

PENSAR LA INMANENCIA: GILLES DELEUZE Y FRANÇOIS JULLIEN*

Marcelo Sebastián Antonelli

Universidad Pedagógica (Argentina)
*antonelli.ms@gmail.com***RESUMEN**

El concepto de “inmanencia” ha adquirido una creciente relevancia en el campo filosófico contemporáneo. Dos destacados pensadores franceses, Gilles Deleuze y François Jullien, le han otorgado un lugar fundamental en sus investigaciones. El propósito de este artículo es indagar el diálogo, poco explorado aún, entre ambos autores. Nuestra hipótesis de trabajo propone los siguientes ejes de análisis: primero, comparamos los usos de la expresión “absolutización de la inmanencia”, acuñada por el sinólogo a fin de relativizar la trascendencia en el pensamiento chino y luego empleada por Deleuze en el marco de la creencia en este mundo. En segundo lugar, examinamos las críticas que Jullien le dirige a Deleuze respecto a la relación entre la filosofía y la sabiduría. En tercer lugar, confrontamos sus perspectivas divergentes sobre la inmanencia en tanto “plano” (Deleuze) y como “fondo” (Jullien). Finalmente, ponemos de manifiesto la dificultad presente en ambos autores para pensar la idea de inmanencia.

PALABRAS CLAVE*Deleuze, Jullien, inmanencia, filosofía, sabiduría.***ABSTRACT**

The concept of “immanence” has acquired substantial relevance within the contemporary philosophical field. Two influential French thinkers, Gilles Deleuze and François Jullien, have conferred this concept a fundamental standing on their research. The purpose of this work is to explore the dialogue between both authors, which has not been thoroughly concluded yet. Our work hypothesis advances the following axes of analysis. Firstly, we shall compare the usage of the expression “absolutization of immanence”, coined by the sinologist in order to belittle transcendence in Chinese thought. This term was then applied by Deleuze within the realm of belief in this world. Secondly, we shall examine Jullien’s critique to Deleuze on the relation between Philosophy and Wisdom. Thirdly, we shall confront the divergent perspectives on immanence: as plan (Deleuze) and as fonds (Jullien). Finally, we shall expose the difficulty experienced by both authors to ponder on the idea of immanence.

KEYWORDS*Deleuze, Jullien, immanence, philosophy, wisdom.*

* Este artículo deriva de la comunicación “Pensar la inmanencia: Deleuze y Jullien”, leída en el Coloquio François Jullien, organizado por la Universidad de San Martín, del 4 al 6 de marzo de 2010, en Buenos Aires (Argentina). Una versión modificada fue incluida en Antonelli, M. (2012) El concepto de inmanencia en la filosofía de Gilles Deleuze. Tesis de Doctorado para la obtención del título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina, Ecole doctorale « Pratiques et théories du sens », Université de Paris 8, Paris, Francia.

PENSAR LA INMANENCIA: GILLES DELEUZE Y FRANÇOIS JULLIEN

I. INTRODUCCIÓN

El concepto de “inmanencia”¹ forma parte de la tradición filosófica occidental desde sus inicios. Su origen se remonta a Aristóteles²; su uso se prolonga en el Medievo³ y llega hasta nuestros días⁴. El término ha adquirido una creciente relevancia, al punto que ha sido empleado como un criterio ordenador en el campo de la filosofía moderna. Así, Giorgio Agamben distingue un linaje enlazado con la trascendencia, que remite a Kant y prosigue en Husserl, Lévinas y Derrida; y una línea asentada en la inmanencia, que va de Spinoza a Foucault y Deleuze, pasando por Nietzsche (cfr. Agamben, 1998, p. 187). En un sentido cercano, Roberto

¹ El término remite al verbo *immanere* (del griego *emménō*), que es un vocablo raro del latín tardío que significa “permanecer en”. *Immanere* está compuesto por la conjunción de “in” y “manere”, verbo del que toma la significación de quedarse en el mismo lugar o permanecer fijado (en francés, *demeurer*; en inglés, *stay*; en alemán, *bleiben*). En un sentido general, “inmanencia” señala el estado de lo que permanece dentro, lo que es interior o inherente a una cosa (cfr. Ernout-Meillet, 1979; Forcellini, 1940, p. 1972; Lalande, 1968, p. 468; Magnavacca, 2005, p. 344). Las traducciones son nuestras en todos los casos.

² El Estagirita comprende la inmanencia como la permanencia del efecto de una acción en el agente mismo, es decir, “inmanente” designa una actividad que resta dentro del agente, pues lo tiene como a su propio fin. Las distinciones en el libro IX de la *Metafísica* entre movimiento (*kinesis*) y acto (*enérgeia*), así como entre las potencias (*dýnamis*) cuyo fin es el uso y aquellas que producen una obra (*érgon*), son particularmente relevantes al respecto (cfr. Aristóteles, 1998, pp. 54-55; 64-65).

³ En la terminología escolástica del siglo XIII encontramos la distinción entre *actio transiens* y *actio immanens*: la primera es una acción cuyo efecto se dirige a otro ente exterior al agente –v. gr., dibujar, pintar, esculpir–, mientras que la segunda es una acción que permanece en el agente perfeccionándolo, aun si sus consecuencias pueden afectar a otro –v. gr., entender, sentir, reflexionar, querer (cfr. Magnavacca, 2005, p. 344).

⁴ Desde fines del siglo XIX y principios del XX se han desarrollado diversas corrientes de pensamiento llamadas “filosofías de la inmanencia” (*Immanenzphilosophie*). El término fue acuñado por Wilhelm Schuppe (1836-1913) para señalar el punto de vista según el cual “el mundo está en la conciencia”, pero esta no es individual sino “la conciencia en general” o el contenido común de las conciencias individuales (cfr. Abbagnano, 1995, pp. 678ss.; Lalande, 1968, pp. 468ss.).

Ciccarelli adopta como hilo conductor de los siglos XIX y XX el “pensamiento de la inmanencia”, en el cual incluye a Maine de Biran, Ravaisson, Tarde, Bergson, Cavailles, Canguilhem y Simondon, además de los autores mencionados por Agamben (*cfr.* Ciccarelli, 2008).

En el caso de Deleuze, es sabido que la inmanencia constituye uno de los conceptos fundamentales de su filosofía. Si bien suele destacarse su idea de “plano de inmanencia”⁵, el francés elaboró un enfoque integral sobre la noción, conectándola con problemas ontológicos (la *univocatio entis* en lugar de la *analogia entis*; *cfr.* Deleuze, 1968, pp. 44-58; 153-169; 1969, pp. 208-211; 2008, pp. 52-61; 365; 386ss.; para el vínculo entre inmanencia y univocidad, véase Badiou, 1997, pp. 38ss.; 1998, p. 28); políticos (el capitalismo es descrito como un sistema inmanente; *cfr.* Deleuze & Guattari, 1973, pp. 271ss.; 274; 280; 282ss.; 298ss.; 311-312; 314ss.; 400; 414; 440ss.; 2006, p. 579); éticos (la moral basada en valores universales es sustituida por una ética anclada en valores inmanentes; *cfr.* Deleuze, 1968, pp. 234-251; 1983, pp. 27-43), entre otros. A nuestro juicio, la reivindicación irrestricta de la inmanencia, junto con la recusación de toda trascendencia, conforma el núcleo de la apuesta filosófica deleuzeana⁶.

François Jullien, por su parte, recurre a la noción de inmanencia con el fin de captar los rasgos esenciales del pensamiento chino. Como sostiene Fava (2006, p. 9), el sinólogo hace de la inmanencia “la gran singularidad del pensamiento chino”. A

⁵ El plano de inmanencia comporta una pluralidad de acepciones, de las cuales cabe destacar dos. En un sentido fundamentalmente práctico, el concepto está ligado a la ética en tanto etología o estudio de los seres en función de su poder de afectar y ser afectado (*Cfr.* Deleuze, 1968; 1983; Deleuze & Guattari, 2006; Deleuze & Parnet, 1996). Desde otra perspectiva, en *Qu'est-ce que la philosophie?* equivale a la imagen del pensamiento y designa el horizonte intuitivo o pre-conceptual de los conceptos filosóficos (*Cfr. infra* §III).

⁶ Distintos autores han destacado el rol de la idea de inmanencia en la filosofía de Deleuze. Además del citado artículo de Agamben, véase Badiou (1997); De Beistegui (2005); Kerslake (2009); Mengue (1994); Montebello (2008); Shirani (2007).

modo de programa filosófico, su ensayo *Figures de l'immanence* quiere revelar “la lógica de la inmanencia”, comprendida como la coherencia interna de los procesos. De acuerdo con Jullien, un pensamiento preocupado por la trascendencia busca explorar lo otro de lo otro (*l'autre de l'autre*), es decir: en qué aspectos lo otro es verdaderamente otro y puede constituirse en exterioridad. En contraste con esta apertura sobre el más allá, lo propio de un pensamiento de la inmanencia, como ocurre con China, reside en “poner en valor” (*mettre en valeur*) y “hacer obrar” (*faire œuvrer*) la mismidad en el seno de la otredad, que es justamente lo que permite su correlación (cfr. Jullien, 2007d, pp. 1135-6).

En este trabajo nos proponemos indagar el diálogo, que gira precisamente alrededor de la idea de inmanencia, entre ambos autores. Este cruce, poco explorado hasta el momento, se basa en las remisiones mutuas a sus obras: ciertas expresiones de Jullien son citadas por Deleuze, así como algunas afirmaciones del segundo son comentadas –y, en algunos casos, discutidas– por el primero. Es conveniente aclarar que no pretendemos reconstruir exhaustivamente la idea deleuzeana de inmanencia, tampoco dar cuenta de la totalidad de los enfoques de Jullien; esta es una tarea que, en virtud de su complejidad y amplitud, excede los límites de este escrito⁷. Nuestra exposición se restringirá a tres referencias puntuales, a propósito de las cuales presentaremos nuestras hipótesis de lectura.

En primer lugar, Jullien emplea la expresión “absolutización de la inmanencia” en *Procès ou création* y Deleuze la retoma, con otro sentido, en *Qu'est-ce que la philosophie?* Nuestro interés radica en esclarecer el contexto de uso del sinólogo a fin de precisar el deslizamiento conceptual operado por Deleuze. Luego, repararemos en las observaciones de Jullien en *Un sage est sans idée ou*

⁷ Dejaremos a un lado la controversia entre Jullien y Jean François Billeter, uno de cuyos ejes consiste en la idea de inmanencia (véase Billeter, 2006a; 2006b; Fava, 2006; Jullien, 2009d; Keck, 2008).

l'autre de la philosophie, donde le atribuye a Deleuze una visión negativa del pensamiento chino. Nuestro objetivo es reconstruir y evaluar el alcance de las objeciones del sinólogo, basadas en una interpretación crítica de la condición “pre-filosófica” que Deleuze atribuye al plano del pensamiento chino. La perspectiva de lectura que sostendremos es que Jullien interpreta de modo desacertado la relación entre la filosofía y la no filosofía expuesta por Deleuze. Finalmente, nos detendremos en la divergencia de enfoques sobre la inmanencia, planteada como un “plano” por Deleuze y como un “fondo” por Jullien.

II. LA TRASCENDENCIA COMO “ABSOLUTIZACIÓN DE LA INMANENCIA”

En *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze hace uso de la expresión “absolutización de la inmanencia” en dos oportunidades. La fórmula fue presentada por Jullien en su ensayo *Procès ou création*, que aborda la problemática intercultural a través de una alternativa teórica: el proceso, que constituye la representación de base de la visión del mundo en China, y la creación, que conforma el modelo antropológico y filosófico dominante en Occidente.

Jullien caracteriza el proceso como una lógica de la continuidad en la cual todo lo real se halla en permanente interacción. No hay, en este marco, escatología religiosa ni interpretación teleológica de su finalidad. A diferencia de la visión creacionista, en el origen del proceso no hay una sino dos instancias (Yin y Yang, Tierra y Cielo) que constituyen, en su dualidad-correlatividad, la estructura única y absoluta de todo lo real. Además, el pensamiento chino no separa al hombre de la naturaleza, sino que lo reinscribe en un proceso inmanente cuyo movimiento prolonga (*cf.* Keck, 2008, p. 6).

En lo que respecta al esquema de la creación, Jullien le adjudica dos rasgos determinantes: la valorización antropológica de la categoría del sujeto-agente como instancia única y voluntaria, y la valorización ideológica de una diferencia radical de estatuto

entre el Creador y su creación. El sinólogo afirma que los relatos de la creación en Occidente no tienen como función primaria dar cuenta de los orígenes del mundo, sino representar una cierta relación de trascendencia, expresar el sentimiento de la absoluta trascendencia de Dios.

No obstante, el pensamiento chino no rechaza toda forma de trascendencia. Si bien el paradigma creacionista está ausente, una cierta variante de la trascendencia aparece a propósito del Cielo. Con este emerge la dificultad de articular la horizontalidad de la existencia, propia de la lógica del proceso, y la verticalidad jerárquica, que es fundadora de los valores y condiciona la legitimidad de la moral. Con vistas a resolver esta aparente incompatibilidad, Jullien acuña la expresión que Deleuze retomará:

El Cielo es a la vez la dimensión de lo incondicionado del proceso y el partenaire estricto de la Tierra en el engendramiento constantemente renovado del mundo, es decir, puede constituir el ideal de superación al cual aspira espontáneamente la subjetividad, al mismo tiempo que esta infinidad no es concebida como exterior al desarrollo de las cosas y que la “trascendencia”, que es efectivamente la suya, no representa de hecho otra cosa que una *absolutización de la inmanencia* inherente a todo funcionamiento (Jullien, 2007c, pp. 526-7)⁸.

De acuerdo con Jullien, la trascendencia del Cielo no es la de una Otredad impensable⁹. Si bien la diferencia entre el Cielo y la Tierra ilustra el doble modo de la realidad (lo fluido y lo com-

⁸ En términos similares, afirma que “el Cielo constituye el ideal de superación al cual tiende y aspira la conciencia humana, al mismo tiempo que no es otra cosa que la absolutización de la inmanencia inherente al orden del mundo” (Jullien, 2007c, p. 637).

⁹ En un sentido cercano, Jullien (2007a) comenta, respecto de la “insulsez” (*fadeur*) en el pensamiento chino, que “su trascendencia no desemboca en otro mundo, ella es vivida bajo el modo mismo de la inmanencia [...] La “insulsez” es esta experiencia de la “trascendencia” reconciliada con la naturaleza –dispensada de la fe” (p. 134).

pacto, la transparencia de lo invisible y el obstáculo de la densidad), ambos efectúan una unión íntima, que es el origen de toda fecundidad: de su diferencia-correlación nace el funcionamiento del mundo y el engendramiento de todos los existentes. El Cielo es lo otro de la Tierra, dado que se opone a ella en sus determinaciones particulares, pero es inseparable en su funcionamiento. No se trata de un dualismo, en la medida en que lo sensible y lo invisible existen en correlación recíproca, ni tampoco de un idealismo, puesto que no hay nada más allá de este proceso. De allí que Jullien (2007c) declare que “la trascendencia es siempre igualmente inmanente, un puro más allá no existe” (p. 671). En resumen, la dimensión invisible y el curso sensible de las mutaciones son indisociables y conforman la totalidad de lo Real. El pensamiento chino, por tanto, se sitúa a distancia del modelo creacionista:

Para esquematizar la diferencia, podríamos decir que hay una trascendencia en China (el Cielo), pero que no es una trascendencia por exterioridad. La trascendencia china es a la vez la totalización de la inmanencia que trabaja (*à l'œuvre*) en el mundo y su absolutización: a la vez la totalidad de los procesos en curso, a los cuales nosotros no tenemos sino un acceso parcial, y al mismo tiempo su régimen pleno, como reino perfecto de la espontaneidad (Jullien, 2009b, pp. 1252-3).

Como es posible notar en este pasaje, Jullien subraya la ausencia de exterioridad en la comprensión china de la trascendencia. Esto supone una redefinición de la trascendencia, que suele asociarse a la exterioridad y a la superioridad. El verbo *transcender* significa “ascender o sobrepasar”, e implica que se supera o se está más allá de algo (*cf.* Ferrater, 1994, p. 3566; Lalande, 1968, p. 1144; Magnavacca, 2005, p. 697). El enfoque del sinólogo retiene el rasgo de la superioridad –dado que el Cielo es el reino perfecto y pleno de los procesos que acontecen de modo imperfecto y parcial en la Tierra–, pero remplace la exterioridad por la totalización.

Si reparamos ahora en el uso que hace Deleuze de esta expresión, el contexto está dado por la temática de la “conversión empirista” o “creencia en este mundo”, que sostiene la necesidad de una fe laica dirigida a este mundo, cuya pérdida hemos experimentado (*cfr.* Deleuze, 1994, pp. 221; 223; 225; 2002, pp. 111-2; 2005, p. 239). Con objeto de ilustrar su propuesta, Deleuze lleva a cabo una relectura de Pascal y de Kierkegaard en la cual se desplaza desde el objeto de creencia en cuanto tal hacia el modo de existencia de aquel que cree o apuesta. En este punto acude a Jullien:

Pascal apuesta por la existencia trascendente de Dios, pero lo que está en juego en la apuesta, aquello *sobre* lo cual se apuesta, es la existencia inmanente de aquél que cree que Dios existe [...] Aquí mismo podríamos decir lo que François Jullien dice del pensamiento chino, la trascendencia es en él relativa y no representa más que una “absolutización de la inmanencia” (Deleuze & Guattari, 2005, pp. 71-2).

Deleuze recurre a la definición de la trascendencia propuesta por Jullien y la inserta en el marco de su interpretación del argumento pascaliano de la apuesta. Su tesis es que la trascendencia –esto es, la existencia de Dios– constituye un elemento secundario, subordinado a la primacía de la inmanencia –es decir, los modos de existencia de aquel que apuesta y de quien no lo hace. La trascendencia es sólo una ilusión, no obstante lo cual ella produce “anécdotas vitales”. Si bien los personajes de Pascal y de Kierkegaard son hombres de la trascendencia, puesto que sostienen una fe en Dios, lo esencial para Deleuze radica en los modos de existencia, por definición inmanentes, que ellos comportan. En otras palabras, el salto del caballero de la fe y la apuesta del jugador son movimientos que se dirigen a una trascendencia, pero su resultado no es el acceso a esta, sino la vuelta a la inmanencia de la cual querían escapar.

Si comparamos ahora los dos empleos de la expresión, es claro, en primer lugar, que los contextos son heterogéneos. En el caso del sinólogo, la instancia trascendente es el Cielo, que absolutiza –esto es, totaliza y lleva a su plenitud– la inmanencia de la Tierra. El horizonte de su análisis está dado por la dinámica del proceso de lo real en el pensamiento chino. En el caso de Deleuze, la trascendencia designa la existencia de Dios en los argumentos de Pascal y Kierkegaard, autores a los cuales recurre con vistas a fundamentar su programa de una creencia en este mundo. No obstante estas divergencias, ambos autores buscan redefinir la comprensión de la trascendencia y se valen para ello de la fórmula en cuestión: Jullien relativiza la trascendencia del Cielo quitándole el rasgo de exterioridad y enfatizando su correlación con la Tierra, mientras que Deleuze relativiza la trascendencia de Dios adjudicándole el estatuto de ilusión y remitiendo su eficacia a los modos de existencia que la sostienen.

III. SABIDURÍA, FILOSOFÍA Y NO-FILOSOFÍA

Jullien ha dedicado comentarios críticos a *Qu'est-ce que la philosophie?* en su ensayo *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*¹⁰. En dicho libro se propone defender a la sabiduría de las acusaciones de los filósofos dado que, a su juicio, “por más que lo disimule, la filosofía tiene un problema con la sabiduría” (Jullien, 2009a, pp. 77; 93)¹¹.

¹⁰ El título del texto (“Un sabio no tiene idea o lo otro de la filosofía”) implica que el sabio evita privilegiar una idea en detrimento de las otras. A diferencia del filósofo, el sabio no tiene un *arkhé* –esto es, un principio o fundamento a partir del cual desplegar su pensamiento–, sino que mantiene sus ideas como igualmente posibles o accesibles, sin que ninguna oculte o privilegie otras. El hecho de “no tener idea” significa que el sabio no está en posesión de ninguna, no es prisionero de ninguna, no pone ninguna por delante (véase Jullien, 2009a, pp. 81ss.).

¹¹ El autor explica que lo esencial para el sabio es la indicación de la vía y no la explicación teórica o dialéctica. La oposición entre Sócrates y Confucio ilustra esta divergencia, pues las preguntas que le plantean al Sócrates de Platón y al Confucio de las Entrevistas son, en muchos casos, las mismas (qué es la virtud, qué

El sinólogo explica que desde Hegel se ha vuelto un lugar común repetir que la filosofía nació en Grecia, aun si el pensamiento apareció más temprano en China. Según Hegel, los griegos fueron los primeros que captaron el objeto en su relación con el sujeto al hacer emerger el principio de libertad. El individuo griego, en lugar de fundirse en la substancia universal como lo hacía el oriental, emprendió la tarea de determinar la substancia como objeto, de donde nace el concepto. Desde esta óptica, el pensamiento chino oscilaría entre las generalidades más vagas y más abstractas que engendran una universalidad vacía y, por otro lado, lo concreto más puntilloso, trivial y estéril. La carencia del trabajo del concepto entre ambos hizo que no concibiera el objeto y, por tanto, no alcanzara la filosofía¹².

Frente a este planteo, Jullien afirma que el hecho de no haber realizado las mismas elecciones que el pensamiento griego –esto es, pensar en términos del Ser, la esencia, la definición– no deja al pensamiento chino en un estadio previo a la filosofía: “La sabiduría iluminó, en China, un plano de experiencia diferente al de la filosofía: ella no es un pensamiento que se quedó en la infancia,

es la piedad). Sin embargo, Sócrates opera por una inducción que remonta de la particularidad a las esencias y a la definición, mientras que Confucio jamás contesta con una definición. Antes bien, responde de modo diferente y hasta contradictorio a preguntas idénticas formuladas por interlocutores distintos, o incluso, al mismo interlocutor en momentos disímiles. Su palabra varía en función de la situación y no constituye un plano de generalidad o de esencias (cfr. Jullien, 2009b, pp. 1259-61). Si Foucault y Deleuze afirman que el filósofo es aquel que piensa de otro modo (*autrement*), el sabio, por el contrario, no busca en absoluto pensar distinto; él no quiere diferenciar su punto de vista del de los demás, sino comprender y conciliar todos los otros puntos de vista en su pensamiento (cfr. Jullien, 2009a, p. 158).

¹² Jullien observa que, en el pensamiento chino, la relación entre lo particular y lo general cede su lugar al lazo entre *lo indicial* y *lo global*. La globalidad reside en que, en su fondo implícito, la palabra del sabio expresa siempre el fondo de inmanencia; lo indicial remite al hecho de que, en su particularidad explícita, cada camino es un desvío que no cesa de dar acceso al fondo. La palabra de la definición tiende a la universalidad como a su fin, mientras que la palabra indicial parte de ella como su fuente. De allí que sea posible oponer la “globalidad confuciana” a la “generalidad socrática”: “El fondo de la inmanencia no cesa de manifestarse, pero siempre de forma global, y por tanto sin desmarcarse, al punto que no hay nada más difícil de ver que su continua evidencia” (cfr. Jullien, 2009b, p. 1262).

sino que produjo una inteligibilidad diferente” (Jullien, 2009a, p. 133). De todas maneras, Jullien observa que “no es fácil salir de Hegel” y que, para lograrlo, sería forzoso invertir (*renverser*) el etnocentrismo y el logocentrismo hegemónicos en la tradición filosófica occidental¹³.

El sinólogo ve en *Qu’est-ce que la philosophie?* la tentativa de una inversión semejante: en lugar de la necesidad, se hacen valer los derechos de la contingencia; en lugar del origen, la atmósfera y el medio; en lugar de la historiografía, el proyecto de una geofilosofía; en lugar de la historia, el mapa. Sin embargo, advierte que el mapa deleuzeano no difiere de la historia hegeliana.

En concreto, Jullien critica tres tesis deleuzeanas. En primer lugar, entiende que Deleuze queda preso del esquema hegeliano porque afirma que la filosofía nació en Grecia y fue “una cosa griega”. En segundo lugar, atribuye a Deleuze una visión negativa de la sabiduría por caracterizar el plano del pensamiento chino como “pre-filosófico”. Al igual que Hegel, Deleuze exaltaría el valor de la filosofía en detrimento del pensamiento chino, que sería incapaz de alcanzar los conceptos y así pensar filosóficamente. Por último, Jullien critica la indiferencia deleuzeana frente a la distinción entre sabios y sacerdotes, y rechaza el privilegio que Deleuze le adjudica a la filosofía al momento de pensar la inmanencia.

Ahora bien, examinemos estos reparos en detalle. En primer lugar, con relación al vínculo entre la filosofía y Grecia, si bien Deleuze afirma que la filosofía nació en Grecia, lo esencial es que ella fue el resultado de la *conjunción* entre el plano del pensamiento y el medio griego, caracterizado por la inmanencia, la amistad y la opinión. Deleuze niega que la filosofía mantenga con Grecia una relación analítica y necesaria, como piensa Hegel; por el contrario,

¹³ Jullien ilustra esta dificultad con una referencia irónica a Merleau-Ponty. Este considera que la civilización oriental, carente de nuestro “equipamiento filosófico”, puede enseñarnos a rencontrar de dónde nacieron nuestras instituciones teóricas. De allí que el sinólogo afirme que “la puerilidad del Oriente tiene algo que enseñarnos, al menos la estrechez de nuestras ideas de adulto” (*cf.* Jullien, 2009a, pp. 134-5).

la concibe como el producto de un *encuentro* contingente, azaroso, fortuito. Deleuze se separa de Hegel, además, en la medida en que este mantiene una posición historicista, es decir, concibe la historia de la filosofía como “una forma de interioridad” en la cual el concepto “desarrolla necesariamente su destino” (*cf.* Deleuze & Guattari, 2005, pp. 90-1).

Desde otro ángulo, la cuestión del nacimiento de la filosofía es el correlato de la pregunta acerca de la existencia de una “filosofía china”: “¿Hasta dónde conoció el pensamiento chino la posibilidad de la filosofía? O, dicho al revés, ¿hasta dónde se confunde el advenimiento de la filosofía con su pasado griego?” (Jullien, 2009a, p. 142)¹⁴. Dicho de otro modo, el argumento que probaría que el pensamiento chino no se quedó en la infancia de la filosofía reside en el hecho de que conoció su posibilidad.

Según Jullien, el pensamiento chino se aproximó a Grecia con el movimiento de los “mohistas”, quienes elaboraron una concepción de la verdad por adecuación comparable a la desarrollada en Occidente y dieron gran importancia a la precisión en las definiciones, al rigor en la discusión y al desarrollo argumentativo. De allí que el sinólogo relativice la dicotomía entre la Filosofía en Grecia y la Sabiduría en China: del mismo modo en que el pensamiento chino conoció la posibilidad de la filosofía, la filosofía occidental dejó lugar a la sabiduría en determinadas ocasiones –por ejemplo, en el caso del estoicismo imperial (*cf.* Jullien, 2009a, pp. 137ss.).

¹⁴ El autor sostiene que, frente a la pregunta acerca de si ha existido filosofía en otra parte, Occidente continúa respondiendo con un “Sí, pero”. En efecto, contesta que “sí” la hay o la ha habido porque, habiéndose vuelto crítico del etnocentrismo, no puede dudar de que se haya pensado también en otras partes del planeta. Sin embargo, responde a continuación con un “pero” en la medida en que sólo Europa habría operado una reflexión sobre sí gracias a su idea de verdad –como sostienen Husserl y Merleau-Ponty– o porque sólo en Grecia se dio la conjunción entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento, como cree Deleuze (*cf.* Jullien, 2009a, p. 136).

De cualquier forma, el interrogante que subsiste es por qué no logró triunfar la racionalidad mohista, que desapareció con el fin de la Antigüedad china; por qué, en suma, la filosofía no prendió en China como sí lo hizo en Grecia. El sinólogo rechaza la reducción a motivaciones lingüísticas o históricas y considera que las auténticas razones son internas al pensamiento: el mohismo no se afianzó a causa de la resistencia que encontró en una orientación inversa, una suerte de “anti-filosofía”. Jullien explica que los principales pensadores de la época, que tomaban parte de los debates, veían en ellos una trampa, pues creían que la polémica y la argumentación los alejaba de lo esencial. Así pues, la orientación antifilosófica del pensamiento chino obstruyó el camino a la filosofía (*cf.* Jullien, 2009a, p. 145).

En el caso de Deleuze, su juicio acerca de la inexistencia de una filosofía china remite a la distinción entre conceptos y figuras. En efecto, dado que la filosofía se define como un conocimiento mediante conceptos y la sabiduría como un conocimiento a través de figuras, resulta imposible postular un tipo de pensamiento propiamente filosófico en China¹⁵. Esta diferencia obedece a las características singulares del medio griego y de los imperios orientales. En estos últimos, la organización sociopolítica es trascendente y vertical, por lo cual:

La trascendencia que se proyecta sobre el plano de inmanencia lo cubre o lo puebla de Figuras. Es una sabiduría o una religión, lo mismo da. Sólo desde este punto de vista podemos aproximar los hexagramas chinos, los mandalas hindús, los sefirot judíos, las “imaginables” islámicas, los íconos cristianos: pensar por figuras (Deleuze & Guattari, 2005, p. 86; la cursiva es nuestra).

Desde la perspectiva deleuzeana, la originalidad de los griegos radica en haber inventado un plano de inmanencia “absoluto”

¹⁵ Deleuze define la filosofía como un “conocimiento mediante conceptos puros” (*cf.* Deleuze & Guattari, 2005, p. 12).

gracias a la conjunción del plano de pensamiento con un medio signado por la inmanencia y la horizontalidad (los lazos de amistad, el gusto por la opinión). En razón de ello, en los griegos “la inmanencia se duplica”, lo cual hace que ya no se piense por figuras sino por conceptos (*cf.* Deleuze & Guattari, 2005, pp. 86-7). Deleuze contrapone la figura y el concepto: la primera es paradigmática, proyectiva, jerárquica, referencial; el segundo es sintagmático, conectivo, vecinal, consistente. Si bien matiza esta oposición radical y admite afinidades, afirma, remitiendo a Jullien por segunda vez en *Qu’est-ce que la philosophie?*, que:

Las figuras son proyecciones sobre el plano, que implican algo vertical o trascendente; los conceptos, por el contrario, sólo implican vecindades y conexiones sobre el horizonte. Ciertamente, lo trascendente produce por proyección una “absolutización de la inmanencia”, como ya mostraba François Jullien en el pensamiento chino. Pero *la inmanencia de lo absoluto que reivindica la filosofía es completamente diferente*. Lo único que podemos decir es que las figuras tienden hacia los conceptos hasta el punto de aproximarse infinitamente a ellos (Deleuze & Guattari, 2005, p. 88; la cursiva es nuestra).

Nuestro autor se pregunta entonces si podemos hablar de una filosofía china, hindú, judía, islámica, y responde afirmativamente, en la medida en que “pensar se hace sobre un plano de inmanencia en el que pueden morar tanto figuras como conceptos”. Sin embargo, señala a continuación, este plano de inmanencia “no es exactamente filosófico, sino pre-filosófico” (*cf.* Deleuze & Guattari, 2005, p. 89).

Si volvemos ahora sobre los argumentos de Jullien acerca de por qué quedaría a mitad de camino el proyecto de *Qu’est-ce que la philosophie?*, el nudo de la cuestión radica en determinar qué entiende Deleuze por “pre-filosófico” cuando califica de esta manera al plano de inmanencia del pensamiento chino. Jullien encuentra en el concepto deleuzeano una ambivalencia. Desde una perspectiva teórica, pre-filosófico significa lo no-filosófico

que está en el corazón de la filosofía como su condición interna, esto es: la comprensión intuitiva o no conceptual de los conceptos. Según esta acepción, pre-filosófico no significa nada previo o pre-existente a la filosofía y no implica ninguna connotación negativa. Sin embargo, el sinólogo asevera que, en un sentido negativo y banal, pre-filosófico remite a lo que se quedó delante de la filosofía, sin acceso a su posibilidad. Así, el plano de pensamiento chino sería pre-filosófico porque no logró acceder a la filosofía, lo cual constituiría una insuficiencia respecto del plano propiamente filosófico. Este es el significado que, según Jullien, Deleuze le daría al plano del pensamiento chino.

A fin de evaluar la objeción de Jullien debemos volver sobre la noción de plano de inmanencia en *Qu'est-ce que la philosophie?* En dicho texto Deleuze afirma que la filosofía consiste en crear conceptos, los cuales necesitan un ámbito, un suelo o un medio en el cual desplegarse. Dicho horizonte, denominado “plano de inmanencia”, es presupuesto por la filosofía al modo de una comprensión no conceptual o intuitiva –por ejemplo, el cogito cartesiano supone una comprensión implícita de qué es el yo y qué es pensar. Según Deleuze, la filosofía no puede limitarse a ser comprendida de una manera exclusivamente conceptual –esto es, filosófica–, sino que “se dirige a los no filósofos, en su esencia”. En este sentido preciso, el plano es pre-filosófico o no-filosófico en la medida en que mienta una relación entre la filosofía y la no-filosofía; por esta razón él no existe fuera de la filosofía (*cfr.* Deleuze & Guattari, 2005, pp. 43-4).

Ahora bien, esta perspectiva varía unas páginas más adelante, puesto que se introduce la existencia de planos pre-filosóficos con relación a tipos de pensamiento no-filosóficos. En este sentido, como hemos observado, Deleuze sostiene que es lícito hablar de una filosofía china, hindú o judía en la medida en que el pensamiento se despliega en un plano de inmanencia que puede ser poblado tanto por figuras como por conceptos. Este plano, aclara, no es filosófico sino pre-filosófico, lo cual obedece a que no está compuesto por conceptos sino por figuras, hexagramas,

etc. En suma, el significado del rasgo pre-filosófico se modifica: en el primer caso, remite a la comprensión pre-conceptual que acompaña a la filosofía (y sólo a ella); en el segundo, designa planos de pensamiento no habitados por conceptos (es decir, no filosóficos) sino por otros elementos (figuras) (*cf.* Deleuze & Guattari, 2005, p. 89).

No obstante este matiz, creemos que en ninguno de los casos el término “pre-filosófico” guarda un valor negativo. Comprenderlo como una crítica encubierta al pensamiento no filosófico, tal como hace Jullien, solamente es posible a causa de un deslizamiento, operado por el sinólogo, que tiende a asimilar lo pre-filosófico en Deleuze a la infancia del pensamiento en Hegel. En virtud de ello sostiene que “quien dice pre-filosófico, sobreentiende que el pensamiento no accedió aún a la filosofía: que se quedó más acá, que se quedó en la infancia” (*cf.* Jullien, 2009a, p. 136)¹⁶.

A diferencia de Jullien, entendemos que el rasgo pre-filosófico presentado por Deleuze no tiene un valor negativo, sino que es una consecuencia de que el plano se vuelva filosófico bajo el efecto del concepto: “El plano de la filosofía es pre-filosófico mientras se lo considere en sí mismo, independientemente de los conceptos que acabarán ocupándolo” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 205). Dicho de otro modo, en la filosofía el plano del pensamiento deviene filosófico porque los conceptos mantienen una relación conceptual (es decir, filosófica) con la no filosofía, mientras que en los planos de pensamiento no conceptuales no es posible una relación filosófica (esto es, conceptual) dado que están ocupados por elementos no conceptuales (figuras, hexagramas, mandalas, íconos), de modo que el plano permanece no filosófico.

¹⁶ “Contrariamente a lo que pretende la historia (occidental) de la filosofía (desde Hegel, pero, aun invirtiendo los términos, Deleuze, después de Merleau-Ponty, lo dice todavía), China *no se quedó en el estadio de lo ‘pre-filosófico’*: ella inventó sus ‘indicadores’ de abstracción, ella conoció una diversidad de escuelas [...] Por lo tanto, ella *no se quedó en la infancia de la filosofía*, sino que explotó otras fuentes de inteligibilidad” (Jullien, 2009c, p. 1275; la cursiva es nuestra).

En síntesis, al momento de evaluar si el plano pre-filosófico del pensamiento chino es inferior en algún sentido al plano propiamente filosófico o, en otras palabras, si pensar por figuras implica alguna deficiencia, carencia o incapacidad con relación al pensamiento filosófico, Deleuze se limita a describir sus diferencias, sin establecer una jerarquía. Pensar por figuras no es, a sus ojos, más pobre que pensar por conceptos.

Recapitemos las objeciones de Jullien. Con relación a la primera, que concernía al origen griego de la filosofía, hemos rechazado el esquema hegeliano en el que quedaría atrapado Deleuze, destacando el carácter *contingente* del encuentro entre la filosofía y el medio griego. Asimismo, con respecto al interrogante acerca de la existencia de una filosofía china, observamos que la respuesta deleuzeana oscila entre, por un lado, hablar de una filosofía china en un sentido amplio –esto es, en tanto que pensamiento sobre un plano de inmanencia– y, por otro, negarse a hacerlo en un sentido restringido –es decir, la filosofía concebida como práctica conceptual–, lo cual se deriva de su distinción entre conceptos y figuras.

La segunda crítica de Jullien apunta a una ambigüedad en el término “pre-filosófico”, que resultaría sinónimo tanto de “no-filosófico” como de “ante-filosófico”. Al respecto creemos que lo esencial reside en que el plano se vuelve filosófico sólo bajo la acción de los conceptos, de modo que un plano habitado por figuras es necesariamente pre-filosófico, sin que ello implique ninguna connotación negativa. Así pues, las dos primeras objeciones del sinólogo nos parecen desacertadas.

La tercera cuestión que presentamos es doble: por un lado, Deleuze equipara sabiduría y religión; por otro lado, mantiene la exclusividad de la filosofía a la hora de acceder a la inmanencia. A decir verdad, ambas posiciones están interrelacionadas, dado que la indiferencia deleuzeana ante la sabiduría o la religión se debe a que la línea de separación con la filosofía radica en el lazo de esta última con la inmanencia. En efecto, Deleuze hace de la

inmanencia la piedra de toque de la actividad filosófica, al punto de afirmar que “hay Filosofía cada vez que hay inmanencia”. El carácter griego de su origen va en esta dirección: los primeros filósofos fueron aquellos que instauraron un plano de inmanencia, oponiéndose de esta manera “a los Sabios, que son personajes de la religión, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde el afuera por un gran déspota o por un dios superior” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 45). A diferencia de la sabiduría y de la religión, que se caracterizan por un elemento de trascendencia, la filosofía mantiene un vínculo privilegiado con la inmanencia. El abordaje de la inmanencia en términos de “plano” implica notas de horizontalidad, transversalidad y conectividad incompatibles con la matriz jerárquica, vertical, creacionista de la religión.

Con relación al primer punto, Jullien argumenta que en China hay un pensamiento de la sabiduría que se constituyó como tal desmarcándose tempranamente de la religión, aunque sin entrar en conflictos con ella, como fue el caso de la razón europea. Respecto al segundo punto, que veremos a continuación, argumenta que la filosofía no es el único pensamiento que gira en torno a la inmanencia.

IV. PLANO Y FONDO: DOS ABORDAJES DE LA INMANENCIA

El último eje que trataremos es la divergencia de enfoques a la hora de abordar la inmanencia. Nuestro planteo sigue una indicación del propio Jullien en la entrevista “Un usage philosophique de la Chine”, en la cual se refiere nuevamente a Deleuze:

El pensamiento chino se caracteriza en su conjunto por un acceso diferente a la inmanencia. La inmanencia no se presenta en China como un “plano de inmanencia”, tal como lo describe Deleuze, que corta el caos como de golpe y opera como una criba (el pensamiento del caos, en China, casi no está desarrollado), sino más bien como un *fondo de inmanencia*, a la vez como reserva y como fuente, que es el fondo sin fondo de la realidad (Jullien, 2009b, pp. 1252-3).

Como hace notar el sinólogo, la noción de plano de inmanencia en Deleuze es inseparable de la de “caos”, comprendido como la velocidad infinita que impide toda relación entre dos determinaciones (*cfr.* Deleuze & Guattari, 2005, pp. 44-5; 111-2). Un plano es una sección del caos, un tamiz o un filtro; su importancia obedece a que el pensamiento comienza mediante el tendido de una criba que permita preservarse de la velocidad infinita que destruye cualquier relación entre ideas. En definitiva, Deleuze caracteriza a la filosofía no solo por la creación de conceptos, sino por su vínculo exclusivo con la inmanencia.

Este privilegio de la filosofía es discutido por Jullien, quien sostiene que el pensamiento chino aborda la inmanencia en tanto “fondo” (*fonds*). En principio, pensar en términos de fondo y de plano remite a coordenadas geográficas: el sinólogo sostiene que en Grecia el mar penetra la tierra por todas partes y la fractura; su suelo está en constante movimiento, es el plano donde no cesan de generarse aventuras. En China, por el contrario, el mar bordea la tierra al término de un derramamiento natural, al ras de la inclinación. El mar no invita al viaje, no llama a desterritorializar el pensamiento, de manera que “la inmanencia no se presenta como un ‘plano que corta el caos’, sino como fondo (el de la *procesividad* de las cosas)” (*cfr.* Jullien, 2007e, pp. 1775-6).

Jullien asevera que la idea de fondo de inmanencia designa el recurso del cual surge y al que vuelve continuamente el proceso de las existencias. Se trata de una virtud o eficacia situada “al fondo mismo de lo real”, lo cual equivale a decir que no tiene lugar propio, no es localizable, ni aislable ni ubicable¹⁷. Este fondo común a todas las cosas está oculto, no porque sea un secreto o

¹⁷ Jullien explica que esta eficiencia por inmanencia es un lugar común del pensamiento chino, aun en tradiciones adversas como el confucianismo y el taoísmo. Si bien presentan diferencias a la hora de establecer el punto de partida de la realidad, acuerdan sobre la inmanencia del efecto: por influencia moral o por propensión natural, la tendencia viene de sí misma sin que se la llame. Ya sea la vía del tao o la de la moral, el mundo vuelve continuamente a su fondo original, retorna al fondo de inmanencia (*cfr.* Jullien, 2007e, pp. 1672-5).

un misterio, sino porque no cesa de exponerse por todas partes y a todo momento. Él se manifiesta siempre de manera global y sin desmarcarse de su continua evidencia, lo cual lo vuelve difícil de ver. De acuerdo con el sinólogo, la inmanencia es a la vez lo más común y lo más ordinario, dado que en el mundo todo es proceso, lo cual implica que estamos siempre atravesados por ella¹⁸.

Jullien explica que la sabiduría vuelve una y otra vez a este fondo de inmanencia, pero sin poder decirlo en una lógica discursiva, porque la inmanencia no es decible sino, más bien, evocable. Ella es imposible de exponer (como un objeto) o de traducirse en una verdad (objetiva, fija)¹⁹. La experiencia del pensamiento chino, en suma, es la “auto-obtención” o espontaneidad de la inmanencia, que opera en todos los procesos del mundo y constituye el fondo de lo real.

V. CONCLUSIONES

Tras el análisis de este diálogo, más bien solapado, entre Deleuze y Jullien, conviene destacar algunos elementos de nuestro recorrido. En primer lugar, lo esencial de la expresión “absolutización de la inmanencia” para describir la trascendencia radical, a nuestros ojos, en que ambos autores se proponen de este modo renovar los conceptos filosóficos de trascendencia y de inmanencia, así

¹⁸ Lo que experimentamos a través de nuestro cuerpo nos pone en contacto directo con la espontaneidad de la inmanencia desplegándose a través de nosotros. Jullien subraya la dificultad para aprehender el “así” (*ainsi*) de la inmanencia, dado que esta no puede captarse como un objeto. Esto se plasma en el problema de determinar de qué hablan muchos textos chinos; la razón es que aquello de lo que habla –la inmanencia– no se deja tratar bajo el modo del “aquello de lo cual” (*ce dont*) (cfr. Jullien, 2007b, p. 193).

¹⁹ En rigor, la inmanencia no es decible porque decir es elegir y decidir, lo cual oculta la indelimitabilidad y la indisociabilidad del curso que se extiende sobre un mismo plano de existencia. La palabra y la sabiduría se excluyen una a la otra; la palabra introduce la parcialidad y, por ello, hace abandonar el carácter plano de la existencia, el plano indiferenciado del fondo de inmanencia. Para volver a este es necesario retornar al silencio. De allí que la inmanencia no pueda decirse, sino evocarse (cfr. Jullien, 2007c, p. 737).

como su articulación. Al margen de los diferentes contextos de empleo de la fórmula –la correlación entre la Tierra y el Cielo en el pensamiento chino; el desplazamiento desde Dios hacia los modos de existencia en el argumento pascaliano del apostador□, el gesto de redefinir la comprensión de estas nociones reviste una significación de indudable impacto en la historia de la filosofía. Dicho de manera concisa, el concepto de trascendencia deja de definirse a partir de los rasgos de exterioridad y superioridad para pasar a significar la totalización y la plenificación de la inmanencia. En lugar de ser *lo otro* de la inmanencia, la trascendencia se vuelve su *absolutización*.

En segundo lugar, hemos discutido detenidamente la visión crítica del sinólogo acerca de la condición pre-filosófica del plano de inmanencia. Según nuestra hipótesis de lectura, dicho rasgo no constituye una inferioridad por parte del pensamiento mediante figuras, sino una consecuencia del hecho de que el plano devenga propiamente filosófico sólo bajo el efecto del concepto. La perspectiva deleuzeana, a nuestro juicio, no implica ninguna jerarquía entre la filosofía y la sabiduría.

No obstante, es justo decir que las observaciones de Jullien ponen de relieve la polisemia del rasgo pre-filosófico tal como es abordado en los capítulos II y IV de *Qu'est-ce que la philosophie?* En el primer caso, parece reservado a la filosofía y destinado a permanecer no filosófico, como la comprensión intuitiva o no conceptual de todo concepto, mientras que en el segundo es también el suelo de otros tipos de pensamiento no conceptuales –como el pensamiento por figuras– y se volvería filosófico gracias a la relación filosófica –esto es, conceptual– que establece la filosofía con la no-filosofía.

Al margen de nuestra posición crítica de la lectura de Jullien, a la cual juzgamos sesgada, la querella es relevante en la medida en que pone en juego un problema intrínseco a la filosofía que concierne a su relación con la no-filosofía, con lo otro de sí. La confrontación con la sabiduría permite plantear la cuestión de la especificidad de ambos tipos de conocimiento, sus diferencias,

así como sus zonas de proximidad. Desde este ángulo, los ordenamientos de la filosofía moderna, esbozados por Agamben y Ciccarelli, que postulan la divisoria de aguas establecida por la inmanencia y la trascendencia, se inscriben en un horizonte más amplio que involucra la problemática del lazo entre la filosofía y su(s) otro(s).

Por último, es preciso retomar el objetivo de pensar la inmanencia que orientó este trabajo y plantear la pregunta de si la inmanencia puede ser objeto del pensamiento. Como hemos visto, Jullien sostiene que la inmanencia no es, en sentido estricto, una idea susceptible de definición. Solo podemos tomar conciencia o acceder a ella localmente, bajo un modo indicial, pero no definirla como si se tratase de un en-sí o de una esencia. La dificultad para aprehenderla obedece a su condición de “oculta en el seno de lo evidente”. Según el sinólogo, no llegamos a ver la sutil evidencia de la inmanencia, del mismo modo que “no llegamos a ver nuestra vida, de tan próxima que está” (*cf.* Jullien, 2009b, p. 1262).

Desde otra vertiente, Deleuze sostiene que el plano de inmanencia, antes que pensado, puede ser mostrado: él es “lo no pensado en el pensamiento”, “lo que debe ser pensado y a la vez no puede ser pensado”. De allí que la tarea de la filosofía consista en mostrarlo: “Tal vez sea éste el ‘gesto supremo’ de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 59).

Es así como, a la luz de los trabajos de estos autores, la filosofía y la sabiduría, el pensamiento occidental y el chino, coinciden en dos puntos fundamentales: consideran la inmanencia como el objeto privilegiado del pensamiento y señalan la complejidad para aprehenderla. Ya sea que se conciba la inmanencia como lo impensable, ya sea que se le atribuya un lugar oculto pese a su evidencia, pensar la inmanencia –conceptualizarla, objetivarla, recorrer el conjunto de sus componentes– constituye una tarea a la vez decisiva y problemática.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1995). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Agamben, G. (1998). *L'immanence absolue*. Traducción de Judith Revel. En E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (pp. 165-88). Paris: Synthélabo.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe (griego, latín, castellano) a cargo de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze, «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette.
- Billeter, J. F. (2006a). *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Allia.
- Billeter, J. F. (2006b). Réponse de Jean François Billeter. *Etudes chinoises : bulletin de l'Association française d'études chinoises*, (25), 179-98. Disponible en: afec-en-ligne.org, IMG/pdf, Controverse_Fava_Billeter.pdf
- Ciccarelli, R. (2008). *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Bologna: Il Mulino.
- De Beistegui, M. (2005). The Vertigo of immanence: Deleuze's spinozism. *Research in Phenomenology*, 35, The Netherlands.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1994). *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2002). *Critique et clinique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2005). *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2008). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Ernout, A. & Meillet, A. (1979). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Fava, P. (2006). À propos de *Contre François Jullien*. *Etudes chinoises : bulletin de l'Association française d'études chinoises*, 25, 179-98. Disponible en: afec-en-ligne.org, IMG/pdf, Controverse_Fava_Billeter.pdf
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Forcellini, V. (1940). *Totius Latinitatis Lexicon*. Leiden.

- Keck, F. (2008). Penser en Chine. À propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter. Disponible en lacanchine.com, Keck_01_files/Keck-Penser%20en%20Chine.pdf
- Kerslake, C. (2009). *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lalande, A. (1968). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Jullien, F. (2007a). Éloge de la fadeur. En F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (pp. 13-134). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2007b). Le détour et l'accès. En F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (pp. 137-513). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2007c). Procès ou création. En F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (pp. 519-801). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2007d). Figures de l'immanence. En F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (pp. 1125-397). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2007e). Traité de l'efficacité. En F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie* (pp. 1557-793). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2009a). Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. En F. Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (pp. 75-261). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2009b). Un usage philosophique de la Chine. En F. Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (pp. 1245-72). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2009c). De la Grèce à la Chine, aller-retour. En F. Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (pp. 1273-88). Paris: Seuil.
- Jullien, F. (2009d). Chemin faisant. En F. Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise* (pp. 1319-89). Paris: Seuil.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mengue, P. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé.
- Montebello, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- Shirani, T. (2007). *Deleuze et une philosophie de l'immanence*. Paris: L'Harmattan.