

UN ESTUDIO NOOLÓGICO

RANDY HAYMAL ARNES

CONICET – UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO

La noción de *imagen del pensamiento* recorre casi toda la obra de Gilles Deleuze, así como gran parte de la obra coescrita con Félix Guattari. De allí el carácter compuesto y mutante de dicha noción al ser pensada en diferentes registros, en relación a diversos conceptos, a problemáticas entrecruzadas, incluso en correspondencia a diferentes *intercesores* de la filosofía misma.¹ Tal vez, la mutación más notable de dicha noción la encontramos comparando el modo en que es utilizada en *Diferencia y Repetición* (1968) y en *¿Qué es la filosofía?* (1991). En esta última obra, la imagen del pensamiento pasa a ser rebautizada con el nombre de *plano de inmanencia*. El cambio de registro es tal que, mientras en la obra del 68 la noción de imagen aparece connotada negativamente, en la obra del 91 se parte de que todo pensamiento implica una imagen. Para ver este cambio en el registro del modo de análisis basta comparar la diferencia entre las obras respecto al análisis del *cogito* cartesiano.² En el presente trabajo, trataremos de reconstruir algunos de los sentidos que la noción de imagen del pensamiento asume para, finalmente, determinar el modo en que Deleuze utiliza tal concepto en una entrevista realizada por Toni Negri en la que el francés afirma: “Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente con tomar conciencia.” Los desarrollos mentados se inscriben bajo el propósito de llegar a un cierto diagnóstico en relación a la *noología* política moderna.

¹ Las últimas composiciones de la mentada noción tienen por intercesor central a la *Neurociencia*.

² Para una profundización sobre este punto, cf. Toscano, Alberto, “Everybody Knows: Deleuze’s Descartes”, texto presentado en el Congreso *Deleuze and Rationalism*, Centro de investigación en filosofía moderna europea, Middlesex University, 14 de mayo de 2007.

Los prolegómenos de la filosofía y su historicidad

Principiaremos analizando un pasaje, permítasenos citarlo *in extenso*:

Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía. Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento. Estaba fascinado por este problema en *Lógica del sentido*, donde la altura, la profundidad y la superficie constituyen las coordenadas del pensamiento, y trabajé sobre ello en *Proust y los signos*, porque Proust contrapone toda la potencia de los signos a la imagen griega; volvimos a encontrarnos con este tema en *Mil Mesetas*, ya que el rizoma es la imagen del pensamiento que se opone al árbol. En esta cuestión no tenemos un modelo ni una guía sino un referente, un cruce con el que nos encontramos continuamente: el estado de los conocimientos acerca del cerebro.³

Deleuze afirma que el estudio de las imágenes del pensamiento es objeto de una *noología*. Este concepto no sólo lo encontramos en *Conversaciones* (1990), sino también en *Mil Mesetas* (1980). Allí, Deleuze junto a Guattari expresan: “Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una «noología», que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento”.⁴ Una página más abajo, en la misma obra, los autores afirman: “La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad”.⁵ Una de las preguntas que puede extraerse de la cita recae sobre el tipo de historicidad que supone la imagen del pensamiento y, por ende, el estudio noológico. Pero, antes de abordar dicha cuestión, es necesario advertir las diferencias en el modo en que es utilizada la noción de imagen en las dos obras. Mientras en *Conversaciones* la noología es un estudio de la pluralidad de las imágenes del pensamiento (incluso el pensamiento rizomático deleuzo-guattariano es presentado como una imagen), en *Mil Mesetas* la noción de imagen junto a la noción de noología remiten a una imagen espe-

³ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 211.

⁴ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 380.

⁵ *Ibid.*, p. 381.

cífica, aquella contra la que Deleuze y Guattari reyeritan. Tanto en *Diferencia y Repetición* como en *Mil Mesetas*, la imagen aparece como un concepto para nada amistoso, pues designa algo opuesto al pensamiento: se trata de aquello contra lo que hay que reyeritar, sustraerse, para comenzar a pensar. En *Diferencia y Repetición* Deleuze habla de la *imagen dogmática del pensamiento* y del *pensamiento sin imagen*; en *Mil Mesetas* el autor habla junto a Guattari de la *Forma-Estado* en el pensamiento y la *máquina de guerra*. Varios de los conceptos desarrollados en *Diferencia y Repetición* y retomados, posteriormente, en *Mil mesetas*, comprenden una variación en sus planteamientos, que tiene por punto neurálgico la dimensión mayormente política que algunas nociones adquieren. He aquí que, en vez de hablar en *Mil Mesetas* de imagen dogmática, que en *Diferencia y Repetición* es connotada de moral, Deleuze junto a Guattari hablan de *Forma-Estado* en el pensamiento. Pablo Pachilla ya lo ha advertido respecto a la noción de *concordia facultatum*. Esta noción “pasa de tener un fundamento moral en *Diferencia y Repetición* a tener un fundamento político en *Mil Mesetas*”.⁶ Aunque la dimensión política de ciertos conceptos y problemáticas adquiera un mayor caudal en *Mil Mesetas*, no debemos inferir que esta dimensión la encontramos absolutamente anulada en *Diferencia y Repetición* por la moral. Por ejemplo, la dimensión política del concepto de imagen dogmática, en *Diferencia y Repetición*, la hallamos, así como en *Mil*

⁶ Pachilla, Pablo, “Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea] 8 / 2019. Consultado 26 de enero de 2021. URL: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/issue/view/514>. Este viraje de la moral a la política lo vemos también en el tratamiento de Platón. En *Diferencia y repetición*, Platón aparece, fundamentalmente, como el padre de la imagen dogmática. Platón *decide* fundar esta imagen, y el fundamento de esa decisión es exclusivamente moral. En boca de Deleuze: “Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que *va* a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002. p. 393). Por el contrario, en *¿Qué es la filosofía?*, la *decisión* de Platón tiene una “razón” política, que encuentra sus determinantes en las *desterritorializaciones socio-históricas* producidas en la Grecia de su tiempo. En tal sentido, la democracia ateniense le impone a Platón una *necesidad* de orden. Orden que implica una *selección* y, por ende, un *principio de selección*. En la democracia ateniense *cualquiera puede pretender cualquier cosa*, esa es la *percepción* de Platón. Este pretender de cualquiera cualquier cosa lo fuerza a crear instancias trascendentes, a partir de las cuales se juzga la legitimidad de las pretensiones. Estas instancias son las *Ideas* como conceptos filosóficos. En efecto, la necesidad, la afección que lo fuerza a crear el concepto de Idea a Platón posee un carácter fundamentalmente político.

Mesetas, estrechamente relacionada a la noción de Estado. En tal sentido, sobre esta imagen dogmática que toma por modelo la representación, Deleuze afirma: “El signo del reconocimiento celebra compromisos monstruosos, en los que el pensamiento recupera al Estado, recupera a la Iglesia; recupera todos los valores de una época [...]”.⁷ En resumen: la noción de imagen, a pesar de un marcado viraje, se muestra bajo un fuerte contenido político en las dos obras. Los prolegómenos de la filosofía constituyen la advertencia de que pensar es un asunto “serio” y político.⁸

En una de las citas antes mencionadas, vimos que los autores afirmaban que la noología no debe confundirse con el estudio de la ideología. Seguido a ello, nos preguntábamos por el tipo de historicidad que comprende la noología. Para entender el estatuto de este tipo de historicidad es necesario no confundir la noología con la *ideología*. Tal confusión supondría que pensar no sería más que llevar al *infinito* determinaciones socio-históricas. De este modo, en *¿Qué es la filosofía?*, los autores distinguen al *movimiento de relevo*, que hace el pensamiento filosófico –movimiento en que las *desterritorializaciones relativas socio-históricas* son relevadas al plano absoluto del pensamiento, convirtiéndose en “determinaciones meramente pensantes y pensadas”⁹ del *movimiento ideológico*. Es conocida la aversión de Deleuze y Guattari por el concepto de ideología. No entraremos en las múltiples aristas que despliega esta aversión, sólo aclararemos que la posible identificación, que los autores nos advierten que no debe darse entre ideología e imagen, tiende a darse debido a que la noción de imagen puede ser tomada como cercana o en referencia

⁷ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 177.

⁸ Deleuze y Guattari advierten en diversas ocasiones la seriedad que implica el pensamiento. En boca de los autores: “Pero el pensamiento sólo pide eso: que no se lo tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros, y engendrar siempre nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado” (Deleuze, G. y Guattari, F., *op. cit.*, p. 381). Encontramos la misma advertencia en *¿Qué es la filosofía?*: “Pensar suscita la indiferencia general. Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio peligroso. Incluso resulta que sólo cuando los peligros se vuelven evidentes cesa la indiferencia, pero estos permanecen a menudo ocultos, escasamente perceptibles, inherentes a la propia empresa” (Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 45-46). Este peligro remite a la dimensión *pre-filosófica* del pensamiento. Debido a ello, hacer filosofía, crear conceptos, comprende una larga labor que remitiría a los *prolegómenos* de la filosofía, a un ejercicio pre-filosófico.

⁹ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 72.

al concepto de lo *imaginario*, registro en el que variopintos autores colocan lo ideológico. Creemos que la batería de nociones para pensar a qué refiere Deleuze con el término “noología” la encontramos en *¿Qué es la filosofía?*, específicamente, en la distinción que allí se esboza entre *rasgos diagramáticos* y *rasgos histórico-sociales*. Por un lado, tenemos los rasgos diagramáticos que constituyen una determinada imagen del pensamiento; por otro, los rasgos socio-históricos que configuran una determinada época. Los rasgos diagramáticos no pueden reducirse a los rasgos socio-históricos: el estudio de las imágenes del pensamiento, aunque se remonte a la facticidad de la historia, siempre se conserva y despliega en un plano de *iure*. La pregunta por la imagen del pensamiento puede llegar a involucrar la reconstrucción del modo en que determinadas personas, en un determinado contexto socio-histórico, pensaron de un determinado modo, pero no se reduce a ello; a saber, no se reduce al pensamiento *dado*, a una historia de las mentalidades, a la *doxa* de una época. Por otro lado, en *Diferencia y repetición* vemos operar esta misma distinción, específicamente, en el tercer capítulo (*La imagen del pensamiento*), que se establece como un estudio noológico. Allí, Deleuze afirma que “[...] la filosofía rechaza toda *doxa*”.¹⁰ En tal sentido, no se trata de enjuiciar de no-filosóficas a las obras o parte de ellas que repiten la imagen dogmática, lo cual no tendría el menor sentido. Lo que conserva, en este caso, la imagen dogmática es *la forma de la doxa, el elemento del sentido común, el modelo del reconocimiento*. En efecto, la imagen dogmática no eleva a *iure* proposiciones particulares del sentido común o del buen sentido, proposiciones particulares de la doxa, ni tampoco reconoce nada en particular. Ahora bien, esto no excluye que se trate de un pensamiento que legitima lo establecido. Pero lo establecido debe entenderse en un sentido “formal”, no referido a una determinada configuración socio-histórica que asumiría, ni tampoco a aquello que en su momento fue nuevo y el paso del tiempo naturalizó y, por consiguiente, el pensamiento

¹⁰ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 175.

comenzó a reproducirlo a-críticamente.¹¹ Con esto los autores quieren decir que, aunque toda filosofía, entre otras cosas, sea una *geo-filosofía*, no implica meramente concebir a la filosofía como histórica. Por el contrario, encontramos en Deleuze y Guattari una fuerte crítica al historicismo. De este modo, hacer filosofía, crear, conlleva llegar a esa *velocidad infinita* en que creando se *auto-plantea* tanto el objeto de creación como sus condiciones, siendo estas *pre-filosóficas* y *pro-filosóficas*.¹²

La diferencia entre los rasgos socio-históricos y los rasgos diagramáticos es que nos encontramos en ellos temporalidades distintas. Así, por ejemplo, Deleuze y Guattari llegan a afirmar que: “[...] la historia de los hombres y la historia de la filosofía no tienen el mismo ritmo”.¹³ En la obra del 91, la temporalidad de la filosofía es pensada como una coexistencia, un *tiempo estratigráfico*, y no como una sucesión de sistemas: “La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria”.¹⁴ Pero las distintas imágenes del pensamiento —o, específicamente, como llaman en *¿Qué es la filosofía?*, planos de inmanencia—¹⁵ coexisten, pues el antes y el después se superponen. El modo en que se agrupan estos estratos y sus relaciones

¹¹ No obstante, respecto a esto último, Platón es como el Padre de la imagen, fundamentalmente moral, pues el dispositivo de la representación, que se instala plenamente con Aristóteles, trae la idea de una decisión que se tomó y fue olvidada, es decir, naturalizada, y sobre ella reposa la tradición. Leemos en Deleuze: “Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que va a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral [...]. Más tarde, el mundo de la representación podrá olvidar más o menos su origen moral, sus presupuestos morales. Pero estos igualmente continuarán actuando en la distinción de lo originario y lo derivado, etc.” (*ibid.*, p. 393). Ahora bien, Platón no es el padre de esta imagen sin ser él mismo el primero en destituir su propio dispositivo o desarrollar toda una serie de direccionalidades del pensamiento que contrastan con las direccionalidades “propias” de la imagen clásica.

¹² “La filosofía presenta tres elementos de los que cada cual responde a los otros dos, pero debe ser considerada por su cuenta: *el plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pre-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)*. Trazar, inventar, crear constituyen la trinidad filosófica” (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 78).

¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵ “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (*ibid.*, p. 41).

dependen del análisis que se pretenda efectuar. Los autores afirman: “Los estratos del plano de inmanencia ora se separan hasta oponerse unos a otros, y resultar convenientes cada uno para tal o cual filósofo, ora por el contrario se reúnen para abarcar por lo menos períodos bastante largos”.¹⁶ De este modo, Deleuze efectúa diversos modos de organización de los planos, entrecruzando sus rasgos, mutando aquellos de un modo de organización a otro. Así, en *Diferencia y repetición*, bajo la pregunta por qué es el pensamiento puro, y en estrecha relación con la pregunta sobre qué es comenzar a pensar, el autor reúne los rasgos¹⁷ de tal forma que abarcan al conjunto de la filosofía,¹⁸ a lo que llama imagen dogmática del pensamiento. Por otro lado, en *¿Qué es la filosofía?*, bajo otro enfoque, encontraremos una agrupación de los planos en relación a distintas épocas filosóficas. Así como podemos delimitar los rasgos que fuerzan a pensar en una determinada época, también es posible efectuar un análisis más acotado, buscando las mutaciones de la imagen entre dos obras de una misma época. Pues, como afirman Deleuze y Guattari: “Bien es verdad que no concebimos a ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar, ha «pensado de otro modo» [...]”.¹⁹ Más aún, podemos producir un análisis trazando las mutaciones de imagen que se producen en una misma obra. En boca de Deleuze y Guattari: “Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una imagen nueva una vez más?”²⁰ Por ejemplo, en el trazado de una imagen clásica, que tiene su continuidad de Platón a Descartes, en Platón no sólo encontramos el error como única dirección, rasgo diagramático, sino también toda otra serie de *direcciones*. Leemos en los autores: “Pero, aun siendo cierto que el *Teeteto* es una fundación del error, ¿no se reserva acaso Platón los derechos de otras

¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷ Con ello nos referimos a los siete postulados de la imagen dogmática: 1) *la cogitatio natura universalis*, 2) el sentido común y el buen sentido, 3) el reconocimiento, 4) la representación, 5) el error, 6), la designación, 7) postulado de las soluciones, 8) postulado del saber.

¹⁸ “Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 205)

¹⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 54.

²⁰ *Ibidem*.

determinaciones rivales, como el desvarío del *Fedro*, hasta el punto de que la imagen del pensamiento en Platón nos da también la impresión de trazar otras vías?”²¹ La complejidad es tal que los vectores que tejamos no serán más que a costa de un recorte, pues una obra puede encerrar *múltiples direccionalidades del pensamiento*.

La dimensión política de la noología:

Nos resta volcarnos al análisis de la cita nodal que articula el presente trabajo:

La vergüenza es que no tengamos ningún medio seguro para preservar y realizar los devenires, comprendiendo ahí aquellos que están dentro de nosotros mismos. Cómo girará un grupo, cómo recaerá en la historia, es algo que impone una perpetua «preocupación». Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente con tomar conciencia.²²

Antes de profundizar en una de las aristas de esta compleja cita haremos unas breves observaciones. Es sugerente la idea de una cierta falta de imagen. Vimos que Deleuze, en *Diferencia y repetición*, habla de su pensamiento como un pensamiento sin imagen. Por otro lado, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman que “[...] si el pensamiento busca, lo hace menos como un hombre que cuenta con un método que como un perro del que se diría que da brincos desordenados”.²³ Y más abajo: “El pensamiento como tal empieza a tener rictus, chirridos, tartamudeos, glosolalias, gritos [...]”.²⁴ Hay una cierta idea de desorientación. Y en la cita se marca algo de este estilo: “cómo girará un grupo”, “cómo recaerá en la historia”. Cuestiones que nos imponen una “perpetua preocupación”. Sin

²¹ *Ibid.*, p. 55.

²² Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 270. Traducción modificada. Agradezco a Tomás Baquero la cita.

²³ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 58.

²⁴ *Ibidem*.

duda, esta preocupación,²⁵ que tendría su raíz en “la falta de imagen de un proletario al que le era suficiente con tomar conciencia”, *fuerza a pensar*; es decir, Deleuze está determinando aquí ciertos rasgos que problematizan el pensamiento de un determinado modo.

La falta de imagen moderna del proletariado está en consonancia con toda una serie de desterritorializaciones histórico-sociales, que implosiona la noción de clase. Y si dislocamos la noción de clase, al menos en su concepción clásica, el problema fundamental de la filosofía política (cómo deviene la clase obrera proletario) debe reformularse. Estos son los grandes avatares a los que se enfrenta el llamado postmarxismo. Sólo por tomar a dos de ellos, Ernesto Laclau junto a Chantal Mouffe abren su obra de 1985, *Hegemonía y estrategia socialista*, marcando tal problemática. Allí, afirman que la noción de clase ha entrado en crisis, por consiguiente, la categoría que designaba al sujeto de la emancipación política, al sujeto portador del legado histórico: la revolución. Ya no disponemos de una imagen que unifique las luchas políticas y designe un sujeto universal: “Proletarios del mundo unidos”. Para Laclau y Mouffe, la noción de clase, como noción universal y homogénea, entra en crisis ante una conflictividad que se ha tornado múltiple: “surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado

²⁵ Una de las fuentes centrales de Deleuze a la hora de abordar su noción de pensamiento es Heidegger, especialmente su memorable texto *¿Qué significa pensar?* Texto clave para sismografiar los rasgos de la imagen moderna. No es por otra razón que, en *¿Qué es la filosofía?*, Heidegger, junto a Blanchot, es colocado como uno de los diagramadores del segundo rasgo de la imagen moderna. Rasgo que determina al pensamiento como mera posibilidad “sin definir aún un pensador que fuese «capaz» de ello y pudiese decir Yo” (*ibid.*, p. 57). Pablo Pachilla, en su artículo “Sentido común y buen sentido en Deleuze” (*Revista Valenciana*, n°23, enero/junio 2019, pp. 139-174), ha puesto de manifiesto la equivalencia entre la noción de estupidez (*bêtise*) y el concepto heideggeriano de lo preocupante (*Das Bedenkliche*). En base a ello, podemos afirmar que esta “falta de imagen del proletario al que sólo le era suficiente con tomar conciencia” opera como una de las figuras (dentro del campo del pensamiento político) que la *bêtise* puede tomar, siendo, justamente, aquello que nos fuerza a pensar. De este modo, si Heidegger intenta subrayar la relación entre *Das Bedenkliche* (lo preocupante) y *denken* (pensar) al compartir la misma raíz *denk* (que como afirma Pachilla incluye la acepción de *lo que da que pensar*) —de modo que “Lo preocupante es lo que nos da que pensar” —, y siendo que “la falta de una imagen del proletario al que sólo le era suficiente con tomar conciencia” es lo que nos mantiene en un estado *perpetuo de preocupación*, lo que nos da que pensar, lo que *fuerza a pensar*, es esta “falta de imagen del proletario...”.

a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista”.²⁶ Este diagnóstico entra en resonancia con la afirmación de Deleuze y Guattari según la cual “Nuestra época es la época de las minorías”.²⁷

Como último punto trataremos de delimitar el modo en que se configuran los rasgos de la noología del pensamiento en el campo de la filosofía política moderna. En principio, ya no disponemos de un proletario con un pensamiento recto (primer postulado de la imagen clásica), orientado necesariamente a la Revolución, curso garantizado por el movimiento dialéctico de la historia. Asimismo, este rasgo positivo, la rectitud del pensamiento a la verdad, se encuentra *plegado* con el rasgo que denota el peligro, que en el marxismo remitiría al problema de la *falsa conciencia*. En la modernidad el modo de pensar ha cambiado, el pensamiento ya no tiene una direccionalidad única e intrínseca hacia la verdad, la emancipación, etc. Del mismo modo, los peligros del pensamiento ya no remiten a un orden vectorial de oposiciones, constituyendo al peligro, meramente, como rasgo negativo. Pues el cambio de imagen no sólo implica otro tipo de *selección de rasgos*, sino también otro modo de *orientarse en el pensamiento*. En el caso de la imagen moderna se trata de *rasgos ambiguos*. Es por ello que, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman que las ilusiones brotan del plano mismo.²⁸ Y del mismo modo, es por ello que, en *Diferencia y repetición*, Deleuze habla de *ilusión* trascendental.²⁹

De este modo, al problema ideológico hay que ubicarlo dentro de la historia de los *peligros del pensamiento*. El peligro del pensamiento en la época clásica fue configurado como un rasgo negativo plegado de forma oposicional

²⁶ Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe, *Estrategia y Hegemonía Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 8. Recordar que se trata de una obra del 85, es decir, podríamos actualizar la lista y rellenar varias carillas de distintos tipos de luchas que reflejan esta conflictualidad múltiple.

²⁷ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 473.

²⁸ “El plano es circunscrito por ilusiones. No se trata de contrasentidos abstractos, ni siquiera de presiones del exterior, sino de espejismos del pensamiento” (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 52)

²⁹ “El problema siempre se refleja en *falsos problemas*, al mismo tiempo que se resuelve; de modo que la solución se halla generalmente pervertida por una inseparable falsedad. Por ejemplo, el fetichismo, según Marx es «un absurdo», una ilusión de la conciencia social, siempre que se entienda por ello, no una ilusión subjetiva que nacería de la conciencia, sino una ilusión objetiva, una ilusión trascendental, nacida de las condiciones de la conciencia social en el curso de la actualización.” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 313)

al rasgo positivo, la verdad. La figura de lo negativo como rasgo diagramático concentraba todo aquello que venía de afuera del pensamiento afectándolo y desviándolo de su rectitud a la verdad. Pero esta desviación era accidental, por el contrario, la rectitud era esencial: entre la verdad y el pensamiento había una interiorización de la relación por la cual el pensamiento *tendía* a la verdad. Esto que venía de afuera y desviaba el pensamiento estaba vinculado a los efectos de las causalidades del cuerpo. El cuerpo, para esta imagen, impide pensar, denota que no sólo somos seres pensantes. Deleuze sitúa un cambio con Kant; cambio que celebra. Pues, el peligro del pensamiento ya no viene de afuera, sino de la propia Razón, específicamente de sus horizontes. Es ésta quien produce los monstruos. Por lo tanto, el problema es más complejo. Pues no basta con apelar a la Razón para ahuyentar a los monstruos que empañan el pensamiento. Deleuze muestra un giro en la modernidad: los rasgos dejan de plegarse según un orden vectorial de oposiciones para plegarse ambiguamente, donde el peligro del pensamiento no se reduce meramente a lo negativo.

Como los pliegues están imbricados, la caída de uno de los rasgos pone en crisis a todos los demás. Es por ello que, con la caída de la imagen del proletario, el peligro cambia, ya no se trata de un problema ideológico, que ubicaría el centro de dicho planteamiento en la conciencia, específicamente, en su engaño. O, en todo caso, si mantenemos el término “ideología”, más que tratarse de una falsa conciencia, se trataría de una ilusión trascendental, es decir, pre-subjetiva, pues ésta no vendría de afuera, sino del mismo movimiento de constitución de la experiencia. Por ello, en *El Anti-Edipo*, Deleuze junto a Guattari reformulan al problema clásico de la falsa conciencia como una “verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente”.³⁰ ¡No, las masas no fueron engañadas! ¡Sí, El Pueblo Falta!

³⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 19.