

## Las condiciones de la filosofía según Derrida, Badiou y Deleuze<sup>1</sup>

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR<sup>2</sup>

### Presentación

Derrida, Badiou y Deleuze publican, a comienzos de la década de los 90 del siglo pasado, tres textos dedicados al análisis de las condiciones del ejercicio de la filosofía: en 1990 Derrida publica *Del derecho a la filosofía*, en 1991 Deleuze, junto con Guattari, *¿Qué es la filosofía?* y en 1992 Badiou da a la luz *Condiciones*<sup>3</sup>. Son textos complejos debido a su estatuto de autoevaluaciones de la filosofía de cada autor y autorreflexión sobre su trayectoria filosófica. Pero, también, poseen un eje transversal en el que desarrollan una reflexión explícita sobre la posibilidad de la actividad filosófica en nuestros días. Los tres defienden que la filosofía tiene un contenido propio, unas operaciones exclusivas y unas tensiones internas que la definen. También señalan que, no por ello, la filosofía deja de ser una actividad condicionada.

### 1. Derrida

El planteamiento de Derrida va dirigido al corazón de las condiciones institucionales de la experiencia filosófica. Tales condiciones se configuran a partir del kantismo que opera en y desde su fundamento<sup>4</sup>. El kantismo propone una pedagogía en la medida en que localiza el momento de lo pedagógico fuera del pensamiento puro de los principios y lo visualiza como una remontada a los mismos para el pueblo. Tal pedagogía construye lo que se ha de entender por «pueblo» y «popular» a partir de la distinción entre razón y entendimiento, imaginación y sensibilidad, y la oposición entre inteligible y sensible, puro e impuro, interior y exterior, riguroso y no riguroso<sup>5</sup>.

---

1 Este escrito está dedicado a la memoria de dos profesores de filosofía: Guillermo Domínguez Santos (Santiago de Compostela 1947 – 2002) y José Blanco Regueira (A Coruña 1947 – Santiago de Compostela 2004). Ambos ejercieron un magisterio ejemplar desde el que desentrañaron con lucidez las condiciones del ejercicio de la filosofía en nuestra actualidad.

2 Dirección postal: IES Ánxel Fole, Rúa Ángelo Colocci, s/n, 27003-Lugo. Correo electrónico: miguel.angel.martinez.quintanar@edu.xunta.es

3 Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990; Deleuze, G. & Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minut, 1991; Badiou, A., *Conditions*, Paris, Seuil, 1992.

4 «[...] le modèle kantien exerce son autorité sur tous les dispositifs d'enseignement philosophiques (c'est-à-dire européens) à travers les relais les plus divers (hegeliano-marxistes ou husserliano-heideggeriens). [...] La critique et la métaphysique kantiennes sont inséparables de l'enseignement moderne. Elles «sont» cet enseignement, c'est-à-dire qu'elles «sont» l'enseignement sous des formes jusque-là inédites.», Derrida, *Du droit à la philosophie*, p. 84. Asimismo: p. 81 y ss.

5 *Ibidem*, p. 84.

Según Derrida, Kant sitúa lo popular del lado de lo sensible, de lo empírico y de lo sentimental, de lo no-racional y de lo no-metafísico<sup>6</sup>. Mas, si no se puede exponer al pueblo de forma popular la metafísica en sí misma, al menos se pueden exponer los resultados de tal sistemática pura. Tales resultados deben ser accesibles a la «sana razón» no rechazada por el pueblo. En tal exposición no es imprescindible esforzarse en utilizar la lengua del pueblo, aunque sí es necesario imponer la impecabilidad escolástica, a pesar de que se le reproche su carácter penoso. Lengua escolar y pena deben ir unidas<sup>7</sup>.

Lo que nos interesa de estas consideraciones derrideanas es el dibujo de un dispositivo de la disciplina filosófica y el diseño de una relación entre el discurso filosófico y el lenguaje popular: lo popular se coloca del lado de lo sensible pero el filósofo, en su esfuerzo por hacerse entender, no debe adornar en demasía su discurso con imágenes sensibles. Aunque los principios filosóficos (metafísicos, jurídicos, lógicos) no sean sensibles, el filósofo puede y debe exponer los resultados concretos del sistema en una lengua clara y escolar, ya que al pueblo se le supone propietario de una «sana razón». Toda pedagogía tiene su lugar específico fuera del pensamiento de los principios puros<sup>8</sup>.

Una exposición escolar y rigurosa de los resultados puede despertar en el pueblo la razón somnolienta. Kant reconoce que hay diferentes maneras de filosofar, aunque tales maneras no son filosofías diferentes sino estilos distintos en la remontada hacia los principios. La diferencia es pedagógica: existen caminos diferentes que nos conducen hacia los principios. La multiplicidad de filósofos no es intrínseca a la filosofía puesto que sólo hay una razón humana y únicamente un verdadero sistema racional posible<sup>9</sup>. El filósofo se sitúa, en esta escena educativa, al modo de un mediador entre lo puro y lo impuro, el principio y la consecuencia, el fundamento y lo fundado.

El kantismo no sólo opera condicionando la estructura implícita de toda escena escolar de filosofía sino que, también, es un discurso que se presenta como proyecto de delimitación: pensamiento del límite como posición del límite, fundación o legitimación del juicio bajo el punto de vista de estos límites<sup>10</sup>. Este dispositivo jurídico alcanza su máxima expresión en la institución de la razón como tribunal que pretende juzgar el fundamento de su autolegitimación absoluta<sup>11</sup>. Tal institución jurídica nace dotada de una autonomía absoluta, cuya «psyché» académica es la Facultad de Filosofía, inferior a las otras Facultades (derecho, medicina y teología) en la jerarquía reglada por el poder, pero independiente del poder del estado en cuanto al derecho de decir lo verdadero en los juicios. Según Derrida, este estatuto de tribunal abriga en sí mismo una potente impotencia<sup>12</sup>.

6 Ibidem, p. 529.

7 Ibidem, p. 530.

8 «Le lieu de la pédagogie n'est ainsi qu'un lieu de passage: accès aux résultats d'une pensée élaborée ailleurs, par des métaphysiciens qui se savent tels, mais accès aussi comme prise de conscience possible.», ibidem, p. 530.

9 Ibidem, p. 531 y ss.

10 «La scène de cette position et de cette légitimation [...] est structurellement et indissociablement juridico-político-philosophique. Sur une telle scène, qu'est-ce qu'un philosophe? celui qui dit le droit au sujet du droit, le vrai au sujet des rapports entre l'État, la théologie, la médecine, le droit comme tels et la philosophie comme telle. La question kantienne par excellence est la question *quid juris* même si elle n'apparaît pas toujours comme telle, *strictu sensu*, dans sa littéralité [...]», ibidem, pp. 89-90.

11 Ibidem, p. 93.

12 «Cet statut de tribunal [...] assure une formidable puissance à la tradition philosophico-pédagogique ou philosophico-institutionnelle. Elle la lui assure dans toute l'histoire post-kantienne: non seulement dans tous les néo-kantismes et dans la répétition phénoménologique du motif transcendantal mais aussi à travers les critiques de Kant, les renversements de type hegeliano-marxiste et même nietzschéen, dans le projet d'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, etc. Cette puissance est paradoxale.», ibidem, p. 95.

¿En qué consiste esta (im)potencia? Derrida la analiza desde tres ángulos: el hiperjuridicismo, la hipérbole y la docta ignorancia.

El filósofo se da, a sí mismo, el derecho de juzgar al juez, de decir el derecho al sujeto del derecho, de evaluar los principios mismos del juicio en su constitución y sus condiciones de posibilidad, sin que se trate de una *hybris* personal, sino del estatuto mismo del filósofo. Tal filósofo, que hace valer la cuestión *quid juris*, se apresta a decir el derecho al sujeto de derecho, porque existe un momento en que la verdad del derecho no es competencia del jurista sino del filósofo. El derecho a decir las verdades sobre el derecho y sobre los juicios de los juristas, por medio de enunciados teórico-constatativos, debe ser otorgado, por el poder del estado, a la Facultad de Filosofía<sup>13</sup>. Mas, es en este punto donde se produce la caída en la im-potencia, ya que tal poder es informal, confina su impotencia efectiva en la auto-representación especulativa de algunas cátedras, en obras de escasa tirada, en efectos de biblioteca que alcanzan publicidad merced a filtros y traducciones que los consumen (aunque esto en nada cambia la estructura de esta auto-representación)<sup>14</sup>.

Bajo la forma de la hegemonía jurídica, la cuestión *quid juris* rehabilita las hipérbolas filosóficas prekantianas (como, por ejemplo, la posibilidad de trascender la sustancia). Este exceso nos transporta más allá de la enciclopedia, recorriendo el círculo del saber y de todas las regiones del ente<sup>15</sup>. La hipérbole es, de este modo, un símbolo: reúne y constituye lo que desborda. Hace comparecer autorizándose a sí misma<sup>16</sup>. Es por esta *performance* como se autoriza a hacer comparecer, ante su jurisdicción, a la totalidad de la enciclopedia como campo de la *paideia*, de la *skholè*, de la *Bildung*, de la *universitas*. El filósofo se lega, o delega, dirigiéndoselo a sí mismo, su poder propio<sup>17</sup>.

Un no-saber se asocia a esta potencia que cita a comparecer a toda competencia. El filósofo se autoriza a conocer todo, y de todo, a partir de un «yo no deseo el saber», se da el derecho a la incompetencia en todos los dominios de la enciclopedia, reivindica el poder decir el derecho al sujeto de la totalidad de estos saberes y al sujeto del sentido de cada región de la objetividad. Esta postulación, según Derrida, es común, pese a las diferencias, a Kant, Husserl, Hegel y el Heidegger de *Ser y Tiempo*<sup>18</sup>. Para Derrida, la estructura esencial de la posición filosófica, y la generalidad del dispositivo (más allá de la formación de un licenciado o un profesor de filosofía, o de los conocimientos de un filósofo concreto), se cifra en una incompetencia esencial y reivindicada, un no-saber estructural que construye el concepto de filosofía como metafísica o como ciencia de la ciencia. Según esta estructura y dispositivo, todos los conocimientos han de permanecer exteriores al acto

13 «[...] le schéma de cette revendication se maintient intact dans ses nervures à travers les structures, les discours et les concepts de l'*universitas* philosophique après Kant. Selon ce schéma, la philosophie n'est pas seulement un mode ou un moment du droit, pas davantage une légitimité particulière autorisant des légitimités particulières, un pouvoir de légitimation parmi d'autres: c'est le discours de la loi, la source absolue de toute légitimation, le droit du droit et la justice de la justice, en tant que tels, dans les formes réflexives de l'auto-représentation.», *ibidem*, p. 97.

14 *Ibidem*, pp. 97-98.

15 *Ibidem*, p. 98.

16 «Le sujet de cette auto-autorisation s'institue en cette hyper-symbolique, il ne préexiste pas au privilège par lequel sa magistralité ou sa maîtrise vient à s'instituer, sans avoir à comparaître devant quiconque ni à rendre compte à quelque tribunal préexistant, seulement à énoncer d'un performatif «je suis, j'aurais été celui que je suis ou aurai été».», *ibidem*, pp. 98-99.

17 «[...] est philosophe celui qui, dans la tradition du *quid juris*, dit (quelque chose de) la totalité de l'étant, du rapport *symbolique et hyperbolique, hyper-symbolique* qui lie le tout à l'au-delà du tout et permet justement d'en parler, autorise la parole à son sujet. Le philosophe est celui qui s'autorise à parler du tout: donc de tout.», *ibidem*, p. 99.

18 *Ibidem*, pp. 100-101.

filosófico como tal. Tal exterioridad potencializa, simultáneamente, la potencia y la impotencia del filósofo en su postura armada con un *quid juris*<sup>19</sup>.

Según Derrida, los dilemas actuales de la filosofía proceden del ejercicio de este privilegio. Tornar visibles las condiciones de nuestro trabajo, como profesionales de la filosofía, consiste en elucidar este kantismo latente generador de aporías y paradojas<sup>20</sup>.

## 2. Badiou

El enfoque de Badiou se dirige al análisis de las condiciones temporales del ejercicio de la filosofía. Badiou distingue cuatro condiciones operativo-temporales: el matema, el poema, la política y el amor<sup>21</sup>. Estas condiciones son procedimientos de producción de verdades que se distinguen de la mera acumulación de saberes, debido a su origen de acontecimiento. La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado donde encuentren su lugar las nominaciones de los acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de producción de verdades. La filosofía no establece ninguna verdad, pero ha de disponer el lugar de las verdades sobre un fondo vacío<sup>22</sup>. La filosofía, como entramado de conceptos que anudan un espacio donde es pensable la cuádruple producción de verdades (matemáticas, políticas, poéticas y amorosas), se presenta como un ejercicio de pensamiento que da cuenta de lo que en esos eventos es incontable. Pero no sólo los cuatro procedimientos de producción de verdades deben ser capturados por la filosofía, para que sean pronunciadas sus respectivas verdades, sino que, sobre todo, deben ser acogidos por la filosofía para que la propia filosofía declare cuáles son las condiciones de su ejercicio.

Que la filosofía está condicionada por el matema, el poema, la invención política y el amor significa que la filosofía tiene un comienzo, tanto en el espacio como el tiempo, que debe ser tematizado. Esto quiere decir que hoy en día no se puede hacer filosofía sin acoger en su seno, conjuntamente, las innovaciones matemáticas que van de Cantor y Gödel a Paul Cohen, las creaciones poéticas de Paul Celan, Fernando Pessoa y Mandelstam, la teoría del amor de Jacques Lacan y la política emancipatoria que va desde mayo del 68 hasta la Polonia del sindicato *Solidaridad*. La filosofía debe producir los conceptos y las reglas de pensamiento que en esos eventos hagan reseñable lo que tienen de acontecimiento. Toda empresa filosófica debe retornar sobre sus condiciones temporales para elaborar filosóficamente su composibilidad. Mas, una inquietud atraviesa esta labor: ¿la filosofía debe convertirse, entonces, en una filosofía adjetiva, una «filosofía de»? ¿debe aprender a vivir con ese malestar?<sup>23</sup> La respuesta de Badiou es negativa. Fundamenta tal aserción en una compleja teoría de la verdad separada del sentido. Según Badiou, si la filosofía tuviera un destino hermenéutico gozaría con la proferición de los sentidos de los teoremas matemáticos, de las obras artísticas, de los encuentros amorosos y de las revoluciones políticas. La filosofía no sería más que un agregado tranquilo de una epistemología, una estética, una erotología y una sociología política<sup>24</sup>.

19 Ibidem, pp. 101-102.

20 Para el desarrollo detallado de estas aporías: ibidem, pp. 511-524.

21 Badiou, *Conditions*, p. 79, p. 93.

22 Ibidem, pp. 68-69.

23 «La philosophie est sous conditions de l'art, de la science, de la politique et de l'amour, mais elle est toujours entamée, blessée, échançrée par le caractère événementiel et singulier de ces conditions. Rien de cette advenue contingente ne lui plaît. Pourquoi?», ibidem, p. 101.

24 Ibidem, p. 102.

Así pues, lo que produce el auténtico *displacer* constituyente de la filosofía, respecto de sus condiciones, es tener que deponer, con el sentido, lo que en él se determina de goce, hasta el punto mismo en que una verdad viene por el agujero de los saberes que hacen sentido<sup>25</sup>. La filosofía no trata de dar una interpretación de los cuatro procedimientos de producción de verdades sino de fundar un lugar propio en el que, bajo las condiciones contemporáneas de tales procedimientos, se enuncie cómo y por qué una verdad no es un sentido, siendo más bien un agujero en el sentido<sup>26</sup>.

Según Badiou, la filosofía debe elaborar la categoría filosófica de «verdad» sustrayéndola al sentido y vaciándola de toda sustancialidad y presencialidad<sup>27</sup>. Si la verdad es la categoría central de la filosofía, que pretende ser actual, esto significa que la filosofía no es una interpretación del sentido de lo que se ofrece en la experiencia, sino la operación de la Verdad sobre las verdades, una operación de captación de verdades. La filosofía no es capaz de producir verdades sino de captarlas<sup>28</sup>. Esta captación consistiría en: (1) considerar la matemática como verdad del ser-múltiple en y por la letra, el poder de la literalización, pero sin el entusiasmo intelectual del problema resuelto; (2) considerar el poema como verdad de la presencia sensible depositada en el ritmo y en la imagen, pero sin la captación corporal de ese ritmo y esa imagen; (3) considerar la política como verdad de lo infinito de las situaciones colectivas, como tratamiento «en verdad» de este infinito, pero sin el entusiasmo y lo sublime de tales situaciones mismas; (4) considerar al amor según la verdad que se trama sobre el Dos de la sexuación y sobre el Dos a secas, pero sin la tensión del *placer/displacer*<sup>29</sup>. En esto es en lo que se traduce la labor sustractiva, tarea propia de la filosofía<sup>30</sup>. Badiou es claro e inequívoco: la filosofía existe y debe existir como acto (de sustracción) y como contenido (teoría del acontecimiento).

### 3. Deleuze

Deleuze analiza las condiciones trascendentales del ejercicio de la filosofía. Si concebimos la filosofía como un manejo original de los problemas, existen tres condiciones trascendentales: el trazado de un problema, la invención de una incógnita y la creación de los casos de solución. Trazar planos, inventar personajes conceptuales y crear conceptos, son, para Deleuze, las condiciones trascendentales de la filosofía<sup>31</sup>. Estas condiciones son ajenas a la enciclopedia universal del concepto y a la formación profesional comercial. Configuran una pedagogía del concepto que analiza las condiciones de creación filosófica como factores de momentos singulares<sup>32</sup>.

25 Ibidem, p. 103.

26 «Ce «comment» et ce «pourquoi», fondateurs d'un lieu de pensée sous conditions, ne sont praticables que dans le déplaisir d'un refus de la donation et de l'herméneutique. Ils exigent la défection primordiale de la donation de sens, l'ab-sens, l'abnegation quant au sens. Ou encore l'indécence. Ils exigent que les procédures de vérité soient soustraites à la singularité événementielle qui les tisse dans le réel, et qui les noue au sens dans le mode de sa traverse, de sa trouée. Il exigent donc que les procédures de vérité soient dégageées de leur escorte subjective, y compris le plaisir d'objet qui s'y délivre.», ibidem, p. 102.

27 Sobre la centralidad de la categoría de la verdad: ibidem, pp. 196-212.

28 Ibidem, pp. 79-80.

29 Ibidem, p. 102.

30 Para el estudio detallado de la labor sustractiva: ibidem, pp. 179-195.

31 Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 74.

32 Ibidem, p. 17.

La primera condición es la instauración de un plano de immanencia<sup>33</sup>. El plano de immanencia es prefilosófico y no funciona con conceptos. Implica una experimentación titubeante y su trazado recurre a medios poco «razonables» (medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de la embriaguez o de distintos tipos de excesos)<sup>34</sup>. El plano de immanencia es como una sección del caos y actúa como un tamiz. El caos se caracteriza por la velocidad infinita a la que las determinaciones se esbozan y desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, ya que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo<sup>35</sup>. El caos caotiza y deshace en lo infinito toda consistencia. Según Deleuze, el problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia, sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge<sup>36</sup>, y, también, en esquivar las cuatro ilusiones que rodean al plano: la ilusión de trascendencia (la immanencia se torna inmanente a algo y se encuentra la trascendencia en la immanencia); la ilusión de los universales (se confunden los conceptos con el plano); la ilusión de lo eterno (se olvida que los conceptos son creados); la ilusión de la discursividad (se confunden las proposiciones con los conceptos)<sup>37</sup>. Cada filósofo establece un plano de immanencia nuevo en el sentido de que aporta una nueva materia del ser y erige una nueva imagen del pensamiento<sup>38</sup>. Los planos se entremezclan y un filósofo puede estar en varios planos, tomar cosas de varios planos e incluso variar de planos a lo largo de su filosofía. Esta es la razón por la que cada plano no sólo está hojaldrado sino agujereado, permitiendo el paso de las ilusiones<sup>39</sup>. El pensamiento no puede evitar interpretar la immanencia como inmanente a algo, como Objeto de la contemplación, Sujeto de la reflexión, Otro sujeto de la comunicación, ya que cada plano de immanencia pretende ser único, ser «el» plano, reconstituyendo el caos que tenía que conjurar<sup>40</sup>.

Para Deleuze, el tiempo de la filosofía es un tiempo estratigráfico en el que el antes y el después sólo indican un orden de superposiciones, un tiempo de coexistencia que no excluye el antes y el después, sino que los superpone en un orden estratigráfico<sup>41</sup>. La filosofía es coexistencia de planos y no sucesión de sistemas. La tarea de la filosofía no es pensar «el» plano de immanencia, sino mostrar que está no-pensado en cada plano<sup>42</sup>.

---

33 «La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan. Le concept est le commencement de la philosophie, mais le plan en est l'instauration. Le plan ne consiste évidemment pas en un programme, un dessin, un but ou un moyen; c'est un plan d'immanence qui constitue le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts. Il faut les deux, créer les concepts et instaurer le plan, comme deux ailes ou deux nageoires.», *ibidem*, pp. 43-44.

34 «On court à l'horizon, sur le plan d'immanence; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit.», *ibidem*, p. 44.

35 *Ibidem*, pp. 44-45.

36 «Donner consistance sans rien perdre de l'infini [...]», *ibidem*, p. 45.

37 *Ibidem*, pp. 50-51.

38 *Ibidem*, p. 52.

39 *Ibidem*, pp. 51-52.

40 *Ibidem*, p. 52.

41 *Ibidem*, pp. 58-59.

42 «Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur.», *ibidem*, p. 59.

Para Deleuze la segunda condición trascendental del ejercicio de la filosofía es la invención de un personaje conceptual, que actúa como tercera persona y agente de enunciación<sup>43</sup>. Los actos de habla en la vida corriente remiten a unos tipos psicosociales que son la prueba de la existencia de una tercera persona subyacente. Del mismo modo, el conector filosófico es un acto de habla en tercera persona en el que es un personaje conceptual el que dice Yo (yo pienso en tanto que Idiota, yo quiero en tanto que Zaratustra, yo bailo en tanto que Dionisio)<sup>44</sup>. Los personajes conceptuales no son personificaciones míticas, personas históricas o héroes literarios. Son lo que piensa en nosotros, nuestra pasividad pensante, el Otro que piensa en mi.

El personaje conceptual y el plano de inmanencia están en presuposición recíproca<sup>45</sup>. Ora el personaje parece preceder al plano, ora sucederle. La razón radica en que el personaje conceptual interviene dos veces: por una parte, se sumerge en el caos del que extrae unas determinaciones con las que hará los rasgos diagramáticos de un plano de inmanencia (como si se apoderara de un puñado de dados en el azar-caos para echarlos sobre una mesa), y, por otra parte, hace corresponder con cada dado que cae los rasgos intensivos de un concepto que viene a ocupar tal o cual región de la mesa (como si ésta se hiciese en función de las cifras). Con sus rasgos personalísticos, el personaje conceptual interviene, pues, entre el caos y los rasgos diagramáticos del plano de inmanencia, pero, también, entre el plano y los rasgos intensivos de los conceptos que vienen a poblarlo<sup>46</sup>. El personaje conceptual crea los conceptos sobre el plano y también traza el propio plano<sup>47</sup>. Ambas operaciones constructivas no se confunden con el personaje, que se presenta como un operador distinto.

Por último aparece, como tercera condición, la creación de conceptos<sup>48</sup>. Para Deleuze la tarea de la filosofía consiste en deslindar un acontecimiento, de las cosas y los seres, por medio de la creación de conceptos<sup>49</sup>. Establecer el acontecimiento nuevo de cosas y seres mide la grandeza de una filosofía. La filosofía se ha de valorar por la naturaleza de los acontecimientos a que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos<sup>50</sup>. La filosofía crea el concepto filosófico que establece un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia y todo estado de cosas, que realiza una nueva distribución de perfiles, seres y cuerpos. Pensar es experimentar.

La triple condición de la filosofía la constituye como acto de experimentación conceptual. Según Deleuze, cualquier otra consideración sobre las condiciones de la filosofía (legales, administrativas) sólo pone de relieve la vergüenza que sentimos cuando no queda más remedio que contraer compromisos ignominiosos<sup>51</sup>.

43 Ibidem, p. 62.

44 «Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'énonciation. Qui est Je?, c'est toujours une troisième personne.», ibidem, p. 63.

45 Ibidem, p. 73.

46 «Les personnages conceptuels constituent les points de vue selon lesquels des plans d'immanence se distinguent ou se rapprochent, mais aussi les conditions sous lesquelles chaque plan se trouve rempli par des concepts de même groupe.», ibidem, p. 73.

47 «Toute pensée est un Fiat, émet un coup de dés: constructivisme.», ibidem, p. 73.

48 Para la descripción más condensada de lo que Deleuze entiende por «concepto»: ibidem, p. 39.

49 Ibidem, p. 36.

50 Ibidem, p. 37.

51 Ibidem, p. 103.

#### **4. Conclusiones finales provisionales**

Para estos pensadores no hay filosofía sin un acto de autofundación, esto es, sin un acto performativo (Derrida), afirmativo (Badiou) o experimentador (Deleuze). La condición básica del ejercicio filosófico consiste en una violencia que se enfrenta a lo indecible y que insiste en tomar una decisión, afirmándose a ciegas, al modo de un querer imperativo. Una especie de afán insensato de pensar, a fondo perdido, en la cópula de una exposición a la pérdida y una entrega al régimen de la gracia. Hay filosofía, por tanto, como lugar móvil de una autofundación donde rige lo sin cuenta y razón. Autofundación que siempre es paradójica.

Pero también hay filosofía, y esta es su otra condición, cuando el pensamiento, en ese lugar móvil de autofundación, no está a la altura de su dispendio, exposición e inocencia, y no es capaz de hacerse con el libre juego al que decidió exponerse. Por una especie de reserva ante la pérdida, entonces acaece el fracaso, la doble caída en un régimen comercial (en el que hay que rendir cuentas) y en un régimen lógico (donde lo que se rinden son las razones). En la memoria de este fracaso se hace una inversión en la que se inventa una orientación del pensamiento y se establece un comercio donde las decisiones ya están tomadas. La filosofía se torna habitable y el pensamiento asegura, y minimiza, los riesgos de su actividad. El riesgo se piensa según el cálculo de la ganancia-pérdida y todo peligro se torna leyenda.

La filosofía, a nuestro modo de ver, es inconcebible sin este doble movimiento, que se constituye como una doble pinza, en el tránsito, perpetuo e incesante, del régimen en el que no se eluden los efectos de la vergüenza (por ser derrotados en el pensamiento), al régimen en el que los efectos de la vergüenza se eluden (inventando potestades, investiduras y soberanías). Tal es su doble condición y matriz desasosegante. La filosofía está atrapada en una estructura de diferición: agonía y espera. Es la escenificación de un drama en la que el agon (entendido como lidia con lo imposible) y la espera (concebida como maridaje con la gracia) dan paso a las polémicas rentables y las guardias productivas. Un «dar paso» que se configura como la constitución de una memoria del fracaso, un relato de promesas incumplidas y una narración de un esfuerzo que se torna razonable. El filósofo, atrapado en este paso y cogido a contrapié, nunca dejará de encontrarse entre, por una parte, el lugar móvil donde se enseorea lo indecible y lo incalculable y, por la otra, el asiento contable de su desgracia en el campo de la representación. Doble articulación de su naturaleza. Condición dual.