

Baruch Spinoza en Deleuze y Guattari: ¿cómo crear conceptos? Una pregunta por el método en
¿Qué es la filosofía? y respondida en la *Ética demostrada según el orden geométrico*

Sebastián Macías Rico

Director

Óscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas

Doctor en filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2022

Dedicatoria

A los pensadores,

a los diferentes:

a mis amigos.

Sin amistad o enemistad, no hay filosofía.

Agradecimientos

A mamá.

y definitivamente a mi Tita.

Tabla de contenido

Introducción	7
Una noción de <i>concepto</i> en la historia de la filosofía	8
¿Qué es la filosofía? Concepto y acto de creación	12
El gusto filosófico: variabilidad en la pedagogía del concepto.....	15
Plano de inmanencia.....	16
Personajes conceptuales	18
Spinoza: filosofía práctica expandida	20
«No es mala forma de abordar el problema. Por el hombre más que por su obra»	23
Miedo: el Spinoza afectado.....	24
Método: la alegría es al amor, lo que la tristeza al odio.....	26
El Spinoza de Deleuze es lo que el Deleuze de Spinoza.....	28
Concepto y afección: proceso de unión y desunión	29
Conclusiones	31
Lista de referencias	33

Resumen

Título: Baruch Spinoza en Deleuze y Guattari: ¿cómo crear conceptos? Una pregunta por el método en *¿Qué es la filosofía?* y respondida en la *Ética demostrada según el orden geométrico*.¹

Autor: Sebastián Macías Rico.²

Palabras clave: creación, concepto, afecto, arte, cuerpo.

Descripción:

En esta investigación se aborda la pregunta por el método, aparentemente rechazada por Deleuze y Guattari. Para ello, se analiza el proceso mediante el cual los conceptos aparecen en la historia. Así, esta creación de conceptos, propuesta por Deleuze y Guattari como función única del filósofo, demuestra que sí se halla un método, extraído del modo geométrico de Spinoza, al analizar el origen de los afectos (miedo, alegría y tristeza), en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005). En efecto, Deleuze y Guattari no son solo compatibles con Spinoza, sino que él es su base, su inicio, su rizoma.

¹ Trabajo de grado.

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Óscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas, doctor (c) en filosofía.

Abstract

Title: Baruch Spinoza in Deleuze and Guattari: how to create concepts? A question about the method in *What is philosophy?* and answered in the *Ethics demonstrated according to the geometric order*.³

Author: Sebastián Macías Rico.⁴

Key words: creation, concept, affection, art, body.

Description:

This research addresses the question of method, apparently rejected by Deleuze and Guattari. To do this, the process by which the concepts appear in history is analyzed. Thus, this creation of concepts, proposed by Deleuze and Guattari as the unique function of the philosopher, shows that there is a method, extracted from Spinoza's geometric mode, when analyzing the origin of affects (fear, joy and sadness), in the *Ethics demonstrated according to the geometric order* (2005). Indeed, Deleuze and Guattari are not only compatible with Spinoza, but he is his base, his beginning, his rhizome.

³ Degree work.

⁴ Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Óscar Giovanni Flantrmsky Cárdenas, Phd. in Philosophy.

Introducción

Spinoza fue el primer pensador en presentar un estudio geométrico de los afectos. Si podemos concebir geoméricamente a los afectos, entonces podemos conocerlos y comprenderlos. En la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005) se halla el análisis específico de los afectos. Ahora bien, lo que le interesa a esta investigación es subrayar que los afectos son pasiones, en la medida en que los seres humanos son movidos por ellos de manera incontrolada. Además, las pasiones no se limitan a algún terreno en particular de las acciones humanas; de hecho, la presencia de las pasiones en el ámbito político es una de las tesis clave de Spinoza.

Dentro del conjunto de pasiones, Spinoza otorga cierta importancia capital al miedo. La concatenación de las proposiciones en el capítulo *Naturaleza y origen de los afectos* indica que, para hablar del *temor*, es necesario hablar del *miedo*. En ese sentido, por miedo, Spinoza entiende que se produce por imágenes de cosas que puedan inferir un mal (*cf.* 3/39e⁵). Dicho de otro modo, la *tristeza* podría llevar consigo un miedo, porque es la pasión del alma de pasar a una perfección menor (3/11e). Así, es básico entender que sentimos miedo por todo lo que pueda reprimir la fuerza de perseverar en el ser, o lo que pueda ser contrario a ella (3/6). Ambos conceptos, necesarios entre sí, sugieren un evidente problema y, con ello, pretenden solucionar pugnas religiosas y políticas de su tiempo.

Ahora bien, la propuesta de Deleuze y Guattari, en cuanto a la creación de conceptos, ha sido controversial. Ellos, desde *¿Qué es la filosofía?* (1993), proponen que el *oficio* del filósofo es crear conceptos. El motivo es tanto por una historicidad, como por una necesidad del mismo filósofo, en tanto que siempre se ha encontrado frente a acontecimientos que han sido explicados

⁵ Por recomendación de Atilano Domínguez, se ha preferido utilizar esta nomenclatura para hacer citas específicas de la obra de Spinoza.

desde los mismos conceptos. Sin embargo, el proceso *adecuado* para esa creación es complejo, ya que implica, por ejemplo, consideraciones acerca de la multiplicidad. Aun así, la insistencia de este trabajo investigativo sugiere una explicación acerca del arte, que Deleuze y Guattari siempre recuerdan. Con el arte sobreviene una particularidad: el pintor toma objetos de la naturaleza, por ejemplo, para luego pintarla. Lo que ha hecho se reduce a una desterritorialización. Dicho de otra manera, ha tomado un elemento específico de toda una multiplicidad (naturaleza), y lo ha aplicado a otra multiplicidad (oleo), para formar o crear *algo* distinto. Este proceso de desterritorialización *es lo que hay*, es decir, es lo que hacemos sin muchas veces dar cuenta de ello. No se debe entender lo anterior como *imitación*, sino como recolecciones aplicadas. En Spinoza se encuentra un ejemplo de ello: allí hay una recolección de conceptos y fenómenos nacidos en el medievo, que se entrelazaron con otros conceptos que él mismo ha *creado*, como el de «miedo».

Con lo anterior, se pretende dar cuenta de este estudio de creación de conceptos, que aparece en *¿Qué es la filosofía?* (1993), demostrándolo con Spinoza y su propuesta de la pasión «miedo», incrustado en la noción de alegría y tristeza. Con esta investigación, además, se devela la pregunta por el método, casi rechazada por Deleuze y Guattari. En efecto, es necesario demostrar que hay un método en la propuesta filosófica de los autores: *¿cómo crear conceptos?* Por ello, esta investigación se escinde en dos: el análisis del método para crear conceptos propuesto por Deleuze y Guattari, y su demostración en la aplicación de los conceptos de miedo, alegría y tristeza, retomados por Baruch Spinoza.

Una noción de *concepto* en la historia de la filosofía

Numerosos investigadores han hablado del *concepto*; otros los han dado por sentado, mientras utilizan una *noción común* de *concepto*. Por tal razón, hay que comenzar apuntando que uno de los últimos estudios acerca de este término, antes del fallecimiento de Gilles Deleuze, lo hizo Alexander Pfänder, quien se dedicó a demostrar que los conceptos son los elementos últimos de todos los pensamientos. Él habría distinguido el concepto, la palabra y el objeto, para afirmar que el contenido significativo de las palabras fijas son el mismo concepto. Así, la palabra no es el concepto, sino solo signos o símbolos de las significaciones, y le añade la distinción acerca del objeto, que es a lo que se refieren los conceptos, es decir, a los objetos reales e ideales, los metafísicos o axiológicos. Amplía, a su vez, la distinción de objeto formal y material, con base en la lógica formal y, otras veces, en la simbólica, pero a la luz de la fenomenología. En todas estas distinciones y aclaraciones ha dejado explícito que este asunto se debe únicamente a «una radical distinción entre el concepto entendido como entidad lógica y el concepto tal como es aprehendido en el curso de los actos psicológicos» (Ferrater, 1965, p. 320).

Ahora bien, que la filosofía antigua griega haya centrado la discusión en el término *λόγος* es evidente, al tratarse del pensamiento, la razón, el orden, lo universal y lo necesario. Así, los numerosos estudios sobre la antigua Grecia ya han hecho que nos demos cuenta de que este término se refiere a algo mucho más complejo, y que en la modernidad no podría darse. Así, por ejemplo, *λόγος* e *idea* no se pueden separar de esta noción griega acerca del concepto. La lógica formal aristotélica lo confirmaría: el concepto no encarna o representa solamente los signos comunes de un grupo de cosas, sino que versa sobre su forma o *εἶδος* mismo. Así, pues, desde los griegos o, mejor, desde Aristóteles, se devela al concepto como «órgano del conocimiento de la realidad» (p. 321).

Luego de un salto en la historia, a los escolásticos les sucede algo similar. Es utilizado, por primera vez, el término *conceptus*. En él se expresa algo semejante a la *notio*. Distinto a Aristóteles, ellos destacaron la diferencia entre concepto formal y concepto objetivo de un ente. El formal es aquel que recupera al ente tal y como está expreso en la mente y que por ella misma se expresa (p. 321). El segundo se refiere a la *noción* que tiene la mente. En ese sentido, cabe resaltar que en esta distinción se entiende que el concepto puede tener dos caras, que, si se considera atentamente, permiten inferir que una podría acaecer en una privación. El concepto, en últimas, «posee una similitud respecto a la cosa, y de ahí que sea siempre alguna forma o, a lo sumo, alguna cualidad» (p. 321); y, sin embargo, no se debe confundir con ella, *dixit* Deleuze.

En la modernidad predomina el empirismo, por lo que el concepto versa sobre aquello que le concierne a la realidad psicológica y puramente designativa. Luego, al predominar el realismo, el concepto vuelve a versar sobre la esencia. En efecto, el concepto se podría conseguir por medio de una abstracción empírica de la cosa. Así lo confirmarían Kant y Leibniz, quienes intentan mediar esta interpretación por medio de la intuición. Por ende, el sentido metafísico del concepto siempre se reitera, y se insiste en el idealismo lógico de Hegel:

El ser, en esta primera aprehensión, dice Hegel, se encuentra aún extrañado de toda referencia, tanto de la implícita que emana de su extrínseca contraposición a la esencia, como de toda otra determinación que pueda originarse en el interior del ser mismo. (Virasoro, 1945, p. 214).

De otro lado, Spinoza, con base en los escolásticos y otras posturas del medioevo, logra concatenar nociones que se tienen por conceptos, haciendo que se develen ellos mismos, unos con otros. Es como si a Spinoza no le interesara crear conceptos, sino aclararlos, develarlos. Lo que bien es sabido es que esta es una noción general del modo (método) en que se podrían crear los conceptos.

Con lo inmediatamente anterior es que se abre paso al necesario estado del arte acerca del término *creación*, que ha sido muy estudiado. Ferrater (1965) ha *resumido* las formas de *creación* en cuatro tipos: a la primera le pertenece el sentido en el que se da el arte: es una producción a partir de algo que ya había sido creado, pero en la nueva producción no se deberá hallar necesariamente esa realidad anterior de forma directa. La segunda es muy similar a la anterior, pero sin confundir el efecto con la causa. En esta están las interpretaciones de los biólogos, por ejemplo, que intentan explicar la noción de *evolución creadora*. La tercera considera la producción divina, y otras explicaciones, como el resultado de un todo, como *orden* o «un cosmos de un anterior caos». En esta se encuentra la famosa explicación del *demiurgo*, expuesta por Platón, que bien podría considerarse como la máxima exponente. Luego, en la cuarta, se insistirá únicamente la creación a partir de la nada o *creatio ex nihilo*. Esta última es evidenciada por el cristianismo.

Cada una de estas cuatro nociones han sido estudiadas por las épocas en que nacieron, y en otros casos, como Spinoza, estudioso de la escolástica, se han *creado* conceptos a partir de una anterior época. También desde Platón, Santo Tomás, Escoto, Occam, Descartes, Bergson, Gilles Deleuze, quienes se valen, no de una noción, sino también de varias. Así, muchas más nociones han sido desplegadas. Pero estas cuatro han sido, según Ferrater, las bases fundamentales. Se ha hablado, además, en los últimos tiempos sobre «gestos de creación» en los procesos de los cineastas, el «crecimiento en Dios» en las iglesias cristianas protestantes, James Jeans y la «teoría del verso del universo en estado estacionario» desde el siglo XX, o la «creación emergente» del arte entre artistas simultáneos. Todas ellas desplegadas según una insistencia acerca de la respuesta sobre el *método*, que ha sido inaugurada desde Descartes, para luego ser rota por Deleuze y Guattari, evidenciada en la explicación de la noción del Cuerpo sin órganos.

¿Qué es la filosofía? Concepto y acto de creación

Para entender la inmensa extensión del rizoma que se extienden en la explicación del *concepto*, es necesario hacer una descripción y un análisis de las características que se entrelazan en la noción acerca de la actividad única de la filosofía: la creación de conceptos. ¿Cómo se crea? ¿Qué le pertenece al concepto en tanto concepto? ¿Por qué creamos? ¿A partir de qué creamos? ¿De qué se compone el concepto? Todas estas preguntas son respondidas de forma descriptiva en el libro *¿Qué es la filosofía?*, de Deleuze y Guattari. Así, pues, en este apartado se hará una enumeración y análisis de cada una de sus partes.

Este análisis de Deleuze y Guattari sobre el concepto comienza con la basta confirmación del laberinto del concepto: «No hay concepto simple». Así, están afirmando que hay, por el contrario, solo conceptos complejos. Ello se demuestra porque sus componentes son siempre múltiples. En efecto, esta noción de concepto se entrelaza con la noción de multiplicidades hallada en *Mil mesetas*⁶.

Estos componentes múltiples definen el concepto. No obstante, aunque todos los conceptos contienen multiplicidades, no todas las multiplicidades son conceptos. Cada concepto, determinado por la cifra de sus componentes, se delimita en sí mismo. Esta delimitación podría darse por una articulación, repartición o intersección, que considera a la historia como fundamento para su mutación, orden o aparición. En ese sentido, hay un *antes* y un *después* de la aparición de

⁶ Es precisa la relación de la noción de la multiplicidad y los conceptos, porque ella «no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad)» (Deleuze y Guattari, 2002, p. 14). De esa forma, «las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización» (p. 14), de la misma manera en que se aplica cierta naturaleza de los planos en los conceptos, «según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otros. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades» (p. 14), y así mismo el plano de inmanencia da un lugar a los conceptos.

un concepto. En efecto, el concepto contiene, al menos, dos componentes: él (entendido como *el otro*) y yo. Cada vez que el concepto se topa con otro tiempo u otro yo, se genera una mutación y, con ello, una actualización o experimentación de otro concepto distinto. Con lo anterior debe entenderse, por ejemplo, que, una vez creada una obra de arte, ella debe valerse por sí misma. La relación Obra de arte—Artista queda dividida y se vuelve autónoma en los procesos de concepción en el ser humano. Así, es necesario afirmar que *cada persona es un mundo posible*.

Ahora bien, los conceptos en el *quehacer* filosófico solo se determinan en la medida que esos conceptos son creados en función de «problemas que se consideran mal vistos o mal planteados» (Deleuze y Guattari, 1993, p. 22). Esta pedagogía del concepto nos hace considerar que solo nos enfrentamos a los conceptos cuando erramos. En efecto, hay concepto si hay problema; hay concepto, si hay un malentendido. Lo anterior es demostrado por la historia de cada concepto: cada uno de ellos contiene trozos de otros conceptos.

Este entrelazamiento de conceptos es la base fundamental de su constitución, pues «no solo exige un problema que modifique o sustituya anteriores conceptos, sino que a su vez se junta con otros problemas de otros conceptos coexistentes» (p. 24). Aquí se hace presente la noción filosófica de Deleuze y Guattari sobre el devenir, el agenciamiento y la relación. En ese sentido, «en la filosofía, tendríamos que encontrar otra razón para que no anduviéramos dándonos golpes» (p. 24). Hacer filosofía es darnos golpes, que es igual que darles golpes a los conceptos y, a su vez, darle golpes a la historia y a sus problemas. De esa misma manera, no darse demasiados golpes formará parte de los componentes de un concepto, ya que sin golpes no se derrumban edificios ideológicos.

Si el concepto se mantiene después del golpe, el concepto *funciona*. ¿Es la finalidad de un concepto funcionar? ¿El concepto aparece para solucionar o para problematizar? Hay que decir

que el concepto es absoluto y relativo a la vez. Absoluto en sí y relativo con otros. Esta relatividad se delimita por los problemas que supuestamente debe resolver. Los componentes de los conceptos pueden ser cambiados incesantemente por los filósofos; esto es, ellos podrán añadir o restar componentes. Así, hay una creación (para con otros) y una autopoición (para con nosotros). Por tanto, que un concepto funcione, solo debe entenderse en la medida en que soluciona mientras problematiza, siguiendo los componentes que añada o quite el filósofo.

La complejidad de los componentes se puede explicar con mejoría por medio de la teoría del deseo, que es fundamentada por el constructivismo: «No deseáis nunca a alguien o algo, deseáis siempre a un conjunto» (L'Abécédaire de Gilles Deleuze, 1996). Esta explicación del deseo la realiza Deleuze, develando lo que sucede en acciones cotidianas: cuando deseamos comprar unos zapatos, no deseamos los zapatos, sino a toda la experiencia o el marco en el que se usarán. Dicho de otro modo, deseamos a esos zapatos en esa fiesta, en esa ceremonia de grado, en esa pista de atletismo. En ese sentido, *todo es conjuntos*. Todo el tiempo conjugamos cosas, las unimos: las construimos. «Es la naturaleza de las relaciones entre los elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables» (L'Abécédaire de Gilles Deleuze, 1996). Por tanto, es la naturaleza de las relaciones conceptuales, de composición, la que permite problematizar y, por ende, crear conceptos o, mejor, que se tornen conceptuales (deseables).⁷

Con lo anterior, la propuesta de Deleuze radica en «lograr que el proceso del deseo [...] esquive tanto la reproducción de los mecanismos de sujeción [...] y logre generar conexiones, producir novedades, crear» (Antonelli, 2013, p. 114).

⁷ Se ha hecho esta mención del *deseo* solo para remarcar la importancia que conlleva la creación de conceptos y la forma en que se podrían tornar de interés para la época en que fueron creados.

De otro lado, es necesario explicar el entañamiento que debe considerar el filósofo en la creación de conceptos: el gusto filosófico, el plano de inmanencia, los personajes conceptuales y la diferencia de los conceptos y los afectos y perceptos. En los siguientes párrafos se analizarán.

El gusto filosófico: variabilidad en la pedagogía del concepto

Los componentes son selecciones arbitrarias, pero gustosas a la hora de crear un concepto. Con ello, Maldonado⁸ hace una atinada inferencia de esta problemática. Esta palabra, *gusto*, es la que problematiza este quehacer, pues en la pedagogía del concepto se apunta a que ella se encargue de replantear problemas, modificarlos, dar nuevas soluciones: crear nuevos conceptos. El lío está en saber cuándo hay un mal planteamiento. En la explicación de Maldonado encontramos el *gusto filosófico* como base fundamental, pues hay tantos gustos como hay tantas variabilidades. No obstante, para que la creación de un concepto se haga posible, se necesitará de otros conceptos. Ir en busca de ellos es tan relativo, como tan arbitrario. ¿Existe un concepto *primo*? ¿Hay un concepto *común denominador*? ¿Con qué concepto se inicia la propagación rizomática de conceptos?

En la medida que siempre ha existido una variabilidad, entonces se sigue que «el Spinoza de Deleuze no es Spinoza». Se podrá decir con facilidad, además, que el mismísimo fenómeno de la lectura ya podría proponer toda una mutabilidad. La pedagogía del concepto es, entonces, contingente. Lo es porque la filosofía trata de producir un retrato mental, noético, maquínico de los conceptos. Entender esta pedagogía es entender que hay, por tanto, una nueva interpretación cada vez que hay un nuevo lector, así como hay un concepto nuevo cada vez que hay un problema,

⁸ Esta problemática se explica en Maldonado, J. (2017). *La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze*. Revista Filosofía UIS, 16(2), pp. 197-239.

y los problemas dependerán del gusto filosófico. Los componentes del concepto, dicho de otra manera, dependen del proceso arbitrario que el filósofo trae consigo por una corriente filosófica o por su relación estrecha con la sociedad de su época.

Plano de inmanencia

Los conceptos se deben hallar en un lugar. No en una medida física, sino en una espacialidad que garantice el asentamiento y demuestre las curvaturas que siempre varían en los conceptos. Deleuze utilizó el término *virtual* para referirse a un aspecto de la realidad que es ideal, aunque siempre real. Un ejemplo de esto es el significado de una proposición, que no es un aspecto material de esa proposición (ya sea escrita o hablada) y que, sin embargo, es un atributo de esa proposición (Cherniavsky, 2012).

Si hay un plano, entonces es posible la relación o el contacto entre conceptos. El plano creado por la filosofía es consistente o inmanente. Además, ya que los conceptos son caóticos, los planos cumplen la función de ordenar. Se puede cavilar, de otra forma, que los conceptos son pensamientos que llevan una velocidad infinita, y para que sea posible esta velocidad, es necesario un plano en el que se muevan.

Los planos, además, aíslan a los conceptos, como si se trataran de *mental isolates*⁹. Así, «si la filosofía empieza con la creación de conceptos, el plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico» (Deleuze y Guattari, 1993, p. 44), ya que existe un modo en que los conceptos se remiten a sí mismos en una comprensión no-conceptual. Asimismo, una vez creado el plano, los

⁹ Para tratar la investigación de los seres vivos, Arthur Tansley consideraba los ecosistemas no simplemente como unidades naturales, sino también como «aislamientos mentales» («*mental isolates*»).

conceptos van ocupándolo, «incluso en fechas muy diferentes y [con] concatenaciones especiales» (p. 60). Es por todo lo anterior que un plano debe responder a exigencias de su época, develando un tipo de *tiempo estratigráfico* en el que se evidencie un *antes* y un *después* en pro del orden de las superposiciones entre problemas.:

Lejos de implicar una ruptura total de la filosofía en el tiempo, la idea de una coexistencia de planos significa precisamente que algo de la disciplina escapa a la inscripción histórica, que dentro de la historia son posibles fenómenos de permanencia, desaparición, recuperación, fenómenos independientes de la vida del filósofo. (Cherniavsky, 2014, p. 128)

El término *superposiciones* no se trata de otra cosa que la descripción de las capas o estratos del plano de inmanencia en relación con otros planos que se encuentran debajo o encima. En ese sentido, «la filosofía es devenir, y no historia; es una coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas» (Deleuze y Guattari, 1993, p. 61). Además, es necesario pensar, para esta investigación, que estos planos *trabajan* como si se trataran de métodos. Si los planos se superponen, unos con otros, así también unos métodos con otros métodos. El método spinozista, por ejemplo, queda superpuesto por Deleuze y Guattari, pues consideraban que, en sus demostraciones, yacía un personaje conceptual que permitía la más pura y libre capacidad de pensar. Con Spinoza se entiende, por tanto, que, «estableciendo un plan de la inmanencia, el filósofo traza los límites de lo pensable y de lo posible: configura un mundo» (Montebello, 2008, p. 34). Y para confirmar lo anterior, Deleuze y Guattari escriben lo siguiente:

Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filosófico infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia «mejor», es decir el más puro, el que no

se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir transcendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas. (Deleuze y Guattari, 1993, p. 62)

En resumen, este *planómeno* se refiere a los conceptos que ocupan a veces unos planos y a veces otros planos: el plano es el depósito de los conceptos. No obstante, así como la filosofía crea su propio plano, ella misma podrá destruirlo. Así, «en última instancia, lo que Deleuze busca principalmente evitar es una pérdida de la realidad» (Cherniavsky, 2012, p. 24). Esto último se analizará en la exposición de los personajes conceptuales, pues es allí donde está inmerso el problema de la *creación* y sus presupuestos.

Personajes conceptuales

Los conceptos tienen presupuestos implícitos, subjetivos y preconceptuales. Al conversar sobre la naturaleza de los conceptos, es usual obviar algunas significaciones. En cada conversación no es necesario de antemano establecer qué pensamos por ciertas nociones conceptuales. Este fenómeno no es más que el *sentido común*, criticado con insistencia por Deleuze. Aun así, parece ser que *todos* sabemos qué significa pensar, aunque no haga falta hacer una descripción detallada y académica sobre el pensar cotidiano, de la misma manera como no necesitamos una explicación exhaustiva del axioma «cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose...» (2/ax2).

En medio del concepto y el plano del concepto hay *alguien* que lanza o establece presupuestos subjetivos. Es un tipo de *pensador privado* que cree poseer, por derecho o por su cuenta, ciertas nociones. Así, en efecto, para los análisis filosóficos es necesario advertir que no

son iguales el personaje de un diálogo y el personaje conceptual. El personaje del diálogo solamente expone los conceptos, mientras que el personaje conceptual deja entrever los movimientos del plano de inmanencia del autor. Es por esta *función* del personaje conceptual que ilusoriamente creemos que le leemos la mente al autor. Además, la fuerza de esta ligadura depende de los presupuestos que proponga el personaje conceptual. Él mismo, por tanto, es quien permite la crítica, pero intercede en ella (Deleuze y Guattari, 1993, pp. 63-64).

Con lo anterior, una vez reconocemos el personaje conceptual, a su vez reconocemos que «yo ya no soy yo, sino una aptitud del pensamiento para contemplarme y desarrollarme a través de un plano que me atraviesa por varios sitios» (Deleuze y Guattari, 1993, p. 66). Además, el personaje conceptual no es una personificación que se pueda abstraer, sino que posibilita la conversión de nuestro mismo personaje o personajes conceptuales; es una huella que permite reconocer el valor del filósofo. Preguntarnos, en ese sentido, «¿quién es yo? [implica que la respuesta] siempre es una tercera persona» (pp. 65-66).

Ahora bien, reconocer que el plano de consistencia es el que permite la constitución de una experiencia (Cherniavsky, 2012, p. 29), permite entender que ciertas experiencias son también destructivas. La relación entre fuerzas de algunas afecciones distintas entre sí, o la relación abrupta entre conceptos, pueden ser de naturaleza chocante. Por ello, aunque el filósofo intente crear a partir de unos conceptos, con otros distintos podrá destruir. Se podría decir de un modo spinozista: lo peor que le puede pasar a un concepto es otro concepto, así como lo peor que le puede pasar a un ser humano es otro ser humano. Por tanto, algunos planos no estarán en la misma sintonía y podrán chocar y destruirse entre sí.

Hay que añadir que la responsabilidad de incrementar la sagacidad del filósofo en el momento de crear su personaje conceptual y, con ello, su plano de inmanencia (consistencia) debe

ser ejercitado según el devenir de sus experiencias. Así, en la medida en que abandone sus presupuestos y avance hacia la experiencia real y específica de la relación entre unos y otros conceptos, podrá no solo crearlos, sino también entender que la misma noción de destrucción será la noción de creación: se crea destruyendo, se crea abandonando, se crea uniendo, se crea criticando. Esta *potencia* del filósofo permite entender que el concepto filosófico consiente la constitución de la dimensión espiritual de la realidad (Cherniavsky, 2012, p. 50).

En *La crítica de la razón pura*, de Kant, se halla esta sagacidad, porque al intentar explicar la crítica, implicó el plano de la crítica: su personaje conceptual y su plano de inmanencia. Todo ello constituyó un sistema crítico (Cherniavsky, 2012, p. 30). Este sistema, que también nos deja entrever Deleuze y Guattari, permite considerar un empirismo de forma expandida, que no significa otra cosa que la ampliación de la experiencia. Esta experiencia, en efecto, se genera con base en una experiencia *provisional*. Sin embargo, en esta experiencia se suelen confundir las diferencias entre el concepto, los afectos y perceptos. Para destellar esta diferencia, la investigación avanzará sobre la explicación de los afectos de Spinoza, con énfasis en el concepto «miedo». Así, se diferenciará el concepto de sus componentes afectivos y perceptivos, dejando a plena vista la proposición de esta investigación: en Deleuze y Guattari se halla un método, que bien se puede extraer del método spinozista.

Spinoza: filosofía práctica expandida

Es inevitable reflexionar acerca de que a la filosofía no le corresponde ciertas actividades que bien pueden realizar otras personas en sus oficios. Para introducir este capítulo, es necesario apuntar que esta noción sobre la afección en Deleuze y Guattari e, inevitablemente, en Spinoza,

está descrita con validez por Carlos Mesa, un arquitecto con especializaciones en Estética. No por ello su análisis carece de fundamento y, por consiguiente, me he permitido resumir su análisis aquí.

Grosso modo, las afecciones no fueron creadas por Spinoza, solo fueron demostradas. Los conceptos que de esas demostraciones se desprendieron, fueron efectos colaterales. De tajo, hay que referirse a los afectos como la capacidad de tener contacto y *dejarse* tener contacto con otro. Ese «dejarse» no se trata de otra cosa que la voluntad, que es evidenciada con el repliegue de las cosas y personas, por la soledad o naturaleza individual de cada ser. En ese sentido, buscamos, todo el tiempo, ser *uno* con otro. Es como si se tratase de una insaciable búsqueda por la unión. En efecto, la expresión *sentir* es indistinguible de *afectarse*, pues se refieren a una perturbación entre dos cuerpos.

Ahora bien, con Spinoza se entendió que para dejar una conmoción, se necesita una fuerza determinada; fuerza que se nombró *conato*. Esa noción, claramente, consideró la sensibilidad de los cuerpos. En efecto, la fuerza implica sensibilidad. Por lo anterior es que algunas relaciones son más fuertes que otras, y otras más fáciles o difíciles, pero también siempre posibles. Dicho de otro modo, no es que el pie pase por la arena, sino que también la arena pasa por el pie: existe un intercambio. La naturaleza de la materia de la arena considera su sensibilidad (capacidad de afectar) y la sensibilidad del pie (capacidad de dejarse afectar). Luego, las cosas y personas pueden dejar vestigios: restos del contacto o impresiones.

Deleuze y Guattari hablan asimismo del arte, porque es mediante la actividad artística que se desprenden o conjugan las cosas: la pintura con el curador, la melodía con el músico, el poema con la amada, la filosofía con los conceptos.

Entiéndase aquí también una explicación del constructivismo y la descripción de los *componentes* de un concepto (multiplicidad): una sandalia es una incorporación del suelo y la piel. Están apelmazadas, unidas; están unidas y separadas a la vez. El afecto es una suerte de estar, todo el tiempo, separado y unido. Separado de unos cuantos y unido con otros muchos. Con todo, es clara la insistencia de la existencia de un «cuerpo afectivo del contacto».

El afecto, según Mesa (2015), se puede entender, además, como «gesto técnico poético de contacto: cosa de no estar solo, del sentir, de ser sentido». Y, sin embargo, cada afecto, como si se tratase de creación y destrucción, también puede tratarse de un muro, una pelmaza, en el momento de sentir y ser sentidos. Por ello, en Spinoza existe una filosofía práctica expandida, porque demuestra que el ser humano, que tiene la capacidad de tocar y ser tocado, es el que expande su lugar, su plano de inmanencia y, por ende, sus personajes conceptuales. Esta misma expansión había sido mencionada por Deleuze y Guattari (2006): «El esquizoanálisis o la pragmática no tienen otro sentido: hagan rizoma, pero ustedes no saben con qué pueden hacer rizoma [...]. Experimenten» (p. 307). Asimismo, en el marco de la temática espinozeana del cuerpo, la experimentación se revela como el medio para averiguar qué puede un cuerpo, de qué afectos es capaz (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 75-76).

Dicho de otro modo, solo quien se ha afectado de tantísimas maneras, es capaz de protagonizar (personaje conceptual) todo un sistema demostrativo de la creación de conceptos, con base en nociones de conceptos anteriores a su época.

Para demostrar esta capacidad del protagonismo del personaje conceptual, nos permitiremos analizar el concepto de miedo analizado por Spinoza. Allí mismo demostraremos que se halla un modelo de *modus operandi* que Deleuze y Guattari extrajeron del sistema spinozista en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005).

«No es mala forma de abordar el problema. Por el hombre más que por su obra»¹⁰

Si el personaje conceptual se debe hallar en una noción filosófica, entonces no sobra prestar atención al hombre, más que a su obra. En efecto, el filósofo hace de su vida, su obra. Spinoza, en este caso, no utilizó su método filosófico con fines morales ni medios religiosos para alguna otra vida, sino que sus concatenaciones fueron «efectos» de la filosofía misma (Deleuze, 1981, p. 11). Excomulgado, Spinoza confiere sentido a su obra por su soledad. Entendió que la necesaria sed de unión-separación de la sociedad se transgredía, demostrando que su estadía en ella no se trataba de obediencia y nada más. Asimismo, entendió que el mérito y el demérito, como las nociones de bien y mal, son exclusivamente sociales (p. 12).

Ahora bien, así como habíamos extraído de Deleuze-Guattari en el primer apartado, Spinoza se ha conjugado con sus anteriores épocas, como si por su vida explicara cómo crear conceptos. Prueba de ello, en los *Principios de la filosofía de Descartes* (1632-1677), añadió un examen crítico de las nociones escolásticas, que no eran otras cosas que pensamientos metafísicos. Con ello, demostraba que su pensamiento no fue, ni será, cartesiano. Esta crítica se convirtió en su retórica, y «el método geométrico [hallado en la *Ética*] no es ya un método de exposición intelectual [de la metafísica] [...], sino un método de *invención*» (p. 23).

Esta noción de invención que el mismo Deleuze reconoce haber hallado en Spinoza se demuestra en la *Ética*. Veamos aquí de qué manera Spinoza, con nociones básicas de la escolástica, logra crear conceptos.

¹⁰ Fragmento de *El hombre de Kiev* (1966), de Bernard Malamud.

Miedo: el Spinoza afectado

Son demasiadas las alegorías acerca del miedo, pues se ha versado sobre mucha simbología de este concepto. Analizar el miedo por su simbología resulta ambiguo (Rabazo, 2009). Sin embargo, el análisis del miedo en el medioevo es puramente psicológico, insistiría Rabazo (2009). Este hecho es realmente abstracto. Cuantificarlo, por ejemplo, es imposible. Explicar el miedo, por tanto, es cada vez más complejo en tanto que se ha tratado de una espiritualidad reinante y que defiende el componente religioso cristiano que caracterizó esta época. Aun así, esta tensión religiosa ha hecho que ella misma sugiera que las respuestas estén enmarcadas entre la distinción de lo real y lo fantástico.

Ahora bien, el modo de transmisión del miedo puede ser considerado desde la endoculturación, que no es más que una realidad observada por antropólogos hacia los padres e hijos. En efecto, la costumbre o cultura es padre de la sociedad. El problema que se ha hallado en esta noción es que esta transmisión no había sido cuestionada por haberse tratado de un innatismo espiritual de los hombres. No es descabellado pensar, por tanto, que hay miedos en la época medieval que no son propios de ella. No obstante, la Peste Negra creció condicionada por esta vivencia. Ellos marcaban la ideología. El miedo, al final, se generó por razones que atentaban contra la vida del individuo. Y esa condicionalidad física y mental era la mayor represión del medioevo.

Con lo anterior, Spinoza tuvo que establecer axiomas y definiciones necesarias para su magna noción:

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba, la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de algunas de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión. (3/3d)

Antes de avanzar, es necesario explicar la diferencia de *afección* (*affectio*) y *afecto* (*affectus*). Esta diferencia se hace en el marco de la aclaración de los estados de las cosas. Hay un traspaso de un estado a otro, de una imagen o idea a otra distinta, por transiciones, por perfecciones menores o mayores, etc. Así, «por regla general, la afección (*affectio*) se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto (*affectus*) se refería al espíritu» (Deleuze, 2001, p. 62). Dicho de otro modo, «la *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes» (p. 62-23).

Ahora bien, estas explicaciones de Deleuze develan el interés de su noción: «el afecto supone una imagen o idea [...], pero no se reduce a ella» (p. 23). Lo anterior quiere decir que la *affectio* tiene componentes, pero no se reducen a ellos, así como los conceptos contienen múltiples componentes. Además, así como los conceptos no son simples comparaciones entre unos y otros, así los afectos no son comparaciones de ideas (p. 23).

En ese mismo sentido, al hablar de una fuerza de existir mayor o menor que antes, no debemos entender que el espíritu solamente compare el estado actual del cuerpo con lo pasado, sino que la idea que constituye la forma del afecto afirma del cuerpo algo que envuelve realmente mayor o menor realidad que antes (3/def. gen.). Esta fuerza de existencia Spinoza la nombraría *conatus*, que no es otra cosa que la consideración de que un cuerpo, siendo afectado por otro, se

motive o se esfuerce por conservar su existencia. La principal afección que motiva lo anteriores es la alegría, y lo que la desmotiva es la tristeza.

Método: la alegría es al amor, lo que la tristeza al odio

Si el conato es esa capacidad de perseverar en el ser, entonces hay disminución o aumento de capacidad. Hay más conato y menor conato en tanto el cuerpo se una o se desprenda de otros cuerpos o ideas. Así, al referirse Spinoza a la alegría, considera a una idea que potencie esa perseverancia en el ser; y cuando esa idea es acompañada de una causa externa, es decir, un cuerpo afectante, entonces nuestro ser (o cuerpo) ama (3/16). En ese sentido, el odio y la tristeza son igualmente entrelazadas en esta noción de los afectos.

Ahora bien, conceder una cierta importancia a estos afectos en esta investigación es necesario para demostrar que son ellos la base de un desprendimiento de otros múltiples afectos; a saber, miedo, temor, celos, compasión, simpatía, envidia, etc. Detenernos en cada uno de ellos no es el interés de este análisis. Aun así, el miedo acontece en la historia de la humanidad con una importancia capital. La política, motivada por intereses oscuros, ha optado por trenzar afectos múltiples, para que el ser humano sea perturbado por fluctuaciones del ánimo.

Con lo anterior, el ser humano sufre del veneno de la ambición: «(...) cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados por todos, todos se odian mutuamente» (3/31e). Esta turbación es tan potente que disminuye la potencia de actuar (o perseverar en el ser) de los

seres humanos; unos de forma más fuerte, otros de forma imperceptible, y, sin embargo, siempre está presente el deseo del ser humano por tornarse deseable para otras ideas o cuerpos¹¹.

En esta investigación se ha mencionado dos veces la necesidad de tornar deseable ciertas cosas: los conceptos se tornan conceptuales, así como los afectos se deben tornar afectivos. Esta idea no taladra nuestra mente, porque no carece de sentido común. Los conceptos, entrelazados con otros conceptos, se crean una vez se tornen igualmente conceptuales. De esa forma, las afecciones, entrelazadas con otras, develan nuevas explicaciones (por ello el modo geométrico de Spinoza) de nuevas afecciones. «¿Hay nuevas afecciones o nuevas explicaciones a las afecciones que siempre estuvieron allí?» es lo mismo que preguntar: «¿Hay nuevos conceptos o nuevas develaciones a conceptos que siempre estuvieron allí?».

Al considerar la argumentación de Deleuze en el anterior apartado, se entiende de una mejor manera esta noción de los afectos: hay nuevos afectos, cuando aparecen nuevos problemas entre los seres humanos, y otras veces nuevos afectos *corrigen* afectos anteriores. Con ello, insisto en aplicar la suposición de que en Spinoza se encuentra un método implícito que Deleuze rescata posteriormente: el filósofo crea conceptos con el interés de solucionar problemas de su tiempo, así como el ser humano aprovecha afectos para tornarse deseable políticamente para su tiempo.

¹¹ Esta investigación no pretende pasar por alto ideas bases de las nociones filosóficas de Spinoza. Así, al referirme por “idea” o “cuerpo” con esa importancia disyuntiva inclusiva, no es otra cosa que referirme a que Spinoza *repara* la errada noción de que “cuerpo” y “mente” (alma) son diferentes. Ambas son modos de expresar la misma cosa en el universo panenteísta de Spinoza. Dicho de otra forma, alma y cuerpo son lo mismo, expresado de formas distintas. Su naturaleza, unas veces noética, otras veces física, no es más que expresiones de una misma *cosa* que existe en Dios.

El Spinoza de Deleuze es lo que el Deleuze de Spinoza¹²

(...) El mal es siempre un encuentro malo, el mal es siempre una descomposición de relación. El tipo de estas descomposiciones es la acción de un veneno sobre nuestro cuerpo. Según Spinoza, el mal experimentado por un hombre es siempre del tipo indigestión, intoxicación, envenenamiento. (Deleuze, 1996, p. 239).

Deleuze, doctorado por su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, entendía con claridad el método geométrico. No podría resultar casualidad, entonces, que sus nociones, metódicas por doquier, carezcan de fundamento spinozista. Con todo ello, Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, defienden la preocupación por resolver la pregunta: ¿cómo hacer un cuerpo sin órganos? *Cuerpo* entendido como conjunto de multiplicidades, pero singular ante un estado político maquínico y de guerra. Esta máxima, entendida por la pregunta «cómo», demuestra el interés de Deleuze y Guattari por la búsqueda de un método. ¿Cómo hacer esa transición de cuerpo múltiple a cuerpo sin órganos? Entender el cuerpo como se entienden los conceptos podría bastar: el cuerpo, necesitado de otros cuerpos, se sostiene de planos inmanentes afirmados por personajes conceptuales, para crear nuevos cuerpos, unas veces múltiples, otras veces sin órganos. Sin embargo, su mayor interés está enmarcado por el inicio: la primera persona del singular. ¿Cómo hacer de mi cuerpo un cuerpo sin órganos? ¿Cómo unirme con otros cuerpos, y ser el mismo cuerpo singular? ¿Es este anterior método el retrato del método sobre *cómo crear conceptos* y, a su vez, el método spinozista por reaparecer nuevas afecciones? En efecto, el CsO¹³ se refiere a las potencias creadoras que atraviesan los planos de inmanencia, pero que son capturados y dispuestos

¹² Admito la figura retórica de la proposición, no sin el interés de volcar hacia el lector todo el interés por esta idea aparentemente sin relación, por tratarse de filósofos de distintos tiempos.

¹³ Cuerpo sin órganos.

por órganos, y con ellos los organismos, como forma de reducir la potencia creadora y hacerla una potencia replicante de un orden establecido. La preocupación de Deleuze, entonces, es siempre hacia la creación, y los organismos no crean: replican.

Parece ser que cada vez que se considera la posibilidad de encontrar un método deleuzeano, es más cercana la certeza de que Spinoza es la base de su propuesta. Aunque, en efecto, no solo Spinoza. Si de unión de cuerpos hablamos, entonces unión de nociones filosóficas debemos considerar. El pensamiento de Deleuze, como el de Spinoza, y el de este trabajo investigativo, tiene una base múltiple, rizomática. La creación de un *paper*, por ejemplo, es la unión de distintos conceptos, que intentan resolver un problema o una pregunta: una pregunta problemática. En todo caso, siempre unión y desunión de conceptos; acercamiento y alejamiento de cuerpos.

En el siguiente apartado recapitularemos los conceptos analizados, notando con más precisión los puntos de similitud en el método spinozista y el método deleuzeano: el concepto y la afección.

Concepto y afección: proceso de unión y desunión

El objetivo de este trabajo investigativo ha intentado llevar al lector por un camino cada vez más amplio. No se ha tratado de otra cosa que no haya pasado por los escritos de Deleuze y Spinoza; pensamientos que, desde el principio, se han tornado bastante compatibles. Esta unión de ambos posibilita nuevas formas de pensar un método de creación, para tener cada vez menos vislumbrada la función que le correspondería al filósofo contemporáneo.

Deleuze conjuga sus pensamientos como si fueran pensamientos spinozistas. Prueba de ello es que «[él] esboza una ética basada en una actitud de experimentación que busca liberar la

vida [...] de su encierro en los estratos o articulaciones que a la vez constituyen y sujetan a los hombres» (Antonelli, 2013, p. 114), parecido al interés de Spinoza por la libertad humana, descrita en el quinto capítulo de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005).

Otros filósofos, como Peter Hallward, en su libro *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006), defienden que el pensamiento de Deleuze comienza desde la teología, y acaece en ella misma. Y, por supuesto, la mayoría de intereses teológicos suponen intereses políticos. No es de asombrarse que en la *Ética* de Spinoza se comience cimentando las demostraciones de que el Dios cristiano carece de perfección y, luego, de afectos. Todo ello para sucumbir ante la prosa geométrica, curvilínea, siempre repetitiva, pero válida, y se demuestre que lo que le conviene al hombre es dejar de tomar por su voluntad el veneno que afecta su organismo y sus afectos. Así, controlar esta supuesta voluntad también fue clave en Deleuze, para entender que el ser humano puede crear a partir de la idea de que en el mundo hay siempre rizoma: infinitas posibilidades de cosas, creación de la creación, unión de uniones y separación de separaciones:

El análisis de la ética como una etología [...] es elaborado por Deleuze a partir de Spinoza: los principios spinozistas conducen al establecimiento de un plano común para todos los seres. Este plano es denominado inmanencia, de consistencia o de la naturaleza, y mienta el nivel horizontal de una realidad que no reconoce nada trascendente a sí. (Antonelli, 2017, p. 324)

Esta idea de «planos» se ha considerado, además, en el sentido de «plan», como si en Spinoza estuviera siempre presente un plan para la sociedad; uno que rompa cadenas, que libere. Asimismo, en Deleuze se encuentra un plan (método) en el que problemas y conceptos nuevos podrían reaparecer una y otra vez, ninguno trascendente para ellos mismos.

Con todo, esta insistente pregunta por el método, y que por el cual se pueden relacionar dos cosas, «constituyen el principio de diferencia entre cuerpos, pero también lo que les permite a los cuerpos convenir o disconvenir, de donde se deriva una composición o descomposición de los cuerpos» (Rodríguez, 2016, p. 734), así como componer o descomponer conceptos. Con todo, esta coexistencia de planos y conceptos «(...) implica que cada creación [...] corresponde a una reconstrucción de la historia de la filosofía. De hecho, se trata de una reconstrucción, ya que siempre se hace con el telón de fondo de una reconstrucción previa» (Cherniavsky, 2014, p. 143).

Esta es una propuesta magna, digna de una consecución en el tiempo, para ser retomada y recreada, con base en una posibilidad siempre rizomática, descrita por Deleuze, pero hallada ya en Spinoza. Por ello es que, para avanzar hacia la conclusión de esta investigación, es necesario reiterar que «ya no hay diferencia alguna entre el concepto y la vida. Pero también en lo que le precede encontramos la composición y el entretreído de los dos componentes» (Deleuze, 2001, p. 158).

Conclusiones

Se halla un método en Deleuze y Guattari. Haber abordado la forma como se crean los conceptos hizo que esta investigación lograra su objetivo: crear conceptos es un proceso similar al que Spinoza optó al describir el origen de los afectos, a saber, miedo, alegría y tristeza. Deleuze, lector profundo de Spinoza, reconoció, directa o indirectamente, que el método spinozista es el que menos falsas ilusiones inspira, por lo que tuvo que verse influenciado por su método geométrico. Ahora bien, ¿es el método rizomático la versión evolucionada del método geométrico? Esta pregunta deberá rondar en una versión extendida de esta investigación, no sin antes exhortar

al analista que osa leer esta tesis, para que considere que la unión (y desunión) de dos filósofos traerá consigo siempre un rizoma: extendido e infinito, o corto e incompatible. No obstante, siempre rizoma, siempre geométrico.

Con todo, el interés de Deleuze y Guattari por combatir el dogmatismo se hace más claro al comparar dos métodos que, aunque anacrónicos, se complementan entre sí, dando paso a considerar que cada filósofo, creador de su plano (plan), hace y deshace conceptos, soluciona o acompleja problemas de su época. Así, en efecto, los problemas históricos, también retomados como si fueran de nuestra época, podrán ser de nuevo problematizados, solucionados o desechos. Todo lo anterior con el interés de ya no preguntarnos por el *método*, sino por un procedimiento filosófico, válido para volver sobre la misma filosofía creadora de problemas, y solucionadora de esos mismos. Ese es el oficio de la filosofía, no solo del filósofo, pues entre ellos mismos se deberán acercar o alejar, criticar o alabar, pero siempre en pro de la filosofía como acción creadora o destructiva.

Lista de referencias

- Antonelli, M. (2013). Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze. *Signos filosóficos*, 15(30), pp. 89-117.
- Antonelli, M. (2017). El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze. *Ideas y Valores*, 66 (164), pp. 317-341.
- Boutang, P. y Pamart, M. (Productores). (1996). *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [serie de televisión]. Sodaperaga Productions.
- Cherniavsky, A. (2012). *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*. Publications de la Sorbonne.
- Cherniavsky, A. (2014). La Philosophie A-T-Elle Un Christ ? Problemes Relatifs a L'Histoire Deleuzienne De La Philosophie. *Praxis Filosófica*, 38, pp. 123-145.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. (Trad. Vogel, H.). Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: Filosofía práctica*. (Trad. Escohotado, A.). Fábula Tusquets Editores.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la Filosofía?* (Trad. Kauf, T.). Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (Trad. Vásquez, J.). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Editorial Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Editorial Flammarion.

Ferrater, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana.

Maldonado, J. (2017). La pedagogía del concepto según Gilles Deleuze. *Revista Filosofía UIS*, 16(2), pp. 197-239.

Mesa, C. (2015, octubre 21). Afectos y perceptos [conferencia]. *Los conceptos de Deleuze. Commemoración a veinte años de la muerte de Gilles Deleuze*, Medellín, Colombia.

Montebello, P. (2008). *Deleuze: la passion de la pensée*. Editorial J. Vrin.

Rabazo, A. (2009). *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.

Rodríguez, I. (2016). El cuerpo como principio de libertad en Spinoza. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5(2016), pp. 727-735.

Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Trad. Domínguez, A.). Editorial Trotta.

Virasoro, M. (1945). Intuición directa e intuición fundada en Husserl y en Hegel. *Universidad* 16, pp. 179-219.