

La visión de Deleuze y Guattari sobre la historia de la filosofía

Deleuze and Guattari's vision of the history of philosophy

Fabian Andrey Zarta Rojas

 <https://orcid.org/0000-0001-5536-3712>

Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Bogota-Colombia Fabian.Zarta@uniminuto.edu Fzarta@unbosque.edu.co

Carlos Germán Juliao Vargas

 <https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>

Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Bogota-Colombia cgjuliao@gmail.com

 <http://revistas.ulvr.edu.ec/index.php/yachana/article/view/952>



Esta publicación está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NonCommercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).

Fecha de recepción:
29/10/2024

Fecha de aprobación:
06/12/2024

Fecha de publicación:
31/01/2025

Resumen

Este ensayo aborda la concepción de Deleuze y Guattari sobre la historia de la filosofía a partir de la idea de una coexistencia de planos, de una superposición de sistemas filosóficos, que aleja así la historia filosófica de un orden diseñado según un antes y un después, de una homogeneización del pensamiento y de una evolución finalista determinada por la necesidad. Los criterios para seleccionar el corpus y los conceptos se fundamentan en la necesidad de reflejar su visión no lineal, no teleológica y pluralista de la historia de la filosofía. Se constata la existencia de dos historias de la filosofía operando en el pensamiento de Deleuze & Guattari que no pueden identificarse con claridad, pero que, al tiempo, es imposible oponerlas, porque cada historia corresponde a un punto de vista diferente: una favorece las filosofías que han contribuido a purificar el plano de inmanencia de toda referencia a la trascendencia; la otra privilegia las verdaderas creaciones conceptuales

Palabras clave: historia, filosofía, conceptualización.

Abstract

This essay addresses Deleuze & Guattari's conception of the history of philosophy from the idea of a coexistence of planes, of a superposition of philosophical systems, which thus distances philosophical history from an order designed according to a before and after, from a homogenization of thought and from a finalistic evolution determined by necessity. The criteria for selecting the corpus and the concepts are based on the need to reflect their non-linear, non-teleological and pluralist vision of the history of philosophy. The existence of two histories of philosophy operating in the thought of Deleuze & Guattari is noted, which cannot be clearly identified, but which, at the same time, are impossible to oppose, because each history corresponds to a different point of view: one favors the philosophies that

have contributed to purifying the plane of immanence of all reference to transcendence; the other privileges true conceptual creations.

Keywords: history, philosophy, conceptualization.

Introducción

“Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso,

Y que desborda cualquier materia vivible o vivida.” (Deleuze, 1996, p. 5)

“¿Pues si el filósofo es el amigo o el amante de la sabiduría, no es acaso porque la pretende,

empeñándose potencialmente en ello más que poseyéndola de hecho?” (Deleuze & Guattari, 1993, pp. 8-9)

En 1991, con motivo de la publicación de *¿Qué es Filosofía?*, Didier Eribon le preguntó a Gilles Deleuze sobre algo que le llamó la atención en dicho texto respecto a que el filósofo, dicen ustedes, no discute. Su actitud creadora no puede ser más que solitaria. Significa una gran ruptura con todas las representaciones tradicionales ¿Piensan ustedes que no debe discutir tampoco con sus lectores, con sus amigos?. Deleuze respondió señalando que ya es bastante difícil comprender lo que dice uno solo. Discutir es un ejercicio narcisístico en el cual cada uno se pavonea por turnos: enseguida, ya no se sabe de qué se habla. Lo difícil es determinar el problema al cual responde tal o cual proposición. (Deleuze, 2008, pp. 342-343)

No creemos que la respuesta tenga solo valor anecdótico dado que pone en juego

la concepción deleuziana/guattariana de la historia de la filosofía. El término cada uno, en la respuesta no se refiere tanto a lectores o amigos (aunque esa fuera la intención de la pregunta) cuanto a filósofos en la historia de su disciplina. Deleuze se niega a considerarla una discusión, lo que aparece de forma más técnica en una frase de *¿Qué es la filosofía?* que tal vez fue la fuente del asombro de Eribon:

A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una ‘racionalidad comunicativa’, o como una ‘conversación democrática universal’. Nada más lejos de la realidad y, cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro. (Deleuze & Guattari, 1993, p. 32)

Se puede ver que lo que está en juego aquí es la historia de la filosofía. Pero también aparece, en este enfrentamiento con Jürgen Habermas, la tesis positiva de Deleuze: cada filósofo trabaja a su propio nivel. ¿Qué significa esta noción de plano? El libro le dedica el segundo capítulo y define la filosofía, en primer lugar, como “imagen del pensamiento-Ser” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 66). Al establecer un plano de inmanencia (que corresponde a “un espacio virtual formado por las multiplicidades” (DeLanda, 2024, p. 207) y equivale a sus conceptos de plano de consistencia, cuerpo sin órganos, filo maquínico e incluso, a la superficie ideal o metafísica), el filósofo traza los límites de lo pensable y de lo posible, configura un

mundo (Montebello, 2008, p. 34); en otras palabras, construye una ontología, sería la totalidad de aquellas entidades que acepta como existentes en lo real. Sin embargo, la noción es enseguida utilizada por Deleuze y Guattari (1993) para pensar la historia de la filosofía: “La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas” (p. 60). Contra la famosa definición hegeliana, Deleuze y Guattari conciben la filosofía como una superposición de planos de immanencia.

Y esta es una definición que plantea varias dificultades. Primero, ¿por qué utilizar una noción de orden espacial para dar cuenta de la historia filosófica? ¿Qué significa esta concepción como coexistencia de planos? O mejor, ¿qué sentido debería darse a una definición que aboga por la convivencia y al mismo tiempo se construye a partir de la crítica? De hecho, lo más sorprendente no es que se presente en oposición a la fórmula hegeliana, sino que, unas líneas más adelante, los autores proclamen a Spinoza “el Cristo de los filósofos” (p. 61). Partimos de una declaración de convivencia, utilizamos una imagen espacial definida por su horizontalidad, y justo después nos encontramos ante un enemigo y un ideal. En cierto sentido, creemos que esto también equivaldría a preguntar qué relación mantiene la historia de la filosofía deleuziana con la hegeliana.

Al principio, parece desafiarlo para fomentar la convivencia. Pero si conduce a la proclamación de un ideal, en última instancia no es tan diferente. Es necesario, por tanto, examinar en detalle qué significa esta coexistencia de planos y, en particular, los riesgos que la concepción de Deleuze y Guattari sobre la historia de la filosofía pretende evitar para determinar si implica una contradicción con la idea de perfección

filosófica, ya sea encarnada en la figura de Spinoza o en la síntesis dialéctica del espíritu absoluto hegeliano.

Con la idea de una coexistencia de planos, de una superposición de sistemas, ellos buscan evitar tres riesgos. Pretenden alejar la historia de la filosofía de una organización diseñada según un antes y un después, de una homogeneización del pensamiento y de una evolución finalista determinada por la necesidad. Con relación al primer punto, afirman:

El tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los superpone en un orden estratigráfico. Se trata de un devenir infinito de la filosofía, que se solapa pero no se confunde con su historia. (p. 60)

Son conscientes de que podemos situar la vida de los filósofos en una línea cronológica y que esta línea constituye el código de cierta historia de la filosofía; solo se preguntan si tal organización logra agotar la temporalidad de la disciplina. Empero, hay al menos dos fenómenos que no pueden explicarse mediante un desarrollo, según un antes y un después, en cada momento de la historia: la relevancia de una obra antigua y la obsolescencia de un pensamiento actual.

En una cronología, lo viejo es lo primero y lo moderno lo último. No hay lugar para la antigüedad y la actualidad, algo que interesa a Deleuze, por ejemplo, en sus reflexiones sobre la posteridad de Nietzsche y Spinoza: “¿Quién es, hoy, el joven nietzscheano?” (Deleuze, 2005, p. 321); “escritores y poetas, músicos y cineastas, pintores también, y hasta lectores ocasionales pueden descubrirse

spinozistas más fácilmente que los filósofos de profesión. Se trata de la concepción práctica del ‘plano’” (Deleuze, 2006, p. 157).

Esto no quiere decir que un filósofo no haga parte de una época concreta o que una obra no esté motivada por su contexto, pues la filosofía está relacionada con la historia y debe resolver los problemas de su tiempo. Algo que vemos en la lectura deleuziana del platonismo:

El platonismo aparece como doctrina selectiva, selección de los pretendientes, de los rivales. (...) El pretendiente legítimo es el participante, el que posee la segunda, aquel cuya pretensión resulta validada por la Idea. (...) Este problema se origina en la ciudad. (Deleuze, 1996, p. 215)

Pero también en ciertas consideraciones sobre la filosofía en general “es cierto que la filosofía no está separada de una ira contra la época, sino también de una serenidad que ésta nos asegura” (Deleuze, 1990, p. 7).

No hacemos filosofía sin razón, no creamos conceptos al arbitrio, sino frente a los problemas que nos rodean, contra los tiempos, o mejor, contra la opinión o la moda, pero siempre en la historia, y por tanto, siguiendo el ritmo de los desafíos que nos presenta. Lejos de implicar una ruptura total de la filosofía con el tiempo, la idea de una coexistencia de planos significa que algo de la disciplina escapa a la inscripción histórica, que dentro de la historia son posibles fenómenos de permanencia, desaparición, recuperación, es decir, fenómenos independientes de la voluntad del filósofo.

Además, por razones de contenido, este divorcio debe identificarse en el momento mismo de la producción de la obra. Intempestividad o inactualidad son los términos que se han utilizado, desde Nietzsche, para designar esta capacidad de la filosofía de escapar a su tiempo, y Deleuze los elevará hasta convertirlos en la definición misma de la filosofía: “la filosofía no es ni filosofía de la historia ni filosofía de lo eterno, sino intempestiva, siempre y exclusivamente intempestiva, es decir, en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir” (Deleuze, 2002, p. 18). Por lo general, estos términos se utilizan en un sentido práctico o político como crítica a los tiempos actuales. Pero tienen un significado ontológico más fundamental: pertenecer a dos temporalidades diferentes.

Como se puede ver en todo lo anterior, los criterios que usamos para seleccionar el corpus y los conceptos utilizados en este ensayo se fundamentan en la necesidad de reflejar la visión no lineal, no teleológica y pluralista de Deleuze y Guattari sobre la historia de la filosofía. Los constructos teóricos que siguen nos ayudarán a visualizar cómo la filosofía, para ellos, es un conjunto de sistemas que se interrelacionan y no un progreso que sigue una única dirección. La teorías de la multiplicidad, lo rizomático y la coexistencia de planos significan también una contribución contemporánea, no solo como una crítica a la historia de la filosofía, sino una reconfiguración de las formas de hacer filosofía en el contexto actual (Juliao, 2024).

Desarrollo

Como acabamos de ver que lo intempestivo se distingue tanto del tiempo como de la

eternidad, pareciera que debemos referir la historia de la filosofía deleuziana a Bergson. Se trata de un tiempo que, como la duración, se distingue tanto del tiempo de la física y de los calendarios como de lo eterno. Para llevar la distinción al extremo, Deleuze sustituirá la historia por el devenir, el tiempo histórico por el tiempo estratigráfico y, gracias a la noción de plano, incluso sustituirá el tiempo por el espacio. Pero no es al modo de una simple oposición como debemos entender estas sustituciones; pues se trata de buscar una tercera opción. El espacio no es tanto lo que se opone al tiempo, sino una temporalidad alternativa. En este sentido, tal vez debemos recordar que, pese a la elección léxica de Deleuze, la historia misma va más allá de la cronología, y que no es necesario sacrificar la temporalidad histórica para salvar la temporalidad filosófica. ¿O los fenómenos de permanencia, desaparición y recuperación serían entonces dominio exclusivo del tiempo filosófico? En este sentido, Arnaud Bouaniche señala la influencia de Fernand Braudel al explicar que “no se trata, sin embargo, de inscribir la filosofía en el espacio más que en el tiempo, sino más bien de pensar en el tiempo propio de una efectuación discontinua” (2007, p. 265). Braudel, historiador francés que revolucionó la historiografía del siglo XX, propuso una concepción de la historia basada en diversas temporalidades, cada una con su propia velocidad: el tiempo corto de la política, el tiempo intermedio de la economía y el tiempo largo de las estructuras geográficas y materiales (1979). Esta pluralidad de tiempos en la historia permite matizar el rechazo de Deleuze a la historia de la filosofía, que no implica una oposición a la historia ni siquiera a la cronología, sino a la reducción del tiempo filosófico a estos esquemas temporales.

La influencia de la obra de Braudel se dejará sentir en un segundo punto: la contingencia que parece regir la evolución filosófica.

La filosofía es una geofilosofía, exactamente como la historia es una geohistoria desde la perspectiva de Braudel. ¿Por qué la filosofía en Grecia en un momento dado? Sucede lo mismo con el capitalismo según Braudel: ¿por qué el capitalismo en unos lugares y en unos momentos determinados, por qué en China en un momento distinto puesto que ya concurrían tantos componentes? La geografía no se limita a proporcionar a la forma histórica una materia y unos lugares variables. No solo es física y humana, sino mental, como el paisaje. Desvincula la historia del culto de la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia. (Deleuze & Guattari, 1993, pp. 95-96)

Contra cualquier concepción que vea en el desarrollo de la filosofía el avance de una necesidad inexorable, Deleuze y Guattari hacen depender los movimientos de la disciplina de encuentros fortuitos, de la casualidad de los sucesos. Esto tiene mucho sentido dada la definición deleuziana de filosofía: filosofar es crear conceptos, definición que recorrerá toda la obra deleuziana y que es desarrollada sobre todo en ¿Qué es la filosofía?, pero que como señala Maldonado (2017), no es algo simple pues su idea de lo que es la filosofía:

condensa tres momentos del pensamiento de Deleuze: su lectura de filósofos anteriores a él como creadores de conceptos, su manera de hacer conceptos filosóficos, como creación y la

explicación teórica de la filosofía misma que hace en el mencionado libro. (p. 200)

Ahora bien, ¿cómo podría una filosofía constituirse como irrupción de novedad y, al mismo tiempo, depender de la necesidad del tiempo que la precede? Por un lado, es la coherencia con la definición de filosofía lo que justifica la contingencia de su historia. Pero, por otro lado, es la historia en general (historia universal) la que Deleuze concibe como un movimiento contingente. Así, volvemos a ver que el desconcierto de Deleuze no concierne tanto a la historia de la filosofía, sino a una idea específica de la misma. De hecho, así como señalamos antes que era la historia en general, y no solo la de la filosofía, la que no podía reducirse a la cronología, es la historia en general lo que Deleuze pretende aquí arrebatar de las garras del destino. Aquí es donde la idea de historia de la filosofía que se origina en Nietzsche (Deleuze, 1971) se encuentra con los análisis empíricos del capitalismo de Braudel.

Basta con observar las transiciones entre los diferentes sistemas socioeconómicos que proponen Deleuze y Guattari (2004) en *El Anti-Edipo*, donde cada vez se afirma un principio de contingencia. En primer lugar, este es el caso de la degeneración de la máquina territorial primitiva: “La muerte del sistema primitivo siempre llega del exterior, la historia es la de las contingencias y la de los encuentros” (p. 201). Luego, para el sistema como la máquina despótica bárbara:

El primer gran movimiento de desterritorialización apareció con la sobre codificación el Estado despótico. Pero todavía no era nada al lado del otro gran movimiento, el que va a realizar-

se por descodificación de los flujos. Sin embargo, no bastan flujos descodificados para que el nuevo corte atravesase y transforme el *socius*, es decir, para que nazca el capitalismo. (p. 229)

Esto se debe a que toda la historia se concibe de la siguiente manera:

No hay más historia universal que la de la contingencia. Volvamos a esta cuestión eminentemente contingente que los historiadores modernos saben plantear: ¿por qué Europa, por qué no China? A propósito de la navegación de altura, Braudel pregunta: ¿por qué no los navíos chinos o japoneses, o incluso musulmanes? (pp. 230-231)

El uso de la historiografía de Braudel es, sin embargo, cuestionable. Y es cierto que en la dinámica del capitalismo el historiador se pregunta una vez más por qué nuestro sistema dominante llegó a estar en Europa y no en otras economías del mundo. Pero así como afirma que los mismos instrumentos e instituciones (ferias, bolsas, tiendas) existen en Europa y en otros lugares (Japón, China, India, mundo islámico), sostiene también que la supremacía de la economía europea parece justificada por un mayor desarrollo de estos instrumentos e instituciones (Braudel 1986). Por lo tanto, no era algo contingente del todo que el capitalismo se consolidara allí y no en otros lugares.

Solo queda un último riesgo de concebir la historia de la filosofía como una sucesión de sistemas. Esto se debe a que la pertenencia de las filosofías a una misma historia contribuiría a concebir estos sistemas como etapas de un mismo desarrollo o momentos de un mismo argumento. Desde su primera obra, un problema que atrae la

atención de Deleuze es cómo es posible la crítica, cuál es el estatus de las objeciones en filosofía, en qué sentido podemos juzgar que un filósofo tiene razón frente a otro o determinar que un sistema es mejor que otro.

Con motivo de la crítica dirigida a Hume, según la cual atomizó o pulverizó lo dado, Deleuze (1977) desarrolla una breve digresión sobre la naturaleza de las objeciones en filosofía que serían de dos tipos. Las objeciones del primer tipo consistirían en decir “las cosas no son así [pero] estas objeciones no tienen de filosóficas nada más que el nombre [porque ignoran que una teoría filosófica] no nace sola y por solo gusto” (p. 117), sino que sigue una cuestión o un problema que constituye su fundamento. Las objeciones del segundo tipo son, en cambio, aquellas “que consisten en mostrar que la cuestión planteada por un determinado filósofo no es una buena cuestión, (...) que debería plantearse manera distinta, plantearla mejor o plantear otra cuestión” (p. 118). Deleuze dirá de este segundo tipo de objeciones: “Solo de esta manera un filósofo objeta a otro” (p. 119). Por tanto, el razonamiento parece dejarnos sin ninguna objeción filosófica en el sentido propio del término: o las objeciones no son filosóficas o no son objeciones. O ignoramos las reglas del juego y no hacemos filosofía, no creamos conceptos, o los conocemos y, frente a una filosofía, desarrollamos otra. Esta digresión de 1953 anuncia lo que será una constante en la historia de la filosofía deleuziana: no hay objeciones. Podemos, pues, volver a la respuesta de Deleuze (2008) a Eribon del comienzo y añadir lo siguiente para reinterpretarla:

Ahora bien, si se comprende el problema que alguien plantea, no hay nece-

sidad alguna de discutir con él: o bien se plantea el mismo problema, o bien se plantea otro y lo que se necesita es avanzar por cuenta propia. ¿Cómo discutir si no se tiene un fondo común de problemas? Y ¿por qué hacerlo si ya se tiene ese fondo? (p. 343)

De 1953 a 1991, la posición siguió siendo la misma: la filosofía siempre significa crear conceptos a partir de un problema determinado. O no planteamos problemas y no creamos conceptos, y por tanto no hacemos filosofía; o lo hacemos, pero ya no es crítica, es creación. Sustituyendo la crítica por la creación o la creación por la crítica, Deleuze erradica la discusión sobre el quehacer filosófico y se rebela contra la idea de una historia de la filosofía que sería una eterna discusión.

Así, si Deleuze sospecha de la historia de la filosofía, no es en absoluto porque encuentre que ninguna historia es posible. Solo en la medida en que asimila la historia de la filosofía a una organización cronológica, a una evolución necesaria y a la búsqueda de una razón última. Los enemigos de la historia deleuziana de la filosofía son, pues, tres: el tiempo, la necesidad y la discusión. Básicamente, es contra toda teleología que Deleuze construirá su propia concepción de la historia.

Así comprendemos quiénes serán sus rivales:

Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas, en la medida en que plantean la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino. (...) Cuesta comprender entonces la creación imprevisible de los conceptos. (Deleuze & Guattari, 1993, p. 95)

Pero también entendemos el valor de la fórmula coexistencia de sistemas. Se trata de darnos una historia de la filosofía que nos permita admirar el genio de todos los creadores de conceptos. Es una historia que no busca ni oponerse a los sistemas ni superarlos, sino reconocer su singularidad.

Quizás sea una afirmación en relación con Kant la que mejor encarna este espíritu: “cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla, hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria” (Deleuze, 2005, p. 181).

La declaración es tanto más valiosa cuanto que Deleuze (1990) confiesa en una carta que el comentario de Kant es en realidad un libro sobre un enemigo. Esta es, pues, la razón del rechazo de una historia teleológica y del interés en concebirla como coexistencia de planos: se trata de darnos una definición que nos permita honrar la singularidad de todas las filosofías.

En este punto, Deleuze se suma al inicio de Cuestiones de método donde Sartre sostenía que la Filosofía no existe, que en realidad hay filosofías (Sartre, 1963). De hecho, lo que está en juego aquí es tanto la continuidad de la historia como la identidad de la disciplina. Sin embargo, el acercamiento revelará muy rápidamente sus límites. En efecto, después de haber afirmado la pluralidad de las filosofías, Sartre definirá la filosofía como la totalización del saber contemporáneo, por lo que cada época corresponde a una sola filosofía. Si Deleuze critica la historia de la filosofía hegeliana es precisamente, entre otras cosas, por permitir la coexistencia de varias filosofías en un momento dado.

Sabemos que Hegel hace que la historia de la filosofía siga el movimiento lógico de la dialéctica, ansioso de garantizar una unidad disciplinar, una evolución y el advenimiento de fases posteriores. Así, en la Introducción a la historia de la filosofía (2012), se la describe como un todo orgánico en un proceso progresivo, de modo que esta historia adquiere la misma dignidad de ciencia.

Desde este punto de vista, cualquier sistema posterior constituye la refutación o integración de los anteriores. Luego, en la Fenomenología del Espíritu (2010), la filosofía es la forma más profunda de conocimiento que gradualmente toma conciencia de sí mismo. Y, finalmente, en los Principios de Filosofía del Derecho (2004) los sistemas ya no cambian según el ritmo de la Idea, sino según el de la historia política. Luego, ¿hay en Hegel varios modelos historiográficos?, y ¿algunos de ellos podrían ser cercanos a Deleuze? Porque en La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling, Hegel dice que “cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí” (2010, p. 107) y que, en relación con la esencia de la filosofía, no hay ni predecesores ni sucesores. En fin, lo más importante es que en la Fenomenología se afirma que “el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no atrape su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo” (2010, p. 546), es decir, mientras no acceda a su expresión filosófica. Una vez que el espíritu se comprende a sí mismo como concepto, elimina el tiempo. O sea que, solo a costa de ciertas reducciones o de una distribución de los acentos de lectura podremos asimilar la historia hegeliana de la filosofía a un proceso sucesivo, necesario y finalista.

Ahora bien, la relación entre la historia de la filosofía deleuziana y la de la filosofía hegeliana resulta problemática cuando se la examina desde el punto de vista de Deleuze, dado que la noción de plano de inmanencia se revelará, poco a poco, muy ambigua. Sin duda, en muchas ocasiones, Deleuze & Guattari (1993) identifican a un autor con el trazo de un plano; por eso la historia de la filosofía se define como la coexistencia de planos, en plural: “Llevando las cosas al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano?” (p. 53).

Sin embargo, la categoría de autor no basta porque un mismo filósofo puede cambiar su filosofía: “Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, encontrando una imagen nueva una vez más” (p. 53), o parafraseando a Foucault, porque pensó de otro modo. Y esta progresión llega a su culmen cuando toda la filosofía sea pensada así: ¿Cabe presentar toda la historia de la filosofía desde la perspectiva de la instauración de un plano de inmanencia? (p. 47). Siendo primero equivalente a una filosofía o sistema, ahora el plano de inmanencia se identifica con la filosofía en su totalidad.

Esto es, de hecho, lo que hace el Ejemplo III de ¿Qué es la Filosofía?, que traza la historia de la disciplina desde el establecimiento de un verdadero plano de inmanencia. El primer momento está reservado para Platón y sus sucesores. La inmanencia no es el elemento esencial del plano, el aspecto de la imagen del pensamiento y la materia del ser, sino el atributo de un concepto trascendente, del

Uno: “No reconocido de este modo, el plano de inmanencia relanza lo trascendente” (p. 48); no es una inmanencia en sí misma, absoluta, sino una inmanencia relacionada con otra cosa. “Con la filosofía cristiana, la situación empeora” (p. 46).

Es el momento de Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno, cuando la inmanencia se tolera en dosis muy pequeñas, si no pone en juego la trascendencia de Dios. Desde Descartes hasta Husserl, el plano de inmanencia es tratado como un campo de conciencia: “En esta época moderna, ya no nos basta con vincular la inmanencia a un trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura” (p. 49). Casi al final de este desarrollo, Sartre recibirá un lugar privilegiado, al concebir un campo trascendental sin sujeto, restituyendo la inmanencia a sus derechos: “Cuando la inmanencia ya solo es inmanente a algo distinto de sí es cuando se puede hablar de un plano de inmanencia” (p. 50). Ahora bien, quien pensó en la inmanencia más radical, quien no hizo ningún compromiso con la trascendencia, ni en la forma de Dios, ni en la forma de una conciencia o de un sujeto, es Spinoza, “quien sabía plenamente que la inmanencia solo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas... Por eso es el príncipe de los filósofos” (p. 50).

Según Deleuze, esto solo ocurre una vez, en el primer capítulo de *Materia y memoria* de Bergson (2006). ¿Cuál es esta suposición prefilosófica? El establecimiento de un plano absoluto de inmanencia. Ahora bien, ¿en qué reside ese carácter absoluto que en esta breve historia distingue la inmanencia spinozista o bergsoniana de la platónica, cartesiana y husserliana? Consiste en que

la inmanencia es completa y total, que no se refiere a nada más. No se trata de una inmanencia que concierne al ente, al fenómeno o a la experiencia y que se interrumpiría en cuanto los relacionáramos con el ser, el sujeto o la conciencia.

Así es como, partiendo de una concepción pluralista de la historia, llegamos a una concepción que parece efectuar solo una redistribución de las alianzas. Cabe señalar que no hay que llegar hasta la hipótesis de una teleología lineal para que esta historia de la filosofía se vuelva problemática: “Más cercano quizás a la historia heideggeriana de la metafísica que Foucault (...), Deleuze, sin saciar el topos del olvido del Ser, no habla menos de desviación o deformación del plano de inmanencia” (Prado, 2002, p. 122).

Cualquiera sea el caso, la nueva historia de la filosofía, desde el momento de su formulación, produce un enemigo (la historia filosófica hegeliana definida como una sucesión de sistemas), y luego conduce a un Cristo. Sin embargo, dentro de una concepción que busca promover la coexistencia –una igualdad de derechos de lo que difiere por naturaleza– el ideal plantea tantos problemas como su rival. Uno invalida la convivencia desde arriba, mientras que el otro lo hace desde abajo. ¿Cómo resolver esta aparente oposición? ¿Nos encontramos ante una contradicción dentro del pensamiento deleuziano?

Se trata, en realidad, de dos modelos historiográficos diferentes, y quizás explicando los intereses de cada uno de ellos podamos comprender mejor su relación. Cuando Deleuze plantea un ideal filosófico es porque la inmanencia, pieza esencial de su ontología, está funcionando como criterio estricto de demarcación en

la historia: por un lado, se agrupan los precursores, por el otro, los interlocutores. La historia de la filosofía comienza en Grecia:

Los griegos podrían ser los primeros en haber concebido una inmanencia estricta del Orden en un medio cósmico que corta el caos a la manera de un plano (...) [y terminará con Spinoza quien] llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. (Deleuze & Guattari, 1993, pp. 46 y 50)

Se trata, en efecto, de determinar los precursores. No importa la estrategia: uno puede proclamarse Cristo o apóstol, completar en sí mismo la historia de la filosofía o convertirse en la indicación de dónde la filosofía encuentra su perfección; la historización siempre estará orientada hacia un punto culminante.

Sin embargo, la noción de plano de inmanencia funciona de modo diferente cuando Deleuze se esfuerza, no por construir una historia de la filosofía basada en ella, por inventar sus precursores y sus rivales, sino por desarrollar un marco desde el cual apreciar la singularidad de cada filosofía. Ya no es la búsqueda de la inmanencia más pura lo que guía ahora la historia filosófica, sino la definición de la disciplina como creación de conceptos:

Resulta vano preguntarse si Descartes tenía razón o no (...). Los conceptos cartesianos solo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan (...). Un concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación. ¿Existe acaso un plano mejor que to-

dos los demás, y unos problemas que se impongan en contra de los demás? Precisamente, nada se puede decir al respecto. (Deleuze & Guattari, 1993, p. 31)

Si la historia de la filosofía que termina con Spinoza establece una división entre los pensadores que se esforzaron por establecer un plano de inmanencia pura y aquellos que la traicionaron, la historia filosófica que piensa la tradición como una coexistencia de planos produce también una distribución. La diferencia radica en el hecho de que no distinguirá a los promotores y enemigos de la inmanencia, sino a los grandes filósofos y a los menos inventivos. Si en la primera historia, para decirlo según las categorías usadas por Deleuze en su lectura de Spinoza, distinguimos entre una ética y una moral, en la segunda historia hacemos coexistir la ética y la moral, pero no a partir de un relativismo o un escepticismo, sino desde una ética o una moral cuyo sentido está aún por determinar (Juliao, 2022).

Conclusiones

En la línea de la crítica a una concepción unitaria y finalista de la historia, Deleuze y Guattari proponen, en definitiva, un modelo de historia como multiplicidad, un proceso abierto y plural donde diferentes trayectorias filosóficas coexisten y se reconfiguran, muy en consonancia con su propuesta de esquizoanálisis, que ahora gracias a los estudios de la complejidad se denomina esquizométodo. Este constructo ha sido abordado (y podría dar pie a investigaciones futuras) a través de su concepto de lo heterogéneo, lo que permite describir la historia de la filosofía no como un único relato o progresión, sino como un conjunto de historias que se intercalan y

se fusionan. Este constructo teórico, junto con el de la ontología de la diferencia, es clave, ya que implica la reflexión sobre cómo la historia no debe entenderse como un progreso hacia una meta, sino como un campo de fuerzas que se desarrollan en paralelo, en interacciones y mutaciones constantes. En ese sentido, los filósofos que proponen una visión evolutiva o finalista de la historia, como Hegel, serían rechazados por Deleuze y Guattari, mientras que su propuesta de un anti-historicismo abre la puerta a otras formas de entender la historia de la filosofía.

En la medida en que la filosofía se define como la creación de conceptos, donde se concibe al verdadero filósofo como creador o innovador, se trata de una historia que rinde homenaje a los más grandes filósofos, que pretende resaltar la singularidad de cada estructura conceptual. Cierto, comparándola con la otra historia, la que depende de la lucha por la trascendencia, podría parecer centrada en criterios más técnicos o estéticos que políticos; pero esto implica purificar la técnica o el arte de la política, pues las distinciones técnicas o el arte mismo remiten siempre a la política.

Lo que la coexistencia de planos pretende hacer coexistir es precisamente, entre otras cosas, la inmanencia misma y su contrario. Sin embargo, la historia que convierte a Spinoza en el príncipe de los filósofos implica, por el contrario, y por definición, que su opuesto es cualquier filosofía que postule un ser que trascienda a los entes. Lo que se opone a la inmanencia, por tanto, no se identifica con lo que se opone a la convivencia. Colapsar una historia de la filosofía sobre la otra equivaldría, por un lado, a privar a la inmanencia de su poder selectivo y, por otro, a reducir el conjunto de lo que deseamos hacer coexistir. En

definitiva, esto implicaría una confusión entre dos sistemas de valores diferentes.

Y si las dos historias de la filosofía que operan en el pensamiento de Deleuze no pueden identificarse, vemos al mismo tiempo que es imposible oponerlas. Simplemente, cada historia corresponde a un punto de vista diferente: una favorece las filosofías que han contribuido a purificar el plano de inmanencia de cualquier referencia a la trascendencia; la otra privilegia verdaderas creaciones conceptuales. Y así, podríamos prever cuatro clases de filosofías: (a) la de los grandes creadores que traicionaron la inmanencia, (b) la de los grandes genios que la construyeron, (c) la de las filosofías que contribuyeron a establecer un plano de inmanencia, pero que son poco impresionantes desde el punto de vista de la creatividad y (d) el de filosofías que ninguna de las dos historias permitiría conservar.

Por lo tanto, vemos aquí cómo el lugar de estas dos grandes fuentes deleuzianas, según la historia de la filosofía considerada, oscila más de lo que estamos dispuestos a admitir. Y nada probará mejor esta idea que identificar otras historias de la filosofía dentro de la obra de Deleuze, lo que hará que el lugar de sus fuentes oscile aún más.

A lo largo del tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, por ejemplo, ciertos pensadores proporcionarán los materiales para construir una nueva imagen del pensamiento; otros serán los antagonistas que aclaren esta imagen por contraste. Los proyectos de reparación (desenfrenados) que Deleuze capta en pensadores que se han convertido en personajes conceptuales amistosos (Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Foucault), se enfrentarán a estrategias de

recuperación (reeducativas) que Deleuze agrupa en personajes conceptuales más o menos antipáticos (Platón, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger).

Lo cierto es que esta división es un poco simplista y que cada caso, en realidad, es mucho más ambiguo y complejo. Volviendo a la que nos ocupa, veremos a Deleuze elogiar a Hegel, que contribuyó a forjar una nueva imagen del pensamiento afirmando, en el prefacio de *la Fenomenología*, que la verdad filosófica no debe confundirse con las proposiciones inmediatamente conocidas como lo plantea Gilles Deleuze. Por otro lado, en la breve historia de la univocidad construida en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, es en última instancia el príncipe de los filósofos quien tendrá que renunciar a su título nobiliario.

Si Deleuze opone la coexistencia de planos a la sucesión de sistemas es porque concibe la historia de la filosofía como un proceso contingente, no teleológico y dotado de una temporalidad propia. Su mayor interés consiste en construir un marco desde el cual podamos apreciar la singularidad de cada sistema filosófico importante. Por eso puede sorprender la proclamación de un príncipe de los filósofos, así como el hecho de que esta concepción se construya a partir de la crítica de otro. Sin embargo, no vemos en esta ambigüedad una contradicción, sino un sutil paso de un modelo historiográfico a otro, o la presencia de dos modelos con criterios, no opuestos, sino solo diferentes. Todavía estaríamos tentados de incluir uno en el otro, dado que uno postula un solo Cristo y el otro varios genios. Pero, de hecho, así como no anunciamos a un Cristo sin reclutar algunos apóstoles y sin denunciar a los traidores, no seleccionamos un panteón

filosófico sin dejar que el olvido se apodere de las estrellas menos brillantes.

¿Deberíamos abandonar la idea de comunicación entre las filosofías en la historia? Al contrario, la coexistencia de planos no implica la renuncia a la comunicación. Sin duda, este es solo otro punto de vista, una nueva historia de la filosofía en relación con una filosofía. De hecho, cuando pretendemos comprender todas las filosofías en su conjunto, parecería que cada una se encerrara en sí misma, reconstruyendo su propia historia filosófica; pero luego solo hay que saltar a cualquiera para encontrarlas a todas.

Referencias

- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria*. Cactus. <https://tinyurl.com/2c5hwede>
- Bouaniche, A. (2007). Gilles Deleuze. Une introduction. La Découverte.
- Braudel, F. (1979). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Colin.
- Braudel, F. (1986). *La dinámica del capitalismo*. FCE.
- DeLanda, M. (2024). El mundo de Deleuze. En *Ciencia intensiva y filosofía virtual*. Tinta Limón.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (1977). *Empirismo y subjetividad*. Las bases filosóficas del Anti-Edipo. Granica.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Minuit.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *La Isla Desierta y otros textos (Textos y entrevistas 1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos*. Textos y entrevistas (1975-1995). Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *El Anti-Edipo*. Capitalismo y Esquizofrenia. Paidós.
- Hegel, G.W. F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial. <https://tinyurl.com/mr2pwmfr>
- Hegel, G.W. F. (2004). *Principios de filosofía del derecho*. Suramericana.
- Hegel, G.W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Hegel I. Gredos.
- Hegel, G.W. F. (2012). *Introducción a la historia de la filosofía*. Guillermo Escolar.
- Juliao-Vargas, C. (2022). De Spinoza a Deleuze y Guattari: El deseo como poder de afirmación y de creación. *Nuevo Pensamiento*, 12(20), 64-79. <https://tinyurl.com/3e4r2vk9>
- Juliao-Vargas, C. (2024). *¿Una filosofía de lo ordinario?* *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 63(165):25-37. <https://doi.org/10.15517/revfil.2024.56243>

Maldonado, J. (2017, julio-diciembre). La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze. *Revista Filosofía UIS*, 16(2), 197-239. <https://dx.doi.org/10.18273/revfil.v16n2-2017010>

Montebello, P. (2008). Deleuze. La pasión de la pensó. Vrin.

Prado Jr., B. (2002). Sobre el “plano de inmanencia”. En É. Alliez (Ed.), Gilles Deleuze. Una vida filosófica, (pp. 120-130). *Revistas Sé Cauto & Euphorium*. <https://tinyurl.com/4ub64tsv>

Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica I*. Losada.

Para referenciar este artículo utilice el siguiente formato:

Zarta, F., Juliao, C. (2025, enero-junio). La visión de Deleuze y Guattari sobre la historia de la filosofía. *YACHANA Revista Científica*, 14(1), 96-109. <http://revistas.ulvr.edu.ec/index.php/yachana/article/view/952>