

## NOTA DE UN FILÓSOFO PARA EL LENGUAJE

Por Juan M. Cedano  
Editor general SP

En esta primera ocasión de *NOTA DE UN FILÓSOFO PARA EL LENGUAJE* aparecen dos, Gilles Deleuze y Félix Guattari, con sus pensamientos sobre el *Concepto*. El propósito de esta nota dentro del área de la enseñanza y el lenguaje es una invitación: re-pensar nuestro compromiso para con el lenguaje dentro de la formación de lectores del mundo. En el ejercicio del lenguaje manejamos aquello que hemos aprendido a reconocer como conceptos; leemos y escribimos nuestro entorno a través de ellos.



<http://images.google.com.co/images?hl=es&um=1&q=deleuze&sa=N&start=18&ndsp=18>



<http://images.google.com.co/images?hl=es&um=1&sa=1&q=guattari&btnG=Buscar+im%C3%A1genes>

### Bibliografía:

[¿Qué es la filosofía \(Gilles Deleuze y Félix Guattari\)](#)

[PDF](#)

August 13th, 2007 at 11:45 am ([>> TOTAL, Guattari, Félix, Deleuze, Gilles](#))

### ¿Qué es la filosofía?

*Gilles Deleuze y Félix Guattari*

Traducción de Thomas Kauf

Fuente:

<http://www.scribd.com/doc/63115/Deleuze-Y-Guattari-Que-Es-La-Filosofia>

Título de la edición original:

Qu'est-ce que la philosophie? (c) Les Editions de Minuit París, 1991

Publicado con la ayuda del Ministerio francés de la Cultura y la Comunicación

Diseño de la colección: Julio Vivas

Ilustración de Julio Acerete

Primera edición: marzo 1993 Segunda edición: marzo 1994 Tercera edición: octubre 1995 Cuarta edición: octubre 1997 Quinta edición: septiembre 1999 Sexta edición: septiembre 2001

(c) EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1993  
Pedró de la Creu, 58 08034 Barcelona

ISBN: 84-339-1364-6 Depósito Legal: B. 39474-2001

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

## FILOSOFÍA

### 1. ¿QUÉ ES UN CONCEPTO?

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una

filosofía «se inicia», tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía haya de tener un inicio, y que, en el caso de que lo determine, haya de añadirle un punto de vista o una razón. Descartes, Hegel y Feuerbach no sólo no empiezan por el mismo concepto, sino que ni tan sólo tienen el mismo concepto de inicio. Todo concepto es por lo menos doble, triple, etc. Tampoco existe concepto alguno que tenga todos los componentes, puesto que sería entonces pura y sencillamente un caos: hasta los pretendidos universales como conceptos últimos tienen que salir del caos circunscribiendo un universo que los explique (contemplación, reflexión, comunicación...). Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes. Por este motivo, desde Platón a Bergson, se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. Sólo cumpliendo esta condición puede salir del caos mental, que le acecha incesantemente, y se pega a él para reabsorberlo.

¿En qué condiciones un concepto es primero, no de modo absoluto sino con relación a otro? Por ejemplo, ¿es acaso Otro necesariamente segundo respecto a un yo? Si lo es, es en la

21

medida en que su concepto es el de otro -sujeto que se presenta como objeto- especial con relación al yo: éstos son sus dos componentes. Efectivamente, si lo identificamos con un objeto especial, el Otro ya no

es más que el otro sujeto tal como se me presenta a mí; y si lo identificamos con otro sujeto, yo soy el Otro tal como me presento a él. Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. Pero todo cambia, evidentemente, cuando creemos descubrir otro problema: ¿en qué consiste la posición del Otro, que el otro sujeto sólo «ocupa» cuando se me presenta como objeto especial, y que ocupo yo a mi vez como objeto especial cuando me presento a él? En esta perspectiva, el Otro no es nadie, ni sujeto ni objeto. Hay varios sujetos porque existe el Otro, y no a la inversa. Por lo tanto el Otro reclama un concepto a priori del cual deben resultar el objeto especial, el otro sujeto y el yo, y no a la inversa. El orden ha cambiado, tanto como la naturaleza de los conceptos, tanto como los problemas a los que supuestamente tenían que dar respuesta. Dejamos a un lado la cuestión de saber qué diferencia hay entre un problema en ciencia y en filosofía. Pero incluso en filosofía sólo se crean conceptos en función de los problemas que se consideran mal vistos o mal planteados (pedagogía del concepto).

Procedamos sucintamente: consideremos un ámbito de experimentación tomado como mundo real ya no con respecto a un yo, sino a un sencillo «hay»... Hay, en un momento dado, un mundo tranquilo y sosegado. Aparece de

repente un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito delimitado. El Otro no se presenta aquí como sujeto ni como objeto, sino, cosa sensiblemente distinta, como un mundo posible, como la posibilidad de un mundo aterrador. Ese mundo posible no es real, o no lo es aún, pero no por ello deja de existir: es algo expresado que sólo existe en su expresión, el rostro o un equivalente del rostro. El Otro es para empezar esta existencia de un mundo posible. Y este mundo posible también tiene una realidad propia en sí mismo, en tanto que posible: basta con que el que se expresa ha-

22

ble y diga «tengo miedo» para otorgar una realidad a lo posible como tal (aun cuando sus palabras fueran mentira). El «yo» como indicación lingüística no tiene otro sentido. Ni siquiera resulta imprescindible: China es un mundo posible, pero adquiere realidad a partir del momento en que se habla chino o que se habla de China en un campo de experiencia dado. Cosa muy diferente del caso en el que China se realiza convirtiéndose en propio campo de experiencia. Así pues, tenemos un concepto del Otro que tan sólo presupone como condición la determinación de un mundo sensible. El Otro surge bajo esta condición como la expresión de un posible. El Otro es un mundo posible, tal como existe en un rostro que lo expresa, y se efectúa en un lenguaje que le confiere una realidad. En este sentido, constituye un concepto de tres componentes inseparables: mundo posible, rostro existente, lenguaje real o palabra.

Evidentemente, todo concepto tiene su historia. Este concepto del Otro remite a Leibniz, a los mundos posibles de Leibniz y a la mónada como expresión del mundo; pero no se trata del mismo problema, porque los posibles de Leibniz no existen en el mundo real. Remite también a la lógica modal de las proposiciones, pero éstas no confieren a los mundos posibles la realidad que corresponde a sus condiciones de verdad (incluso cuando Wittgenstein contempla proposiciones de terror o de dolor no ve en ellas modalidades expresables en una posición del Otro, porque deja que el Otro oscile entre otro sujeto y un objeto especial). Los mundos posibles poseen una historia muy larga.<sup>1</sup> Resumiendo, decimos de todo concepto que siempre tiene una historia, aunque esta historia zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos. En un concepto hay, las más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo ya

1. Esta historia, que no se inicia con Leibniz, discurre por episodios tan diversos como la proposición del otro como tema constante en Wittgenstein (atiene dolor de muelas...»), y la posición del otro como teoría del mundo posible en Michel Tournier (*Vendredi ou 1e5 limbes du Pacifique*, Gallimard). (Hay versión española: *Viernes o los limbos del Pacífico*, Madrid: Alfaguara, 1985.)

23

que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un

perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado.

Pero por otra parte un concepto tiene un devenir que atañe en este caso a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano. Aquí, los conceptos se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes. En efecto, todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación. Un concepto no sólo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se junta con otros conceptos coexistentes. En el caso del concepto del Otro como expresión de un mundo posible en un ámbito de percepción, nos vemos impulsados a considerar de un modo nuevo los componentes de este ámbito en sí mismo: el Otro, no siendo ya un sujeto del ámbito ni un objeto en el ámbito, va a constituir la condición bajo la cual se redistribuyen no sólo el objeto y el sujeto, sino la figura y el telón de fondo, los márgenes y el centro, el móvil y la referencia, lo transitivo y lo sustancial, la longitud y la profundidad... El Otro siempre es percibido como otro, pero en su concepto representa la condición de toda percepción, tanto para los demás como para nosotros. Es la condición bajo la cual se pasa de un mundo a otro. El Otro hace que pase el mundo, y el «yo» ya tan sólo

designa un mundo pretérito («estaba tranquilo...»). Por ejemplo, el Otro es suficiente para transformar toda longitud en una profundidad posible en el espacio, e inversamente, hasta tal punto que, si este concepto no funcionara dentro del campo perceptivo, las transiciones y las inversiones se volverían incomprensibles y chocaríamos continuamente contra las cosas, puesto que lo posible habría desaparecido. O por lo menos, filosóficamente, habría que encontrar otra razón para que no anduviéramos dándonos golpes... De este modo, en un plano determinable, vamos pasando de un concepto a otro a través de una especie de puente: la creación de un concepto del Otro con unos componentes semejantes acarrearán la

24

creación de un concepto nuevo de espacio perceptivo, con otros componentes por determinar (no darse golpes, o no darse demasiados golpes, formará parte de estos componentes).

Hemos partido de un ejemplo bastante complejo. ¿Cómo proceder de otro modo, puesto que no existen conceptos simples? El lector puede partir de cualquier ejemplo que sea de su agrado. Estamos convencidos de que extraerá la mismas consecuencias respecto a la naturaleza del concepto o al concepto de concepto. Para empezar, cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales. Cada concepto tiene unos componentes que pueden a su vez ser tomados como conceptos (así el Otro incluye

el rostro entre sus componentes, pero el Rostro en sí mismo será considerado un concepto que posee en sí mismo unos componentes). Así pues, los conceptos se extienden hasta el infinito y, como están creados, nunca se crean a partir de la nada. En segundo lugar, lo propio del concepto consiste en volver los componentes inseparables dentro de él: distintos, heterogéneos y no obstante no separables, tal es el estatuto de los componentes, o lo que define la consistencia del concepto, su endoconsistencia. Y es que resulta que cada componente distinto presenta un solapamiento parcial, una zona de proximidad o un umbral de indiscernibilidad con otro componente: por ejemplo, en el concepto del Otro, el mundo posible no existe al margen del rostro que lo expresa, aun cuando se diferencia de él como lo expresado y la expresión; y el rostro a su vez es la proximidad de las palabras de las que ya constituye el portavoz. Los componentes siguen siendo distintos, pero algo pasa de uno a otro, algo indecible entre ambos: hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* se vuelven indiscernibles. Estas zonas, umbrales o devenires, esta indisolubilidad, son las que definen la consistencia interna del concepto. Pero éste posee también una exoconsistencia, con otros conceptos, cuando su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano. Las zonas y los puentes son las juntas del concepto.

En tercer lugar, cada concepto será por lo tanto considerado el punto de coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios

componentes. El punto conceptual recorre incesante-

25

mente sus componentes, subiendo y bajando dentro de ellos. Cada componente en este sentido es un rasgo intensivo, una ordenada intensiva que no debe ser percibida como general ni como particular, sino como una mera singularidad - «un» mundo posible, «un» rostro, «unas» palabras- que se particulariza o se generaliza según se le otorguen unos valores variables o se le asigne una función constante. Pero, a la inversa de lo que sucede con la ciencia, no hay constante ni variable en el concepto, y no se diferenciarán especies variables para un género constante como tampoco una especie constante para unos individuos variables. Las relaciones en el concepto no son de comprensión ni de extensión, sino sólo de ordenación, y los componentes del concepto no son constantes ni variables, sino meras variaciones ordenadas en función de su proximidad. Son procesuales, modulares. El concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible, más sineidesia que sinestesia. Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad. Es un ordinal, una intensión común a todos los rasgos que lo componen. Como lo recorre incesantemente siguiendo un orden sin distancia, el concepto está en estado de sobrevuelo respecto de sus componentes. Está inmediatamente copresente sin distancia alguna en todos sus

componentes o variaciones, pasa y vuelve a pasar por ellos: es una cantinela, un opus que tiene su cifra.

El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, sólo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía, sólo tiene intensidades, es anergético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad: el acontecimiento de Otro, o el acontecimiento del rostro (cuando a su vez se toma el rostro como concepto). O el pájaro como acontecimiento. El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita. Los

26

conceptos son «superficies o volúmenes absolutos», unas formas que no tienen más objeto que la inseparabilidad de variaciones distintas.' El «sobrevuelo» es el estado del concepto o su infinidad propia, aunque los infinitos sean más o menos grandes según la cifra de sus componentes, de los umbrales y de los puentes. El concepto es efectivamente, en este sentido, un acto de pensamiento, puesto que el pensamiento opera a velocidad infinita (no obstante más o menos grande).

Así pues, el concepto es absoluto y relativo a la vez: relativo respecto de sus propios componentes, de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita, de los problemas que supuestamente debe resolver, pero absoluto por la condensación que lleva a cabo, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes. Un filósofo reajusta sus conceptos, incluso cambia de conceptos incesantemente; basta a veces con un punto de detalle que crece, y que produce una nueva condensación, que añade o resta componentes. El filósofo presenta a veces una amnesia que casi le convierte en un enfermo: Nietzsche, dice Jaspers, «corregía él mismo sus ideas para constituir otras nuevas sin reconocerlo explícitamente; en sus estados de alteración, olvidaba las conclusiones a las que había llegado anteriormente». O Leibniz: «Creía estar entrando a puerto, pero... fui rechazado a alta mar.»<sup>2</sup> Lo que no obstante permanece absoluto es el modo en el que el concepto creado se plantea en sí mismo y con los demás. La relatividad y la absolutidad del concepto son como su pedagogía y su ontología, su creación y su autopoiesis, su idealidad y su realidad. Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto... El concepto se define por su consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto al

1. Respecto al sobrevuelo, y a las superficies o volúmenes absolutos como entes reales, cf. Raymond Ruyer, Néo-finalisme, RUT., caps. IX-XI.

2. Leibniz, *Système nouveau de la Nature*, §12.

27

mismo tiempo que es creado. El constructivismo une lo relativo y lo absoluto.

Por último, el concepto no es discursivo, y la filosofía no es una formación discursiva, porque no enlaza proposiciones. A la confusión del concepto y de la proposición se debe la tendencia a creer en la existencia de conceptos científicos y a considerar la proposición como una auténtica «intensión» (lo que la frase expresa): entonces, las más de las veces el concepto filosófico sólo se muestra como una proposición carente de sentido. Esta confusión reina en la lógica, y explica la idea pueril que se forma de la filosofía. Se valoran los conceptos según una gramática «filosófica» que ocupa su lugar con proposiciones extraídas de las frases en las que éstos aparecen: constantemente nos encierran en unas alternativas entre proposiciones, sin percatarse de que el concepto ya se ha escurrido en la parte excluida. El concepto no constituye en modo alguno una proposición, no es proposicional, y la proposición nunca es una intensión. Las proposiciones se definen por su referencia, y la referencia nada tiene que ver con el Acontecimiento, sino con una relación con el estado de cosas o de cuerpos, así como con las condiciones de esta relación. Lejos de constituir una intensión, estas

condiciones son todas ellas exteriores: implican unas operaciones de colocación en abscisa o de linearización sucesivas que introducen las ordenadas intensivas en unas coordenadas espaciotemporales y energéticas, de establecimiento de correspondencias de conjuntos delimitados de este modo. Estas sucesiones y estas correspondencias definen la discursividad en sistemas extensivos; y la independencia de las variables en las proposiciones se opone a la indisolubilidad de las variaciones en el concepto. Los conceptos, que tan sólo poseen consistencia o unas ordenadas intensivas fuera de las coordenadas, entran libremente en unas relaciones de resonancia no discursiva, o bien porque los componentes de uno se convierten en conceptos que tienen otros componentes siempre heterogéneos, o bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel. Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse. No hay razón alguna para que los conceptos se sucedan. Los con-

28

ceptos en tanto que totalidades fragmentarias no constituyen ni siquiera las piezas de un rompecabezas, puesto que sus perímetros irregulares no se corresponden. Forman efectivamente una pared, pero una pared de piedra en seco, y si se toma el conjunto, se hace mediante caminos divergentes. Incluso los puentes de un concepto a otro son

también encrucijadas, o rodeos que no circunscriben ningún conjunto discursivo. Son puentes móviles. No resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión o digresividad.

Resultan de ello importantes diferencias entre la enunciación filosófica de conceptos fragmentarios y la enunciación científica de proposiciones parciales. Bajo un primer aspecto, toda enunciación es de posición; pero permanece externo a la proposición porque tiene por objeto un estado de cosas como referente, y por condiciones las referencias que constituyen unos valores de verdad (incluso cuando estas condiciones por su cuenta son internas al objeto). Por el contrario, la enunciación de posición es estrictamente inmanente al concepto, puesto que éste tiene por único objeto la indisolubilidad de los componentes por los que él mismo pasa una y otra vez, y que constituye su consistencia. En cuanto al otro aspecto, enunciación de creación o de rúbrica, resulta indudable que las proposiciones científicas y sus correlatos están rubricados o creados de igual forma que los conceptos filosóficos; así se habla del teorema de Pitágoras, de coordenadas cartesianas, de número hamiltoniano, de función de Lagrange, exactamente igual que de Idea platónica, o de cogito de Descartes, etc. Pero por mucho que los nombres propios que acompañan de este modo a la enunciación sean históricos, y figuren como tales, constituyen máscaras para otros devenires, tan sólo sirven de seudónimos para entidades singulares más secretas. En el caso de las proposiciones, se

trata de observadores parciales extrínsecos, científicamente definibles con relación a tales o cuales ejes de referencia, mientras que, en cuanto a los conceptos, se trata de personajes conceptuales intrínsecos que ocupan tal o cual plano de consistencia. No sólo diremos que los nombres propios sirven para usos muy diferentes en las filosofías, en las ciencias o las artes: ocurre lo mismo con los elementos sintácticos, y particularmente con las preposiciones, las conjunciones, «ahora bien»,

29

«luego»... La filosofía procede por frases, pero no siempre son proposiciones lo que se extrae de las frases en general. Sólo disponemos por el momento de una hipótesis muy amplia: de frases o de un equivalente, la filosofía saca conceptos (que no se confunden con ideas generales o abstractas), mientras que la ciencia saca prospectos (proposiciones que no se confunden con juicios), y el arte saca perceptos y afectos (que tampoco se confunden con percepciones o sentimientos). En cada caso, el lenguaje se ve sometido a penalidades y usos incomparables, que no definen la diferencia de las disciplinas sin constituir al mismo tiempo sus cruzamientos perpetuos.

#### EJEMPLO I

Hay que empezar por confirmar los análisis anteriores tomando el ejemplo de un concepto filosófico rubricado, entre los más famosos, el cogito cartesiano, el Yo de Descartes: un concepto de yo. Este concepto posee tres componentes,



dudar, pensar, ser (no hay que llegar a la conclusión de que todos los conceptos son triples). El enunciado total del concepto como multiplicidad es: yo pienso «luego» yo existo, o más completo: yo que dudo, yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa. Es el acontecimiento siempre renovado del pensamiento tal como lo concibe Descartes. El concepto se condensa en el punto Y, que pasa por todos los componentes, y en el que coinciden Y' - dudar, Y'' - pensar, Y''' - ser. Los componentes como ordenadas intensivas se colocan en las zonas de proximidad o de indiscernibilidad que hacen que se pase de una a otra, y que constituyen su indisolubilidad: una primera zona está entre dudar y pensar (yo que dudo, no puedo dudar de que pienso), y la segunda está entre pensar y ser (para pensar hay que ser). Los componentes se presentan en este caso como verbos, pero no tiene por qué ser una norma, basta con que sean variaciones.

En efecto, la duda comporta unos momentos que no son las especies de un género, sino las fases de una variación: duda sensible, científica, obsesiva. (Así pues, todo concepto posee un espacio de fases, aunque sea de un modo distinto que en la ciencia.) Lo mismo sucede con los modos de pensamiento: sentir, imaginar, tener ideas. Y lo mismo también con los tipos de ser, objeto o sustancia: el ser infinito, el ser pensante finito, el ser extenso. Llama la atención que, en este último caso, el concepto del yo tan sólo retenga la

segunda fase del ser, y deje al margen el resto de la variación. Pero ésta es precisamente la señal de que el concepto se cierra como totalidad fragmentaria con «yo soy una cosa pensante»: sólo se podrá pasar a las demás fases del ser a través de unos puentes encrucijada que nos conduzcan a otros conceptos. De este modo, «entre mis ideas, tengo la idea de infinito» es el puente que conduce del concepto de yo al concepto de Dios, nuevo concepto que a su vez posee tres componentes que forman las «pruebas» de la existencia de Dios como acontecimiento infinito, encargándose la tercera (prueba ontológica) del cierre del concepto, pero también tendiendo a su vez un puente o una bifurcación hacia un concepto de amplitud, en tanto que garantiza el valor objetivo de verdad de las demás ideas claras y distintas que tenemos.

Cuando se pregunta: ¿existen precursores del cogito?, se pretende decir: ¿existen conceptos rubricados por filósofos anteriores que tengan componentes similares o casi idénticos, pero que carezcan de alguno de ellos, o bien que añadan otros, de tal modo que un cogito no llegará a cristalizar, ya que los componentes no coincidirán todavía en un yo? Todo parecía estar a punto, y sin embargo faltaba algo. El concepto anterior tal vez remitiera a otro problema que no fuera el cogito (es necesaria una mutación de pro-

blema para que el cogito cartesiano pueda aparecer), o incluso que se desarrollara en otro plano. El plano cartesiano consiste en rechazar cualquier supuesto objetivo

explícito, en el que cada concepto remitirá a otros conceptos (por ejemplo, el hombre animal-racional). Invoca exclusivamente una comprensión prefilosófica, es decir unos presupuestos implícitos y subjetivos: todo el mundo sabe qué significa pensar, ser, yo (se sabe haciéndolo, siéndolo, diciéndolo). Es una distinción muy nueva. Un plano semejante exige un concepto primero que no tiene que presuponer nada objetivo. Hasta el punto de que el problema es: ¿cuál es el primer concepto de este plano, o por dónde empezar para que se pueda determinar la verdad como certidumbre subjetiva absolutamente pura? El cogito. Los demás conceptos podrán conquistar la objetividad, pero siempre y cuando estén vinculados por puentes al concepto primero, respondan a problemas sometidos a las mismas condiciones, y permanezcan en el mismo plano: así la objetividad adquiere un conocimiento verdadero, y no supone una verdad reconocida como preexistente o que ya estaba ahí.

Resulta vano preguntarse si Descartes tenía razón o no. ¿Acaso tienen más valor unos presupuestos subjetivos e implícitos que los presupuestos objetivos explícitos? ¿Hay que «empezar» acaso y, en caso afirmativo, hay que empezar desde la perspectiva de una certidumbre subjetiva? ¿Puede el pensamiento en este sentido ser el verbo de un Yo? No hay respuesta directa. Los conceptos cartesianos sólo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan. En general, si unos conceptos anteriores han podido preparar un concepto, sin llegar a

constituirlo por ello, es que su problema todavía estaba sumido en otros conceptos, y el plano no tenía aún la curvatura o los movimientos necesarios. Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto con respecto a los cuales (por ejemplo) «Yo» pierda todo sentido, el inicio pierde toda necesidad, los presupuestos toda diferencia -o adquieran otras-. Un concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación. ¿Existe acaso un plano mejor que todos los demás, y unos problemas que se impongan en contra de los demás? Precisamente, nada se puede decir al respecto.

32

Los planos hay que hacerlos, y los problemas, plantearlos, del mismo modo que hay que crear los conceptos. El filósofo hace cuanto está en su mano, pero tiene demasiado que hacer para saber si lo que hace es lo mejor, o incluso para preocuparse por esta cuestión. Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires. Pero ¿qué significan conceptos de nuestra época o de una época cualquiera? Los conceptos no son eternos, pero ¿se vuelven acaso temporales por ello? ¿Cuál es la forma filosófica de los problemas de la época actual? Si un concepto es (< necesariamente que problemas unos para conceptos crear decir es hicieron, lo hacer bien o dijeron, repetir filósofos, grandes los a seguir de manera mejor la cuál ¿Y crear. hay nuevos estos inspirar e nuestros en reactivados ser pueden

sus pensar legitimados estamos porque día, hoy kantiano cartesiano, platónico, siendo puede se si así, Y anterior? el ya hacía acaso eso no ¿Pero sobrevuela. nos Acontecimiento un aporta insólitas, reparticiones efectúa desconocidas, resonancias y nuevas variaciones escuchar permite anterior uno>

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

33

unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen que se fundan los conceptos antiguos del mismo modo que se

puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas. Nunca se está en el mismo plano. Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía. Es el resentimiento lo que anima a todos esos discutidores, a esos comunicadores. Sólo hablan de sí mismos haciendo que se enfrenten unas realidades huecas. La filosofía aborrece las discusiones. Siempre tiene otra cosa que hacer. Los debates le resultan insoportables, y no porque se sienta excesivamente segura de sí misma: al contrario, sus incertidumbres son las que la conducen a otros derroteros más solitarios. No obstante, ¿no convertía Sócrates la filosofía en una discusión libre entre amigos? ¿No representa acaso la cumbre de la sociabilidad griega en tanto que conversación de los hombres libres? De hecho, Sócrates nunca dejó de hacer que cualquier discusión se volviera imposible, tanto bajo la forma breve de un agón de las preguntas y de las respuestas como bajo la forma extensa de una rivalidad de los discursos. Hizo del amigo el amigo exclusivo del concepto, y del concepto el implacable monólogo que elimina sucesivamente a todos sus rivales.

EJEMPLO II

Hasta qué punto domina Platón el concepto queda manifiesto en el Parménides. El Uno tiene dos componentes (el ser y el no-ser),

fases de componentes (el Uno superior al ser, igual al ser, inferior al ser; el Uno superior al no-ser, igual al no-ser), zonas de indiscernibilidad (con respecto a sí, con respecto a los demás). Es un modelo de concepto.

¿Pero no es acaso el Uno anterior a todo concepto? En este punto Platón enseña lo contrario de lo que hace: crea conceptos, pero necesita plantearlos de forma que representen lo increado que les precede. Introduce el tiempo en el concepto, pero este tiempo tiene que ser el Anterior. Construye el concepto, pero de forma

34

que atestigüe la preexistencia de una objetividad, bajo la forma de una diferencia de tiempo capaz de medir el distanciamiento o la proximidad del constructor eventual. Y es que, en el plano platónico, la verdad se plantea como algo presupuesto, ya presente. Así es la Idea. En el concepto platónico de Idea, primero adquiere un sentido muy preciso, muy diferente del que tendrá en Descartes: es lo que posee objetivamente una cualidad pura, o lo que no es otra cosa más que lo que es. Únicamente la justicia es justa, el Valor valiente, así son las Ideas, y hay Idea de madre si hay una madre que sólo es madre (que no hubiera sido hija a su vez), o pelo, que sólo es pelo (y no silicio también). Se da por supuesto que las cosas, por el contrario, siempre son otra cosa que lo que son: en el mejor de los casos, no poseen por lo tanto más que en segundas, sólo pueden pretender la cualidad, y tan sólo en la medida en que participan de la Idea. Entonces el concepto de Idea tiene los

componentes siguientes: la cualidad poseída o que hay que poseer; la Idea que posee en primeras, en tanto que imparticipable; aquello que pretende a la cualidad, y tan sólo puede poseerla en segundas, terceras, cuartas...; la Idea participada, que valora las pretensiones. Diríase el Padre, un padre doble, la hija y los pretendientes. Esas constituyen las ordenadas intensivas de la Idea: una pretensión sólo estará fundada por una vecindad, una proximidad mayor o menor que se «tuvo» respecto a la Idea, en el sobrevuelo de un tiempo siempre anterior, necesariamente anterior. El tiempo bajo esta forma de anterioridad pertenece al concepto, es como su zona. Ciertamente, no es en este plano griego, en este suelo platónico, donde el cogito puede surgir. Mientras subsista la preexistencia de la Idea (incluso bajo la forma cristiana de arquetipos en el entendimiento de Dios), el cogito podrá ser preparado, pero no llevado a cabo. Para que Descartes cree este concepto será necesario que «primero» cambie singularmente de sentido, que adquiera un sentido subjetivo, y que entre la idea y el alma que la forma como sujeto se anule toda diferencia de tiempo (de ahí la importancia de la observación de Descartes contra la reminiscencia, cuando dice que las ideas innatas no son «antes», sino «al mismo tiempo» que el alma). Habrá que conseguir una instantaneidad del concepto, y que Dios cree incluso las verdades. Será necesario que la pretensión cambie de naturaleza: el pretendiente deja de recibir a la hija de las manos de un padre para no debérsela más que a sus propias hazañas caballerescas..., a su propio método. La cuestión de saber

si Malebranche puede reactivar unos componentes platónicos en un plano auténticamente cartesiano, y a

35

qué precio, debería ser analizada desde esta perspectiva. Pero sólo pretendíamos mostrar que un concepto siempre tiene unos componentes que pueden impedir la aparición de otro concepto, o por el contrario que esos mismos componentes sólo pueden aparecer a costa del desvanecimiento de otros conceptos. No obstante, un concepto nunca tiene valor por lo que impide: sólo vale por su posición incomparable y su creación propia.

Supongamos que se añade un componente a un concepto: es probable que estalle, o que presente una mutación completa que implique tal vez otro plano, en cualquier caso otros problemas. Es lo que sucede con el cogito kantiano. Kant construye sin duda un plano «trascendental» que hace inútil la duda y cambia una vez más la naturaleza de los presupuestos. Pero es en virtud de este plano mismo por lo que puede declarar que, si «yo pienso» es una determinación que implica en este sentido una existencia indeterminada («yo soy»), no por ello se sabe cómo este indeterminado se vuelve determinable, ni a partir de entonces bajo qué forma aparece como determinado. Kant «critica» por lo tanto a Descartes por haber dicho: soy una sustancia pensante, puesto que nada fundamenta semejante pretensión del Yo. Kant reclama la introducción de un componente nuevo en el cogito, el que Descartes

había rechazado: el tiempo precisamente, pues sólo en el tiempo se encuentra determinable mi existencia indeterminada. Pero sólo estoy determinado en el tiempo como yo pasivo y fenoménico, siempre afectable, modificable, variable. He aquí que el cogito presenta ahora cuatro componentes: yo pienso, y soy activo en ese sentido; tengo una existencia; esta existencia sólo es determinable en el tiempo como la de un yo pasivo; así pues estoy determinado como un yo pasivo que se representa necesariamente su propia actividad pensante como un Otro que le afecta. No se trata de otro sujeto, sino más bien del sujeto que se vuelve otro... ¿Es acaso la senda de una conversión del yo a otro? ¿Una preparación del «Yo es otro»? Se trata de una sintaxis nueva, con otras ordenadas, otras zonas de indiscernibilidad garantizadas por el esquema primero, después por la afección de uno mismo a través de uno mismo, que hacen inseparables Yo y el Yo Mismo.\*

Que Kant «critique» a Descartes tan sólo significa que ha levantado un plano y construido un problema que no pueden ser ocupados o efectuados por el cogito cartesiano. Descartes

\* Le fe et Le Moi: el yo, la función subjetiva y la autoconciencia. (N. del T.)

36

había creado el cogito como concepto, pero expulsando el tiempo como forma de anterioridad para hacer de éste un mero modo de sucesión que remitía a la creación continuada. Kant

reintroduce el tiempo en el cogito, pero un tiempo totalmente distinto del de la anterioridad platónica. Creación de concepto. Hace del tiempo un componente del cogito nuevo, pero a condición de proporcionar a su vez un concepto nuevo del tiempo: el tiempo se vuelve forma de interioridad, con tres componentes: sucesión pero también simultaneidad y permanencia. Cosa que implica a su vez un concepto nuevo de espacio, que ya no puede ser definido por la mera simultaneidad, y se vuelve forma de exterioridad. Es una revolución considerable. Espacio, tiempo, Yo pienso, tres conceptos originales unidos por unos puentes que constituyen otras tantas encrucijadas. Una ráfaga de conceptos nuevos. La historia de la filosofía no sólo implica que se evalúe la novedad histórica de los conceptos creados por un filósofo, sino la fuerza de su devenir cuando pasan de unos a otros.

Encontramos por doquier el mismo estatuto pedagógico del concepto: una multiplicidad, una superficie o un volumen absolutos, autorreferentes, compuestos por un número determinado de variaciones intensivas inseparables que siguen un orden de proximidad, y recorridos por un punto en estado de sobrevuelo. El concepto es el perímetro, la configuración, la constelación de un acontecimiento futuro. Los conceptos en este sentido pertenecen a la filosofía de pleno de derecho, porque es ella la que los crea, y no deja de crearlos. El concepto es evidentemente conocimiento, pero conocimiento de uno mismo, y lo que conoce, es el acontecimiento puro, que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Deslindar

siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos...

Resulta vano prestar conceptos a la ciencia: ni siquiera cuando se ocupa de los mismos «objetos», lo hace bajo el aspecto del concepto, no lo hace creando conceptos. Se objetará que se trata de una cuestión de palabras, pero no es frecuente que las

37

palabras no impliquen intenciones o argucias. Si se decidiera reservar el concepto a la ciencia, se trataría de una mera cuestión de palabras aun a costa de encontrar otra palabra para designar el quehacer de la filosofía. Pero las más de las veces se procede de otro modo. Se empieza por atribuir el poder del concepto a la ciencia, se define el concepto a través de los procedimientos creativos de la ciencia, se lo mide con la ciencia, y después se plantea si no queda una posibilidad para que la filosofía forme a su vez conceptos de segunda zona, que suplan su propia insuficiencia a través de un vago llamamiento a lo vivido. De este modo Gilles-Gaston Granger empieza por definir el concepto como una proposición o una función científicas, y después admite que puede pese a todo haber unos conceptos filosóficos que sustituyan la referencia al objeto por el correlato de una «totalidad de lo vivido.» Pero, de hecho, o bien la filosofía lo ignora todo del concepto,

o bien lo conoce con pleno derecho y de primera mano, hasta el punto de no dejar nada para la ciencia, que por lo demás no lo necesita para nada y que sólo se ocupa de los estados de las cosas y de sus condiciones. La ciencia se basta con las proposiciones o funciones, mientras que la filosofía por su parte no necesita invocar una vivencia que sólo otorgaría una vida fantasmagórica y extrínseca a unos conceptos secundarios exangües en sí mismos. El concepto filosófico no se refiere a lo vivido, por compensación, sino que consiste, por su propia creación, en establecer un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de las cosas. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera. La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos. Por lo tanto hay que desmenuzar hasta sus más recónditos detalles el vínculo único, exclusivo, de los conceptos con la filosofía en tanto que disciplina creadora. El concepto pertenece a la filosofía y sólo pertenece a ella.

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Ed. Odile Jacob, cap. VI.