceptivo o el sentido en tanto ver-como sensible y corporal. Sin embargo, está todavía inclinado a compartir con Husserl la convicción de que este sentido perceptivo debe ser entendido como la *fundación* de un sentido conceptual, esto es: de un conocimiento de un objeto de percepción articulado conceptualmente. Especialmente para Husserl, la demanda de la primacía de la percepción está, así, relacionada con la presuposición de que la percepción debe naturalmente conducir a un conocimiento conceptual, el cual no consiste esencialmente en nada más que una articulación categorial o explicación de aquello que ha sido previamente percibido. En esta visión husserliana, para la

que el pensamiento conceptual debe armonizar naturalmente con el conocimiento perceptivo al que solo vuelve más explícito, la percepción pierde su verdadero carácter de provocadora del pensamiento y los conceptos pierden su verdadera contribución creativa al pensamiento.

A Deleuze y Guattari les toma solo unos pocos capítulos en su corto libro *¿Qué es la filosofía?*<sup>22</sup> dar cuenta de la especificidad de los conceptos filosóficos, de la base sobre la cual son creados, del sujeto que los crea, y de la manera en la cual el pensamiento filosófico conceptual difiere de las formas de pensamiento que pueden encontrarse en las ciencias o el arte. A diferencia de Heidegger, Deleuze y Guattari afirman que no es el pensamiento, sino los conceptos lo que separa a la filosofía de la ciencia. También afirman, a diferencia de Husserl, que el valor del pensamiento filosófico conceptual no puede ser medido a partir de una noción de verdad tomada de la ciencia. El pensamiento filosófico creativo trata, primordialmente, acerca de problemas y no, como Husserl diría, acerca de objetos ideales y estados de cosas. Trata, también, en sentido primario, acerca de la verdad del Ser. Al hacer foco en cómo Deleuze y Guattari dan cuenta del pensamiento filosófico conceptual, somos conducidos al corazón de su interés por un pensamiento que experimenta con nuevos conceptos y se libera de la tradicional “imagen del pensamiento”.

Para Deleuze y Guattari, los conceptos filosóficos son creados a medida que son necesarios y son necesarios cuando el filósofo, en una situación de desorden o “caos”, formula una pregunta filosófica. Esta falta de orden no está necesariamente relacionada con incongruencias en el mundo percibido, ni es una experiencia fuera de lo común que puede ser fácilmente superada. Para el filósofo, el desorden del mundo es, por el contrario, un hecho perdurable que ningún pensamiento conceptual puede sobrellevar por completo. Por otro lado, tener una experiencia del caos no resulta, por supuesto, suficiente para convertirse en filósofo; no es equivalente a la formulación de un problema filosófico por medio de la creación de conceptos nuevos.

Esta experiencia de un mundo fuera de sus goznes se encuentra, usualmente, velada por una red de *doxai* que se extiende sobre el

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991.



encuentro abismal con el sinsentido. Como Heidegger, Deleuze piensa que hay diferentes tipos de *doxai* y que no se debe dar por hecho que el pensamiento filosófico puede empezar desde cero. Entre los *doxai* que se encuentran en el camino del pensamiento filosófico, Heidegger y Deleuze apuntan ambos a las opiniones, a la información y a las declaraciones provistas por figuras públicas, periodistas y ponencias de académicos. Otro tipo de *doxa* es aquello que Deleuze y Guattari<sup>23</sup> llaman “plano de inmanencia”, que subyace a cualquier creación y uso creativo de “conceptos filosóficos”.<sup>24</sup> Las preguntas filosóficas no solo deben tener una dirección y un objetivo, sino que también deben tener un plano desde el cual despegar. La investigación de Descartes sobre la naturaleza del conocimiento científico presupone que estamos de acuerdo en lo que llamamos *pensamiento, ser* y *yo* y que compartimos un deseo por la verdad. La investigación de Heidegger sobre el sentido o verdad del Ser presupone una comprensión pre-ontológica o una familiaridad con el Ser. La investigación de Merleau-Ponty sobre cómo la percepción se relaciona con el mundo presupone que compartimos una “fe perceptiva”.

Para Deleuze y Guattari, la relación entre problemas, conceptos y plano de inmanencia de una idea filosófica es de tipo circular. Es decir que el plano u horizonte que sostiene o enmarca la investigación de un problema filosófico no precede cronológicamente al planteo de un problema, como sería en caso de una condición externa o una causa. Sino que, más bien, es el problema mismo el que desfonda su propio campo de investigación y eso provoca la necesidad de crear nuevos conceptos. Esta es la razón por la cual Deleuze y Guattari llaman a este campo u horizonte plano de *inmanencia*. En la mayoría de los casos la inmanencia resulta de la internalización o transformación de un campo predado de experiencia y lenguaje conceptual a través del planteo de un nuevo problema filosófico. La experiencia común de automanifestación y el significado familiar de las palabras *pensamiento, ser* y *yo* adquieren una nueva forma en el marco de la apelación de Descartes al *cogito* en tanto respuesta a un problema filosófico nuevo planteado por él mismo. Los conceptos filosóficos creados recientemente pueden ser, así, palabras tomadas

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 38 y ss.

<sup>24</sup> Este plano de inmanencia se dice que es (en cierta medida confusamente) una presuposición subjetiva del pensamiento filosófico que debe ser distinguida de las presuposiciones objetivas de la *doxa* ordinaria.

del lenguaje ordinario que adquieren nuevos significados. Pueden ser también viejos conceptos filosóficos cuyos significados se transforman a través del planteo de un nuevo problema. ¡Pensemos, solamente, en cuánto difiere del kantiano el uso que hace Husserl de “trascendental”!

Deleuze y Guattari<sup>25</sup> dedican especial atención a la manera en la que el pensamiento filosófico, expresado mediante el planteo de problemas, implica un intercambio dinámico entre la “elasticidad del concepto” y la “fluidez” del plano de inmanencia. El plano de inmanencia le debe parte de su fluidez a la falta de determinación conceptual. Los conceptos le deben su elasticidad tanto a sus componentes heterónomos aunque necesarios, como a la igualmente necesaria relación con otros componentes que emergen del mismo plano de inmanencia. En la medida en que las relaciones internas y externas que constituyen la “endoconsistencia” y la “exoconsistencia” de un concepto filosófico<sup>26</sup> crecen y se extienden, contribuyen a la formación de un plano nuevo, propiamente conceptual, o, para usar otra terminología, a la formación de un universo específico del discurso. Al no poseer referencia externa (i.e.: “ser auto-referencial”),<sup>27</sup> este plano *conceptual* o universo del discurso *filosófico* es inmanente. Decir que los conceptos filosóficos son inmanentes a los problemas a partir de los cuales son establecidos y que permiten plantear, significa también que su sentido, lejos de ser universal, depende de un proceso particular de pensamiento. Esta es la razón por la cual, para Deleuze y Guattari, los conceptos filosóficos se relacionan con eventos y no con esencias, con procesos de individuación y no con abstracciones generalizantes. El *cogito* cartesiano es, así, un concepto con componentes interdependientes, creado sobre la base de presuposiciones pre-filosóficas y relacionado con el planteo de un nuevo problema filosófico.

Un tercer tipo de inmanencia se pone en juego con la pregunta por el *quién* del pensamiento filosófico. Para Deleuze y Guattari, tanto como para Heidegger, el filósofo que piensa no puede ser un sujeto autónomo que libremente elige un tópico sobre el que quiere

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 27.

pensar. Su pensamiento depende demasiado de una pregunta que se le impone y de un plano de inmanencia sobre la base del cual se articula el problema y se crean los conceptos para ello. Un filósofo no piensa -esto es, no plantea problemas y crea conceptos- en su propio nombre. Este es el motivo por el cual Deleuze y Guattari llaman a este pensador filosófico “personaje conceptual” (*personnage conceptuel*). A diferencia del sujeto trascendental filosofante husserliano que se comporta como un observador desinteresado (*unbeteiligter Zuschauer*) de la constitución del mundo, el personaje conceptual permanece inmerso en un plano de inmanencia, está absorto por completo en un problema filosófico específico y se vuelve un actor que actúa los conceptos recientemente creados en el escenario de la inmanencia de un campo conceptual particular. El personaje conceptual no es en ningún modo trascendente al proceso de pensamiento. Al mismo tiempo, el plano de inmanencia del cual depende su pensamiento no puede, tampoco, decirse que pertenezca a la vida interna psicológica del personaje conceptual.

A la pregunta heideggeriana “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”,<sup>28</sup> la respuesta de Deleuze y Guattari debe ser: un personaje conceptual. La propia insatisfacción de Nietzsche con la metafísica ontoteológica y su voluntad de poder nihilista que ha acabado con nuestra comprensión del mundo, es solo el punto de partida del pensamiento. La idea del eterno retorno de lo mismo pertenece al pensamiento del profeta Zarathustra que viene de un sitio alejado en las montañas para enseñarnos esta nueva noción. Cito a Deleuze y Guattari: “El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía”.<sup>29</sup>

El pensamiento poético de Zarathustra, ideas que vienen de otra parte, se dirige, todavía, a nuestra experiencia del mundo real. No trata, entonces, de otro mundo; no es otra forma de pensamiento hipotético o ficcional. No trata, tampoco, de hechos observables en el mundo real; trata de un problema filosófico. Esto no quiere decir,

<sup>28</sup> Heidegger, Martin, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 92-122.

<sup>29</sup> Ver Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 62. [Nota de la traductora: ¿Qué es la Filosofía?, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 65].

por supuesto, que los problemas filosóficos no tengan relevancia en nuestra vida concreta en el mundo real. Solo significa, para Deleuze, que la tarea del pensamiento filosófico no consiste en describir fielmente y articular conceptualmente nuestra experiencia de un mundo de la vida predado. El pensamiento filosófico conceptual creativo debe, también, ser distinguido del modo en que las *ciencias naturales* se relacionan con el mundo real. Solo la ciencia trata de cuestiones de hecho en el mundo real; y solo las proposiciones científicas tienen un valor de verdad que puede ser medido en términos de su correspondencia con el mundo real. La filosofía trata de conceptos cuyo sentido depende de otros conceptos y no de relaciones funcionales entre hechos empíricos.

Estas afirmaciones deleuzianas sobre la tarea del pensamiento filosófico y sobre su diferencia respecto de la ciencia se encuentran sorprendentemente cercanas a las del último Heidegger. Ambos filósofos comparten la preocupación por un modo dinámico de pensar que no puede adscribirse a un sujeto autónomo que se hace preguntas y encuentra soluciones. La insistencia y urgencia de las preguntas es lo que provoca el pensamiento y los pensadores; y no al revés. Visto a través de un lente deleuziano, el retorno heideggeriano<sup>30</sup> a la mutua pertenencia entre *einai* y *noein* puede ser entendido como una insistencia en la inmanencia, más que en la trascendencia -específicamente, en la inmanencia del pensamiento en el evento de la llamada del Ser. La propia lectura de Deleuze del fragmento de Parménides, en la que el pensamiento y el Ser resultan dos caras del mismo plano de inmanencia y en la que la diferencia de lo que esencialmente se pertenece mutuamente es entendida como pliegue<sup>31</sup> no es, ciertamente, incompatible con la interpretación de Heidegger del poema de Parménides. Esto no quiere decir que no haya diferencias. Solo basta con pensar en el desacuerdo de Deleuze<sup>32</sup> con la afirmación heideggeriana de que el pensamiento posee una afinidad u homogeneidad genuina con el Ser o en su resistencia a hacer que todos los problemas filosóficos dependan de la verdad del Ser.

<sup>30</sup> Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, op.cit., pp. 119 y ss.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 41, 46.

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op.cit., p. 188n.

Podría decirse mucho más de la relación entre Deleuze y Heidegger. En nuestro contexto, donde he remarcado la crítica común acerca de cómo el representacionalismo subjetivo da cuenta del pensamiento, y he mostrado que, para Deleuze, el nuevo modo de pensamiento filosófico sigue siendo conceptual, esto debe alcanzar para preguntarse cómo ve el último Heidegger la relación entre pensamiento filosófico auténtico y el uso o la creación de conceptos.

### Más allá del pensamiento conceptual

En 1952 Heidegger escribió la famosa frase: “El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión [...] Pero todo el gran pensamiento de los filósofos griegos, incluido Aristóteles, piensa sin concepto.”<sup>33</sup> Para Heidegger, el carácter no conceptual del pensamiento de los griegos tiene al menos dos razones: primero, que su lenguaje no era conceptual; segundo, que lo que ellos trataban de pensar no se prestaba a una captura o sujeción conceptual. Lo que los tempranos pensadores griegos trataron de pensar fue el misterioso evento de la verdad del Ser, de una presencia que tiene la forma de lo no oculto. Sin embargo, lo que los atrajo no fue un acertijo que debía ser resuelto y lo que fue atraído o convocado no era su curiosidad intelectual o inteligencia. El atractivo, más bien, que venía de donde ellos debían ir, abrió un camino laborioso para aprender a pensar. Este camino no yacía ahí fuera para ellos; sino que se encontraba meramente indicado por un signo, o mejor, por una huella de lo que debía ser pensado. La huella de lo que les fue dado a los griegos para pensar puede ser encontrada en lo que les era más familiar - es decir: su propio lenguaje. Éste tuvo su origen en aquello que debieron aprender a pensar y aquello que debieron aprender a pensar estaba ya presente y activo en su propio lenguaje. Era un lenguaje no-conceptual al que los pensadores y poetas, aun usándolo de diferente modo, le prestaban la misma atención respetuosa. Ser y pensar se pertenecen mutuamente sin ser idénticos, el decir del poeta y el pensar del pensador

<sup>33</sup> Ver Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, *op.cit.*, p. 128. [Nota de la traductora: Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás Pallás, Madrid, Trotta, 2005, p. 174].

pertenecen a lo mismo, aunque se mantengan diferentes.

Si bien Heidegger piensa que los alemanes tienen a través de su lenguaje mucha afinidad con los griegos, debe, con todo, asumir que siguen siendo alemanes. Según la formulación de Deleuze: son, a lo sumo, pensadores alemanes que se reterritorializan en la cultura griega temprana.<sup>34</sup> Para Heidegger, los pensadores alemanes que piensan a los griegos no se desplazan a otro territorio: viajan a través del tiempo -recuerdan. Su pensamiento y su decir tienen su origen en la repetición de un mismo regalo: en lo que los pensadores griegos tempranos han recibido de un *logos* anclado en la verdad del Ser, y en lo que *ellos* pueden recibir a través de un recuerdo de este pensamiento griego temprano. Un regalo doble merece un doble agradecimiento que se expresa en lo que Heidegger<sup>35</sup> llamó un “pensamiento evocante” (*an-denkendes Denken*). Este recordar (*an-denken*) implica una evocación meditada y gratitud por aquello que ha sido lo suficientemente preservado como para permitir la evocación. Es una forma de pensamiento poético que Hölderlin, más que ningún otro alemán, ha restituido en y en contra de la tradición del pensamiento moderno.

Este reclamo de remplazar el pensamiento conceptual moderno por una forma poética de pensar tiene en Bergson su versión francesa. Como Heidegger, contrasta una forma de pensamiento “intuitivo” con el método de la ciencia moderna. Sin embargo, lo que la ciencia moderna no puede pensar y, entonces, malinterpreta por completo, no es para Bergson la verdad del Ser, sino la naturaleza de la “duración”. Esta duración es un principio dinámico que opera cada vez que una multiplicidad cualitativamente heterogénea conforma unidades orgánicas. En este sentido, la duración bergsoniana tiene mucho en común con la noción heideggeriana de un *logos* no-lógico, entendido como reunión. Difiere, fundamentalmente, de la manera según la cual la ciencia moderna reúne elementos cuantificables -homogéneos- en totalidades omniabarcadoras. En su investigación sobre la mente humana y sobre la naturaleza, la ciencia física emplea una lógica de partes y todos que toma prestada

<sup>34</sup> Ver Bernet, Rudolf, “Was ist deutsche Philosophie?” en Fabianelli, Faustino y Luft, Sebastian (eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie-Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 13-27.

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, “Was heisst Denken?”, *op.cit.*, p. 92.

de la matemática. De este modo, confunde unidades dinámicas que comprenden momentos interdependientes con totalidades numeradas conformadas por elementos independientes. Como consecuencia, los procesos globales fluyentes de crecimiento e integración -tal como la tensión de una duración temporal o la movilidad dinámica de un movimiento- son separados en una multiplicidad de instantes puntuales no relacionados, esparcidos en una línea que va de un punto inicial a un punto final.

En lugar de comprender una totalidad como resultado de la suma de elementos independientes, según la duración de Bergson, el sentido de todas las partes depende del sentido de una totalidad apprehendida intuitivamente. En cuanto principio dinámico de organización -en el que las totalidades implican constituyentes heterogéneos por medio de los que se explican a sí mismas-, la estructura de la duración se aplica no solo a la conciencia humana, al tiempo y al movimiento, sino también, como Bergson gradualmente advierte, al espacio, a la materia, a la vida, a la moralidad, a la religión y a la política. En todas estas modalidades, la duración se da a sí misma una forma intuitiva de pensamiento. Esta forma de pensamiento es, ella misma también, un proceso dinámico que explora la organización compleja de totalidades móviles, compuestas de momentos fluyentes interdependientes. El pensamiento intuitivo, tal como lo entiende Bergson, no es nunca, entonces, un pensamiento a primera vista (*in one glance*).

Este método de pensamiento intuitivo opera en *Tiempo y libre albedrío* y en *Materia y memoria* como una investigación acerca de la conciencia humana, los sentimientos, las percepciones, la memoria, la temporalidad y, más en general, de la relación entre mente y cerebro. Sin embargo, es recién en su obra tardía donde Bergson explícitamente se enfoca en cuestiones metodológicas y contrasta su propio método de pensamiento intuitivo con el intelectualismo de un pensamiento conceptual (kantiano). *La evolución creadora*, más allá de la conocida polémica en contra del (neo) darwinismo, tiene la intención de demostrar que la imagen del mundo de la ciencia natural está basada en una metafísica estática de la presencia, que es, a su vez, resultado del modo intelectualista de pensar propio de la modernidad. Como se observa en la obra más importante del último Bergson, *Las dos fuentes de la moralidad y la religión*, el mismo intelectualismo, la misma naturalización y objetivación del dinamismo

de los procesos espirituales es también responsable de una mirada reduccionista sobre lo moral, lo social, la vida y la religión. Todo esto lleva a Bergson a adoptar una posición mediante la que no solo opone el pensamiento intuitivo, abierto, global, dinámico, sintético e intuitivo al pensamiento conceptual, cerrado, atomístico, estático y analítico, sino que, además, los vuelve irreconciliables. Bergson reconoce que en estas ideas sobre el pensamiento intuitivo ha tomado como inspiración el libro V de la *Ética* de Spinoza.

Las ideas de *Spinoza* acerca del pensamiento son, quizá, las más sutiles de todas con las que nos hemos encontrado hasta acá. Como mínimo es necesario afirmar que la comprensión de Spinoza del conocimiento *conceptual* escapa a muchas de las críticas que Heidegger ha atribuido a la ciencia moderna y a sus prejuicios metafísicos. No es asombroso que Heidegger haya tenido tanto que decir acerca de Descartes y tan poco sobre Spinoza. Este último es conocido por su crítica a la noción cartesiana de sustancia; es decir, a la base del sistema filosófico de Descartes. Esto conduce a Spinoza a desarrollar una concepción del conocimiento científico conceptual libre de toda presuposición subjetivista y que purifica el concepto de naturaleza de toda representación antropológica. Al tener su centro de gravedad o, mejor, su origen, en una sustancia impersonal divina, el pensamiento humano se encuentra esencialmente descentrado y es asubjetivo. El pensamiento conceptual es el resultado de *cogitationes* que, en lugar de depender de un *ego*, dependen de un cuerpo. Más aún, la naturaleza del *cogitatum* es, ahora, entendida como *natura naturata* y no como un objeto puesto por la representación para permitir una mejor inspección y dominación por parte de un sujeto autónomo. El antisubjetivismo de Spinoza, así como su oposición drástica a toda forma de antropomorfismo y antropocentrismo, lo hace, también, el primer pensador ecologista de la Modernidad.

Sin embargo, ¿cómo puede la ciencia moderna a la que Heidegger acusa de destruir la naturaleza y de olvidarse por completo de la *physis* ser respetuosa de una naturaleza misteriosa como reclama Spinoza? ¿Y cómo puede una filosofía expuesta *more geometrico* escapar al cientificismo? Esto merece ser examinado más de cerca. En la medida en que las funciones matemáticas y las proposiciones físicas son dudosas, resulta innegable que uno de los objetivos centrales de Spinoza fue establecer precisiones filosóficas acerca de Dios, la mente y el cuerpo humanos, y los cuerpos animales y materiales.

Tampoco hay dudas de que la metafísica racionalista de Spinoza sigue asumiendo posiciones, aunque diferentes de las de los físicos contemporáneos, que deben ser aún llamadas naturalistas. Con todo, el naturalismo metafísico de Spinoza transforma radicalmente la manera según la cual se comprende comúnmente el sentido de la ciencia natural y el rol del científico. Al ser él mismo parte de la *natura naturata*, el científico no puede pretender ser un sujeto autónomo que fuerce desde su punto de vista a la naturaleza a responder sus preguntas y satisfacer sus necesidades. Es una “estupidez”, escribe Spinoza, pensar que la naturaleza está hecha para el hombre, para que cumpla con su “parte principal”.<sup>36</sup> En último lugar, pero con mayor importancia, el conocimiento conceptual, científicamente riguroso, no es todo lo que el pensamiento filosófico puede alcanzar. Este conocimiento de segundo género, aunque supera los prejuicios antropológicos que pertenecen a la percepción sensible y a la imaginación (i. e.: que nos libera de las ilusiones del conocimiento de primer género), todavía no alcanza para guiar la salvación humana, que es el objetivo explícito de la *Ética* de Spinoza.

Una vida humana buena no puede ser pensada, demostrada y enseñada como la ciencia. Ella depende de una intuición genuina acerca de cómo cada ser humano y todo *conatus* humano pertenece a la totalidad omniabarcadora de la Naturaleza o Dios (*Deus sive natura*). Así, lo que conduce a la verdadera sabiduría humana no es el conocimiento conceptual general, sino un conocimiento intuitivo de uno mismo y de otras personas humanas que como individuos pertenecen a Dios. Un conocimiento intuitivo de uno mismo desde la perspectiva de Dios, un conocimiento intuitivo de la propia existencia y de la de otros compañeros humanos individuales, en tanto implicados en la existencia de Dios y que explican la naturaleza de Dios. Esta es la razón por la cual Spinoza llama, célebremente, a este tercer e intuitivo género de conocimiento *amor intellectualis Dei*.

Ahora bien, a partir de lo observado en Bergson y Spinoza, la re-

<sup>36</sup> Spinoza, Benedict, *Tractatus Theologico-Politicus*, Cap. VI, p. 125: “¿A qué no se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano, ni sobre Dios, ni sobre la Naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada que cree que el hombre es su parte principal”. Tomamos aquí la traducción al castellano de Domínguez, A. en Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 170 [Nota de la traductora]

habilitación de Deleuze del pensamiento filosófico conceptual aparece como un intento de reconciliar aquello que le interesa de cada uno. Esto se muestra ya en la manera en la que presenta el concepto de intuición bergsoniano.<sup>37</sup> También se muestra en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, donde Spinoza es presentado en contra del *mainstream* de la academia francesa como un pensador radicalmente anticartesiano. El nuevo modelo de pensamiento conceptual de Deleuze aparece, ahora, como un nuevo intento de proveer un pensamiento conceptual creativo que tenga la misma fluidez y dinamismo que se encuentra en la concepción bergsoniana de la duración y la intuición.

Esto lleva a Deleuze a ampliar la relevancia de los conceptos, más allá de su contribución a una lógica de la verdad, y a extender su significado más allá de lo que podamos concebir clara y distintamente. De este modo, las críticas de Spinoza a Descartes se emplean en favor de la ambición de Deleuze de dar cuenta de conceptos filosóficos en tanto intensidades, diferencias cualitativas, eventos singulares, problemas abiertos, etc. Finalmente, Deleuze sigue también a Spinoza al asignar límites claros a todo el pensamiento filosófico conceptual. No todo lo que merece ser pensado puede ser articulado y pensado mediante conceptos. Lo que experimentamos en la imaginación y en la intuición, aunque quede afuera del reino del pensamiento conceptual, no puede, en ese sentido, quedar afuera de todo pensamiento. El arte, la religión y la vida humana buena requieren otro modo de pensamiento -tal como ha sugerido Spinoza.

¿Qué puede decirse, entonces, de la relación de Deleuze y Heidegger? Es manifiesto que lo que los divide no puede ser la crítica común al subjetivismo del pensamiento representativo, según el cual el reconocimiento de la identidad de un objeto se convierte en la finalidad de todo conocimiento. No puede, tampoco, ser la apreciación común acerca de la concepción bergsoniana de la intuición, ni tampoco su oposición a todo pensamiento que reduce el tiempo al espacio, las cualidades a las cantidades, las totalidades a las sumas, el movimiento a la sucesión, las fuerzas dinámicas a sistemas estables. Menos aún puede ser la oposición común a un modo de pensamiento que es gobernado por la lógica, espe-

<sup>37</sup> Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1998, p. 1 y ss.

cialmente por la lógica dialéctica de Hegel y sus conceptos especulativos. Finalmente, no puede ser su preocupación común por el desgaste de los que fueron anteriormente conceptos filosóficos creativos u originales, o por la estandarización de un método filosófico para el que los conceptos predados son usados y aplicados de modo estereotipado.

Los que separan a Deleuze y Heidegger deben ser, entonces, Descartes y Spinoza; más precisamente, la ignorancia heideggeriana acerca de una forma spinozista de anticartesianismo. Pensando en *Descartes*, Heidegger critica el “pensamiento conceptual” (*be-greifen-des Denken*) y se vuelve sobre el “pensamiento evocante” (*an-denken-des Denken*) de los tempranos pensadores y poetas griegos. Pensando en *Spinoza*, Deleuze rehabilita una forma de pensamiento filosófico conceptual que se concentra en el misterio de lo impensado, y que deja espacio para una forma alternativa de pensamiento. Es verdad, sin embargo, que Deleuze es tanto un pensador nietzscheano como spinozista. En tanto lector de Nietzsche se encuentra nuevamente con Heidegger y surgen nuevas diferencias. Pero sobre esta nueva base, el debate entre Deleuze y Heidegger se ensancha más allá de las preguntas que conciernen al rol legítimo de la representación y los conceptos en el pensamiento filosófico.

## Bibliografía

- Benoist, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste*, París, Vrin, 2011.
- Bernet, Rudolf, “The Secret According to Heidegger and the ‘Purloined Letter’ by Poe” en Vandavelde, Pol (ed.), *Phenomenology and Literature. Historical Perspectives and Systematic Accounts*, Würzburg, Königshausen and Neumann, 2010, pp. 152-171.
- , “Was ist deutsche Philosophie?” en Fabianelli, Faustino y Luft, Sebastian (eds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie - Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 13-27.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trad. por P. Patton, Londres, Athlone Press, 1994.
- , *Le bergsonisme*, París, PUF, 1998.
- , *Différence et répétition*, París, PUF, 2000.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minit, 1991.
- , *What Is Philosophy?*, trad. por H. Tomlinson y G. Burchell, New York, Columbia University Press, 1994.
- Heidegger, Martin, *What Is Called Thinking?*, trad. por J. G. Gray, New York, Harper and Row, 1968.
- , “Was heisst Denken?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 123-137.
- , “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” en Heidegger, M., *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen, Günther Neske, 1978, pp. 92-122.
- , “Was heisst Denken?”, Tübingen, Max Niemeyer, 1984.
- , *Parmenides*, Gesamtausgabe Band 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.
- Spinoza, Benedict, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. por S. Shirley, Leiden, Brill, 1989.