



EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

**Amor, cuerpo y filosofía de la experiencia: hacia la lectura
deleuziana de Bergson**

**Love, Body and the Philosophy of Experience: Towards a
Deleuzian Reading of Bergson**

José Ezcurdia

En-claves del Pensamiento, vol. VII, núm. 14, julio-diciembre, 2013, pp. 145-176.
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de
México Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

AMOR, CUERPO Y FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA: HACIA LA LECTURA DELEUZIANA DE BERGSON

JOSÉ EZCURDIA*

Resumen

El presente texto tiene como objeto llevar a cabo un acercamiento a la lectura que realiza Gilles Deleuze de la filosofía de Bergson, en relación con la determinación de un discurso filosófico que toda vez que se constituye como un empirismo radical, encuentra en la experiencia del amor la forma de un afecto puro en la que se resuelve el despliegue del conocimiento intuitivo. En este sentido, las nociones de amor, cuerpo y la articulación justo de una filosofía de la experiencia son los puentes tendidos que permiten rastrear la filiación bergsoniana de la doctrina de Deleuze.

Palabras clave: inmanencia, intuición, cuerpo, amor, experiencia.

Abstract

The present text is an approach to Deleuze's reading of Bergson's philosophy. This, in relation to the determination of a philosophical discourse that anytime it sets up as a radical empiricism, it finds in the experience of love the way to a

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, docente del Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato, México, <jezcurdia@hotmail.com>.

pure affect, in which the display of intuitive knowledge is solved. In this sense, the notions of love, body and the articulation of a philosophy of experience seem to be the bridge that allows us to connect Bergson to Deleuze's doctrine.

Key words: immanence, intuition, body, love, experience.

*El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas
tiene un alma cuya mayor parte es eterna.*

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, esto es, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

(Spinoza, Ética, v, prop. xxxix, Dem)

Filosofía e intuición

Deleuze, al renovar el horizonte filosófico contemporáneo a partir de textos como *¿Qué es la filosofía?*, *Mil mesetas* o *El Anti-Edipo*, cosecha los frutos de una dilatada reflexión sobre la doctrina de Henri Bergson, quien junto a Spinoza y Nietzsche, viene a completar una triada de autores que resulta insoslayable en la determinación de los planteamientos metafísicos de Deleuze. ¿En qué radica la influencia de Bergson en la doctrina del autor de *Mil mesetas*? ¿Cuál es el motivo o los motivos por los que el filósofo francés viene a realizar una rehabilitación del bergsonismo?

En un primer análisis, a mi juicio, Deleuze retoma de Bergson una operación metodológica peculiar que resulta fundamental en la articulación de su pensamiento: llevar adelante la formación del discurso filosófico, a partir de la toma de contacto con un horizonte que no es filosófico, con un dominio que no es conceptual.

La filosofía, para conquistar su forma propiamente filosófica, ha de abrirse a la experiencia inmediata de lo real, dejando de lado toda mediación esquemática o conceptual, asimismo ha de realizar una toma de contacto con lo real que se aparece de manera directa a la conciencia no como concepto o esquema, sino como duración, intensidad y potencia, a la vez una y múltiple, que nutre al pensamiento con su propia forma dinámica.

Deleuze señala al respecto:

De todos modos, la filosofía sienta como prefilosófico o incluso como no filosófico, la potencia de Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar. Prefilosófico no significa que nada preexista, sino algo *que no existe allende la filosofía*, aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que se dirige también a los no filósofos en su esencia.¹

Asimismo apunta:

Que cualquier filosofía dependa de una intuición que sus conceptos no cesan de desarrollar con la salvedad de las diferencias de intensidad, esta grandiosa perspectiva leiniziana o bergsoniana está fundamentada si se considera la intuición como el involucramiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia.²

El plano de inmanencia es para Deleuze la fuente del pensamiento filosófico en la medida que sin ser éste conceptual, aparece cual manantial del que abrevan los propios conceptos filosóficos para expresar la forma misma de lo real: el plano de inmanencia, que es objeto de la intuición, es motor interior de una serie de conceptos que se sobreponen a su propio carácter esquemático para dar cuenta de la propia realidad. Intuición y una realidad que es duración o intensidad, se constituyen como condición efectiva de una filosofía que va más allá del esquematismo de la representación, y tiene su núcleo en una experiencia efectiva precisamente de un plano de inmanencia, que se resuelve como resorte interior de su articulación.

En este sentido es posible rastrear en Bergson planteamientos concernientes a las relaciones entre la intuición y la propia filosofía que son fundamentales en la doctrina deleuziana: la dialéctica sólo deviene filosofía, en la medida que

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2009, p. 45.

² *Ibid.*, p. 44.

orienta su despliegue gracias a una intuición que le brinda un horizonte de sentido, y evita su degradación en la sucesión de una serie de proposiciones con un carácter meramente formal. La intuición es el corazón de la filosofía, en tanto es el origen de los datos que la razón ordena en un mapa conceptual determinado.

Bergson señala al respecto en *La evolución creadora*:

No hay sistema durable que no sea, al menos en alguna de sus partes, vivificado por la intuición. La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres pero no hace, con frecuencia, más que desarrollar el resultado de esta intuición que la sobrepasa [...] El filósofo se ve obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido su impulso, fiándose entonces en sí mismo para continuar el movimiento y empujando ahora los conceptos unos detrás de otros. Pero bien pronto se da cuenta de que no hace pie y que le es necesario un nuevo contacto; deberá pues, deshacer la mayor parte de lo que había hecho.³

En Bergson la intuición filosófica constituye una toma de contacto con lo real; también es el método de la filosofía, en tanto que brinda a la conciencia la estructura de una realidad que muestra su forma como una duración que informa los propios conceptos que son la materia del quehacer filosófico. Asimismo es contundente al respecto y Deleuze toma nota de ello: la filosofía sin la intuición, deviene mera dialéctica, y la dialéctica, sin la intuición, se reduce a un recorrido a través de las diversas figuras que establece la lógica, sin pasar a ser filosofía. Para Bergson la filosofía es una experiencia de lo real, en tanto la conciencia aprehende inmediatamente su forma gracias a un esfuerzo intuitivo.⁴

En este punto la filosofía, para el autor de *La evolución creadora*, encara un problema: ¿dónde empieza la realidad y dónde la conciencia? ¿Una realidad que es objeto de la intuición, es diferente de una conciencia que se intuye a

³ Henri Bergson, "La evolución creadora", en *Obras*. París, PUF, 1991, p. 697, 239. (El primer número corresponde a la página y el segundo al renglón, así en adelante.)

⁴ Cf. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*. Madrid, Residencia de Estudiantes, 1917, p. 59. Esta intuición filosófica no es cosa nueva en absoluto. Ella está latente en todo sistema de filosofía que merezca este nombre. Lo que en todos los sistemas hay de permanente, de duradero y —yo diría— de bello, es lo que más cerca está de la fuente intuitiva original. Pero los brotes vivos de la fuente, el filósofo los ha vaciado en moldes duros y rígidos, en lo que llamamos el sistema; y la porción de realidad que ha podido ver y tocar directamente, ha sido bien pronto cubierta por la ropa hecha del intelecto [...] Los sistemas constructivos son el aplastamiento de la intuición filosófica bajo la balumba de conceptos pétreos. Hace falta derrumbar el edificio y lanzar las piedras a los cuatro vientos, para hallar ente las ruinas el hilillo fresco de la intuición. Por este fresco hilillo que se esconde en los cimientos de cada sistema, es por lo que valen muchos de entre ellos.

sí misma? ¿Acaso la distinción sujeto-objeto se desvanece en una metafísica que se funda no a partir del propio esquematismo de la representación, sino a partir del conocimiento intuitivo?

Bergson, en un primer momento, piensa que la conciencia es objeto de la intuición. La conciencia, por tanto, se constituye en una absoluta proximidad en relación consigo misma, y en ese sentido se establece como objeto inicial de una aprehensión directa. Así, la conciencia aprehende su forma no como algo que es en tanto está hecho, sino que es en tanto que se hace: la conciencia es, para el autor de *La energía espiritual*, cambio, transformación creativa, en suma, duración.

En *La evolución creadora* su autor hace algunas afirmaciones que bien pudieron haber aparecido en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*:

La existencia de que estamos seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros interiormente, profundamente. ¿Qué constatamos entonces? ¿Cuál es, en este caso privilegiado, el sentido de la palabra “existir”? Recordemos aquí, en dos palabras, las conclusiones de un trabajo anterior.

Me doy cuenta primero de que paso de un estado a otro. Tenga calor o frío, esté alegre o esté triste, trabaje o no haga nada, miro a lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, he aquí las modificaciones entre las que se reparte mi existencia y que la colorean alternativamente. Cambio, pues, sin cesar. Pero con esto no digo bastante. El cambio es más radical de lo que en primer lugar se creía [...]

Así, nuestra personalidad se desarrolla, crece, madura incesantemente. Cada uno de sus momentos es algo nuevo que se añade a lo anterior. Vayamos más lejos: no se trata solamente de algo nuevo, sino de algo imprevisible”.⁵

La forma de la conciencia, continúa el filósofo francés, se muestra inmediatamente a la conciencia misma de tal forma que un progreso sostenido en el que el pasado recae sobre el presente, enriqueciendo su forma, nutriendo su despliegue intensivo con una coloración peculiar, que es el fundamento de su carácter singular: para Bergson la intuición muestra la realidad de la conciencia en tanto un progreso dinámico que se resuelve en la producción de formas novedosas. La conciencia es duración, y esta determinación es resultado de su aprehensión directa a partir del ejercicio del conocimiento intuitivo.

⁵ H. Bergson, “La evolución creadora”, en *op. cit.*, pp. 495, 1 y 499, 6.

Ahora bien, ¿basta esta intuición de la conciencia como duración, para establecer una metafísica? ¿De qué forma se da el salto de la conciencia a lo real?

Bergson, a la vez que se plantea esta pregunta, es puntual en su respuesta: no hay tal salto, pues los diversos progresos que experimenta la conciencia, las diversas duraciones que la recorren, expresan inmediatamente la forma de la realidad que se afirma y se prolonga en ella. La conciencia, dice, es una caja de resonancia o un acorde, que toda vez que acoge el abanico intensivo de lo real, se identifica con éste, estableciendo con él una relación de interioridad. La conciencia se mueve hacia lo alto y lo bajo en la paleta intensiva de lo real, pues se constituye en una tensión que le permite contraerse y relajarse de modo que sintoniza con la realidad misma en los diferentes grados de intensidad en los que se teje su duración constitutiva.⁶

Apunta en su *Introducción a la metafísica*:

“Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la filosofía en contemplar simplemente la vida, “como un pastor ensimismado observa el agua que corre”? Hablar así sería volver al error que no hemos de dejar de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método de que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos

⁶ Cf. G. Deleuze, *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 76 y 78, respecto el concepto de tensión y el carácter monista de la filosofía de Bergson: de este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la dualidad cantidad homogénea-cualidad heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa, si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece). De este modo la idea de distensión —o de extensión (como acción de extender)— sobrepasa la dualidad de lo inextenso y de lo extenso y nos proporciona un medio para pasar de uno a otro [...] Bergson no renuncia para nada a la idea de una diferencia de naturaleza entre los flujos actuales; ni tampoco a la idea de diferencias de distensión o de contracción en la virtualidad que los engloba y se actualiza en ellos. Pero estima que estas dos certezas no excluyen sino que, por el contrario, implican un tiempo único. En resumen: no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo.

a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.⁷

Por consiguiente:

Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras.⁸

La intuición revela para Bergson la forma de la conciencia como portal de la aprehensión inmediata de una realidad que toda vez que presenta un ilimitado caudal de formas intensivas, resulta interior a la conciencia misma. El análisis inmediato de los datos de la conciencia le ofrece a Bergson una experiencia peculiar: la penetración y la identidad entre una conciencia que es duración, y una realidad que también es duración, una realidad que se constituye en un arcoíris dinámico, que se expresa en la conciencia misma. De esta manera, la noción bergsoniana de duración se sitúa en una metafísica que destraba las oposiciones entre sujeto y objeto, entre idealismo y realismo, pues la conciencia es duración, y la duración se afirma como conciencia: la intuición muestra que lo real y la conciencia son polos de un mismo campo vibratorio, de una realidad a la vez una y múltiple, que se articula en una gradación intensiva determinada por su tensión efectiva.

Bergson subraya que la propia tensión en la que se constituye la conciencia determina la composición peculiar de los propios registros intensivos que son su foco. A una conciencia que encuentra altos grados de tensión, corresponde una duración que engloba y funde en su propio devenir duraciones o formas que a una conciencia relajada aparecen como exteriores entre sí: la movilidad de la conciencia a través del abanico intensivo en el que se constituye lo real no sólo tiene un sentido digamos analítico, sino también sintético, pues aprehende de manera inmediata las contracciones y las distensiones que presenta la duración misma en tanto fuerza creativa. La noción de tensión de la conciencia permite rastrear la fusión de las diversas duraciones que recorren a lo real, a la vez que hacer contacto también con la concentración

⁷ H. Bergson, "Introducción a la metafísica", en *op. cit.*, p. 1416, 216.

⁸ *Ibid.*, p. 1417, 208.

de la propia conciencia en la que dicha fusión de duraciones tiene lugar.

Al respecto Bergson comenta “Cuando estamos sentados al borde del río, el correr del agua, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola, según queramos”.⁹

También señala:

Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentaría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos”.¹⁰

Intuición y tensión se constituyen para Bergson en rasgos de una conciencia que simpatiza directamente con una realidad que es una intensidad creativa que a la vez que se despliega en una serie de pistas que presentan cada una: una forma intensiva peculiar, un registro de vibración, las engloba a todas pues aparece al igual que un plexo que las contrae y las condensa. La intuición permite a la conciencia abrir un vínculo inmediato con una realidad intensiva una y múltiple, una realidad plural y heterogénea que se constituye en un infinito abierto, en un devenir no totalizable, en un devenir que se desenvuelve o se contrae precisamente según la tensión de una duración que se identifica con la tensión de la conciencia misma.¹¹

⁹ H. Bergson, “Duración y simultaneidad”, *ibid.*, p. 67.

¹⁰ H. Bergson, “Introducción a la metafísica”, *ibid.*, p. 1418, 210.

¹¹ Cf. G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 122. Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra y prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores también le son interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto.

¿Cuál es la relación de la doctrina de Deleuze con estos planteamientos? Cuando éste señala que la filosofía tiene que devenir no filosofía para crear conceptos, ¿se refiere precisamente a satisfacer el vínculo inmediato de la conciencia con una duración una y múltiple, heterogénea y dinámica, que además de presentar diversos grados de tensión y concentración, se constituye en un plano que recorre interiormente a la conciencia, según la propia tensión de la intuición en la que ésta se ordena?

Deleuze acuña una noción de inmanencia, que si bien tiene fuertes resonancias spinozianas, no deja de tener también una profunda inspiración bergsoniana. El plano de inmanencia deleuziano, es un plano intensivo atravesado por ilimitados devenires, devenires que se subsumen y se funden entre sí, precipitando *haecceidades* o multiplicidades preñadas de un carácter peculiar, irreductibles a una forma sustancial, que se constituyen precisamente de igual forma que vibraciones que giran en espiral, y de las que emana una cualidad determinada.¹²

Al hablar del devenir-animal o devenir-molécula en el que se resuelve una conciencia que involuciona para paradójicamente afirmarse como un impulso creativo, hace justo referencia a la duración bergsoniana. Devenir animal o devenir molécula, para Deleuze, no es otra cosa que la apertura intuitiva de la conciencia a un devenir o una unidad-múltiplicidad que la alimenta y la vertebra, constituyendo con ésta una intensidad que se articula en la promoción de una forma singular. La noción de tensión de Bergson, es asimilada por Deleuze para hacer inteligible la forma de una conciencia que deviene lo que no es ella, que subsume y concentra en su forma lo que no es ella —un registro intensivo determinado— para tomar y asimilar los contenidos que le permiten promover un despliegue creativo.

En *Mil mesetas* apunta:

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene

Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un 'plan(o)' de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante.

¹² Cf. Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires, Paidós, 2004 ,p. 36. Aquí encontramos un empleo particular y riguroso del término. En la lectura de Deleuze, la diferencia de Bergson no se refiere principalmente a una característica esencial, ni a una distinción sutil ni a un contraste estático de cualidad en el ser real; antes bien, la diferencia (diferenciación) marca la dinámica real del ser; es el movimiento que sustenta el ser.

otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo [el devenir] no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, y forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia, característica del devenir. (La idea bergsoniana de una coexistencia de “duraciones” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes.)¹³

De igual modo suscribe:

En ese caso nosotros preferiríamos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia al menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables.¹⁴

Para Deleuze y Bergson, la intuición es no sólo un conocimiento inmediato, sino también una ‘conversión’, una ‘torción’ que es una ‘involución creadora’: la intuición en nuestros autores se concibe a manera de vínculo directo de la conciencia con una duración que toda vez que le es tanto interior, como anterior, se afirma al igual que el motor de su articulación en un progreso y la producción de una forma peculiar. Dicho de otro modo: el retorno a una ‘interioridad anterior’ es el fundamento de una conciencia capaz de crear, pues incorpora a su devenir motivos a la vez ajenos y propios que dotan a su despliegue de una tonalidad y una musicalidad que le brinda un carácter inédito e irrepetible. Deleuze, siguiendo de cerca a Bergson, señala que la intuición constituye un devenir, en la medida que, por su tensión constitutiva, vincula directamente a la conciencia con una duración que no obstante le precede, es su fundamento inmanente, cosechando en y con ella una intensidad con una forma novedosa, una fuerza que pasa ‘entre’ ambos devenires, afirmándose en una multiplicidad orgánica que no se tiene más que a sí misma como causa y forma de su despliegue.

La identidad entre el retorno y la ida, entre una aprehensión de aquello que es anterior / interior a la conciencia y la afirmación de la capacidad creativa de la conciencia misma, es el corazón de una intuición por la que la propia conciencia a la vez que hace una toma de contacto con lo real, se determina igual a su registro expresivo.

Bergson, al hablar de la intuición en la doctrina de Spinoza, hace patente su concepción de la intuición, misma que muestra la orientación del devenir-animal

¹³ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 244.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

deleuziano, a manera de un impulso creativo, en el que la involución es una toma de contacto, y la toma de contacto es una afirmación de una *haecceidad* o una progresión creativa. Spinoza, Bergson y Deleuze se encabalgan en una concepción metafísica immanentista, que precisamente en el conocimiento intuitivo tiene el momento fundamental de su inteligibilidad, pues la intuición misma hace efectiva la interioridad entre lo real y la conciencia, en términos precisamente no de esquema o representación, sino de vínculo inmediato de la conciencia con lo real y afirmación de lo real como fuerza, devenir e intensidad preñada de una multiplicidad cualitativa, justo en la propia conciencia.¹⁵

La forma de la intuición bergsoniana podemos verla de la misma manera que la identidad de los motivos de la *procesión* y la *conversión*, es para Deleuze un movimiento doble, un vaivén que afirma la propia identidad entre el pensamiento y el ser, y la determinación de la filosofía en creación de conceptos.¹⁶

En *La Intuición filosófica* su autor apunta:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida.¹⁷

Por su parte, en *¿Qué es la filosofía?*, su autor señala

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino

¹⁵ Al respecto cf. M. Hardt, *op. cit.*, p. 66: El ataque contra el orden (el orden del finalismo, de lo posible, de la dialéctica) crea el espacio para una dinámica de la organización, pero también crea la necesidad de tal dinámica: la organización de lo actual, la organización de la multiplicidad. Responder a esto es la tarea final que propone Deleuze en su lectura de Bergson.

¹⁶ "La "verdad" para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es "aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve" como bien dice Deleuze. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos". (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires, La Cuarenta, 2008, p. 53.)

¹⁷ H. Bergson, "La intuición filosófica", en *op. cit.*, pp. 1351, 124.

sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser.¹⁸

Ser y pensar se identifican para Deleuze en la medida que la intuición se constituye en un doble movimiento involutivo y creativo: la intuición vincula a la conciencia con lo real, y se constituye también como la afirmación y el despliegue de lo real en el propio pensamiento. Para Deleuze la intuición no es una regresión, sino una recreación que supone la incorporación de devenires en la conciencia que toda vez que la sobrepasan, les son inmanentes, constituyéndose a manera de motor interior y fuente nutricia de su propio movimiento.¹⁹ Bergson y Deleuze hacen de la conciencia paso de flujos y reflujos en los que lo real se toma a sí mismo para afirmarse, ampliando la forma y los contenidos en los que la conciencia misma se constituye como tal.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos volver a preguntar: ¿de qué manera la filosofía, en tanto creación de conceptos, se apoya en la intuición para acuñar sus conceptos? ¿Cómo se caracteriza la aprehensión no filosófica que es fundamental para la cabal formación del discurso filosófico?

En otros términos: ¿de qué forma opera la intuición filosófica, en tanto epicentro del movimiento en el que se resuelve la filosofía a manera de creación de conceptos?

Deleuze señala al respecto: “Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería”.²⁰

Y ve en la toma de contacto en la que se despliega la intuición, una experiencia irracional o superracional, en la que una imagen irrumpe en la conciencia

¹⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

¹⁹ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 51. Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada “filosofía de lo múltiple”. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio.

²⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*, p. 46.

reordenando sus equilibrios interiores a partir de su sujeción en un régimen de fuerza encofrado una emoción determinada. Imaginación poética, inconsciente, entusiasmo, delirio, se determinan cual punto de convergencia o al menos de proximidad de Deleuze con otros autores (Jung, Bachelard, por ejemplo)²¹, que ven en la sinrazón y la inspiración la fuente de una ampliación de la base existencial de la conciencia a partir de la subsunción de imágenes provenientes de registros intensivos que le resultan a la vez anteriores e inmanentes. El sueño, la embriaguez, la locura, son puentes de la conciencia que la vinculan con lo que no es ella, con un plano de inmanencia o una duración que reconfigura sus contenidos y el espectro vibratorio en el que se resuelve.

¿Qué hay de Bergson? ¿Bergson es un autor que ve en la intuición una experiencia suprarracional, que paradójicamente viene a fundar el propio discurso filosófico? ¿Bergson ve en la locura y la inspiración, el elemento primordial en la articulación de una conciencia capaz de crear? ¿La razón tiene para Bergson su fundamento en la locura?

El autor de *Las dos fuentes de la moral y la religión* señala el papel central que juegan la embriaguez dionisiaca y el orfismo en la formación de la platónica Teoría de la Ideas:

En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisiaco se haya prolongado en orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo: ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo. Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma Teoría de las Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía [...] De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de dialéctica en mística. De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...] De hecho, vemos una primera ola, puramente dionisiaca, venir a perderse en el orfismo, que poseía una intelectualidad superior;

²¹ Al respecto cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 242. Bachelard escribe un hermoso libro junguiano cuando establece la serie ramificada de Lautréamont, teniendo en cuenta el coeficiente de velocidad de las metamorfosis y el grado de perfección de cada término en función de una agresividad pura como razón de la serie: el colmillo de la serpiente, el cuerno del rinoceronte, el diente del perro y el pico de la lechuza, y, ascendiendo en la serie, la garra del águila o del buitre, la pinza del cangrejo, las patas del piojo, la ventosa del pulpo. En el conjunto de la obra de Jung, toda una mimesis reúne en sus redes a la naturaleza y la cultura, según analogías de proporción en las que las series y sus términos, y sobre todo, los animales que ocupan en ellas una situación media, aseguran los ciclos de conversión naturaleza-cultura-naturaleza: los arquetipos como “representaciones analógicas”.

una segunda, que podría llamarse órfica, desemboca en el pitagorismo, es decir, en una filosofía; a su vez, el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonismo; y éste, tras haberlo recogido, se abrió más tarde, de manera natural, al misticismo alejandrino.²²

La filosofía tiene un fundamento suprrracional para Bergson, que se funda en una intuición que permite inundar a la conciencia con el flujo de imágenes-fuerza en el que se constituye lo real. Asimismo es hija de la locura, pues la locura es la toma de contacto con una duración preñada de imágenes y afectos que el número y el concepto tienen como cometido expresar, a partir del establecimiento de límites y proporciones determinados. La locura que anima a la filosofía en la doctrina bergsoniana, nutre la deleuziana concepción sobre una intuición que en el éxtasis y la embriaguez tiene su principio.²³

Cuerpo y experiencia: hacia el afecto puro del amor

Una vez realizada una primera aproximación a la recuperación que realiza Deleuze de la teoría bergsoniana de la intuición y el conocimiento filosófico, es posible situar otro de los grandes puentes entre ambos autores: la locura, el entusiasmo, la intuición, se manifiestan en la medida que el cuerpo del hombre experimenta una transformación radical. De igual manera el cuerpo, en lugar de ser el punto de inserción del sujeto en un orden social que le impone una moral heterónoma, bien puede constituirse como el ámbito de la emergencia justo de aquellas duraciones o devenires que amplían el registro intensivo de la conciencia. Para Bergson una corporalidad que asegura el ciego cumplimiento de la obligación moral —articulada en una serie de afecciones pasivas y una memoria de orden sensomotor y reflejo—, es tanto el freno de una conciencia que se vincula a la vida o duración, como el límite de una materia viva que encuentra en la conciencia el dominio para esclarecer las imágenes en las que se constituye. La reconfiguración del cuerpo es para Bergson un momento esencial en la emergencia de una intuición que no se ve opacada por la reducción de la conciencia al registro afectivo y perceptivo que implica “el todo de la obligación”

²² H. Bergson, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *Obras*, p. 1161, 231-233.

²³ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 58. La aprehensión de los diferentes rasgos que hacen la imagen del pensamiento es de naturaleza no conceptual, intuitiva, de modo que, tal como quería Bergson, toda filosofía depende de una intuición, pero al mismo tiempo, se dice que el plano es trazado, instaurado, “el implica” una experimentación titubeante, y su trazo recurre a medios poco confesables, poco racionales y razonables” (sueños, embriaguez, exceso, etcétera).

o una ‘moral cerrada’ que es el resorte de la determinación del “yo cerrado”. El cuerpo, una vez liberado de las exigencias socioafectivas de la adaptación, de la mera ‘atención a la vida’ en tanto articulación de una conciencia gregaria y utilitaria, se vuelve a la vida misma en su dimensión más profunda, igual que una duración que recorre el cuerpo en estados de sueño o éxtasis, y le brinda imágenes y emociones diversas que contienen horizontes expresivos de lo real.²⁴

En su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* el autor apunta:

El cuerpo es un filtro o una pantalla, como se quiera. Mantiene en estado virtual todo aquello que, al actualizarse, podría entorpecer la acción. Nos ayuda a ver delante de nosotros, en interés de lo que tenemos que hacer; en cambio, nos impide mirar a derecha e izquierda por mero placer. Cosecha para nosotros una vida psicológica real en el campo inmenso del sueño. Dicho brevemente, nuestro cerebro no es un creador ni un conservador de nuestra representación; simplemente la limita para hacerla activa. Es el órgano de la *atención a la vida*. Pero de ello se sigue que debe haber, ya sea en el cuerpo o en la conciencia limitada por él, dispositivos especiales cuya función es desterrar de la percepción humana los objetos que están sustraídos por naturaleza a la acción del hombre. Si estos mecanismos se estropean, la puerta que mantenían cerrada se entreabre y entonces entra algo de un ‘de afuera’ que es acaso un “más allá”. De estas percepciones anormales es de lo que se ocupa la “ciencia psíquica”.²⁵

Del mismo modo afirma:

Se sabe como fue tratado William James por haber calificado de místico, o haber estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno. Se vio en ello una irreverencia, y la acusación habría tenido fundamento si el filósofo hubiera hecho de la “revelación interior” un equivalente psicológico del protóxido, que en ese caso habría sido, como dicen los metafísicos, causa adecuada del efecto producido. Pero lo cierto es que la intoxicación no debió ser a sus ojos más que una simple ocasión. El estado de alma preexistía ya, sin duda, prefigurado con otros, y sólo esperaba una señal para manifestarse. Pudo haber sido evocado espiritualmente, en un

²⁴ “El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del yo que se aprehende es mi cuerpo vivido como imagen de la vida. La interioridad del yo que alcanza la intuición es la *imagen* de la interioridad absoluta de la vida misma. *En una palabra, la intuición de mi interioridad es la intuición de la interioridad absoluta de la vida bajo la forma de la intuición de la interioridad de un objeto determinado* —aquel que el filósofo hace objeto de su reflexión: la imaginación filosófica es la exposición de esta intuición determinada, propia a tal filósofo, como encadenamiento de la interioridad del yo, a la interioridad de la vida”. (Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson y la crítica a la metafísica*. París, PUF, 1968, p. 612.)

²⁵ *Ibid.*, p. 1160, 230

esfuerzo en el plano espiritual, que era el suyo. Pero también podría serlo de un modo material, en virtud de una inhibición de lo que lo reprimía, mediante la supresión de un obstáculo, y en ello consistió el efecto completamente negativo del tóxico. El psicólogo atendía preferentemente a éste, porque iba a permitirle obtener el resultado a su voluntad. Quizá no era mucho honrar al vino al comparar sus efectos con la embriaguez dionisiaca, pero no es eso lo realmente importante. De lo que se trata es de saber si esta embriaguez puede ser considerada retrospectivamente, a la luz del misticismo aparecido después, como anunciadora de ciertos estados místicos.²⁶

Bergson, en sintonía con el pragmatismo de William James, señala que la embriaguez y la locura se asocian a la intuición, en la medida que liberan al cuerpo de la tutela de un yo moldeado por la ley moral. El yo puro bergsoniano, aquel que se abre a la dimensión del espíritu, se constituye de tal manera al fundirse con un cuerpo que deja pasar las imágenes en las que se constituye una materia viva preñada de conciencia. La relación cuerpo-intuición resulta fundamental en la doctrina de Bergson, en la medida que la conciencia encuentra en el cuerpo el marco de la conversión y la procesión que se endereza en la apropiación de aquellas imágenes que son el fundamento de la articulación de la conciencia misma en duración o intensidad: la materia viva bergsoniana, la duración misma, revela en la intuición las imágenes que le permiten realizar el paso de su forma a manera de conciencia virtual, a una conciencia actual que trae al mundo formas novedosas.²⁷ Prácticas corporales diversas, el uso de ciertos tóxicos, la reconfiguración de las facultades y el orden afectivo que suscita el arte por ejemplo, liberan al cuerpo de su sujeción a los imperativos morales propios de la sociedad cerrada o disciplinaria, y lo abren a la escucha de aquellas intensidades que lo recorren y a la vez enriquecen la base existencial de la conciencia.²⁸

²⁶ H. Bergson, "Las dos fuentes de la moral y la religión", en *op. cit.*, p. 1243, 335.

²⁷ Respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual. "Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga 'sin resistencia y sin pérdida'. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz [...] En la imagen movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sin tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, "propagándose siempre, nunca [es] revelada" [...] Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbre: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero "translúcida". (G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*. Barcelona, 1983, p. 92.)

²⁸ "Queda por saber qué es esta fuerza [la conciencia]. Ella es sin duda esta energía de

La reflexión deleuziana en este aspecto no es ajena a las concepciones de Bergson y en su célebre texto *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* establece una teoría del cuerpo, que resulta fundamental en sus planteamientos relativos a la intuición. En un primer momento, Deleuze ordena su reflexión en torno a los complejos teóricos de Artaud por un lado, y de Castaneda por otro, en relación con la experiencia del peyote. Y no obstante, el texto mismo hace patente una consideración de la filosofía de Spinoza y de la línea doctrinal Spinoza-Bergson, en lo relativo a una materia que no se concibe como mera extensión geométrica, sino de igual forma que un registro intensivo que atraviesa e informa a la conciencia con los propios devenires que nacen en su seno y que son objeto tanto de la involución, como de la creación en las que se constituye el movimiento peculiar del conocimiento intuitivo: la sustancia spinoziana se expresa en los atributos y éstos en los modos, de manera que los propios modos del atributo extenso son la sustancia misma que se afirma, precisamente en tanto un cuerpo que ofrece al alma su forma a manera de intensidad. Deleuze encabalga las reflexiones spinoziana y bergsoniana, para acuñar una noción de *Cuerpo sin Órganos*, 'CsO', la cual da cuenta de la forma de un modo que se abre al atributo que es su fundamento (Spinoza), o de un cuerpo vivo que ilumina y hace actuales las imágenes que supone su forma en tanto materia como conciencia virtual (Bergson).

En *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, su autor apunta "Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz".²⁹

naturaleza psíquica que anima a todos los seres de todos los mundos. Es por lo que los trabajos de William James abren una vía que desemboca tanto en las 'ciencias psíquicas' como en la lectura de Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz. El estudio de los grandes místicos se desprende de un fondo de investigaciones que tratan sobre todo lo que, en la vida individual, desborda la conciencia clara y las actividades del cuerpo que trabaja en el universo de los objetos. No es de ningún modo por azar que los temas de la conferencia 'Fantasmas de vivos' e 'Investigaciones psíquicas' reaparezcan al fin de las *Dos fuentes*. Experiencias místicas y experiencias metafísicas pertenecen a un mismo orden de hechos situados en niveles diferentes". (Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*. París, Vrin, 1999, p. 102.) Asimismo véase también, Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, París, PUF, 1991, p. 84: "Se trata de estudiar experimentalmente el espíritu en la situación anormal donde parece funcionar sin ligas con el cuerpo. Se debe mencionar aquí la importancia del libro de William James (que Bergson admiraba y estimaba como 'un psicólogo nato'), *The varieties of religious experience*, libro 'apasionante' que reúne una multitud de datos psicológicos y que hizo sobre Bergson 'una profunda impresión' (Mél., 579)."

²⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 159.

Y en otro libro, *¿Qué es la filosofía?*, subraya:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa).³⁰

Para Deleuze, el cuerpo, al liberarse de la tutela social que implica su determinación de organismo, expresa la forma de una intensidad-imagen o una intensidad-materia que abraza a la conciencia y la hace ir más allá de sí, al vincularla con el fondo mismo de los devenires que la recorren. Este autor encuentra en el binomio Spinoza-Bergson las raíces de una teoría del cuerpo que viene a oxigenar una filosofía de la intuición que se había visto proscrita y negada por un racionalismo filosófico que había suscrito la determinación de la materia a mera *res extensa* o fenómeno, de igual forma la conciencia si no exclusiva, sí eminentemente como razón o representación. El CsO es para Deleuze un cuerpo que libera sus componentes del 'juicio de Dios', de la ley heterónoma que implica su estratificación por su inclusión en el orden social, para encarrilarlo en la afirmación activa de un plano de inmanencia que se expresa en él como una serie de imágenes autónomas, que actúan parecidas a las semillas que encuentran en la conciencia el terreno fértil para germinar. El CsO para este autor es una materia viva de la que brotan ideas seminales por las que la conciencia da el fruto no de una actividad refleja y sensomotora, sin una actividad creadora, que es fuente de libertad.

Por ello apunta, al respecto:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.³¹

³⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52.

³¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p.164.

Y señala:

El CsO es el huevo. Pero el huevo no es regresivo: al contrario, es contemporáneo por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado. El huevo es el medio de intensidad pura, el *espatium*, y no la *extensio*, la intensidad Cero, como principio de producción. Hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, la embriología y la mitología, el huevo biológico y el huevo psíquico o cósmico: el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno. El huevo es el CsO. Es el CsO no es “anterior” al organismo, es adyacente a él y no cesa de deshacerse.³²

El CsO de Deleuze es una materia que aparece junto con el pensamiento de la misma forma que la intensidad, la cual ha logrado una creciente eliminación de toda afección y percepción subjetiva, para acceder a las imágenes y los afectos puros en los que se constituye el plano de inmanencia. El CsO es una vuelta a la matriz productiva en la que se endereza una duración que toda vez que en la intuición se afirma igual que un despliegue creativo, desarbola un yo y una corporalidad estratificada, que giran en torno a las heterónomas exigencias morales que plantea un orden social determinado. El CsO deleuziano implica una involución de la conciencia a un plano de inmanencia sobre el que cosecha una carga intensiva que le otorga una consistencia y una expresividad atravesada por las propia imágenes y los afectos en los que dicho plano se constituye. La estratificación deleuziana, en este sentido, hace eco de la noción bergsoniana de un yo como mixto entre un espacio que es el prisma de la refracción y condensación del yo en el orden de lo social, una corporalidad sensomotora atada al ciego cumplimiento del deber moral, y un yo puro que se despliega como duración, materia viva o conciencia actual en la que tiene lugar la emergencia del acto libre.

Aquí podemos inquirir: ¿qué es lo que revela una intuición que tiene al CsO como objeto? Dicho en otros términos, ¿de qué manera se caracteriza el propio plano de inmanencia al encontrar en el CsO el horizonte de su emergencia?

Deleuze es cuidadoso en retrasar la respuesta a esta pregunta, pues busca preservar la forma misma de la intuición, frente a su sujeción a un esquema predeterminado que la limitara y la acotara, en aras de su sometimiento al ‘Juicio de Dios’. Así, nuestro autor apunta que la intuición, al desplegarse en el horizonte de un CsO, se constituye fundamentalmente como *una expe-*

³² *Ibid.*, p. 168.

riencia. La creación misma del CsO es el despliegue de la intuición misma. La creación del CsO es el itinerario de una experiencia que da contenido efectivo al conocimiento intuitivo. La experiencia en la que se vertebra la intuición es el fundamento de la formación de afectos y conceptos filosóficos, que no remiten a una subjetividad significativa, a un yo constituido por una moral heterónoma.

El autor de *Mil mesetas* señala al respecto:

Quando la inmanencia ya sólo es inmanente a algo distinto de sí es cuando se puede hablar de un plano de inmanencia. Tal vez un plano semejante constituye un empirismo radical: no presentaría un flujo de la vivencia inmanente a un sujeto, y que se individualizaría en lo que pertenece a un yo. Sólo presenta acontecimientos, es decir, mundos posibles en tanto que conceptos.³³

No es el yo el vehículo de una intuición que vincula al yo mismo con el plano de inmanencia. Es su desmantelamiento, en tanto creación de un CsO, el principio que brinda a la conciencia afectos y preceptos puros, igual que la posibilidad de construir conceptos. La filosofía como creación de conceptos, se articula desde la perspectiva de Deleuze en un *empirismo radical*, fundado en una experiencia de lo real, dada por la propia construcción del CsO.

En este contexto, apunta el filósofo francés, la creación del CsO se endereza igual que una elevación (y una involución) a la contemplación del Arquetipo Infinito, en tanto la aprehensión inmediata de una forma una y múltiple, una forma dinámica y dicho renglones arriba, productiva y no totalizable.

Deleuze recurre a la pluma de Lovecraft para explicar la experiencia espiritual a la que da lugar la construcción del CsO:

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: "Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son la sección de formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo".³⁴

³³ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 51.

³⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 256.

La creación del CsO es para Deleuze la creciente inmersión de la conciencia en la materia, de modo que se ve penetrada por las corrientes intensivas que ésta presenta, al punto de que dichas corrientes se constituyen en el motor de una elevación o un ascenso, en el que la conciencia deviene el plano de inmanencia y dicho plano deviene la propia conciencia del sujeto: la aprehensión del Arquetipo es una cuerda cuya vibración identifica la conciencia y el plano de inmanencia, el pensamiento y el ser, la materia y el espíritu, en una experiencia que en tanto tal no tiene una forma hecha, sino que se constituye como un proceso, una forma dinámica, que encuentra su satisfacción sólo en la medida que afirma su forma sobreabundante y generatriz.³⁵

En este sentido, para nuestro autor la creación del CsO es una experiencia de la progresión del plano de inmanencia en la génesis de un modo de existencia o un agenciamiento peculiar, que implica la desestratificación de la corporalidad misma del sujeto, atada al “Juicio de Dios”, en aras de una reterritorialización que expresa un proceso creativo. Ve en la producción de agenciamientos diversos la afirmación del propio plano de inmanencia que hace efectiva su forma dinámica y plural. La aprehensión del arquetipo no es en ese sentido para Deleuze el resorte de la construcción de una multiplicidad inmóvil y siempre la misma, sino por el contrario, el fundamento inmanente de agenciamientos irreductibles entre sí, que atraviesan las más variopintas configuraciones socio-históricas.

En su *¿Qué es la filosofía?* señala:

Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Al contrario no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia. Lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es buen, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente, nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.³⁶

Y en *Mil mesetas* apunta:

³⁵ Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 119: uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allá donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allá donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, “el continuo ininterrumpido del CsO”.

³⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 76.

¿El Tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido. El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros.³⁷

De esta manera la creación del CsO implica el despliegue de una serie de leyes inmanentes al proceso de la experimentación en el que se constituye. Ningún criterio exterior o trascendente a la experiencia misma de la afirmación del plano de inmanencia en la conciencia puede garantizar la creación del CsO. Todo criterio o figura trascendente, se determina en expresión de una estratificación que mina la fuerza del plano de inmanencia en tanto principio de un agenciamiento genuinamente creativo. La construcción del CsO en contextos sociales e históricos diversos hace patente la dimensión productiva y el proceso de diferenciación en el que el plano mismo de inmanencia o consistencia se determina de esta manera.

¿Cómo concibe Bergson el despliegue del motivo de la conversión? ¿Qué forma revela la materia a la conciencia en su desnudez intensiva? ¿Para Bergson la procesión en la que se resuelve la toma de contacto de la conciencia con su principio vital, tiene una forma definida, siempre la misma?

Bergson a diferencia de Deleuze, acota la forma del vínculo de la conciencia con su principio a los derroteros espirituales de la mística cristiana. La mística cristiana es para Bergson la senda que conduce a la efectiva aprensión de una materia viva o una duración que se expresa en la conciencia y que en la conciencia misma encuentra su cabal afirmación.³⁸ La concepción bergsoniana del cristianismo es completamente asimétrica a la de Deleuze. Para Deleuze, el cristianismo es el vehículo histórico que asegura el “Juicio de Dios”, la constitución de un cuerpo estratificado, sujeto a un rostro signifiante, mientras que para Bergson el cristianismo es la senda de la recta promoción de la conciencia

³⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 162.

³⁸ Para Bergson el cristianismo se constituye como la cima de la conciencia, en tanto se vertebra en una universal exigencia de justicia, que sobrepasa a toda forma de mística, incluida la judía. Bergson apunta “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *op. cit.*, p. 1178, 254: “Digamos simplemente que, si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de los que fue de una manera completa el Cristo de los Evangelios. Él mismo puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo. Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal.”

que expresa su principio inmanente. Para Deleuze, Cristo sucumbe al propio cristianismo, en tanto un proceso de subjetivación y significación que cancela la creación del CsO.³⁹ Para Bergson, el cristianismo empuja la planificación de la conciencia a partir del nexo inmediato con la vida o duración. A reserva de que en otro trabajo sea desarrollada y matizada la significación de las posturas irreconciliables de Deleuze y Bergson en torno al cristianismo y con ella de sus respectivas concepciones y críticas de la modernidad, cabe señalar, en el marco de este texto, una coincidencia fundamental entre nuestros autores: la intuición en sus diversas expresiones, —filosófica, artística, mística— es concebida como forma de un “empirismo radical”, que abre la conciencia a una toma de contacto con su fundamento vivo. Para ambos filósofos la desarticulación de la corporalidad sensomotora, la negación del yo y toda moral heterónoma, son resultado de una experiencia efectiva, de una toma de contacto, que hace de la intuición no un postulado teórico, sino una vivencia precisamente del cuerpo mismo como un plano cruzado por ilimitadas imágenes e intensidades. En este plano la conciencia logra percepciones que de ningún modo tienen lugar en el espectro de conciencia propio del yo cerrado y la moral disciplinar en los que se constituye un organismo estratificado. La intuición es para Bergson y Deleuze, una percepción de una duración que se caracteriza no igual que una forma una, sino como una forma productiva a la vez una y múltiple, que se presenta a la conciencia de manera inmediata, de modo que la conciencia la aprehende en los diversos niveles de su duración constitutiva, de igual manera que en los diversos grados de contracción en la que ésta se afirma. Intuición, cuerpo y empirismo radical se encabalgan en la metafísica de Bergson y Deleuze precisamente en tanto momentos de una ontología de lo intensivo que no se hace inteligible, sino a partir de un análisis y una intuición de la conciencia por la conciencia misma.

Bergson señala al respecto:

Los maestros de la filosofía moderna han sido hombres que se habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica desde hace medio siglo tiene sobre todo por causa la extraordinaria dificultad de que el filósofo pueda hoy tomar contacto con una ciencia cada vez más diseminada.

³⁹ “Lo importante es salir de él, no en arte, es decir, en espíritu, sino en vida, en vida real. *No me privéis de la fuerza de amar*. Los novelistas angloamericanos, también saben lo difícil que es traspasar la pared del significante. Muchos lo han intentado, desde Cristo, empezando por el mismo Cristo. Pero hasta Cristo ha fracasado en la travesía, en el salto, ha *rebotado* sobre la pared, y “como un resorte que retrocede bruscamente” toda la suciedad de la onda negativa refluyó, todo el impulso negativo de la humanidad pareció condensarse en una masa inerte y monstruosa, para dar nacimiento al tipo de número entero humano, la cifra 1, la indivisible unidad —el Rostro”. (G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 191.)

Pero la intuición metafísica, aunque no se pueda llegar a ella sino a fuerza de conocimientos materiales, es cosa muy distinta del resumen o de la síntesis de estos conocimientos. Se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En este sentido, la metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia; sin embargo, podría definirse como la *experiencia total*.⁴⁰

De igual modo explica:

La verdad es que una existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción exterior en general, si se trata de un objeto material; tomará el nombre de intuición cuando apoye en el espíritu. ¿Hasta dónde va la intuición? Únicamente ella podrá decirlo. Porque tratará de recobrar un hilo y de considerar a la vez si este hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se enlaza con la de los grandes místicos: creemos comprobar, por nuestra parte, que la verdad está ahí. En el segundo, quedarán aisladas una de otra, sin que por esto se repugnen entre sí. De todos modos la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana.⁴¹

La intuición, para Bergson y Deleuze, se resuelve en un empirismo radical, que enfila a la conciencia en un campo de experiencia ilimitado.⁴² Así, el ensanchamiento de la conciencia, en nuestros filósofos, se hace efectivo en la medida que la intuición la vincula interiormente a un fondo psíquico que condensa todo devenir en una unidad múltiple y creativa. Frente a los racionalismos filosófico y científico, y la distinción entre sujeto y objeto que éstos entrañan, Bergson y Deleuze subrayan la forma de la duración como un plano inmanente que se afirma en la conciencia, justo cuando la conciencia sale a su encuentro en una intuición, que se concibe no en términos de esquema o movimiento de la razón, sino como una experiencia suprarracional que determina su forma en tanto conciencia ampliada o transfigurada. El incremento perceptivo de la conciencia, es el contenido de una intuición que puede asir lo real no en un esquema sujeto a los patrones de la representación, sino en una experiencia peculiar —su participación inmediata en el plano de inmanencia— que a la vez

⁴⁰ H. Bergson, "Introducción a la filosofía", en *op. cit.*, p. 1432, 226.

⁴¹ H. Bergson, "Del planteamiento de los problemas", en *op. cit.*, p. 1292, 50.

⁴² Cf. P. Mengue, *op. cit.*, p. 97. En Bergson encuentra a ojos de Deleuze la misma definición de la filosofía "empirismo superior", y esto es lo que constituye su aporte mayor. El método de cotejo, propio de Bergson constituye "una empirismo superior" apto para plantear los problemas, y rebasar la experiencia hacia sus condiciones concretas.

que lo contiene, es su fundamento inmanente y principio de su satisfacción en tanto intensidad creativa.

Estos planteamientos se hacen expresos cuando Bergson subraya que la experiencia mística es la prolongación y culminación del “empirismo radical”, pues a la vez que es un frente de experiencia que anula el yo cerrado, a la corporalidad tutelada por “el todo de la obligación”, precipita la fusión de la conciencia con una realidad que muestra su forma de igual manera que una intensidad que esclarece las imágenes en las que se constituye. Para Bergson, la intuición se caracteriza en una experiencia suprarracional, que en la experiencia mística tiene su expresión más elevada. El místico es un ontónauta experimental que brinda los datos fundamentales que dan cuenta de la articulación de lo real, y de la interioridad de la realidad misma y la conciencia.

Bergson compara al místico con Livingstone, en tanto abre sendas de una investigación empírico-metafísica que otros hombres bien pueden profundizar:

Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje. ¡Cuántos ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia “algo hacía en él”.⁴³

La intuición mística subsume y corona toda forma de intuición en una experiencia que identifica a la conciencia con su fundamento inmanente, dice Bergson. La intuición es una experiencia que da cuenta de la forma de una conciencia que va más allá de sí, a partir del despliegue y la completa identidad de los motivos de la procesión y la conversión, del retorno del hombre a su fuente y de la afirmación creativa de esa fuente en el hombre.⁴⁴

⁴³ H. Bergson, “Las dos fuentes de la moral y la religión”, en *op. cit.*, p. 1183, 260.

⁴⁴ “Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (éstos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del ‘giro’,

En este sentido, también señala que la intuición mística tiene como gesto fundamental la experiencia del amor. El amor es la experiencia peculiar en la que se resuelve la mística. El amor es una fuerza o un afecto puro que toma al místico y lo atraviesa, determinándolo cual instrumento de su propagación. La intuición mística, desde el punto de vista bergsoniano, es el motor de una sociedad de hombres amorosos entre sí, pues el vínculo del hombre con su principio, se traduce en la difusión del amor en el que ese principio se constituye, a partir del amor del hombre por el hombre. El vínculo de éste con su principio inmanente es caridad, pues el principio mismo del hombre es un amor sobreabundante que no cabe en sí, y se expresa al comunicarse y prolongarse en derredor suyo.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, su autor escribe:

Hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarga. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquéllos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos quería ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido, amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad, amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dearán abrir su alma al amor de la humanidad.⁴⁵

La mística revela, según Bergson, que el fondo de lo real es un amor sobreabundante que toma al hombre, constituyéndolo en un ámbito de su propagación. En la mística, el hombre se funde con lo que no es él, la vida o duración, para afirmarla en un amor participativo y comunicativo en el que el hombre toda vez que va más allá de sí, encuentra al conjunto de la humanidad. La experiencia mística revela que el fondo de lo real es una intensidad amorosa cuya aprehen-

indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la 'probabilidad' propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método". (G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 118.)

⁴⁵ H. Bergson, "Las dos fuentes de la moral y la religión", en *op. cit.*, p. 1059, 101.

sión se resuelve en una transfiguración y afirmación del hombre en ella, y en una afirmación y prolongación de ésta en el hombre, a partir del amor del hombre por el hombre. La intuición vincula a los hombres entre sí en una sociedad no disciplinar o cerrada, sino abierta y amorosa, pues se determina a manera de vínculo inmediato con una vida o duración que en una emoción peculiar —el amor como caridad— encuentra la satisfacción de su carácter difusivo.⁴⁶

¿Es el autor de *Mil mesetas* alguien que vea en el amor el corolario de una toma de contacto del hombre con lo que no es él, es decir, con un plano de inmanencia que en él se expresa y lo hace ámbito de su afirmación?

Deleuze, al igual que Bergson, ve en el cuerpo el umbral que deja pasar una intensidad peculiar —el amor mismo— en tanto nutriente fundamental de la conciencia. El plano de inmanencia en tanto un plexo productivo en el que lo Uno y lo Múltiple se tejen ilimitadamente, se resuelve en el afecto sin sujeto de un amor que embarga al CsO e inflama a la conciencia con su devenir expresivo y productivo.

Los diferentes devenires a los que da lugar a la creación de CsO, en Deleuze, se encadenan hasta conducir a la experiencia de un amor que es tanto forma de lo real, como un relámpago que enciende el espíritu. El arte y sus diversos devenires, la abolición del yo y de la subjetividad, la modificación y ampliación del régimen perceptivo y afectivo, la experiencia de afectos y preceptos puros propios de la composición del CsO, el devenir animal, el devenir viento o molécula, convergen en la experiencia fundante del amor, igual que el principio de un agenciamiento genuinamente creativo.

En *Mil mesetas* apunta:

Es una cuestión de velocidad, *incluso in situ*. ¿No es eso también deshacer el rostro o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni mirarse en los ojos, sino atravesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto se necesitan todos los recursos del arte y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de pictorialidad, toda una línea de musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color

⁴⁶ “Estamos condenados a la lucha de los pueblos y de las clases si no podemos volver a entrar en contacto con el esfuerzo creador que creó a la humanidad. El camino del hombre al hombre pasa por Dios. Este camino nos abren los grandes místicos, y ésta es una nueva manera de considerar el genio. Porque el genio verdadero o el místico es un hombre que no cree en su genio: el único genio que se une a él en la emoción es Dios mismo. Los grandes místicos no piensan sino en esfumarse delante de él, en servirle de instrumento, en dar paso al amor creador que por mediación de ellos debe derramarse sobre todos los hombres”. (Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona, Herder, 1975, p. 127.)

se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene puro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso.⁴⁷

El amor no es un afecto impuro resultado de un proceso de estratificación, sino el plano mismo de inmanencia que da lugar a una *haecceidad* que articula en un devenir creativo los motivos de lo Uno y de lo Múltiple: la experiencia del amor, es la afirmación de un devenir inserto en el plano mismo de inmanencia, es el propio plano de inmanencia que satisface su dimensión productiva, al ordenar al hombre en un afecto puro, sin resquicio alguno de obligación o moral disciplinar.

El amor, para Deleuze, es la vida que sale al encuentro de la conciencia cuando la conciencia no es ella, inundándola y transformándola, al determinarla no cual objeto del “Juicio de Dios” o una subjetividad dominante o dominada, por el contrario es el motivo de la producción de un agenciamiento peculiar: el amor del hombre por el hombre, que afirma el propio carácter productivo del plano de inmanencia que es su principio.

Continúa el filósofo francés, el amor realiza el vínculo del hombre con el hombre, no en términos de conquista o exterminio, sino como la creación de una *haecceidad* o un CsO erótico y colectivo, un CsO que se constituye como un horizonte de encuentro y emancipación.

Apunta en *Mil mesetas*:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de significancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetiva podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos.⁴⁸

La intuición en Deleuze es la vía hacia una liberación de la esclavitud del hombre por el hombre, en la medida que la toma de contacto con el plano de inmanencia se resuelve como la composición de una *haecceidad* amorosa: el amor es el desplazamiento de la conciencia de un yo sujeto al “Juicio de Dios”, de un yo que nombra, clasifica, rebaja y aniquila al Otro, a un CsO que relanza la existencia hacia la formación de un orden social libre, fundado en la capacidad misma de la conciencia para devenir lo que no es ella: intensi-

⁴⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 193.

dad, afecto puro, encuentro, creación, y no afección pasiva, ciega disciplina o esclavitud.

Deleuze es cuidadoso al subrayar que el motivo de la involución que supone la creación de un devenir amoroso, en tanto éste no se hace posible sino al llevar una toma de contacto con el plano de inmanencia. Sin embargo no es menos claro al señalar la importancia de la afirmación creativa donde dicha involución cosecha su sentido: el CsO, el devenir animal, o el devenir primitivo, se resuelven en una *cabeza buscadora*, en un horizonte abierto de experiencia, que es precisamente la propagación de la forma misma del amor: *amor mío*, encuentro con el otro, formación de una *haecceidad*, composición de un encuentro.

El encuentro amoroso con el otro no es sólo expresión de una involución de la conciencia, sino una revolución, un movimiento hacia arriba y delante que expresa un hallazgo, la culminación de una búsqueda iniciada a partir de la creación de un CsO. La noción de ‘cabeza buscadora’ es un compromiso con una experiencia de vida no esclavizante o alienante, sino inmanente y productiva. El amor es para Deleuze libertad.

Nuestro autor apunta al respecto:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma para la maravilla de una vida no humana ha crear. *Rostro, amor mío*, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora.⁴⁹

La noción de “cabeza buscadora” es el horizonte positivo al que tiende una filosofía que apunta a hacer del hombre no-hombre y de la filosofía misma no-filosofía, en tanto forma de un empirismo radical por el que el hombre va más allá de sí, y trae al mundo una libertad que a la vez que es intuición, es también creación. Deleuze defiende no una sola involución que anulara la conciencia en lo Uno, sino una involución creativa que desenvuelva el Uno-Múltiple en un devenir que da cumplimiento a su carácter afirmativo. La noción de “cabeza buscadora” es la brújula que conduce a la consciencia a una experiencia liberadora, por la cual el hombre no sea esclavo del hombre, sino que el hombre camine con el hombre de la mano hacia la creación del no-hombre, a la propia experiencia intensiva y creativa del amor.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 194.

Intuición y amor en la lectura deleuziana de Bergson

Deleuze recupera la doctrina de Bergson en varios puntos: en cuanto a la concepción de un plano de inmanencia a la vez uno y múltiple, a la forma de una duración o un devenir que complica o condensa otros devenires, a la determinación de la intuición como principio del vínculo de la conciencia con el propio plano de inmanencia. En términos generales, Deleuze subsume en su doctrina la concepción bergsoniana de una duración inmanente, que es la fuente de la que brota todo proceso creativo, de la misma manera que la concepción de una intuición que toda vez que se constituye en un retorno y una torción, presenta diversos grados de tensión y se resuelve igual que una fuente de vida y afirmación.⁵⁰ Ahora bien, evidentemente es una operación un tanto artificial señalar los tópicos bergsonianos que Deleuze asimila, como si fuesen los ingredientes para la elaboración de una receta culinaria predeterminada. Son múltiples los análisis que realiza sobre la filosofía de Bergson a lo largo de su obra y el tratamiento que da a las mismas no es de ningún modo el de una mera incorporación mecánica. De ninguna manera pretendemos desconocer el genio creativo de Deleuze. La lectura que realiza sobre la filosofía de Bergson, toda vez que retoma planteamientos diversos, presenta respecto a ésta radicales asimetrías (por ejemplo en lo referente a la valoración del cristianismo). Asimismo muestra una singularidad, que no es posible recomponer a base del recuento de los ascendentes doctrinales que aparecen en su filosofía. No obstante, a mi juicio, la filosofía de Deleuze establece con la de Bergson un compromiso profundo, un itinerario compartido, más allá de la recuperación de ciertas figuras conceptuales: la exigencia de sujetar a la filosofía a la experiencia inmediata del cuerpo, la exigencia de asumir la significación ontológica del amor, en tanto fruto fundamental de la determinación de la filosofía como empirismo radical. La coincidencia en la determinación de la experiencia misma del amor, como momento mayor de una filosofía que tiene que devenir no filosofía para crear conceptos, es quizá el gesto que nos habla con mayor elocuencia de la cercanía de las filosofías de Deleuze y de Bergson. Podemos decir que el autor de *Mil mesetas* es bergsoniano no sólo porque habla de la duración, de un plano de

⁵⁰ Cf. M. Hardt, *op. cit.*, p. 70: Más preciso, Deleuze agrega poco después que lo que salva esta brecha entre la inteligencia y la sociabilidad es el origen de la intuición, que es la emoción creativa. Esta producción original de sociabilidad a través de la emoción creativa nos retrotrae al plano de unidad de la memoria de Bergson, pero esta vez se trata de una nueva memoria. “Y esta emoción creativa, ¿qué es sino precisamente una Memoria cósmica, que actualiza todos los niveles al mismo tiempo, que liberta al hombre del plano o el nivel al que pertenece para convertirlo en un creador, adecuado al movimiento total de la creación”.

inmanencia a la vez uno y múltiple, de los vínculos entre la imagen y la materia, etcétera, sino también porque coloca la experiencia del afecto puro del amor en el centro de un discurso filosófico que hace el esfuerzo por reconciliarse con la esfera del cuerpo vivo.

Describe, en las últimas líneas de su texto *El bergsonismo*, un programa filosófico —el de Bergson mismo—, con el que el suyo propio establece una secreta complicidad:

Nos instalamos entonces en un mixto de emoción y representación sin ver que la emoción es la potencia, sin ver la naturaleza de la emoción como elemento puro. La emoción precede en verdad a toda representación: es la generadora de ideas nuevas. Propiamente hablando no tiene objeto sino sólo una *esencia* que se extiende sobre objetos diversos: animales, plantas, la naturaleza entera. “Esta música sublime expresa el amor. Sin embargo no es el amor de nadie... el amor será cualificado por su esencia, no por su objeto”. Siendo personal, no es individual; siendo trascendente, es como el Dios en nosotros. “Cuando la música llora, es la humanidad, la naturaleza entera la que llora. A decir verdad, no introduce estos sentimientos en nosotros; nos introduce más bien a ellos como a transeúntes, empujados a bailar.” En resumen, la emoción es creadora, en primer lugar, porque expresa la creación entera; en segundo lugar, porque crea la obra en la que se expresa; y finalmente, porque comunica a los espectadores u oyentes un poco de esa creatividad.⁵¹

Y más adelante añade:

La emoción es la génesis de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la Totalidad creadora abierta, creando más bien que contemplando. En la filosofía misma hay todavía demasiada contemplación supuesta: todo ocurre como si la inteligencia estuviese ya penetrada de emoción y, por lo tanto, de intuición, pero no lo suficiente como para crear conforme a dicha emoción. Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos.⁵²

La filosofía, en nuestros dos filósofos, ha de devenir no filosofía para acuñar conceptos. En este sentido, la intuición se coloca como dínamo de la filosofía, en la medida que la vincula con un plano de inmanencia que en la conciencia y en la filosofía misma, da satisfacción a su dimensión productiva y creativa. La intuición filosófica, la intuición artística y la intuición mística, se encabalgan en

⁵¹ G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 117.

⁵² *Ibid.*, p. 118.

una filosofía que se endereza en un empirismo radical. Este empirismo, en última instancia, tiene en la experiencia del amor a la vez que su tierra más profunda, su cielo más elevado, en tanto fundamento de una filosofía inmanentista, que no renuncia a cultivar una función vital.

La relación de Deleuze con Bergson es rica y compleja. Nosotros hasta aquí hemos hecho un primer acercamiento a la misma, tocando algunos de sus diversos nexos interiores. La pareja Bergson-Deleuze se constituye sin duda en un espacio de reflexión que resulta fundamental en el ámbito de la filosofía vitalista. El vitalismo filosófico que desde autores como Bruno, Spinoza o Nietzsche enriquece a la filosofía moderna, encuentra en Bergson y Deleuze una vía importante de renovación. Bergson y Deleuze hacen del análisis de las nociones de amor, cuerpo y experiencia momentos capitales del discurso filosófico. Nosotros hemos pretendido hacer explícito el contenido y la relación entre dichas nociones, para brindar un marco de inteligibilidad a la forma de la mencionada pareja de autores y con una ella, contribuir a enriquecer el estudio de la tradición del propio vitalismo filosófico, insoslayable en la comprensión de la filosofía moderna.

Fecha de recepción: 20/03/2012

Fecha de aceptación: 07/03/2013