

01058  
16



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

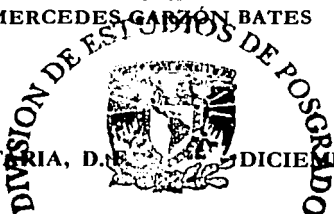
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*“MESETA, PARTE DE LAS MULTIPLICIDADES.  
LAS AVENTURAS DEL CONCEPTO.”*

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**MAESTRA EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
**MARÍA SONIA TORRES ORNELAS**



DIRECTORA:  
DRA. MERCEDES GARCÍA BATES



CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F. DICIEMBRE DE 2003

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Mr. Juan Torres  
Canetas

FECHA: 10-ene-2003

FIRMA: [Signature]

A:

*Soledad, sol, calor, pasión... madre;  
Salvador, sal, sabor lúdico... padre;  
Yo, incesante retorno a la ilusión...*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Gracias:*

*Dra. Adriana Yáñez, por su generosidad y comprensión;*

*Dr. Crescenciano Grave, por matizar nuestras inquietudes;*

*Dra. María Rosa Palazón, por su apertura, calidez y gentileza;*

*Dra. María Noel Lapoujade, por las pinceladas regocijantes de su pensamiento;*

*Dra. Mercedes Garzón, por la fascinante aventura laberíntica de una filosofía  
incierta, nómada y errante...*

TRABAJO CON  
FALLA DE ORIGEN

*Libre de la metáfora y del mito  
labra un arduo cristal:  
el infinito mapa de aquel  
que es todas sus estrellas...*

Jorge Luis Borges

TECIS CON  
FALLA DE ORIGEN

**ÍNDICE**

**➤ Introducción** ..... 5

**Capítulo 1. *Critica al logos metafísico***

- 1.1 Platón-Cristianismo ..... 13
- 1.2 Descartes-Modernidad ..... 22
- 1.3 El concepto vida, errante y vagabundo. Concepto-arte..... 30

**Capítulo 2. *De la Voluntad de poder al Cuerpo sin órganos***

- 2.1 Doble movimiento destrucción-construcción: Desconstrucción..... 42
- 2.2 Abismo y vuelo ..... 50
- 2.3 Tallos subterráneos y raíces aéreas ..... 56
- 2.4 Cuerpo sin órganos ..... 66

**Capítulo 3. *Meseta, el concepto como multiplicidad***

- 3.1 Volcán y porcelana . ..... 71
- 3.2 Intermezzo ..... 79
- 3.3 Mala hierba ..... 92

**➤ Conclusiones** .....100

**➤ Fuentes de consulta** ..... 103

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## **Introducción**

"*Pensar después de Nietzsche...*" es una expresión que han formulado filósofos como G. Vattimo y G. Colli, para referirse al pensamiento posmetafísico en el que se inscriben --entre otros-- Heidegger, Fink, Derrida y Deleuze, en quien nos detendremos para investigar cómo lee y recrea la filosofía de F. Nietzsche, por la importancia que implica abordar la problemática de la comprensión del **Concepto** <fuera> de la teorización metafísica del *logos*. Sin embargo, *pensar después de Nietzsche* exige pensar desde el propio Nietzsche, tomando en cuenta el doble aspecto de su proceder: como ejercicio de demolición de los presupuestos tradicionales instaurados a partir de Platón, de acuerdo con los cuales se concibe el ser del ente bajo la égida de las Ideas, en virtud de la decisiva oposición entre <ser y pensar>. Seguiremos esta concepción de la totalidad forjada en base a la abstracción teórica en su versión cristianizada durante el dominio del pensamiento medieval, así como en la modernidad, de la mano de la crítica de Nietzsche a la metafísica occidental, que termina por desenmascarar el mundo como fábula, lo cual propicia el otro aspecto de su filosofía, es decir, el de la creación.

Nuestra investigación se pondrá en marcha en el horizonte de la crítica de Nietzsche a la historia de la filosofía de occidente, desde su concepción de la *Muerte de Dios*, que interpretamos en cuanto la disolución de la distinción ontológica entre <ser y apariencia>, sólo a partir de la cual es posible eliminar el carácter de inautenticidad y engaño que se le había atribuido a la realidad del mundo sensible, colocado frente a la verdad ultramundana de lo suprasensible. Este doble aspecto de la filosofía de Nietzsche se expresa, entonces, en cuanto derrumbe de la realidad supraterebral y, al mismo tiempo, como afirmación del *sentido de la tierra*.

*El sentido de la tierra* supone una manera de pensar el mundo que no se sirve ya del concepto discursivo, porque elimina la categoría de *sujeto* comprendido en

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

cuanto centro a partir del cual se confiere unidad a la realidad. En este sentido, la resignificación de la relación entre ser y apariencia, desde la concepción de *la muerte de Dios*, toca la comprensión metafísica de la relación entre ser y pensar. La carencia de un sujeto asumido en términos de unidad simple, inquieta las tiranías de la normatividad sintáctica; por ello, el lenguaje que utiliza Nietzsche es asistemático, fragmentario, ditirámico, poético; es lenguaje-cadencia, ritmo, movimiento que no reproduce inteligibilidad alguna sino, más bien, recoge la sonoridad y la agitación de la vida. El rechazo de la categoría metafísica de sujeto significa la difuminación del principio entendido en cuanto *arché*, y la instauración de una voz polifónica que habla desde las entrañas de la tierra, libre de caprichos y de dictaduras volitivas, que Nietzsche concibe como *Voluntad de poder*.

Estos conceptos son fundamentales en la filosofía de Nietzsche: con *la muerte de Dios* da un nuevo significado a la apariencia, que implica la *Voluntad de poder* para comprender el mundo sensible no como una sombra de la presencia, como una copia de lo legítimo, ni como engaño en términos de límite fijo del ser y, por lo tanto, como no-ser. La apariencia es en la filosofía de Nietzsche, algo que se aloja en el ser, que es su otra cara; no es la nada entendida como unidad cerrada en sí misma, en cuanto límite definitivo sino, en todo caso, es el límite en movimiento constante: el mundo como apariencia es el horizonte relativo, los acontecimientos enraizados en el plano vital. Consiguientemente, el ser y la apariencia significan la permanencia del movimiento, con lo cual se perturba la consideración metafísica de la relación entre <ser y devenir> planteada en términos binarios, es decir, como polos excluyentes entre sí. Ser y devenir se co-pertenecen en la concepción nietzscheana en la que encontramos resonancias del pensamiento de Heráclito a través de la afirmación: *el ser es devenir*, que expresa que la totalidad de lo existente es movimiento.

Intentaremos mostrar que el punto de partida de la filosofía de Gilles Deleuze es el intrincamiento entre los conceptos de *Voluntad de poder* como estructura de todo



lo existente, y el *Eterno retorno*, que define la vida como movimiento, con los cuales recrea el concepto de ***Cuerpo sin órganos***, que toma de Antonin Artaud, con el que expresa su concepción del mundo en tanto un cuerpo fluido y constituido como organismo y, por lo tanto, como un cuerpo asignificante y desprovisto de un sujeto central dominante, formado de zonas periféricas de indiscernibilidad a las que denomina ***Mesetas***. La ***meseta*** es el concepto con el que Deleuze designa lo que desborda la realidad comprendida formalmente, es decir, se trata de lo que está siempre <entre> las cosas, inter-ser que no se opone al ser, más bien, que lo preside. En este sentido, veremos que la ***meseta*** es el nombre del Concepto entendido como multiplicidad, como límite en fuga, a la vez indiscernible y articulante, umbral y puente movedizo; intervalo, tiempo total que acoge lo intratemporal.

De acuerdo con esta perspectiva, mostraremos que el *Cuerpo sin órganos* y la ***meseta*** son conceptos que se co-pertenece en la definición de la realidad ya no como totalidad espacial en tanto suma de cosas en el mundo, sino como un espacio vital [*spatium*], a partir del cual las cosas, los individuos, los sujetos son posibles únicamente porque se concibe un ***Otro*** que se expresa de manera indefinida, en términos de: "Hay un mundo..." que es el presupuesto filosófico que pone en marcha la filosofía de Deleuze, sólo a partir del cual la comprensión del *Otro* significa en cada caso un mundo probable pero real, inactual pero verdadero, porque precisa la determinación de un mundo sensible. Este presupuesto encarna la significación a la que lleva Deleuze el rechazo de un centro fundante: porque hay un mundo, es decir, porque existe la probabilidad del Otro, se gestan los individuos, los sujetos. Esto implica la salida de la lógica de la individuación que pende de la tensión entre lo particular y lo general; las cosas son, para Deleuze, entidades singulares, cifras compuestas por un número finito de elementos en constante variación, de tal manera que las singularidades no son unidades simples clausuradas en sí mismas, sino verdaderas ***multiplicidades***.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Investigaremos si la concepción de la unidad como multiplicidad señala un derrotero diferente a la filosofía, debido a que lo que la mueve no es ya la relación entre lo Uno y lo Múltiple, sino el cómo o el qué es lo que define la creación del concepto entendido como multiplicidad, lo cual implica una comprensión ampliada de la realidad, puesto que no se trata ya --*únicamente*-- de la realidad cautiva en los territorios cercados por el entendimiento, sino --*también*-- de lo que la rebasa. En otras palabras, el concepto como multiplicidad tiene en cuenta el plano de la realidad formal visto como límite de la vida, que se edifica a partir del pensamiento tradicional que asume el concepto como simple y diáfano, que Deleuze denuncia como falsa multiplicidad a la que denomina *arborescente*, debido a que conecta lo diverso fundiéndolo en lo idéntico, y la realidad in-formal expresada en las multiplicidades *rizomáticas*. Ambos planos comparten el espacio abierto de la realidad, entrelazados en un dinamismo que los vuelca infatigablemente uno en el otro.

La cifra es el *código*, algo así como la huella indivisible de cada singularidad, ya que es lo que determina la naturaleza peculiar: cada cambio en la cifra, por ganancia o por pérdida de componentes, implica un cambio en la naturaleza de la entidad singular. Al llevarla al *Concepto*, Deleuze recrea el aspecto lúdico del *eterno retorno*, que pone a flote el eterno juego del mundo en el toque mágico de la **Y** conectiva que elimina la <o> excluyente de las distinciones simples de la lógica. La **Y** expresa el concepto del umbral y el puente: es apertura y contagio que supone una antigenealogía, lo cual pone en evidencia que Deleuze coloca el <ser> en la perspectiva de una operación pragmática que se pone en movimiento con las relaciones de exterioridad. La vecindad de los cuerpos, y las conexiones que esta vecindad engendra, es lo determinante. El concepto deleuziano es la expresión de estas relaciones periféricas; es, por tanto, un ser de relación, y no un ser de razón. En este sentido, estudiaremos la influencia de la concepción de Spinoza en torno a "*lo que el cuerpo puede...*", en el Cuerpo sin órganos.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Deleuze no rechaza el término de *Concepto*, más bien lo comprende de una manera diferente. Es una entidad doble: es la *meseta*, *el inter-ser* que no niega el ser; intervalo, *intermezzo*, *mala hierba* que crece entre los espacios cultivados; es el elemento aleatorio expresado en la Y en sobrevuelo, el límite nómada y vagabundo que desdibuja los límites; es cifra en constante variación; idea corta que se gesta en el cuerpo y estalla en el Yo, ya entendido como efecto, como resultado. Es así que, en última instancia, el concepto de **Diferencia** que confiere una personalidad específica a la filosofía de Deleuze, tiene también un sentido ambiguo, ya que alude, por un lado, a una diferencia entre la vida y sus infinitas maneras de ser: *lo mismo y lo otro*, lo cual supone la falta de identidad entre el ser y el sentido; por otra parte, se refiere a la diferencia entre el Concepto y el concepto: entre el Concepto-Acontecimiento, como lo comprende Deleuze, y el concepto en cuanto *logos* teorizado. El concepto en cuanto unidad simple y diáfana del pensamiento metafísico tradicional; y el Concepto, la unidad como multiplicidad rizomática, en términos de la creación propiamente filosófica de un pensar el mundo que intenta salir de las fronteras de la filosofía discursiva, en la medida en que, según Deleuze, los conceptos no son proposiciones, sino *rasgos intensivos*, puentes deslizables que van formando encrucijadas en vez de circunscripciones o conjuntos sistemáticos; fluidez interrumpida, ráfagas, lengüetas de fuego, digresión.

En otras palabras, se trata de la resignificación en sentido conectivo de las relaciones delimitantes del ser que presupone una interpretación diferente de los conceptos de *inmanencia* y *trascendencia*, a partir de la cual el Concepto es a la vez inmanente y trascendente, ya que Deleuze los comprende en su relación con la sustancia, que define de acuerdo con la **Ética** de Spinoza [1]; la sustancia es el

[1] Particularmente el Libro IV en que Spinoza aborda el asunto de las relaciones de movimiento y de reposo de los cuerpos: la unicidad de la sustancia y sus infinitos modos, y el Libro V en que se trata el problema del pensamiento, que Spinoza comprende en términos de velocidad infinita que necesita un medio autoimpulsado que es el *plano*, el *vacío*, el *horizonte*.

Cuerpo sin órganos, es decir, la materia viva, el cuerpo seminal emisor de singularidades que son, consiguientemente, los modos. Por ello, la utilización de estos conceptos no implica que la filosofía de Deleuze continúa poblada de figuras celestes en la *sobrecodificación del yo*, es decir atrapada en la sumisión de la realidad a las Ideas mediante el poderío de las significaciones subjetivas haciendo depender el mundo de los mandatos de las diversas formas de la interioridad.

Nuestra investigación rastrea lo que llamamos *<las aventuras del concepto>*, parafraseando *Las aventuras de la diferencia*, de G. Vattimo. Para tal efecto, consideramos pertinente abordar en el Capítulo 1. ***Crítica al logos metafísico***, las diferentes modalidades en las que se comprende la teorización del ser, tomando como referencia la perspectiva de Nietzsche del *platonismo* instaurado tras la decisiva comprensión de la relación entre *ser y pensar* en términos de oposición lógica, lo cual propicia que se tenga una interpretación formal de las relaciones entre *ser y apariencia* y *ser y devenir*, que ya se habían planteado como problemas filosóficos en el pensamiento presocrático. Así, pues, veremos que en la filosofía de Platón la verdad se postula como algo presupuesto, ya presente, en la medida en que en el concepto de Idea, la noción de la primigenia remite a aquello que posee objetivamente una cualidad pura por cuanto la Idea es sólo lo que ella misma es, mientras que las cosas son siempre otra cosa que lo que son, porque sus cualidades dependen del grado de participación en la Idea, por aproximación. Esta identidad aparece en la versión cristianizada transformada en el ente supremo que es la Idea monoteísta que domina el pensamiento de la Edad Media. El principio de identidad en el concepto como ***cogito ergo sum*** cartesiano, y el sujeto del conocimiento kantiano [2], y el diferente significado que

[2] Agradecemos la sugerencia del Dr. Crescenciano Grave, de incluir a Hegel: sin embargo el objetivo de la presente investigación no es el de hacer una *Historia del concepto*, sino resaltar los momentos en los que Nietzsche hace patente su crítica a la unidad entendida como lo idéntico, lo semejante. En la noción de ***progreso*** está implícita la crítica a Hegel ya que el Espíritu Absoluto hegeliano es el concepto entendido como la unidad que se expresa en cuanto identidad entre la naturaleza y el espíritu con un principio único, la Idea, que se desarrolla dialécticamente, de tal suerte que la estructura necesaria de la realidad se comprende como devenir [tiempo futuro].

Nietzsche le confiere a la verdad, a partir del criterio de la vida. En este sentido, estamos considerando el concepto-vida en su forma doble: como arte y como ilusión, Dionisos y Apolo.

En el capítulo 2. ***De la Voluntad de poder al Cuerpo sin órganos***, veremos que Deleuze retoma la filosofía de Nietzsche a partir de la comprensión del mundo ya devenido en fábula. La puesta en crisis de las categorías metafísicas implica una doble destitución, a la vez de la altura y de la profundidad, a partir de la cual cae el eje vertical que había sostenido la teorización de la realidad. Esta destitución de los postulados tradicionales se efectúa en el doble movimiento destructivo-creativo que define la desconstrucción inaugurada con la *filosofía a martillazos*, cuyo resultado es el desbordamiento horizontal del pensamiento en un movimiento que no obedece ya a principios estables y universales, sino a la pulsión de la vida, que es lo que define el concepto de *Voluntad de poder* en su retozar en el juego del *eterno retorno*. Estos dos conceptos nietzscheanos son inseparables en la filosofía de Deleuze, en la medida en que hablan de un principio dinámico y una temporalidad cósmica que hacen posible que las fronteras de lo profundo y la superficie se rocen y sean inter-reversibles. La comprensión de la realidad se da, entonces, a partir del pensamiento construido en el ritmo de la naturaleza al llevar el concepto de la *Voluntad de poder* al concepto de *Cuerpo sin órganos*.

En el Capítulo 3. ***Meseta, el concepto como multiplicidad***, nos ocuparemos de la definición de la realidad en tanto un Cuerpo sin órganos formado por zonas de intensidad que son focos o nudos de indiscernibilidad que están siempre ***entre*** las cosas, y que Deleuze comprende en cuanto *inter-ser* en un abandono de la concepción del no-ser identificado con la nada del pensamiento metafísico. El inter-ser es el límite de las cosas, de los organismos, sin que ello implique su negación; este estar ***entre***, al que se refiere utilizando términos como *intermezzo* y *mala hierba*, expresa la comprensión de la vida más allá de todo formalismo.

Es, por tanto, el concepto de *Meseta [plateau]*, el cual significa simultáneamente límite siempre desplazado, elemento aleatorio, concepto entendido en cuanto multiplicidad: Concepto-Acontecimiento.

Por todo lo anteriormente expuesto, consideramos que la importancia de la presente investigación radica en el seguimiento crítico de los diferentes enfoques a partir de los cuales se ha entendido el *Concepto*: desde el planteamiento tendiente a homogeneizar de la metafísica tradicional, hasta el pensamiento que parte de la comprensión de la unidad como multiplicidad, según el cual las formalizaciones son el resultado de algo que se gesta en las profundidades corporales.

Parece difícil definir una metodología para efectuar una investigación sobre un pensamiento que se caracteriza por la disolución del método; sin embargo, el movimiento deconstructivo es posible precisamente porque es algo que atraviesa a la tradición metafísica. De tal manera que en nuestra aproximación a la problemática que hemos elegido, estaremos utilizando constantemente términos que han sido centrales en la historia de la filosofía de occidente, pero ya con el significado que Deleuze les confiere. Esto supone que las palabras no poseen por sí mismas el poderío para nominar; es más bien el cómo se conciben estas palabras, en decir, cuál es su relación con la realidad y, de acuerdo con Deleuze, hasta la manera en la que se las actualiza. En este sentido, más que un método, llevaremos nuestra investigación en el fluir de un proceso que deshace las rígidas articulaciones de las estructuras que sostienen al pensamiento clásico.

## Capítulo 1. ***Crítica al logos metafísico***

### ***1.1 Platón-Cristianismo***

Debido al objetivo que nos hemos planteado en la presente investigación, consideramos que el punto de partida para la comprensión del concepto en tanto multiplicidad en el pensamiento de Gilles Deleuze, es la crítica de Nietzsche al *logos* teorizado, el cual domina no solamente a la metafísica, sino a toda la cultura occidental, cuya sentencia decisiva es "**Toda verdad es simple...**" [1], la cual expresa la concepción de la verdad forjada de acuerdo con la identidad entre el concepto y las Ideas, formulada en términos de relaciones de oposición siguiendo los lineamientos de la lógica enunciativa, a partir de la cual se abre un abismo entre *ser* y *pensar*: el ser queda sometido al pensamiento entendido en cuanto razón teórica. Esto implica que las relaciones *<ser y apariencia>* y *<ser y devenir>* que ya aparecen como problemas filosóficos entre los presocráticos, adquieran un significado diferente, toda vez que Heráclito, según Nietzsche, y Heráclito y Parménides, según Heidegger, piensan estas relaciones en términos de delimitación incluyente y abarcadora del ser, porque entienden el *logos* como lo Uno múltiple, permanente y cambiante a la vez, como plenitud arrastrada en el constante fluir histórico de la vida.

En contraste, la instauración del *idealismo* platónico supone la necesidad de pensar como verdadero solamente lo fijo y estable. Para tal efecto, se establecen límites definitivos al ser, fuera de los cuales se sitúa el no-ser, cancelando la coexistencia de lo diverso; el devenir y la apariencia se degradan, en tanto que el pensamiento

[1] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, introd. y notas. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. España, 2000, p. 33. La expresión completa es "Toda verdad es simple. ¿No es esto una mentira duplicada?" Más adelante lanzaremos este dardo.

se concibe como el ámbito indudable de la verdad, constituyéndose en el instrumento de medición y, consiguientemente, la verdad, el ser, se comprende en términos de exactitud, de algo bien delimitado frente al pensamiento. Heidegger apunta que esta situación se da a partir del hecho de que únicamente se destaca un rasgo definitivo en la teoría de la Ideas de Platón, aquel que consigna:

Conocer es igualación a lo que se ha de conocer, que es el ente mismo, determinando su ser desde las ideas y como Idea. [2]

Debido a éste énfasis en un solo aspecto de la filosofía platónica, el idealismo es también denominado <platonismo>, en el cual, entonces, el conocer se entiende en cuanto teoría posicionada en enfrentamiento con la *praxis*, lo cual pone en evidencia que el pensamiento esencialista se tiende en una orientación vertical porque el significado del ser no se define por su relación con la realidad, sino gracias a su adecuación con el valor asumido como superior. Es así como la metafísica occidental que se instaura a partir de Platón aprende a pensar la oposición generadora de realidades trasmundanas que escinden la realidad en dos dimensiones incompatibles entre sí y, a pesar de ello reconciliadas en un principio unificador: la suprasensible y la sensible. La realidad suprasensible se identifica con el mundo de las Ideas, entendido como mundo verdadero, como realidad objetivamente poseedora de cualidades puras que sólo es posible expresar tautológicamente, ya que se trata de aquello que no es otra cosa más que lo que ella misma es. De esta manera, según Nietzsche, el idealismo platónico pasa a identificarse con la figura de Dios en la metafísica escolástica de la Edad Media, cuya representación cristiana ha imperado a lo largo de la metafísica occidental. La vocación de redundancia del pensamiento cristiano se manifiesta magníficamente en la afirmación que hace Dios de sí mismo, como se describe en la aparición de la zarza ardiente [Éxodo 3,14] al proclamar "*Yo soy el que soy...*"

[2] Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I*, tr. Juan Luis Vermal, Ed. Destino, España, 2000, p. 148



Esta expresión atribuida al dios único del pensamiento cristiano, pone en evidencia la soledad irrelativa del Uno anterior a todo concepto. Sin embargo el Uno entendido como verdad simple, es pronunciable solamente de manera oblicua:

Como la luz, que es lo que vuelve visibles a los cuerpos oscuros, pero ella misma, en sí misma, no puede ser vista; ella misma en su *ipseidad* es una tiniebla, pues ningún ojo soporta el destello insostenible ni la incandescente pureza. [3]

Así es como, de acuerdo con la filosofía platónica, para hablar de la realidad suprasensible que es la verdad formal y simple, es preciso hacerlo a partir de lo que ella no es, es decir, desde la realidad sensible confinada al estatuto de la nada, donde *nada* significa no-ser, apariencia que no es, copia del original, el cual es el valor supremo, la Forma, el concepto primordial. Esto quiere decir que en el platonismo la verdad se identifica con el ser, y se afirma solamente desde aquello que constituye su propia negación; el ser alcanza solidez a partir del no-ser, la verdad desde la apariencia, de tal modo que la verdad engañosa, aparental, es lo que rompe el soliloquio de la verdad simple, en una clara apertura del pensamiento a la vía negativa.

#### *¿No es esto una mentira duplicada?*

Esta pregunta es la flecha que Nietzsche arroja para quebrantar el ordenamiento metafísico. Es una flecha abierta que interroga en vez de petrificar en la aseveración. La doble mentira asoma en el momento en el que la verdad entendida como absolutamente desprovista de vínculos se perturba al ingresar en el discurso, al hacerse enunciable. El abismo construido entre el mundo físico y el mundo metafísico implica la comprensión de la negación como algo disponible para el pensamiento, de tal manera que para el pensamiento tradicional puesto en crisis el sí y el no se desgarran en la especulación bajo un régimen dualista empeñado

[3] Cf. V. Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, versión española de José Luis Checa Cremades, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, p. 15

en preservar la verdad como totalidad incólume, fuera de cuyas fronteras se amasa el todo de la apariencia y la urdimbre de la realidad engañosa. El obelisco se duplica.

Para Nietzsche, el pensamiento metafísico tradicional se identifica con la historia de occidente, debido a que el criterio de valoración sustentado en la oposición moral de un plano superior asumido como <el bien>, y uno inferior calificado como <el mal>, atraviesa la cultura que surge de la formalización platónica de la realidad, se desliza hacia el cristianismo, y llega hasta la modernidad. Es por ello que la crítica de Nietzsche a la metafísica es al mismo tiempo una crítica a la cultura occidental, ya que, según él, se evade pensar la realidad en su abigarramiento y diversidad, en su intrincamiento interno de lo heterogéneo. La metafísica no interpreta esa enigmática heterogeneidad a través de relaciones delimitantes conjuntivas, sino mediante la disyunción que aísla los extremos, distinguiendo los valores superiores entendidos como lo estable, unitario y permanente, de la fugacidad y contingencia de las cosas del mundo, que en su aparecer y desaparecer se les atribuye el estatuto de contra-valores.

De esta manera, de acuerdo con la interpretación de Nietzsche, la cultura occidental, al postular un mundo supraterráneo que atenaza la vida bajo el auspicio de la doble quimera moral *bien-mal*, confiere un significado específico al *bien*, como valor que opera en tanto *principium*, es decir, como concepto primordial a partir del cual se fundamenta la realidad del mundo sensible. En contraparte, el *mal* es el concepto que define el incesante cambio de la vida. Desde este enfoque, el ser se comprende como algo carente de matices, como un todo bueno o un todo malo, simplemente como ser o no-ser, a partir de cuya concepción se desprende una gama inacabable de antagonismos que reparten la realidad en blanco y negro, en esto o lo otro. No hay diferencia propiciadora de la combinación. Esta interpretación moralizante del mundo alcanza solidez, según Nietzsche, en y por el entrelazamiento del elemento uránico de Platón y el ideal monoteísta cristiano. El

Uno simple y la trascendencia abrasados en el mismo fuego cruzan la metafísica occidental identificada, desde esta perspectiva, con la historia de occidente, la cual, a su vez, se define como un proceso de devaluación de los valores sostenidos en el ideal, en la nada. Sin embargo, la **nada** ya no remite al concepto metafísico de no-ser; <nada> es el valor que Nietzsche le confiere al ideal, a la verdad que se coloca por encima de la realidad. Es así que los valores de la metafísica tradicional, postulados como ideales no tienen ninguna realidad, puesto que son productos del pensamiento, argucias de la imaginación, ficciones.

La crítica de Nietzsche a la pretendida universalidad de los valores postulados por la metafísica, señala un itinerario de la decadencia, por cuanto esos valores se refieren a verdades que se oponen a la vida, negándola. Y es que el concepto de **decadencia**, como lo comprende y describe Nietzsche no alude al alejamiento de un modelo original; es decir, la decadencia no significa la caída respecto de la verdad, del bien. La decadencia se define con apego al criterio de la vida, de tal suerte que habla de la pérdida de fuerzas creadoras, del debilitamiento y la depravación de los instintos vitales, de todo aquello que sofoca las voces del cuerpo. La metafísica, entonces, es el espacio histórico que se abre a la realidad supramundana, a los valores ideales, que Nietzsche designa con la palabra *Dios*.

Los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, aquello que no alberga contradicción consigo mismo, con lo cual se crea el concepto Dios... [4]

Por consiguiente, el concepto *Dios* no tiene, en la filosofía de Nietzsche una connotación meramente religiosa, sino histórico-metafísica, que quiere decir **verdad simple** cuyo valor es nada. La crítica de Nietzsche a la metafísica supone, entonces, una crítica al pensamiento cristiano, ya que éste, al asimilar el

[4] Cf. F. Nietzsche, op. cit., p. 54

platonismo, no se agota en la especulación e torno a la experiencia mística, como algo que tiene lugar dentro de la vida, sino que se coloca a la base de la comprensión del ser en la cultura occidental, de tal suerte que Dios es el concepto entendido como unidad simple identificada con el ser, con la realidad suprasensible que es tenida como el mundo verdadero. En este sentido, el platonismo es un pensamiento metafísico que discurre en la historia occidental adoptando diversas fisonomías, y llegando a ejercer su dominio aún en la modernidad.

La verdad indubitable de que el mundo nos es dado únicamente como Forma, adquiere un poderío peculiar a partir de la filosofía de Descartes. La apariencia pierde de hecho lo que la había caracterizado, porque el *logos* entendido como *Idea* en Platón, y como *Dios* en el cristianismo, cambia de rostro en la modernidad, y se lo comprende como *Concepto*. La escisión de la realidad tal y como la concibe el pensamiento teológico dominante en la Edad media concierne, en una primera instancia, al mundo; es decir, al mundo terrenal se le superpone un mundo celestial en el que el ente realísimo es el Dios único. Esto establece una distinción esencial entre lo humano y lo divino, entre el creador y sus criaturas. Uno y otro polo de esta dicotomía alcanzan significado pleno por reflejo, tal y como señala Gilles Deleuze al afirmar que:

El Dios trascendente permanecería vacío, o por lo menos <*absconditus*> si no se proyectara sobre el plano de inmanencia de la creación en la que traza las etapas de su teofonía... [5]

En esta relación de espejo, el hombre proyecta todo el sentido de la vida en el ideal, enajenando su propia naturaleza al situar más allá del mundo sensible la ficción de otro mundo en el que deposita los valores a los que les atribuye una dignidad que debe alcanzarse. Este movimiento de proyección-reproyección

[5] Gilles Deleuze-Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Tr. Thomas Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, 1999, p. 90

discurre en una temporalidad lineal siempre en ascenso hacia el ideal-cielo. Desde esta perspectiva, el cielo es la verdad suprasensible que pertenece, entonces, a un orden ajeno a la historia, en la medida en que significa la promesa, el porvenir, que no se entiende llanamente como futuro. Esta comprensión cristiana de la temporalidad implica una bifurcación entre lo histórico y lo suprahistórico, entre lo efímero y lo eterno, entre lo finito y lo infinito, cada uno de los cuales se comprende de manera totalitaria y, por lo tanto, con ocurrencia separada, por sucesión. Es así que la historia pertenece única y exclusivamente al mundo terrenal en el que el presente se compromete al futuro y, a la vez, soporta la imposición del pasado siempre susceptible de recuperación, bien por medio de la confesión religiosa, en el pensamiento cristiano, bien en cuanto activación de la memoria inteligible en la reminiscencia, o como acumulación progresiva de acuerdo a la modernidad. En todo caso, la superación de toda cronología entraña la creencia en que la vida es solamente el tránsito para alcanzar la verdadera finalidad, situada en la realidad espiritual.

Con el racionalismo cartesiano se desplaza el *logos* metafísico entendido en cuanto ente supremo, hacia el ámbito de lo humano, lo cual supone que la escisión entre los planos de lo sensible y lo suprasensible se hace radicar en los hombres mismos, en términos de dos sustancias distintas: la *res cogitans* y la *res extensa*. En esta comprensión dual de la realidad, se le atribuye un estatuto de preeminencia a la cosa pensante, a lo inteligible, frente a la cosa extensa, el cuerpo. Desde esta circunstancia el pensamiento moderno deja de considerar al hombre genérico simplemente como criatura para conferirle el significado inédito de sujeto teórico.

La instauración del *cogito* cartesiano construye una nueva ficción: la del eclipse de Dios, que trae como consecuencia la necesidad de crear una instancia diferente para dar fundamento a la realidad, porque ya no hay nada inmediatamente cierto. Es así que se establece el camino metódico de la duda, confiándolo todo

a la investigación en una duplicación de la mentira, debido a que se ratifica la asunción metafísica de la armonía preestablecida entre los hombres y el ser, en la medida en que la investigación depende de la unidad interna del <yo>. El pensamiento como *cogito* es, entonces, el concepto Uno, la nueva versión del logos unitario y simple.

Ya en el Renacimiento, Leonardo da Vinci anticipa la concepción de la realidad bifurcada en el hombre, como si la razón estuviera completamente desarticulada del cuerpo. Esta visión dicotómica entre la razón y el cuerpo es una resignificación de la incrustación del alma perenne en el cuerpo de carácter pasajero. La ambigüedad se apodera de la composición pictórica, como resulta evidente en su obra denominada *Monalisa* cuya sonrisa no siendo es; sin embargo, hay en este mismo cuadro un aspecto que parece reproducir la verticalidad tradicional, puesto que aparece una distinción entre los niveles superior e inferior en la línea del horizonte que se tiende a la altura de los ojos de la modelo. Del lado izquierdo la línea está más alta, como intentando alcanzar el cielo ideal, como si el pintor estuviera privilegiando los asuntos espirituales; esto parece poner en evidencia las resonancias de la comprensión teológica del mundo. Sin embargo, el exquisito juego de contrastes delata una comprensión espacial peculiar, más que el reposo y la santidad de la contemplación mística. Da Vinci contradice los preceptos religiosos vigentes en su época al seccionar el cuerpo humano en sus clases de anatomía. El cuerpo deja de considerarse algo inviolable y, al abrirse, se vislumbra una comprensión de la realidad en la que tienen cabida el relieve y el claroscuro. La pulida superficie del mar se frunce y el blanco purísimo se tiñe en el espléndido manejo de las sombras que confieren profundidad al cuadro, sugiriendo la triple dimensionalidad. Todo parece indicar que da Vinci escapa a la fascinación de los esquemas dualistas, pero se trata solamente del resplandor renacentista de la recuperación del hombre por el hombre, que se encaminaría ya en la modernidad hacia la sacralización de lo humano. Da Vinci replantea el sentido religioso, en el cual la trascendencia se instala en el plano de la immanencia, sin que ello implique

la aniquilación del dominio del idealismo ya que, de acuerdo con la afirmación de Deleuze:

Hay religión cada vez que hay trascendencia. Ser vertical. Estado imperial en el cielo o en la tierra... en Platón y los neoplatónicos. en vez de que la inmanencia constituya el Uno-Todo. es inmanencia <del> Uno... [6]

De acuerdo con Deleuze, la inmanencia no se dice respecto de otra cosa más que de sí misma, es abarcadora y autorreferencial; por ello, resulta evidente que la comprensión de la realidad del pintor que hemos citado, si bien se abre a nuevos horizontes, conserva la tonalidad del pensamiento religioso. Es decir, no basta referirse al cuerpo humano intentado mostrar que no se busca ya la verdad en el Dios único, si no se ha abandonado el recurso del patrón de medida, el cual solamente se ha desplazado. La nueva unidad rectora es la mente intelectiva separada del cuerpo, operando como un Dios alojado en el hombre, cuya verdad no se muestra clara y distintamente por medio de la contemplación, sino a través de la reflexión. En todo caso, da Vinci anuncia la visión geométrica que le permite esculpir mentalmente el mundo, y esto es lo que haría Descartes: esculpir el mundo, dándole estructura desde el pensamiento, ordenándolo, constituyéndolo en organismo bajo los cánones de la *certitude*.

[6] Gilles Deleuze-Félix Guattari, op. cit. p. 49

## 1.2 Descartes-Modernidad

"La realidad espiritual es indivisible; la materia es divisible...", escribe Descartes en la Sexta de sus *<Meditaciones>*, en la cual define la realidad en cuanto ruptura entre lo infinito y lo finito, lo ilimitado y lo limitado. Sin embargo, la sustancia infinita, Dios, no se relaciona antagónicamente con la sustancia finita de manera directa, porque introduce el concepto de *Indefinido*, el cual se refiere a lo aparentemente ilimitado, pero que no carece por completo de límites. Lo indefinido expresa la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, y la divisibilidad de las partes de la cantidad. Lo indefinido es, según Descartes, algo así como la huella de Dios en el pensamiento: es lo que nos permite abrirnos a lo infinito, a lo ilimitado a través del deseo de desprender verdades a partir de incertidumbres últimas.

La intrusión de un tercer concepto, que opera como intermediario entre las dos sustancias, no significa una comprensión de la unidad como multiplicidad sino, más bien reivindica el sentido oblicuo que posee la verdad simple, que se consolida en su opuesto y se dice en un tercero en el que se resuelve su contradicción. Todo este proceso ocurre en el lenguaje, bajo el amparo de la sintaxis. Es por ello que en su crítica al *cogito* cartesiano y al pensamiento metafísico en su totalidad, Nietzsche pone al descubierto el solapamiento existente entre la lógica de la enunciación y el principio dualista de la moral cristiana. Denuncia las ataduras de Descartes al pensamiento teológico, puesto que hace cristalizar el concepto de *< sujeto >* a partir de la imposición del concepto de *< sustancia >* pensante, desprendiendo razonamientos mecánicamente al asegurar que:

Si *yo pienso* puedo imaginar que hay algo que piensa, y que ese algo necesariamente soy yo, es decir, soy una cosa que piensa. [7]

[7] Cf. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, España, 1989, p. 37



La imposición del concepto de sustancia supone un viraje de la concepción platónica, ya que la filosofía de Descartes abandona todo presupuesto objetivo explícito, preexistente, para introducir un principio que considera implícito, subjetivo, el cual constituye, entonces, el suelo del que parte toda conquista de la objetividad, de tal manera que ésta permanece indefectiblemente vinculada con el concepto primordial, con el *cogito*; la adecuación del objeto al sujeto es, por tanto, imprescindible para alcanzar la verdad objetiva. La crítica de Nietzsche no solamente subraya esta sumisión a un concepto pensado como primero, que, sin embargo, es el resultado de una operación gramatical que se ciñe a la consigna que precisa que a toda acción le corresponde un agente, sino la asunción del *cogito* en términos de unidad simple, pues ello consolida la comprensión del *logos* en tanto representación. Desde esta perspectiva, el pensamiento se despliega apostando por la circularidad; es así que en Descartes se pone en marcha con la incertidumbre radical volcada sobre sí misma como certeza primordial, a partir de la cual desarrolla la instrumentación de su teoría del conocimiento. La primera certeza, señala G. Colli:

Se refiere a la existencia del sujeto pensante; de ahí se desprende que la mente está separada del cuerpo; que el cuerpo existe por su cuenta fuera del pensamiento; que la existencia de los hombres y del mundo está asegurada por la existencia de Dios; que la existencia de Dios está asegurada por el hecho de que nosotros lo pensamos; que la libertad de nuestra voluntad es evidente hasta el punto de ser una noción innata. y así sucesivamente. [8]

El combate racionalista con el que Descartes pretende sofocar el pensamiento dogmático del cristianismo, no manifiesta más que una reelaboración de la necesidad de igualar el conocer a lo que se ha de conocer, en la que el principio maniqueo se vuelve definitivo. La grieta que se abre entre un polo y el otro parece ya insondable, debido a que el pensamiento entendido como *cogito* es el

[8] Colli, G.. *Después de Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1988, p. 38

<Yo> que se afirma en tanto tal colocando frente a sí lo que ha de conocer, dando paso a la cosificación del mundo: el yo es la cosa primordial que se constituye como el modelo desde el cual se reproduce la realidad. La cosificación se entrelaza a la re-presentación en la medida en que la unidad atribuida al concepto <Yo> se proyecta en el mundo. Desde este punto de vista, todo lo que no es <Yo> es <cosa>, porque el yo-*cogito* subsume a la cosa-mundo mediante una relación de oposición simple entre el sujeto y el objeto.

El *cogito* como fondo inamovible, es la voluntad entendida en cuanto facultad generadora de efectos; es el *deseo*, al que se refiere Descartes en sus ***Meditaciones***, es la voluntad entendida como causa de sí misma, que se actualiza en la búsqueda de la verdad, vía la reflexión. El concepto de <voluntad> es central en la crítica de Nietzsche al *logos* metafísico, debido a que tradicionalmente se la ha erigido como el monumento sagrado a la interioridad. Lo interior y lo exterior se colocan en una tensión radical que reproduce la oposición *teoría/praxis*; es así que la voluntad se despliega como un querer que tiende a finalidades abstractas, en el <libre albedrío> que expresa la intención de alcanzar la gracia de la verdad suprema perteneciente al mundo suprahistórico que, no obstante, se va poco a poco revelando en el transcurso de la vida mediante la puesta en ejercicio de la facultad de arbitrio frente al principio ordenador del mundo. En este sentido, la voluntad como *libre elección* en la explicación del pensamiento cristiano, se declara abiertamente sostenida por la convicción dogmática.

En cambio, la voluntad como libertad del Yo cartesiano quiere alcanzar la verdad objetiva a través de la esgrima del concepto, pero la fe en que el mundo interno es superior al mundo externo, que el pensamiento condiciona la realidad sensible, pone en evidencia que la modernidad continúa en la <huída al ideal> concediéndole total hegemonía a lo suprasensible, puesto que, como afirma Nietzsche:

El mundo interno, el yo está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos, la voluntad es uno de ellos... [9]

El *cogito* entendido en cuanto verdad simple se extiende hasta el <Yo pienso> trascendental de Kant, en el que el presupuesto cartesiano de la duda, según el cual la verdad se va obteniendo metódica y sucesivamente, se desplaza por un *cogito* en el que se introduce la temporalidad como Forma interior que abarca tanto la sucesión como la simultaneidad y la permanencia. Así, el "Yo pienso trascendental..." inaugura la oposición entre la forma del tiempo [interioridad] y la del espacio [exterioridad]. La crítica de Nietzsche se dirige hacia las relaciones de tensión tradicionales, en las que invariablemente se concede hegemonía a la interioridad. En Kant, el sujeto del conocimiento, que es quien garantiza la síntesis de lo diverso, se cimbra en la ilusoria unidad del Yo y, en la filosofía de Nietzsche, la noción de *ilusorio* alude a las construcciones de la mente, en las que se olvida el puente que las une con la vida. El Yo es una unidad sustraída a la diversidad a la que se le ha asignado un sentido inverso, puesto que se comprende como la unidad de la que se desprende la diversidad.

La posible unidad, según Nietzsche, se encuentra en el organismo en el nivel de la conservación y el acrecentamiento de la vida, que es lo que él llama *la sabiduría del cuerpo*: en el enjambre pulsional que suele denominar *instintos*; en la pugna de fuerzas cuya batalla no sabe de las estrategias del Yo ni de los mandatos de la conciencia que, como voluntad que quiere, que siente y que se emociona, somete al ser. En todo caso, es el Yo el que usurpa esta unidad al cuerpo y la interpreta a su manera. En este sentido, la comprensión nietzscheana de la unidad es también esta inter-relación cuerpo-pensamiento. [10]

[9] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos...*, p. 70

[10] La noción de *unidad*, tal y como Nietzsche la utiliza para referirse al enjambre vital, no indica lo idéntico sino lo vinculado. Al retomar esta noción nietzscheana, Deleuze la expresa en cuanto *unicidad de la sustancia*, que es multiplicidad porque es modal, anárquica, dispersa; agrega que la multiplicidad carece por completo de unidad, que ésta sólo se alcanza por la abstracción.

Es así que cuando Nietzsche habla de la unidad del organismo, no se refiere a la suma de órganos que constituyen un cuerpo en los términos en que lo define el pensamiento tradicional basado en los lineamientos del conocimiento teórico, sino al cuerpo como relación de fuerzas, con lo cual abroga los derechos que se le habían atribuido a la mente, sin que ello implique un mero revés simétrico porque el *cuerpo* no es un concepto unitario opuesto a la entidad unitaria *mente*. El cuerpo es unidad múltiple, en permanente transformación: es uno y es plural, con infinitas posibilidades de ser. Precisamente, porque comprende como unidad el cuerpo y la mente, Nietzsche hace de la <y> un elemento diferenciador que aglutina en vez de extirpar, vulnerando la hegemonía de la sustancialidad del sujeto pensante que asume que las cosas solamente son como son de una vez y para siempre: ciertas, firmes, sólidas, inmutables, desprovistas de transitividad, simples como islas solitarias en el océano.

La interioridad pierde consistencia en cuanto centro motriz, ya que, de acuerdo con la comprensión nietzscheana, el cuerpo es la causa de causas: el cuerpo es el que engendra los síntomas que el Yo atrapa para conferirles sentido. En la perspectiva del arte, el cuerpo es el artista primigenio, el <sujeito> creador que no depende del objeto; por su parte, el pensamiento es la instancia que da configuración a la creación corporal. La ciencia, según Nietzsche, no escapa a esta relación, puesto que se trata de un razonamiento que se gesta en el cuerpo, a partir del miedo, el cual es:

un sentimiento básico y hereditario del hombre; por el miedo se explican todas las cosas, el pecado original y la virtud original: del miedo brotó también la virtud llamada ciencia. [11]

Por lo tanto, si el cuerpo crea y la mente configura, la ciencia es el modo de

[11] Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. <de la ciencia>*, Prólogo y álbum de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 1998, p. 457

pensar que configura *sistemáticamente* nuestros temores frente a la agreste naturaleza. El orden que le imponemos, la legalidad que le atribuimos, nos suscita una convicción de predominio sobre ella. En todo caso, la naturaleza se concibe como la *cosa* para el Yo; el objeto por excelencia *para* el sujeto del conocimiento. La ciencia es una continuación fiel de la concepción dualista de la realidad, en la que el pensamiento de la representación es una exigencia.

Al comprender el cuerpo en tanto entidad generadora de efectos, Nietzsche enfatiza el poderío de los instintos decadentes desde su perspectiva fisiológica y psicobiológica. La irrupción de estos instintos, pone en marcha la historia de occidente que interpreta, entonces, como la historia de la decadencia de los valores; como *nihilismo*, por cuanto se veneran las verdades ideales que se colocan por encima de la vida, negándola. En el Sócrates llevado al estatuto de figura conceptual, el desarrollo desmesurado del instinto teórico es el resultado de las precarias condiciones de su cuerpo que no satisface las exigencias estéticas de su tiempo; de la depravación de sus instintos vitales, y hasta de su baja estirpe social. En esta figura instauradora del pensamiento dualista se marca el uno-uno irreconciliables, en el ejercicio de la combatividad desde la razón, mediante el florete de la dialéctica. A partir del pensamiento socrático la filosofía se vuelve un discurso en torno a la verdad simple, expresado como un ensamblaje de proposiciones sobrepuesto a la vida. De acuerdo con el punto de vista de Deleuze, Sócrates convierte la filosofía en arte de la conversación, en una práctica social pero, en realidad:

Nunca dejó de hacer que cualquier discusión se volviera imposible. tanto la forma breve de un *agon* de las preguntas y las respuestas como bajo la forma extensa de una rivalidad de los discursos. Hizo amigo el amigo exclusivo del concepto, y del concepto el implacable monólogo que elimina sucesivamente a todos sus rivales. [12]

[12] Gilles Deleuze-Félix Guattari, op. cit., p. 34

El interés de la metafísica se orienta hacia la realidad sensible una vez que los hombres, desvinculados de Dios, ocupan el centro desde el cual saturan el mundo de antropomorfismos a través del pensamiento positivista que asume como indiscutible la finalidad de indagar la verdad. Pero el desplazamiento de la figura divina no significa la erradicación de la trascendencia del ideal, como tampoco, en consecuencia, el abandono de la concepción dualista, ya que al situar la realidad sensible a la base de la comprensión de la verdad, únicamente se lleva a cabo una inversión simple del *platonismo*, una re-asignación de la supremacía de los polos en disputa. El conocimiento positivista continúa sustentándose dogmáticamente en las categorías del pensamiento con las que se pretende garantizar la unidad y la estabilidad: la sustancia, el Yo, la causalidad, la finalidad y, consiguientemente, se conserva la necesidad de la adecuación a un determinado modelo que, en este caso, se trata del mundo sensible, que es la instancia que se había considerado como lo no verdadero, lo aparente entendido en cuanto límite definitivo del ser, y, entonces, la nada, el no-ser. En este sentido, Heidegger apunta que:

El modo en que se produce el ajustarse es también aquí un re-presentar inmediato [la "sensación"] que se determina por una mediación que pone en relación unos con otros los elementos que se dan en la sensación, por el juzgar. [13]

Nietzsche, Heidegger y Deleuze coinciden en la comprensión del re-presentar positivista como síntesis de los elementos proporcionados por la sensación, en el juicio: la demarcación continúa imponiéndose desde el territorio de la interioridad. Así pues, el positivismo es una reformulación del pensamiento de la representación que se desarrolla a partir de la relación entre ser y pensamiento concebida en cuanto tensión lógica simple, como si se tratara de polos radicalmente distintos. La ponderación de los valores se mantiene fiel a la creencia en el arriba y el abajo extranjeros entre sí, los cuales hablan, respectivamente, de la soberanía y el

[13] Heidegger, M., op. cit., p. 149

sometimiento con que se identifican los conceptos de *sujeto* y de *objeto*. En el positivismo el imperio de los ideales se expresa matemáticamente, dotando de significado al mundo, a la existencia toda, a través de un pensamiento calculador.

Consideramos, por lo tanto, que la crítica de Nietzsche al *logos* metafísico, comprendido en términos de unidad simple, en sus diversas modalidades: como Idea, como Dios o como Concepto, no se reduce a hacer un trastocamiento de los valores tradicionales, porque no plantea el mundo sensible como <nuevo> patrón de medida para el conocimiento de la verdad, más bien comprende la verdad desde la perspectiva de la vida, situándola en el cuerpo y haciendo añicos la pretendida separación entre lo teórico y lo práctico, lo discursivo y lo poético, sin que ello sea un enfoque más de la identidad; es más bien un transitar por los caminos siempre inciertos que la inseparabilidad de lo diverso va formando. Esto supone el rechazo a la preeminencia del conocimiento teórico, más que el rechazo al conocimiento teórico sin más: el derrumbe del mundo verdadero identificado con la realidad suprasensible, pero también del mundo aparente, identificado con la realidad sensible, porque Nietzsche acaba con las dicotomías que habían rigidizado las diferentes expresiones de la vida.

### 1.3 ***El concepto-Vida, errante y vagabundo. El arte***

"Lo suprasensible que había sido establecido por Platón no solamente cae, sino que se hunde en lo irreal y en lo nulo..." [14] apunta Heidegger, al interpretar la subversión del platonismo llevada a cabo por Nietzsche. Esta subversión supone la puesta en crisis de la autoridad concedida a lo inteligible y, al mismo tiempo, la restitución de jerarquía a los sentidos, lo cual disuelve la rigurosa disociación entre la verdad y la mentira. En la filosofía nietzscheana, la verdad aparece como una entidad múltiple, abierta, cuyas variaciones no se apegan a la noción tradicional de la mentira, puesto que se trata de las ilusiones construidas a partir del yo. Es así como Nietzsche desprende los velos a todas las formas de la interioridad: pensamiento teórico, *cogito*, Yo, razón instrumental, sujeto, o conciencia, mostrando que no son causa última de nada; que no son la fuente de la que brota la verdad clara, distinta y objetiva sino, más bien, se trata de aquello que aporta una forma diferente, errante en sus dos sentidos, como errática y como vagabunda, a la verdad del cuerpo. Es decir, Nietzsche no plantea ya el *Concepto* en los términos de la representación, en cuanto enfrentamiento de dos entidades unitarias excluyentes entre sí, mediante las oposiciones formales tradicionales teoría/praxis, alma/cuerpo, razón/cuerpo, sujeto/objeto, sino como una entidad despojada de toda pretensión de verdad última. Así visto, se vuelve ligero y voluble, poseedor de verdades trashumantes que engloban una doble dimensión: arte y verdad, cuerpo y pensamiento, creación y configuración, siempre enlazados en síntesis conectivas que preservan su indecibilidad.

Las resonancias de la pretendida secularización del pensamiento pueblan de fantasmas a la Modernidad, cuyos valores más representativos parecen encarnar en la figura de Wagner. Según Nietzsche, si hubiera un espíritu de la Modernidad,

[14] Heidegger, M., op. cit., p. 191



ese sería el espíritu wagneriano. En este sentido, Wagner es lo que Deleuze denomina un **personaje conceptual** mediante el cual Nietzsche expresa la castración de los instintos creadores, la exacerbación de la moral cristiana, el envilecimiento de los sentimientos, la veneración a todas las formas de poder político y social, el afán de sistematizarlo todo, y el gusto por lo monumental, como se pone de manifiesto en el ambicioso proyecto que Wagner lleva a cabo al entrelazar tramas en su tetralogía *El anillo de los nibelungos*. Su obra artística da fe de la concepción escindida de la realidad; por ello, los matices de su música se desgranar profusamente como ofrenda al ideal, las notas que inundan el espacio de sonoridad en un logro casi único en el ámbito de la composición orquestal aderezada por la suntuosidad de la voz, individual y coral, se funden en un cauce único al armonizar.

Evidentemente, Nietzsche expresa el concepto de **décadence** que atraviesa el espacio histórico abierto al progreso, que define a la Modernidad, en el personaje llamado Wagner; pero el mismo Nietzsche deja ver su pertenencia a ese período, ya que, de acuerdo con Deleuze, en el personaje conceptual asoman algunos rasgos específicos de su creador. De ahí que, entonces, sea posible hablar de personajes conceptuales simpáticos y antipáticos, atractivos y repulsivos, que se van deslizando de uno a otro autor. Esto significa que los personajes conceptuales son viajeros y mutantes, porque sus huellas van desapareciendo en el desgaste, o se van transformando al asimilar elementos diferentes.

Así, en la filosofía cartesiana, el personaje conceptual fundamental es el *cogito*; sin embargo, este concepto no apareció espontáneamente de la nada, ya que sus rastros, afirma Deleuze, comienzan a perfilarse antes de Descartes, pero después de él, todavía se habla del *cogito*, al que ya se le han impuesto algunas reformas, en la filosofía kantiana. El *Sócrates* de Platón, es un personaje conceptual atractivo <respecto a su autor>, porque expresa con fidelidad el sentido en el que se interpreta la verdad en la filosofía que lo arropa; es más, él es la verdad misma,

pero se transforma en repulsivo ya como el *Sócrates* de Nietzsche, por cuanto expresa todo aquello que se opone al Concepto forjado en el criterio de la vida. Es decir, el personaje conceptual gruñe en un nivel fisiológico, se vuelve síntoma, explota en arcoiris temperamental pues, como asegura Deleuze:

El personaje conceptual no tiene nada que ver con una personificación abstracta, con un símbolo o una alegoría, pues vive, insiste. El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales. El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo distinto de lo que son históricamente, mitológicamente o corrientemente [el <Sócrates> de Platón; el <Idiota> de Cusa; el <Dioniso> de Nietzsche] [15]

Deleuze insiste en que Sócrates y Wagner no son <figuras>, porque no se reducen a tropos del pensamiento en tanto elaboración retórica, que él suele llamar *constelaciones subjetivas*; sin embargo, desde el punto de vista de Nietzsche sí lo son, en la medida en que comprende la retórica no como una función lingüística, sino como algo esencial al lenguaje. En todo caso, a partir de la mirada nietzscheana que rebasa los postulados clásicos, Sócrates y Wagner se erigen como los pilares que dan marco a la metafísica occidental; son el punto de partida y el punto de arribo, debido a que la interpretación socrática del *logos* en cuanto lógica, llevado a la comprensión del concepto identificado con la verdad simple de la idealidad, se fundamenta al formular la ecuación por medio de la cual la razón es igual a la virtud, y ésta es igual a la felicidad. Esta pretensión de alcanzar la perfecta identidad, detona el pensamiento hacedor del Uno, del ser puro y acabado, desprovisto de conexiones, ahistórico. Wagner, por su parte, condensa las formas que el pensamiento moderno le confiere al ser unitario que se expresa en un discurso heredado de la teología, si bien <superado>, en los términos en los que la propia modernidad comprende esta palabra, al asignarle el

[15] Gilles Deleuze-Félix Guattari, op. cit., p. 66

significado de <mejorado>, transformado en laico, pero igualmente monolítico y opuesto al colorido de la realidad sensible.

Tanto Sócrates como Wagner subordinan la vida a la razón, en vez de comprender que la razón forma parte de la vida. Este es el elemento que los acerca, si bien proceden por diferentes caminos: Sócrates en el virtuosismo teórico, Wagner en la exaltación artística, en la que Nietzsche descubre la especificidad del arte moderno, precisamente por el instinto negador de la vida que se transforma en representación operística. G. Colli, en su crítica a Nietzsche, interpreta en sentido moderno la música de Wagner, ya que le basta resaltar el sentimentalismo del compositor alemán, para considerarla como un himno a la vida. Por ello asegura que:

En Wagner se manifiesta el ilusionismo fagocitador en beneficio propio de todo el resto de la vida; la falsificación, la contrahechura, la premeditada demolición de todo arquetipo interior, de toda ligereza, de todo juego, de toda forma; la exaltación de lo oscuro, de lo turbio, de lo suave contra cualquier luminosidad y medida [...] Allí donde el valor supremo consiste en el estremecimiento de las vísceras, en la obnubilación del intelecto [...] no ha habido nadie que haya sabido aturdir, narcotizar, exaltar, seducir con la muerte, la extenuación, la enfermedad, en la medida en que Wagner, el gran mago lo consiguió. [16]

En la filosofía nietzscheana Wagner es la palabra que nombra la crítica al arte, pues Richard Wagner, el músico, trata de unir íntimamente la música a la poesía, porque considera que la música es el vehículo idóneo para transmitir la agitación de las emociones; subsume la inmediatez de la música a la mediatez de la métrica; se interesa en los sentimientos, pero los sentimientos ya racionalizados, pensados, discutidos, desprovistos de la intensidad y la frescura, de la espontaneidad y el

[16] Cf., Colli, G., op. cit., p. 89



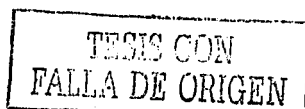
estallido de la emoción. Según Nietzsche, su música está hecha a la medida; es un producto destinado a cumplir funciones determinadas, de tal manera que resulta de utilidad tanto para adormecer a los insomnes, como para estimular a los fatigados.

En este sentido, el arte moderno se ciñe a los cánones establecidos por Platón, en tanto representación de lo bello. Se trata, enfatiza Nietzsche, de la representación de una forma vacía, de un ideal, puesto que el concepto platónico de lo <bello> guarda un significado de identidad en sí mismo, puesto que se refiere a lo que agrada por agradable. Por su parte, Heidegger, en su crítica al arte moderno, lo denomina *satisfacción del gusto*, destacando el carácter servicial que se le atribuye al arte, y su sujeción a la voluntad deseante, al querer que instrumenta. El arte así comprendido, es algo accesorio, una facultad cuyo despliegue se encamina al enriquecimiento del espíritu.

Para nosotros, modernos, lo bello es lo relajante, lo sosegado y por ello lo que está destinado a ser gozado. Tomado así, el arte pertenece al ámbito del adorno sofisticado. Y en el fondo no hay ninguna diferencia entre el placer artístico que satisface el gusto refinado del conocedor y esteta y el que sirve a la elevación moral del ánimo. [17]

En última instancia, la censura de Nietzsche a la proliferación de formas armoniosas, y a los múltiples personajes didácticos que aparecen en la música de Wagner, resume su postura anti-modernista que se acentúa en sus obras tardías. En la época en la que está preparando su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, se entusiasma con la obra de Wagner, pues encuentra los mitos teutónicos y griegos en los que presiente el palpito de la verdad múltiple y fecunda de la vida. Y es que en las primeras óperas de Wagner parece reverberar

[17] Cf., Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Tr. Angela Ackermann Pilári, Gedisa Editorial, España, 1998, p. 123



el fuego del cuerpo, particularmente en *El holandés errante*, y en *Las walkirias*, en la que musicaliza las orgías saturnales de las bacantes. Sin embargo, en las obras de su madurez: *El ocaso de los Dioses*, y sobre todo en *Parsifal*, aflora su religiosidad. Los Dioses representan las verdades sagradas que se lamentan en el atardecer de su soberanía; por su parte, *Parsifal* encarna la esperanza de la redención en la sangre de Cristo. Aquí la redención significa <salvación>; es decir, la redención wagneriana se sustenta en la nostalgia por un paraíso perdido, el cual es, no obstante, recuperable, de tal suerte que el tema central de *Parsifal*, la redención en la sangre de Cristo, constituye la promesa del reencuentro con el origen prístino, libre de toda aleación. Nietzsche parafrasea el título de la ópera *El ocaso de los Dioses*, y escribe *Crepúsculo de los ídolos...*, libro en el que despoja de su máscara a los Dioses-verdades para mostrarlos como dioses-ídolos. Frente al *Parsifal*, prefiere la *Carmen* de G. Bizet, en la que las emociones se anidan en la piel, y vuelan en ondas sonoras; en esta música que es gozosa, abigarrada y fulgurante, la melodía surge de la fuerza del ritmo, sin que éste se llegue a someter.

La crítica del rostro moderno de la *decadencia*, en Wagner, abarca el llamado "*arte por el arte*", movimiento en el cual se abriga la pretensión de poseer una completa libertad en la creación, porque se cree que el arte carece de toda intencionalidad. Pero la suposición de que el arte goza de autonomía porque recrea los sentimientos, no implica el abandono del idealismo, en la medida en que se conserva la comprensión dicotómica de la relación *ser y apariencia*, si bien ya dotada de la connotación positivista, puesto que se considera que la apariencia posee un valor superior a la realidad, a pesar de lo cual, el arte intenta imitarla. El esquema tradicional del modelo y la copia continúa operando en esta concepción del arte, en la que se inventan criterios propios, valores autónomos que suspenden toda relación con el mundo. En este sentido, Nietzsche denuncia que el arte sigue atado a finalidades abstractas.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Si bien en la obra de su juventud, Nietzsche deja ver las Influencias de su época, ya en *Crepúsculo de los ídolos...* la crítica al valor de la verdad metafísica es aguda, hiriente, demoledora. Enmascarado como psicólogo, Nietzsche esconde al <filósofo del martillo> que golpe a golpe va derribando las verdades tradicionales, mostrando su agotamiento y su inoperancia. El *martillo* es la *metáfora* de la que se sirve no para remodelar las verdades, ni para seleccionar las auténticas, sino para poner al descubierto su fragilidad y su vacuidad.

El desenmascaramiento del carácter ilusorio de los principios que dan fundamento a la metafísica, lleva a la superficie la no-verdad específica, que es la verdad construida en tanto entramado de metáforas, con lo cual *el mundo deviene fábula*; es decir, la filosofía a martillazos de Nietzsche, quebranta la estabilidad de las estructuras tradicionales al ponerlas en la perspectiva de un pensamiento que cuestiona el rigor lógico, y a partir del cual todas las verdades son errores. Es por ello que las expresiones *el mundo como fábula*, *el ser como fábula*, se refieren a la falsificación en la interpretación metafísica de la realidad. G. Vattimo afirma que:

...el mundo en que la verdad se convirtió en fábula es efectivamente el lugar de una experiencia que no es "ya auténtica", que no es la experiencia que ofrece la metafísica. [18]

La transfiguración de los Dioses en ídolos, si bien tiene implicaciones teóricas, rebasa el ámbito epistemológico, porque la filosofía de Nietzsche define formas de ser de cierto tipo de hombres que establecen las verdades formales a partir de valores sustentados en la moral, en la negación de la vida, en el resentimiento. Pero, atendiendo al significado nietzscheano de la *decadencia*, la moral no posee una originariedad primordial; ella misma es ya un efecto, porque se trata del

[18] Vattimo, G., *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa Editorial, España, 1998, p. 29

síntoma de la descomposición de los instintos creadores. Es, en todo caso, un efecto-*causa*, por cuanto genera resultados, como el de agotar la existencia en beneficio de una finalidad trascendente. Lo que determina el sentido de la fábula, de la mentira, del error, de la falsificación, de lo "no auténtico", como lo denomina Vattimo, es el hecho de considerar los efectos como causas últimas.

El concepto de <finalidad> evidencia la falsa destitución de la divinidad rectora del pensamiento cristiano. En la modernidad, la finalidad se sigue comprendiendo dogmáticamente, ya que asume el equilibrio de un mundo acabado que opera como punto en el que todo recomenzar es imposible, como meta, lo cual precisa de un tiempo imperturbable y unidireccional, concebido como forma vacía en la que el principio y el fin se unifican en la eternidad atemporal. La carencia de Dios, implica una pérdida de rumbo, pues mientras que la búsqueda de la verdad religiosa imantaba hacia el cielo, en la secularización no parece quedar más que extravío. Ahora los fines se identifican con uno de los conceptos centrales en la modernidad, el <progreso>, en el que juega un papel central el pensamiento científico. Pero,

Si el mundo tiene un fin, este fin se habría ya logrado. Si hubiera un estado final no previsto, también debería de haberse realizado. Si el mundo fuese, en general, capaz de persistir y de cristalizar, de <ser>; si en todo su devenir tuviese sólo por un momento esta capacidad de <ser>, hace mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir, y por consiguiente, todo pensamiento, todo espíritu... [19]

La persecución de finalidades ajenas y abstractas comienza, según Nietzsche, a partir de la creencia en la especie humana, la cual se sustenta en las paternidades genéticas, que supuestamente nos garantizan una herencia que nos vincula con el origen inequívoco. Planteado así, el pensamiento moderno sigue atado al principio

[19] Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, Biblioteca Eadaf, España, 1998, Libro IV, prg. 1055, p. 551



Incondicionado-condicionante, el Dios trascendente, de tal manera que necesariamente tendemos hacia una finalidad superior ya inscrita en nuestra propia naturaleza, si bien esta concepción teológica se matiza al traducirla a las exigencias del pensamiento positivista, cuyo imperativo nos dicta *ser mejores, progresar como individuos y como especie*, mediante el cumplimiento de los ideales de la democracia que promueven la unidad de los pueblos, los derechos de igualdad y de justicia; la solidaridad y el altruismo, cuyo antecedente se finca en la asunción del ego. Todos estos valores se encaminan hacia el robustecimiento de las instituciones, del cuerpo social, guiados por el gran dragón que susurra al oído: *tú debes...* con el que se pone de manifiesto la superposición de una limitación ontológica supeditada a los requerimientos de la ética kantiana, a través de la oposición entre *<el ser y el deber ser>*.

La crítica de Nietzsche a la metafísica, que concierne a la cultura occidental, es abarcadora, ya que toca las diversas formas en las que el *logos* significa unidad simple e incomunicada de la que deriva lo diverso; es decir, el Uno como precursor de la multiplicidad, y en radical oposición con ella, bien como Idea, en la filosofía de Platón; Dios en el pensamiento monoteísta del cristianismo que ejerce su autoridad en la filosofía medieval, o Concepto, comprendido como proposición, en la modernidad. Esta crítica supone una desconstrucción de la tradición metafísica sostenida en las categorías de unidad, identidad y permanencia, con las cuales niega la multiplicidad, la contradicción y el devenir, y las vuelca en la creencia en la sustancia identificada con la esencia, la cual, entonces, aparece como una forma unitaria, idéntica y permanente.

Es así que Nietzsche muestra que no hay figura humana de la verdadera esencia; que no existe una voluntad suprahistórica; desarticula la linealidad del tiempo y con ello recusa la comprensión de la historia en cuanto portadora de la realización de los valores supremos de la humanidad; destituye la jerarquía del sujeto dándole un significado diferente a la subjetividad; cuestiona el concepto de *cultura*,

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



definido en cuanto ámbito de la creatividad espiritual, en la que el arte y la filosofía se consideran como un logro superior; pero, como apunta Heidegger, "*en la cultura también se computa a la ciencia, su ejercicio y organización*" [20]. El hecho de considerar a la ciencia como algo particularmente valioso, no es fortuito ni carente de secuelas, ya que el *logos* definido en cuanto concepto teorizado, alcanza significado a partir del pensamiento científico, cuyos frutos solamente son posibles mediante la representación, en la cual la posición del sujeto se consolida frente al objeto; el Yo solitario en cada caso se enfrenta a la realidad llevada al estatuto de objeto. La pretendida radicalidad de los contrarios, se desvanece, porque el sujeto es también el objeto, respecto de otros sujetos. Por lo tanto, el sujeto por excelencia, el hombre genérico, es un objeto más, confundido con los objetos que se suman en el mundo.

La destrucción de las categorías metafísicas no se formula en los términos del tradicional discurso en torno a la pregunta por la esencia del mundo ideal, y la manera en la que este mundo se proyecta sobre el mundo sensible. La discusión sobre la verdad dualista, que Nietzsche descubre en cuanto doble mentira, se desdibuja y pierde fronteras; los modos de ser del idealismo, la transposición de los valores morales a las cosas a través del régimen de la razón, denota que la verdad entendida como adecuación por aproximación al patrón [a la Idea] en cada caso, en la filosofía de Platón; como revelación en el pensamiento cristiano; como certeza, en la modernidad, se atribuye única y exclusivamente al pensamiento, como si éste no se encontrara plantado en la vida.

La filosofía de Nietzsche es un modo de pensar que no enfrenta a la tradición metafísica desde una argumentación teórica de la verdad, sino a partir de una comprensión *<más allá del bien y del mal>*, cuyo sentido se alcanza obedeciendo al criterio múltiple y variable de la vida. Es la verdad dionisiaca, multifacética y

[20] Cf., Heidegger, M., *Filosofía, ciencia y técnica*. *<Ciencia y meditación>*, Prólogo Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Chile, p. 81

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

y huidiza, placer, dolor, transmutación, pero sobre todo violencia, autoaniquilación. Es verdad soportable únicamente por la magia de la ambigüedad que le confiere su posibilidad doble, profundidad y superficie en juego: verdad que es una y es muchas y es siempre más en referencia sólo a sí misma. Cuando retoza en la palabra asoman sus maneras de ser: es *otra* verdad, *otra* y *la misma*, pero es también la verdad del otro, de lo que subyace transfigurándose incansablemente.

La doble fisonomía de la verdad en la concepción nietzscheana, ha dado lugar a interpretaciones en sentido místico: la verdad es inefable; o en sentido metafísico: la verdad es incognoscible. Estas lecturas se llevan a cabo a partir de la tradicional vocación unificadora, que procede por disonancias irreductibles para construir monolitos a favor y en contra, en sí y en no, en bueno y en malo. Por esto se cree que Nietzsche delimita los planos de la vida y de la existencia, como si depositara la verdad verdadera en la vida, y la verdad engañosa en la existencia. Desde luego que hay un señalamiento de los límites entre la vida y la existencia, porque se destacan las diferencias sin llegar a disociarlas radicalmente. En última instancia, lo que distorsiona la comprensión de la verdad nietzscheana, es el hecho de considerar que estos dos aspectos son autosuficientes, y que no existe ninguna conexión entre ellos. Según esta interpretación, la existencia no es más que una copia exánime de la vida, lo cual no tiene ninguna pertinencia, puesto que la comprensión de la unidad múltiple como Concepto-vida, define la existencia como algo que se confabula con la vida, en cuanto finísima urdimbre de fuerzas que quieren dominar, de instintos creativos y destructivos, hormonas, células, pasiones, razón, convenciones, simulacros.

La verdad se borda en la vida tanto como en la existencia; cuerpo y pensamiento se alían, la verdad creadora que es, para Nietzsche, el sentido en el que comprende el arte, y las verdades que creamos sólo para destruir y volver a crear y que operan como valores de superficie, de intercambio, de comunicación, se intervienen afectándose recíprocamente. Pero ni uno ni el otro son fijos y

permanentes, porque el cuerpo no posee una verdad totalitaria y acabada, sino una verdadera multiplicidad abierta a las valoraciones, a la distorsión, a la falsificación. Es por ello que el dardo fulminante que Nietzsche lanza contra la sentencia fundamental del pensamiento metafísico ***Toda verdad es simple***, es: ***Toda verdad es múltiple***.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Capítulo 2. *De la Voluntad de poder al Cuerpo sin órganos*

### 2.1 *Doble movimiento destrucción-construcción: Des-construcción*

*Sin cesar a mi lado un demonio se agita  
y me conduce así, lejos de la mirada de Dios  
y arroja ante mis ojos llenos de confusión  
vestimentas manchadas, heridas abiertas  
y el aparato sangrante de la Destrucción...*

Ch. Baudelaire. *Las flores del mal*  
*La Destrucción, CXX*

Deleuze coincide con Nietzsche en el intento de abandonar el modelo metafísico, lo cual implica realizar la crítica a la historia de occidente, así como llevar a cabo la destrucción de los valores que sostienen a la cultura occidental. Esta crítica no es simplemente la emisión de un juicio teórico de valor, sino un aguerrido cuestionamiento al valor de los valores y a la manera en que se valora; es decir, se trata de una crítica abarcadora que se regocija en des-hacer los trayectos de la razón, no para poner la irracionalidad en el sitio de privilegio, sino para difuminar la caduca contradicción formal entre lo racional y lo irracional. En Nietzsche, a través de la puesta en ejercicio de la *<filosofía a martillazos>* que golpea para derribar y derriba para crear. Deleuze parte de los estragos de la filosofía a martillazos, cuya lectura le incita a comprender la noción de *crítica* en tanto demolición que entraña un doble movimiento, a la vez de destrucción y de construcción: así, en la filosofía deleuziana crítica y creación se presentan en mancuerna como cumpliéndose en el vaivén del martillo, que es el instrumento que Nietzsche elige para desafiar todos los estereotipos construidos por la metafísica. Desde esta perspectiva, Deleuze afirma que la crítica total lejos de ser excluyente, resulta vinculante; no obstante, estos vínculos no se establecen en los términos de una oposición dialéctica, en el sentido en que Hegel la define y pone en práctica.

El doble movimiento de destrucción-construcción implica una manera diferente de aproximación a la metafísica, ya no desde un emplazamiento especulativo destinado a aumentar las arcas de sus logros, sino a partir de una operación que dinamiza los conceptos tradicionales y que, consiguientemente, no se agota en la reproducción del significado y el significante como paso mecánico de un polo a otro, basándose en la primordialidad de uno de ellos, en cuyo caso lo único viable es <superar> los predicados que se pronuncian sobre un referente fijo. En la filosofía de Deleuze, el contacto del martillo con aquello que golpea no es una mera sustitución semántica [1]; es decir, no se trata de un malabarismo ornamental que puede agregarse, sino de algo que ya está implícito en la metafísica misma, y que se activa al tocar las articulaciones que sostienen los conceptos caducos e inoperantes. Esta activación es la puesta en movimiento que ahora conocemos como <destrucción> [2] a través de la cual se busca desatar el pensamiento de las concatenaciones lógicas, y sacar a la filosofía del discurso. Nietzsche muestra espléndidamente esta disgresividad de la filosofía, ya que en vez de ofrecer explicaciones sistemáticas, expresa en la pincelada del aforismo y en el esbozo de la exclamación poética su concepción de la verdad más allá de esquematismos dualistas ontológicos y morales.

[1] No se trata de una sustitución semántica, sino de una *imagen del pensamiento* [un nivel prefilosófico del propio pensamiento] que Deleuze contrapone a la imagen del pensamiento clásica. La crítica entendida como destrucción-creación positiva no sustituye nada porque no es una metáfora o una analogía; es más bien algo que se gesta a partir de un cierto presupuesto filosófico.

[2] Cf. Derrida, J., *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía...*, Paidós, ICE/UAB, Barcelona, 1989, p. 19: "La <deconstrucción> se apega al significado de la *destruktion* o *Abbau* heideggeriana; es una operación aplicada a la estructura tradicional de los conceptos fundamentales de la ontología o de la metafísica occidental [...] En la filosofía de Nietzsche, la destrucción se ajusta más al sentido que tiene esta palabra en francés, es decir, en cuanto *anéantissement*: aniquilamiento, devastación, estrago [...] Derrida define la deconstrucción también como <economía parasitaria>: es una lectura parasitaria con respecto a la lectura obvia o unívoca." Nosotros agregamos que el parásito debilita sin llegar a matar; de hecho, vive de debilitar, y encontramos que Deleuze interpreta el parasitismo como *negentrópico*, es decir como motor del cambio, como posibilidad de expansión por contagio. Esto es lo que le interesa a Deleuze, puesto que la deconstrucción abre fisuras a los sistemas cerrados, volcándolos en sistemas inciertos, con mecanismos probabilísticos aleatorios que trazan surcos desconocidos, que tuercen y rasgan constantemente el discurso filosófico.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La *deconstrucción* es un concepto que tiene diversas lecturas, sobre todo en el ámbito del arte posmoderno. Sin embargo, este no es el momento oportuno, ni el rumbo de nuestra investigación; por ello, nos quedaremos con este sentido que apunta hacia un ir más allá del formalismo. En todo caso, insistimos en el hecho de que la *deconstrucción* se configura a partir de la demolición-creación de los valores, que Nietzsche lleva a cabo al introducir un elemento que contradice el ideal de totalidad monádica: este elemento es el *pathos* de la distancia que le permite la apreciación de perspectiva para *mirar la salud desde la enfermedad*. Este distanciamiento es, según Deleuze, el secreto gracias al cual Nietzsche está y no está en la metafísica [3], de la misma manera a lo que ocurre en un proceso de recuperación de la salud, en un estado de convalecencia en el que *<ya no>* se está enfermo *<pero todavía>* quedan señales en el cuerpo del paso de la enfermedad. Estas señales son precisamente las que claman las formas de ser del convaleciente, las cuales aparecen no como significaciones bien constituidas, sino apenas como sigilosas designaciones que Nietzsche denomina *síntomas*, mientras que Deleuze las llama *signos*.

El *<ya no ... pero todavía>* expresa una indeterminación que de ninguna manera sugiere indiferenciación; más bien indica la temporalidad del crepúsculo, en la que los colores tiernos e indecisos se fusionan porque los extremos no se distinguen radicalmente entre sí: están copresentes en una relación ambigua formulada a la vez en tanto *<ni lo uno ni lo otro>* y *<lo uno y lo otro>*. Esta temporalidad que perturba la continuidad lineal del tiempo concebido según los principios del pensamiento teológico, no resulta comprensible para el sujeto del conocimiento basado en la puntual división de los estratos: pasado **o** presente **o**

[3] "Estar y no estar" es una noción que expresa indecibilidad, y éste es precisamente el rasgo que Deleuze enfatiza en todo concepto. Para aniquilar las categorías de la metafísica hay que situarse en los bordes, en las fronteras de la propia metafísica, en la zona de indiscernibilidad en la que se está en ella sin estarlo. Según Deleuze, el distanciamiento de Nietzsche respecto de la metafísica, es un colocarse en sus límites, para desde esa perspectiva desequilibrarla.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

futuro. Es así que el doble movimiento del martillo, expresado en cuanto crítica-creación se da en un tiempo sintético en el que se encuentra implícita la destrucción negativa de la historia de la metafísica de occidente, pues toca el *nihilismo* entendido en tanto proceso de decadencia de los valores. Es decir, la crítica de Nietzsche al *logos* metafísico no se propone destruir por destruir, como si se tratara de una práctica deportiva de tiro al blanco; más bien, la destrucción es un resultado de su crítica al origen de la verdad ideal, ya que al denunciar la vacuidad de sus fundamentos, los valores no pueden mantenerse en pie.

La figura nietzscheana del *convaleciente* parece vibrar en la idea de *verwindung* [4] heideggeriana, cuyo significado ---según Vattimo--- puede entenderse en cuanto *rebasamiento*, que no se refiere ya a una relación de opuestos formulada de acuerdo con el formato de la inversión dialéctica, debido a que *rebasar* significa pasar determinados límites en términos de des-bordar o des-dibujar linderos porque se rechazan los instrumentos definitorios de precisión indeleble. La idea metafísica de límite fijo que aísla la unidad, es el elemento propiciador del *rebasamiento*, el cual no consiste en un solo paso, aquel en el que se da la acción de la ruptura, sino también la retirada, que es paulatina y sostenida, una pura transitividad en la que se continúa la labor de quebrantamiento, puesto que aquello que se rebasa es el pensamiento organizador, que vuelve una y otra vez imponiendo orden al mundo bajo la condición de asumir la temporalidad como forma susceptible de apropiación, como una cosa estable entre las demás cosas y, por lo tanto, puesta a su servicio. En cambio, desde el punto de vista del rebasamiento la estabilidad se pierde, en la medida en que las fronteras se vuelven permeables; hay crecimientos y

[4] Cf. Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 24 y 55: "*Verwindung* es la relación que guarda el pensamiento posmetafísico con la metafísica. Aunque no es posible discutir aquí todos los significados de este término, en él resuenan ya sea la imagen nietzscheana del convaleciente, ya sea la aceptación y resignación [como resignificación], ya la *distorsión*. El pensamiento posmetafísico acepta y reprende lo moderno, llevando en sí mismo sus huellas..."

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

decrecimientos que modifican las líneas demarcatorias, en el tiempo simultáneo del <ya no pero todavía> que pone el significante y el referente en contacto *real*, puesto que el enlazamiento no se da entre dos entidades cerradas en sí mismas. [5]

Esta pérdida de solidez en los bordes pone de manifiesto que en la desconstrucción se replantea el binomio afirmativo/negativo, haciendo aparecer a estos conceptos como las dos caras de una misma moneda en movimiento, lanzada al aire; la negatividad en sus diversas formulaciones pasa a formar parte del sí y, consecuentemente, alcanza un estatuto ontológico que recusa el antagonismo simple entre el ser y el no ser. Al abordar el *problema de una destrucción de la historia de la ontología*, Heidegger utiliza en este sentido la expresión <destrucción negativa>, de tal suerte que se trata, entonces, de una destrucción positiva a través de la cual indica los modos de aproximación del pensamiento posmetafísico a la metafísica. Así, afirma que:

La destrucción negativa no tiene el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica. La destrucción negativa debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus *límites* [...] La destrucción no quiere decir sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita. [6]

Puesta en el horizonte de la noción nietzscheana de *convalecencia* y la idea heideggeriana de *verwindung*, la desconstrucción de Deleuze a la metafísica se refiere a la remoción de las estructuras; esta remoción tiene como objetivo

[5] Más adelante veremos que Deleuze piensa el concepto en términos de superficie o volumen absoluto, poseedor, entonces, de un perímetro, si bien errático, cambiante. La transformación de sus límites no es sólo adjetiva o conceptual, sino real, en la medida en que cambia de naturaleza, deviene *otro*.

[6] Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1986, pp. 30-37

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



bosquejar en cada caso el suelo en el que se formulan los problemas propiamente filosóficos, tomando en cuenta las circunstancias que definen su operabilidad y pertinencia. Es así que interpreta la relación de su filosofía con la tradición como un acoplamiento disparejo, y no como un relativismo simétrico. La desconstrucción deleuziana es, por tanto, un desmembramiento; es una apertura de las uniones de las categorías del pensamiento que hace serpentear los perímetros, lo cual no implica la imposición de dictaduras, sino más bien un reordenamiento por desplazamiento de elementos y la incorporación de otros matices. Deleuze *sale* de la metafísica remitiéndose constantemente a ella; retoma sus conceptos, los *siente*, los revigoriza, o los rechaza por esqueléticos. Toda una experimentación que explota en un protocolo de selección y combinación, que se da a partir de que el *concepto* se comprende como algo que no se crea de la nada, sino sólo a partir de los conceptos mismos, relajando los significados al incrustarlos en ambientes nuevos:

Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ámbito nuevo [...] La crítica implica conceptos nuevos de lo que se critica, tanto como la creación más positiva. [7]

Así define Deleuze la manera en la que piensa la unidad: ya no como una entidad simple, extraña a toda mezcla, sino en cuanto relaciones de composición que intentan variaciones que desgajan el orden rígido; de tal suerte que, según él, la importancia de la filosofía no radica en aniquilar significados tratando de instaurar un comienzo inédito, sino en la *reactivación* de los conceptos [8]. En este

[7] Cf. Deleuze-Guattari. *¿Qué es la filosofía?*. Anagrama. Barcelona. 1999, pp. 34 y 85

[8] La reactivación de los conceptos tiene que ver con lo que Deleuze comprende por *estilo en filosofía*: es el movimiento del concepto: es una forma de variación lingüística, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia el afuera, es la pérdida de centro. Al escribir, afirma Deleuze, se busca dar vida, liberarla trazando líneas de fuga. Esto supone el desequilibrio del lenguaje por la ruptura de la homogeneidad. La reactivación o el estilo, abren en el lenguaje diferencias de potencial entre las que puede resplandecer algo. En torno a estas consideraciones, véase Deleuze, *Conversaciones <sobre filosofía>*, Pre-Textos. Valencia. 1999, pp. 223-224

sentido, la filosofía es todo un arte: el arte de dosificar, en el cual se encuentra implícito el peligro de las sobredosis petrificadoras que suspenden el ritmo de la vida en la abstracción. Evidentemente, Deleuze interpreta y pone en ejercicio la desconstrucción inspirado en la crítica de Nietzsche al *logos* metafísico, como algo que *trabaja sobre* la metafísica.

La desconstrucción no es un modelo superpuesto al modelo metafísico; es decir, no se trata de un *corpus* sistemático bajo el peso de cuyas leyes se intenta desaparecer las categorías de la metafísica, pero tampoco se enfoca a corregir sus postulados. En otras palabras, la desconstrucción no opera amparada en la legalidad de principios constantes; no es una entidad acabada, un punto de partida fijo a partir del cual es posible observar el pasado y emitir juicios plenos de certidumbre, sino algo vivo, en movimiento constante, en la medida en que es un proceso que atraviesa el pensamiento que da inicio con la filosofía platónica, debido a la propia especificidad de su planteamiento, que descansa en la creencia en el equilibrio y en la permanencia. Como afirma Vattimo:

La desconstrucción está en la relación especulativa, representativa, que la metafísica ha establecido siempre entre ser y pensamiento. [9]

Por lo tanto, des-construir significa descubrir la existencia de vínculos ocultos que disimulan las fragmentaciones dentro de las entidades totalitarias; es dislocar la arquitectura de la historia y quebrantar el edificio de la cultura; es abrirse a las diferencia. Si bien en la *filosofía a martillazos* se alojan los dos aspectos de la crítica total, la destrucción negativa no la preside, pues ello implicaría una lectura de la relación entre lo positivo y lo negativo en términos de oposición binaria simple y, consiguientemente, desde el enfoque del pensamiento de la representación que se acuña por la omnipotencia de la razón. Sin embargo, como hemos afirmado, en la filosofía de Nietzsche, lo negativo es algo a la vez

diferente e inseparable de lo afirmativo.

## 2.2 Abismo y vuelo

La interpretación de la relación entre el sí y el no como elementos coexistentes, es una herida que Nietzsche hace a la metafísica en el corazón mismo de las categorías con las que organizamos nuestra experiencia elemental del mundo, en la medida en que todas las modalidades de la trascendencia de la interioridad se constituyen a partir de los criterios sintácticos, según los cuales lo afirmativo pertenece exclusivamente a la instancia generatriz, que es el agente; lo negativo, en cambio, se identifica con lo generado, el predicado. La revocación del reinado de la gramática supone una subversión de los valores de la metafísica creados a partir del estado atrofico de los instintos vitales, en contraste con el descomunal desarrollo del instinto del conocimiento teórico, cuya plenitud se pone de manifiesto con la dualidad de mundos, según la cual los valores no pueden ser simplemente diferentes, sino que precisan poseer una distinción insuperable: por un lado, los valores supremos concebidos como lo más profundo, como los principios en términos de *arché* o fundamento identificado con la verdad; por otro, el mundo condicionado de las apariencias. El sentido desgajado del abigarramiento de la vida.

*El mundo es profundo,  
Y más profundo de lo que el día ha pensado.  
Profundo es su dolor...  
El placer es aún más profundo que el sufrimiento...*  
Nietzsche, F.. Zarathustra, *La canción del noctámbulo*

La desconstrucción del sujeto central abre la filosofía a una comprensión del mundo ya no como una entidad quieta e insensible, necesitada de predicación, sino como la predicación misma que se manifiesta en el *<sentido de la tierra>* cuyo significado no es el de patrón de referencia, porque la noción de *sentido* ya no está condicionada a la estabilidad de la forma ideal. Es decir, en la filosofía nietzscheana el sentido no está dado; es algo efectuándose, que *insiste y consiste*

---según Deleuze---; es, por tanto, acción que no deriva de sujeto alguno, más bien es él mismo la acción, lo propio de la vida. El sujeto antropomórfico se disuelve en una subjetividad que ya no se dice de individuo alguno, Dios, Razón, Hombre, porque es la subjetividad cósmica que define el concepto de **Voluntad de poder**, con el que las voces de la voluntad libre que quiere ejercer su poderío sobre el mundo pierden autoridad, ya que la *Voluntad de poder* no es una propiedad del alma, ni una función del mundo, sino la esencia de lo viviente, que Nietzsche piensa en términos de constelación de fuerzas que tienden a dominar. ¿Qué? Unas sobre otras, toda vez que aquello que confiere definición a la fuerza es precisamente su relación con otra o con otras fuerzas: en ello estriba su actividad.

El concepto de fuerza en Nietzsche es el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama *voluntad*. La Voluntad de poder es el elemento diferencial de la fuerza. De ello resulta una nueva concepción de la voluntad, ya que la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad. [10]

Esta red de enfrentamientos de las fuerzas es a lo que Nietzsche se refiere utilizando el término de **energía**, como aquello que subyace a las configuraciones, entre las cuales está el Yo que es, consiguientemente, una interpretación, una construcción tardía, colectiva y compleja porque aloja en su seno infinidad de Yo's apelmazados en una sola unidad; una muchedumbre de intrusos habitando en el interior; una infinidad de <*mundos posibles*> que constatan la multiplicidad del sentido de la tierra. Es decir, el *mundo como fábula*, en cuanto encajamiento de la verdad en las entrañas de la tierra, arroja a

la filosofía al terreno de la interpretación, a la perspectiva que, de acuerdo a la manera en que Nietzsche la entiende y maneja, no es un punto de vista teórico cualquiera que se tenga sobre algo fijo, estable; la perspectiva es un enfoque inestable, debido a que pertenece a la apariencia, en la significación que Nietzsche le confiere, como algo que forma parte de la vida, pues se refiere a los modos de ser ---a la aparición--- que son múltiples. La perspectiva atrapada en un concepto destaca un aspecto, una forma de ser de entre innumerables posibilidades; es así que el concepto crea una unidad, sin que ello implique la pérdida de indeterminación y de mutabilidad de la apariencia.

Es en este sentido que Deleuze interpreta el perspectivismo como pluralismo, ya que entiende el *punto de vista* en cuanto situación dominante susceptible de emplazamiento: la dominación es el ordenamiento, es decir, la creación del concepto que expresa la perspectiva dominada. Este significado lo toma en préstamo de la filosofía de Leibniz, pero le imprime su sello, al despojarlo del sentido teológico. Así, afirma:

El perspectivismo es un mundo de lo infinito o de la curvatura variable que ha perdido todo centro. Es la importancia de sustituir el centro desfalleciente por el punto de vista. En el barroco se entiende el perspectivismo como verdad de la relatividad y no como relatividad de lo verdadero... [11]

Esta definición, sin embargo, no se aparta de la concepción nietzscheana, puesto que Deleuze no comprende el perspectivismo en cuanto relativismo simple, según el cual la verdad varía de acuerdo con el sujeto que la pronuncia, en una reproducción del atomismo; sino más bien, tomando en cuenta las condiciones bajo las cuales la verdad se presenta al sujeto, pero también las condiciones del sujeto mismo o ---posición de dominio---. Esto supone que la concepción de la

[11] Deleuze, G.. *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Paidós, España, 1989. p. 33

verdad como interpretación, no depende de una verdad absolutamente determinada, ni de un sujeto preexistente estable; por el contrario, el sujeto llega a conformarse únicamente al colocarse en el punto de dominio, que es precisamente la relación del centro movable y contingente, con la aparición [12]. El sujeto así entendido es el artista que crea el mundo lejos de la subyugación de la sintaxis; es el sujeto que se configura en la valoración, en la perspectiva misma y que no es, por lo tanto, ajeno al mundo y, en contraparte, el mundo no es algo distinto del sujeto. Evidentemente, en esta noción resuenan las notas de la subjetividad cósmica, que expresa el agitado mundo de las fuerzas en disputa de la Voluntad de poder nietzscheana.

Tanto en la interpretación que Deleuze hace al pensamiento barroco, como en Nietzsche, el perspectivismo atañe, entonces, tanto a la vida en sus inagotables expresiones, como a la filosofía de los valores, que así conjunta el valor con el sentido, el fenómeno con la valoración, sin que esta conjunción presuponga la fusión en lo idéntico; más bien, reemplaza las esencias por el sentido y la interpretación, en una relación de copertenencia, en la danza del valor con la valoración, que es posible desde que el valor no se erige como verdad inmóvil y solitaria. Desde este enfoque, la unidad se comprende precisamente en cuanto el entrelazamiento de la vida y el sentido, el sentido y la interpretación, la interpretación y el valor, el valor y la valoración, la valoración y la perspectiva, y una vez más, la perspectiva y la vida; *ritornello*. Esta relación no es, de ninguna manera, un círculo de concatenaciones lógicas, sino el eterno movimiento de la vida misma. Y, la vida, en la filosofía de Nietzsche, así como en la de Deleuze, es un concepto que no se agota en la definición biológica, de acuerdo con la cual solamente lo orgánicamente vivo puede ser considerado como viviente: la vida es todo lo existente, lo inorgánico tanto como lo orgánico. Esto significa que todo lo

[12] En la filosofía de Deleuze la cuestión de la subjetividad se matiza en términos de *procesos de subjetivación*.

existente está involucrado en esta relación doble, en la que las fuerzas están constantemente en contacto y, por lo tanto, *el mundo es perspectivista*, según afirma Nietzsche.

La nulidad de la relación simple entre el sujeto y el mundo, deja al descubierto que la verdad como concepto es indeterminada, en términos de que está abierta a la determinación, es decir, a la puesta en vigencia como entidad acabada por la unidad que el sujeto antropomórfico le transmite. No obstante, la determinación de la verdad como concepto no es permanente, ya que la **otra** subjetividad, es decir, la *Voluntad de poder* se afirma deshaciendo la unidad, perturbando el significado; sobrepasándose constantemente, arrollando en su huracanada actividad. Este ir y venir de la indeterminación a la determinación expresa el juego de la inseparabilidad de lo diverso al que Nietzsche suele denominar **abismo** y **vuelo**, metáforas con las cuales hace alusión a la dimensionalidad doble ---que no dual--- de la verdad ya libre de las ataduras platónicas.

La indeterminación es el estado de la verdad en la ruptura del equilibrio de la Voluntad de poder: es la verdad como fuerza plasmante de la vida, lo propiamente activo, el abismo dionisiaco sobre el que se tiende el vuelo apolíneo, el cual es, por tanto, la determinación de la verdad. Abismo y vuelo comparten fronteras en roce enamorado. No hay entre ellos rupturas definitivas; el abismo no significa el fondo último y estable; es, en todo caso "*...el silencio rasgado por el grito: es la poesía que nada reduce, porque llega...*" [13] como lo interpreta G. Bataille. El vuelo, por su parte, no tiene que ver con el cielo ideal [*heaven*], sino con la superficie, con el cielo físico [*sky*].

La relación entre el abismo y el vuelo, apunta hacia una comprensión de lo

[13] Bataille, G.. *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*. Taurus. México. 2001. p. 21



profundo que no obedece al eje que sostiene el concepto de superioridad, según el cual lo profundo está constituido por las verdades ideales, que Nietzsche desenmascara como la verdad de superficie, lo más etéreo y volátil. En este sentido, <La muerte de Dios> como proceso en el que *el mundo deviene fábula*, puede traducirse a la paradoja *lo profundo es superficie* con la que se pone de manifiesto el alcance de la inversión del platonismo ejecutada por Nietzsche. *Lo profundo es superficie* significa que el abismo es vuelo, tanto como el vuelo abismo; no en la semejanza, sino justamente en la diferencia, porque al expresar los dos aspectos de la verdad, se doblan uno en el otro, y este doblez es límite recíproco, zona de vecindad en la que se filtran los rayos del sol crepuscular, el del tiempo que sintetiza los tiempos a hurtadillas, con precipitación. Es el águila que desciende al abismo, sólo para volver a levantar el vuelo; eterno retorno en el que se expresa la Voluntad de poder.

### 2.3 Tallos subterráneos y raíces aéreas

Esta expresión que parece no sólo inusual, sino inaudita, es la reformulación de la paradoja nietzscheana que ubica lo profundo en el *sentido de la tierra*, poniéndolo en contacto con la superficie. Y es que, al igual que Nietzsche, Deleuze crea una filosofía orientada a destruir la tendencia metafísica a la semejanza, a las entidades homogéneas que desconocen el colorido de la pluralidad. Su filosofía es como la de Nietzsche, combativa, enfocada a destituir las diversas modalidades en las que la verdad asoma como unidad sobria, simple, apegada al principio de no contradicción. En un recorrido por la historia de la metafísica, va identificando las estructuras que caracterizan cada una de las etapas en las que el idealismo ejerce su dominio: la idea platónica y su versión cristianizada, según él, se estructuran en forma de árbol, o simplemente como raíz, porque su crecimiento se da a partir de un centro fundante que las proyecta verticalmente.

Resulta curioso --dice Deleuze-- comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía; pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía: es el reinado del principio raíz. *Grundt. fundations y roots...* [14]

Es decir, la crítica de Deleuze a la metafísica abarca todas las áreas del pensamiento que da inicio con la postulación del concepto de la verdad como algo simple, como realidad ideal que no deja de desarrollar la lógica de la simetría ascendente que parte de lo Uno que se reproduce para devenir en la pluralidad elemental del Dos que, desde este enfoque no llega, en realidad a ser una pluralidad, como tampoco lo son todas las multiplicaciones que se desprenden bajo el auspicio de esta ley. Así pues, la secularización

[14] Deleuze, G.-Guattari, F., *Rizoma. Introducción*, Pre-Textos, España, 2001, p. 41

del pensamiento en la modernidad, no logra desprenderse de las imposiciones que constriñen la proliferación anárquica, a pesar de que la estructura del árbol o raíz se vuelve más compleja, en la medida en que no se trata ya simplemente de la elevación rectilínea, sino de numerosas elevaciones que parecen rendir tributo a la multiplicidad. Sin embargo, la multiplicidad no es, en la filosofía de Deleuze, una suma de unidades reunidas en un número, sino una cifra en el sentido en el que este término tiene en francés [*chiffre*]: una cantidad finita y variable de elementos que, en última instancia expresa lo cifrado, es decir, lo signado. En la modernidad solamente se lleva a cabo una multiplicación del principio único; se trata de lo diverso pero igual, puesto que sigue funcionando a partir de la delimitación de la lógica. Deleuze denomina estos sistemas como *raíz* simplemente, o como *raíz fasciculada*, y afirma que:

En este caso la raíz principal ha abortado, o se ha destruido en su extremidad.

En ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo. [15]

*Estos sistemas fasciculados* son, en realidad, falsas multiplicidades, ---afirma Deleuze--- en la medida en que tienen a la base un cerebro central que funciona de acuerdo con el sistema dualista más arcaico. En la cultura contemporánea, hay muchos sistemas estructurados de acuerdo con este principio de multiplicación de la unidad; el ejemplo más cercano a nosotros es la informática y su vasto mundo que se desliza de la realidad *real* a la *virtual*, sometiendo estas realidades no a una comprensión doble, sino dual, es decir, como entidades clara y nítidamente distintas. Los sistemas electrónicos en general, operan como sistemas centrados a pesar de que introducen diversos lenguajes, ya que en ellos sigue latiendo el compás del Uno-Dos de la enunciación gramatical que no cesa de desplegarse piramidalmente, sin que el centro se vulnere; todo ocurre en

[15] Cf. Ibid. pp. 14 y 38

el ámbito de los conceptos, tal y como los comprende la tradición: en cuanto formas vacías que simplifican al mundo para hacerlo comprensible <inteligible>. En este sentido, Jankélévitch apunta:

Para el dualismo simple la alteración presenta siempre un carácter modal: la alteración no es nunca sustancial [...] no hay transmutación radical de todo ser como transformación: es sólo el paso de una forma a otra [...] Los cambios de forma en el sustancialismo afectan solamente a las maneras de ser <adjetivas> y evitan el ser de estas maneras. [16]

La utilización de los términos: *árbol*, *raíz*, *raíz fasciculada*, *sistemas arborescentes*, con los cuales Deleuze destaca la concepción metafísica de la unidad simple, a partir de la cual la diversidad es una construcción secundaria; y los de *rizoma*, *meseta*, *mala hierba*, a través de los cuales expresa la unidad comprendida en tanto multiplicidad, es una sostenida metaforización que anuncia un modo de pensamiento-naturaleza, a partir del cual esboza un perfil de la filosofía en el que los límites se mueven precisamente con la soltura de la naturaleza, que no sabe de las limitantes de la formalidad. Por lo tanto, estamos usando la noción de <metaforización> no como una sustitución conceptual [poner un término en lugar de otro], sino como la relación indisoluble entre los conceptos y la creación [17], puesto que Deleuze piensa el pensamiento en términos del acontecer, de tal suerte que el discurrir del pensamiento-naturaleza no se traduce a mera sucesión, a salto mecánico de la causa al efecto, porque no se gesta en la razón teórica, sino en el cuerpo. En este sentido, el pensamiento-naturaleza es, para Deleuze, el pensamiento propiamente filosófico que expresa la sensibilidad de las fuerzas, las cuales son, por definición, relación; se pone así de manifiesto su comprensión del

[16] Cf., Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, p. 46

[17] Así entendida, la metaforización tiene un sentido cercano al que Nietzsche le confiere a la metáfora, no como una función lingüística, sino como la esencia del lenguaje. El rechazo de Deleuze a la metáfora, se enfoca precisamente al estatuto funcional que se le ha asignado. En su filosofía, la *meseta*, por ejemplo, no es una metáfora, sino una torre de dominio: el concepto es una meseta, un altiplano que domina una cierta región.

**Concepto**, ya no como ser de razón, sino como ser de relación, y el pensamiento como algo que está ligado a las emociones, como ya lo había planteado Nietzsche, para quien la metafísica está ligada con emociones tristes y lánguidas que contrarían el bullicio de la vida; emociones que expresan fuerzas agotadas en la complicidad entre el resentimiento y la huida al ideal negando *el sentido de la tierra*. Por este motivo, afirma Deleuze que:

No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los *tallos subterráneos* y *las raíces aéreas*, la adventicia y el rizoma... [18]

La expresión *<tallos subterráneos y raíces aéreas>*, es la versión de Deleuze a la paradoja *<lo profundo es superficie>* con la que Nietzsche signa la insostenibilidad del pensamiento vertical. Lo profundo es el sentido de la tierra que flota en la superficie, extendiéndose horizontalmente. Esta reorientación no se sustenta en el orden de lo idéntico, más bien se deja llevar por las diferencias. La problemática de la filosofía no es ya, por lo tanto, la de pulir cuidadosamente para igualar, sino la de establecer las estrategias para efectuar las evaluaciones, para interpretar, para seleccionar. Las nociones de superior e inferior que mantenían erguida la escala de la verdad como concepto, a partir de la cual las oposiciones constitutivas del pensamiento metafísico, en las que la *<o>* de la disyunción ejerce un poderío devastador que rasga las extremidades, resultan inoperantes en el pensamiento-naturaleza, ya que las fronteras de las entidades son interpenetrables; sin embargo, estas entidades se vuelven impasibles, estériles, neutras, cuando el yo configurador les impone límites precisos.

La permeabilidad de los bordes, hace imposible que las unidades se relacionen en

[18] Cf. Deleuze-Guattari. Ibid. p. 35



oposiciones binarias simples; ni siquiera puede decirse que el pensamiento horizontal se opone al pensamiento vertical. La filosofía de Nietzsche, tal y como la interpreta Deleuze, no se opone a la historia de la metafísica occidental, más bien se separa conservando solamente un contacto tangencial con ella, precisamente allí donde el pensamiento vertical cargado de categorías < *crusa* > el pensamiento horizontal plétórico de diferencias. Así, de acuerdo con la interpretación de Deleuze, el idealismo platónico y su formulación cristianizada; la secularización cartesiana, el criticismo kantiano y el idealismo hegeliano, son importantes para Nietzsche, en la medida en que su filosofía es un distanciamiento positivo de toda la tradición metafísica; este distanciamiento es, al mismo tiempo, una transformación en los modos de valorar, puesto que no se trata ya de re-evaluar, sino de construir derrocando lo estable. Por ello Nietzsche dirige la mirada hacia la tradición metafísica como lo hace un guerrero en busca de un enemigo para combatirlo; sin embargo, como guerrero de noble estirpe, busca sólo enemigos fuertes, que le permitan mostrar su propio poderío; de ninguna manera se inclina ante los valores de la metafísica, ni se esfuerza en contribuir a su perfeccionamiento; al contrario, su enfrentamiento lleva implícita una derrota bélica que pone al descubierto la fragilidad que esconden.

El distanciamiento en el que Nietzsche se coloca para llevar a cabo la crítica a la metafísica occidental supone, para Deleuze, que el concepto de *origen* se comprende ya no como fundamento último, unívoco y simple, sino en tanto un punto entre otros posibles desde los que se puede comenzar y recomenzar, en una incesante repetición que, entonces, muestra el origen como pluralidad y, por lo mismo, suelo de las diferencias [19]. De acuerdo con este enfoque, el pensamiento horizontal *crea* los orígenes desde el principio danzarán de la

[19] La pluralidad de puntos o "centros", desequilibra la preeminencia de un solo punto. En el texto *Diferencia y repetición*, Deleuze afirma que la repetición no es una copia del <original>; [no hay original], es más bien un pro-ducir entendido en su sentido doble de crear y mostrar: es, entonces la producción de diferencias. La repetición es un movimiento, un estribillo, una cantinela.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

perspectiva, en vez de agotarse en la búsqueda de <un> principio preexistente. Esta posición respecto de la historia de la metafísica, es la *Genealogía*, que Deleuze define en cuanto un posicionarse a distancia de un momento dado, en un esfuerzo por separarse uno mismo del origen seleccionado. En este movimiento hay una operación doble de distanciamiento-creación, es decir, de crítica total que no gira alrededor de un eje, ni se desarrolla a partir de un centro único ineludible.

La genealogía es una aproximación a la tradición metafísica que rompe las articulaciones que dan coherencia a las categorías del pensamiento, mediante la puesta en operación de los conceptos nietzscheanos de *Voluntad de poder* y *Eterno retorno*, en la medida en que se colapsa la categoría de sujeto que operaba como centro dominante. El cuestionamiento nietzscheano a la solidez del origen anuncia la posibilidad de la desconstrucción, ya que, una vez disuelto el principio único, el pensamiento fluye, es un proceso creador cuya definición y alcances no son comprensibles sin la temporalidad sintética del instante en la que se expresa el *eterno retorno*, que anula la hegemonía de la permanencia de lo idéntico.

Es así que la unidad simple y serena de la metafísica se abre a la multiplicidad y a la violencia, al llevar sus categorías al mar del *eterno retorno*, y a la creación sin filiaciones de la *Voluntad de poder*. Y es que el eterno retorno no significa el fastidioso retornar de lo Uno acabado; es decir, no es <el ser> metafísico el que retorna, sino el retornar mismo y con él, el ser. Por lo tanto la síntesis no es de ninguna manera una concepción dialéctica de las relaciones dicotómicas, como lo maneja el pensamiento tradicional, sino una coincidencia, una simultaneidad de las dimensiones del tiempo, en la que se afirma el todo de la existencia, como en el juego de Zaratustra, de acuerdo con el cual:

Se afirma todo el azar de un golpe, para reunir todos los fragmentos y para afirmar

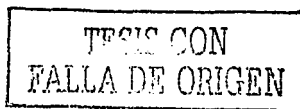
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

el número que no es probable, sino fatal y necesario: sólo entonces es el azar un amigo que va a ver a su amigo, y que éste hace volver, un amigo del destino del que el propio destino asegura el eterno retorno como tal. [20]

Por su parte, la *Voluntad de poder*, comprendida en términos de subjetividad cósmica, disuelve la estructura del sujeto de la representación, que es la categoría metafísica con la que se define la unidad en cuanto realidad espiritual. Es decir, de acuerdo con la lectura de Deleuze a Nietzsche, la desconstrucción del tiempo lineal, mediante el concepto del *eterno retorno*, re-evalúa la consideración del mundo, comprendiéndolo ya no como identidad, sino como diferencia; mientras que la resignificación de la subjetividad, supone el rechazo de la unidad: la subjetividad se comprende ya no como algo que pertenece a la interioridad, sino como el mundo mismo: lo profundo tanto como la superficie, porque la línea fronteriza entre ambos es móvil. Resulta evidente que Deleuze coincide con Nietzsche, al comprender que la tarea del filósofo es la de perturbar la quietud de las entidades unitarias; agitarlas para hacerlas caer al ámbito al que en realidad pertenecen, a la superficie horizontal; en ello radica la creación de multiplicidades. El filósofo es, según esto, un sujeto-creador que no se separa de su filosofía, al modo en que el actor no se separa de sus actos, el artista de su arte, la bailarina de su danza y, en general, ninguna causa de sus efectos. Todas las versiones en las que el pensamiento vertical formula la escisión de la realidad considerada insuperable, quedan rebasadas, anidando en el plano de la superficie. No obstante que los términos de *sujeto*, *actor* y *causa* son utilizados en la metafísica en sentido vertical, ya sumergidos en la horizontalidad adquieren un significado nómada.

Deleuze es un creador de conceptos nómadas. Interpreta los conceptos de la tradición metafísica liberándolos de la rigidez de los esquematismos, ya que al

[20] Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 45





pensarlos como *tallos subterráneos*, va a lo profundo del sentido de la tierra; y como *raíces aéreas*, expresa el vuelo del significado, sin que ello implique que el significado de esta expresión no esté, él mismo, en incesante vuelo. El sentido en el que Deleuze concibe la orientación horizontal del pensamiento es, entonces, el de la vagancia de los tubérculos, que denomina simplemente *rizoma* [21]. A partir de este pensamiento rizomático, horizontal, interpreta el concepto de <expresión> formulado por B. Spinoza, ya no desde las normas del pensamiento aparential clásico según el cual la expresión se opone a la esencia, es su negación, porque está desprovista de ser, sino en tanto carencia de separatividad entre la expresión y lo expresado, puesto que la expresión es una manera de ser que no se limita a la adjetivación del predicado, aunque abarca también a la forma de ser adjetiva, puesto que ésta no es una operación exterior a la cosa. Por su parte, con Proust, destaca el significado del concepto de *signo*, ya no como una representación de algún objeto, de algún significado, o de alguna verdad; tampoco es el recuerdo de cosas pasadas: no es el vehículo de la memoria. El signo, afirma Deleuze, es una entidad que muestra algo. En el arte, los signos están vinculados a esencias que se constituyen por las diferencias; es decir, el concepto de esencia no se entiende en cuanto unidad simple, sino en tanto cualidades singulares, acontecimientos, dentro de los cuales los sujetos están implicados en un movimiento prospectivo-retrospectivo en el que se deja ver la temporalidad sintética del *eterno retorno*. Georges Poulet destaca esta yuxtaposición que Proust hace de las dimensiones del tiempo, en *La recherche du temps perdu*, y en *Proust prospectif*.

La subversión de la verticalidad en horizontalidad, de rigidez en nomadismo, se muestra claramente en el significado del *pliegue*, concepto que Leibniz crea

[21] Deleuze utiliza términos relativos a la agricultura para enfatizar el apego a la tierra. Los tallos están en vecindad con las hojas y con los frutos: en este sentido, son bohordos o renovaciones: conservación y expansión de la vida. Los tallos subterráneos son frutos o vegetales como la berza y las coles. En cuanto al rizoma, es una raíz tuberosa que se forma en las raíces.

inspirado por el período barroco en la historia del arte. El *pliegue*, según Deleuze, posibilita otra práctica de la filosofía, en cuanto conformación de figuras disyuntivas: el pliegue es el modo de unidad para esas figuras, puesto que constituye la diferencia consigo mismo. Este es el concepto diferencial que Deleuze retoma de la filosofía de Leibniz: el pliegue es la cosa misma que difiere de manera originaria, en principio de sí misma, variando, bifurcándose, en una incesante metamorfosis. Sin embargo, donde el pensamiento horizontal se hace más evidente, es en su libro *Lógica del sentido*, en el cual crea, ensamblando, series de paradojas. Las series pueden por definición, proliferar, extenderse anárquicamente, atentando a todo ordenamiento fijo y estable. La proliferación tiene que ver más con una suerte de contagio, que con un crecimiento progresivo ---Deleuze insiste en las relaciones del tipo viral---. En este texto, Deleuze plantea las coordenadas del pensamiento horizontal, puesto que se ocupa de la altura, la profundidad y la superficie. La altura no es más que vacío; la profundidad, mezclas innombrables, dimensión asignificante. La superficie roza ambos niveles sin ser uno ni el otro; zona de vecindades, de transformación.

En los trabajos que lleva a cabo junto a Félix Guattari, la horizontalidad del pensamiento se pone de manifiesto al desconstruir el método del psicoanálisis basado en una concepción dictatorial del inconsciente. Deleuze y Guattari denuncian que la teoría freudiana del psicoanálisis, al regirse por un principio único que es el evento original, el trauma, hace fracasar la comprensión del inconsciente como algo carente de centro. Así, frente a la estructura edípica y dictatorial, sitúan el proceso del esquizoanálisis, que es rizomático. La esquizofrenia es, afirman, *<espontaneidad de las formas de ser>*:

La esquizofrenia es como las danzas barrocas: la alemana. la pavana. el minueto  
 [...] En la danza barroca. los danzarines son autómatas: todo un *pathos* de la  
 distancia, como la distancia indivisible de las mónadas... [22]

[22] Deleuze, G.. *El pliegue: Leibniz y el barroco*. p. 93

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

Deleuze y Guattari aseguran que la teoría de la represión, en el psicoanálisis freudiano es la cumbre del pensamiento arborescente generador de dualismos, debido a que la represión está condicionada a la simbolización del proceso de alejamiento entre la madre y el hijo. El orden simbólico es el orden de la ley, y el nombre del padre. Es decir, ponen de relieve la función que desempeña el *padre* en tanto principio u origen, entendido como identidad. A la sombra de las estructuras de paternidad, el psicoanálisis establece una distinción irreconciliable entre lo individual y lo colectivo, basándose en una interpretación del deseo en términos negativos, en tanto carencia. En contraste, Deleuze y Guattari desarrollan una teoría del deseo, según la cual, éste no se genera de una carencia, sino de un excederse a sí mismo sin cesar, en la que vibra la noción nietzscheana de la sobreabundancia. Al llevar el concepto de *deseo* a la mira de la horizontalidad, Deleuze y Guattari le imprimen movimiento, convirtiéndolo en un concepto nómada en constante variación, de tal manera que lo definen más como una máquina, que como una representación edípica:

El deseo siempre se produce y se mueve rizomáticamente. Siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo conducen a la muerte: pero el rizoma actúa sobre el deseo por impulsos externos y productivos. [23]

[23] Deleuze, G.-Guattari, F.. *Rizoma.. Introducción*, p. 32

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## 2.4 *Cuerpo sin órganos*

Al llevar el significado del *deseo* fuera de los territorios de la paternidad, la filiación y los ejes genéticos, Deleuze se aproxima al concepto nietzscheano de *Voluntad de poder*, en la medida en que comprende el deseo ya no en los términos que le había conferido la tradición metafísica, como una facultad que pone en movimiento la voluntad psíquica, como un querer sometido a los caprichos y lanzado hacia finalidades ajenas a su propio querer, sino como algo poseedor de un dinamismo interno: el deseo es fuerza y es querer que no pueden separarse; diferentes, pero indivisibles, formadores de cuerpos. Evidentemente, esta concepción del *deseo* no volitivo tiene que ver con la definición del cuerpo en la filosofía de Nietzsche; para hablar del cuerpo es preciso hablar de la vida, la cual no está en el ordenamiento biológico, que distingue los cuerpos animales, vegetales, minerales, como organismos, sino justamente más allá de esa organización formal. Así es como recusa la jerarquía del Yo y se sumerge en el cuerpo, en el fondo indiscernible que es el sentido subterráneo, toda vez que zambullirse en el cuerpo, es horadar la tierra, donde *indiscernible* no significa indiferenciado como lo idéntico en sí mismo, sino más bien indecible por la carencia de ordenamiento lógico; cielo abierto a las estrellas danzantes, a los conceptos volantes.

Nietzsche entrevió como en un sueño el medio de hollar la tierra, de acariciarla, de bailar y de devolver a la superficie lo que quedaba de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo... [24]

Deleuze interpreta esta vorágine aconceptual como un campo relacional de fuerzas dominantes y fuerzas dominadas, afirmativas y negativas, activas y reactivas. Todo parece indicar que Deleuze continúa apelando a los dualismos;

[24] Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1998. p. 123

sin embargo, no se refiere a relaciones lógicas como paso simple causa-efecto, o generativas de principio-consecuencia, porque da un significado diferente al concepto de fuerza, ya no como lo entiende la física clásica en cuanto acción a distancia, o propulsión inyectada, sino como potencialidad intrínseca, cuya esencia es la relación. Desde esta perspectiva, la relación es inherente a la fuerza, y no algo que se puede poner en contacto a partir de principios ajenos; es, entonces una relación producida por lo impredecible del acaso, que es el verdadero juego de la vida. En esta comprensión de la fuerza, late la noción nietzscheana del azar atado a las fuerzas afirmativas, como choque recíproco de los instintos creadores. Parecería que no es necesario agregar la palabra "*recíproco*" a la de choque, sin embargo, el choque puede ser de algo móvil contra algo estable; en cambio, la reciprocidad indica la movilidad de todas las partes involucradas en el choque.

Deleuze piensa estas fuerzas que caracolean en el azar, como relaciones de fluidos, de conjuntos difusos en contigüidad, en las que el Yo, el sujeto ordenador no tiene nada que ver, puesto que él mismo es un resultado de ese mar de flujos vinculados unos con otros: flujos *entre* flujos, y no flujos *contra* flujos, en términos de división definitiva de las partes en conflicto. Este marasmo supone otra comprensión del *cuerpo*, puesto que se refiere al cuerpo que no se constituye por miembros bien definidos por la función orgánica que desempeñan; carece de miembros, porque está compuesto de elementos que se aglutinan de manera indeterminada. Es, entonces, un cuerpo sin ordenamiento teórico que Deleuze denomina *Cuerpo sin órganos*, tomando en préstamo el término de Antonin Artaud. [25]

[25] Cf. Deleuze, G., *Crítica y clínica*. Anagrama. Barcelona. 1996. pp. 30 y 31

En *Heliogábalo* y los *Turahumaras*. Antonin Artaud utiliza la expresión "*cuerpo sin órganos*", como aquello que se opone al organismo. Según él, el cuerpo sin órganos no tiene ya generación: es una multiplicidad de fusión; es un cuerpo cósmico que, de acuerdo con la interpretación de Deleuze, sustenta una cosmología vital que desborda los límites de la ecuación de Wolfson.

El *cuerpo sin órganos* no es, por tanto, el cuerpo concreto de un individuo o de una persona, ni el cuerpo configurado conceptualmente para referir el principio unívoco de la reducción edípica, sino un cuerpo formado por la fuerza plasmante y creadora de la vida, pero también es un cuerpo entramado de diversas formas, ya que el cuerpo sin órganos es, él mismo, un proceso de formación y deformación, de creación y de aniquilación. En este sentido, se parece más a los cuerpos políticos en los que las combinatorias relacionales son prácticamente inagotables [26]. Así pues, el *cuerpo sin órganos* es una turbulencia que <sirve> al pensamiento, por cuanto suministra síntomas, señales o signos a partir de los cuales el pensamiento elabora la fabulosa red de significados. El cuerpo sin órganos es el fondo sin fondo estable del pensamiento que prescinde de los principios entendidos en cuanto origen y que, por lo tanto, no se compromete en la tarea de sumar, de acumular, de progresar, sino, por el contrario, destaca en cada caso la singularidad, es decir, <engendra estrellas danzantes> por el puro placer de engendrar.

El cuerpo sin órganos y el pensamiento no son la *misma cosa*, pero están entrelazados en *lo mismo*: son, entonces, <lo mismo y lo otro>, como dice Vincent Descombes. Este es el alcance del concepto deleuziano de *cuerpo sin órganos*: lo indeterminado y la forma, el fondo turbulento y el pensamiento, diferentes, pero inseparables: lo *profundo es superficie*, la frontera común del *abismo y el vuelo*. Así es como enfatiza la conexión de lo diverso, en vez de seguir atado a la reducción o la igualación de lo diverso. Esta conexión es afectiva, afirma Deleuze, por cuanto se mueve al ritmo del amor por el amor. En

[26] La noción de <cuerpo político> como enjambre relacional, tiene que ver con la comprensión deleuziana del *deseo* y del *inconsciente*. En *El anti-Edipo*, hay una ruptura con el psicoanálisis, a partir de la cual tanto el deseo como el inconsciente adquieren una dimensión diferente: el deseo es social, y el inconsciente es una máquina productiva que se extiende o se reduce por nuevas relaciones, o por la pérdida de ellas, tal y como ocurre con las formaciones políticas, cuyo perímetro está en constante variación por la incorporación de elementos [miembros o territorios] o su desincorporación.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Este sentido, recrea la noción de *amor fati* como lo entiende Nietzsche, en cuanto un querer que jamás sale de sí mismo y que, consiguientemente, implica la comprensión de la temporalidad del *Eterno retorno* en la que se afirma en un solo instante la totalidad de la existencia; pero también involucra la concepción de la *Voluntad de poder* porque es el amor sin agente considerado en tanto forma humana; sin un Yo que se proclame su dueño y señor. El *amor fati* es un *cuerpo sin órganos*, es decir, es un amor sin cortes que posibiliten la oposición simple; es todo de una pieza, asexuado y silente.

El amor ---afirma Deleuze--- no es la parte individual de uno mismo: no es el alma individual: es más bien lo que hace que el alma individual se convierta en un yo [...] pero un yo es algo que hay que dar o tomar. que desea amar o ser amado. es una alegoría. una imagen. un sujeto. no es una relación verdadera [27]

El amor así pensado es, para Deleuze, el fondo al que Nietzsche desciende, allí donde no existen miembros, ni partes, sino solamente el movimiento pulsional, libidinal, inconsciente: es el clamor de la vida; la violencia y el grito dionisiaco, el querer sin voluntarismos. El cuerpo sin órganos no es una síntesis proyectiva del cuerpo orgánico; no guarda semejanza con ninguna otra cosa; carece de referencia. Se forma en una síntesis conectiva que le da singularidad en cada caso, en la medida en que cada conexión es un cuerpo diferente, tanto en el nivel de lo aconceptual, en el que las fuerzas entran en relaciones inciertas, como en el nivel del pensamiento configurador, en el que se conectan cosas, objetos o fenómenos que, desde el punto de vista estrictamente teórico, son incompatibles:

[27] Cf. Deleuze, G.. Ibid. pp. 75-77. Deleuze constantemente refiere hallazgos en la literatura, ya que su crítica no se limita a los <trabajos filosóficos>. debido a que no concibe la filosofía como una tarea ajena a la literatura. Así, en *L'homme qui était mort*, de T.E. Lawrence, interpreta el alma como un *cuerpo sin órganos*, ya que el alma de la que habla Lawrence, está despojada de cargas teológicas: es un alma que conserva, en cambio, vivos los afectos, las simpatías y las antipatías. En este sentido, es relación plena que se opone al Yo, que es, en este caso <el muerto>, por cuanto mantiene una relación de identidad con el mundo. El alma es un puro fluir que Lawrence interpreta en los términos de la *Physis*.

obras de arte, vegetales, proteínas, agua, viento, polvo de estrellas, cosméticos, aromas, sonidos, colores, y todas las cosas que se nos ocurran [28]. puesto que todos estos términos acogen una multiplicidad de elementos, es decir, múltiples fuerzas se han apoderado ya de ellos. Es la expresión de la pluralidad de la vida orgánica tanto como inorgánica, como interrelación de lo natural y lo artificial, lo plástico y lo aloplástico, porque estas significaciones son ya un producto del entendimiento.

El cuerpo sin órganos es un cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comparte polos, zonas umbrales y gradientes. una poderosa vitalidad no orgánica lo atraviesa. Es el fondo, la negación dionisiaca de la forma... [29]

Al situarse en el cuerpo desprovisto de organización, o cuerpo sin órganos, la filosofía de Deleuze comprende como posible causa esta indiscernibilidad que no se vuelca con fidelidad fotostática en el efecto, sino solamente se muestra en cuanto señas, signos siempre fragmentarios y, sin embargo, plenos en sí mismos, debido a que no se sustraen al flujo, aunque son ya reflujo. No hay entre estos signos cortes significantes, sino fisuras imperceptibles que anulan toda noción de comienzo y fin, de fin y comienzo; cuerpo de una sola pieza en el que, no obstante, son visibles las diferencias, más que definitivas, interpenetrables, de conquista y colonización, de derrota y abandono. Es así que el doble movimiento de destrucción-construcción de la crítica total, la desconstrucción que se mueve en el tiempo del Eterno retorno y que prescinde de los sujetos antropomórficos, en la Voluntad de poder, resuenan en el Cuerpo sin órganos, que es amor fati, deseo, unidad relacional de las fuerzas creadoras.

[28] Las conexiones establecidas por el pensamiento configurador no homogeneizan porque tales conexiones se efectúan con el potencial diferenciador de la Y que siempre está entre uno y otro: <obras de arte y vegetales y proteínas y agua y viento...> No se trata de sumar cosas a partir de uno, sino de crear otros cuerpos [hacer rizoma]. La Y es la frontera o línea de fluencia por donde las cosas pasan. Cada conexión modifica los perímetros. traza nuevos linderos.

[29] Deleuze, G.. Ibid. p. 182

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



### Capítulo 3. *Meseta, el concepto como multiplicidad*

#### 3.1 **Volcán y porcelana**

*Hay que alcanzar un punto secreto en el que es la misma cosa una anécdota de la vida y un aforismo del pensamiento. [1]*

Al restituir jerarquía al sentido de la tierra, Nietzsche se abre a una comprensión de lo *profundo* que no tiene que ver ya con las alas del espíritu ni con los espolones de la objetividad; la <verdadera> profundidad es la del mundo sensible afirmado como generador de sentido. Esto supone un replanteamiento de la tradicional concepción de la filosofía en cuanto suprema facultad intelectual metafísica o trascendental, como contemplación o como reflexión a partir de la cual el concepto se considera como algo dado, como una entidad ideal preexistente que se puede aprehender y pulir para convertirlo en criterio de juicio; es decir, el concepto se comprende como una cuestión del conocimiento teórico. Sin embargo el concepto no está ahí quieto frente al pensamiento, a la espera de ser encontrado y desentrañado, más bien hay que crearlo, afirma Deleuze, no a partir de instancias ajenas al pensamiento, sino desde el pensamiento mismo, cuyas condiciones de posibilidad lo vinculan con la vida.

Desde esta perspectiva, hay entre el concepto y el filósofo un relanzamiento continuo que hace que la actividad propiamente filosófica sea la creación de conceptos y éstos, a su vez, pertenezcan *únicamente* a la filosofía. No existen por lo tanto conceptos no-filosóficos, conceptos científicos o conceptos del arte. El filósofo así entendido, es un verdadero creador que lleva los signos de la vida a los conceptos, como el volcán en erupción que arrastra en su materia ígnea las

[1] Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 140

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

profundidades corporales, dándoles una nueva realidad en la superficie de porcelana. Pero en la medida en que se trata de los síntomas vitales de un filósofo, los conceptos ponen de manifiesto una peculiar manera de vivirlos que se expresa en los *personajes conceptuales*, que Deleuze define como aquello que <habla> algo así como un agente, como un *sujeto sin yo todavía*, porque la articulación entre la vida y su expresión se da en un nivel no representacional que, sin embargo, preside toda representación. Así pues, más que un sujeto del conocimiento, es un sujeto pragmático. El personaje conceptual no representa, más bien “encarna”, pone a flote el bullicio de la vida, como ocurre con el personaje colectivo del corifeo en la tragedia griega; es decir, establece alianzas dobles indisolubles de elementos heterogéneos: por una parte la vida y el concepto; por otra, la individualidad que es en cada caso el filósofo, con el concepto, de tal manera que una parte de la articulación siempre remite a la otra, al otro lado ---al otro aspecto--- haciendo inseparables el creador y su creación, el actor y su actividad. Los personajes conceptuales ayudan en la creación de conceptos porque muestran rasgos de realidad que el filósofo cristaliza:

Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados. como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que crearlos y nada serían sin la firma de quienes los crean [...] Sustancia de Aristóteles. *cogito* de Descartes. mónada de Leibniz. potencia de Schelling. tiempo de Bergson... [2]

Esto significa que los conceptos sólo son tales cuando se los relaciona con su autor y se los inserta en un momento y en un espacio que les son propios. Por sí solos, no son más que palabras destinadas a la generalización, repetidas sin la violencia y la sonoridad del volcán: de tal manera que los términos *sustancia*,

[2] Cf. Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 11 y 13

*cogito, mónada, potencia, tiempo*, alcanzan su genuina dimensión y responden a determinados problemas, únicamente cuando están firmados y puestos en un mapa fechado, del mismo modo en que se singulariza toda obra de arte: "*Campo de trigo con vuelo de cuervos, Vincent van Gogh, Auvers-sur-oise, julio de 1890, unos días antes de su muerte.*"

La doble alianza del concepto se refiere a dos campos diferentes y sin embargo entrelazados: el campo de inmanencia y el campo de trascendencia. Este entrelazamiento propicia que las condiciones de posibilidad del pensamiento se definan como *categorías vivas* y *vivencias trascendentales*, lo cual pone de manifiesto que Deleuze no deshecha los términos instaurados por la filosofía tradicional de la trascendencia; más bien les inyecta un significado diferente al sumergirlos en otro ambiente. De esta manera, al utilizar la palabra "categoría", la pone en movimiento llevándola al flujo de la vida; en contraste, la vivencia, por definición animada y móvil, la lanza al plano de la trascendencia que, en su filosofía, es el plano en el que los conceptos se petrifican por la insistente actualización y sobrecodificación del yo, que fractura la relación de la realidad con el concepto, interrumpiendo la acción directa ---*inmanente*--- de la vida. No obstante, la palabra aún desprendida de <su> concepto permanece unida a la vida por la posibilidad subterránea de la contra-actualización. De esta manera es como Deleuze comprende el encajamiento del pensamiento en la vida que derrumba la verticalidad sostenida por principios formales, de acuerdo con la cual la vida aparece como una deslucida consecuencia, como un advenimiento tardío y contingente de las facultades teóricas.

La relación entre lo inmanente y lo trascendente supone que el concepto siempre se remite a un <Otro> desprovisto de determinación conceptual, pero prefigurando ya toda posible conceptualización. El Otro está necesariamente implicado en cada caso con el creador de conceptos, que habla con una voz

despersonalizada el lenguaje de la vida. Este Otro es ---para el filósofo que estamos investigando--- un mundo posible, inactual y sin embargo real porque precisa la determinación de un mundo sensible completamente desprovisto de señalizaciones, de fijaciones y de ordenamientos precursores de toda disyunción. En este sentido, Deleuze afirma que:

El Otro no es nadie, ni sujeto ni objeto. Hay varios sujetos porque existe el Otro, y no a la inversa. Por lo tanto el Otro reclama un concepto *a priori* del cual deben resultar el objeto especial y el yo, y no a la inversa.

El orden ha cambiado, tanto como la naturaleza de los conceptos. [3]

La expresión ***concepto a priori*** indica las condiciones de posibilidad de la filosofía; es decir, el presupuesto o los presupuestos con los que una filosofía comienza. El concepto a priori o el presupuesto que pone en marcha el pensamiento de Deleuze, es la comprensión de la realidad <fuera> de los dualismos del pensamiento metafísico, según la cual la realidad no se constituye a partir de fundamentos estables que mantienen su postura hegemónica apoyándose en un contrario y derivándose con simétrica precisión. Este presupuesto filosófico o concepto a priori, que de ninguna manera parte de la nada, porque no se trata de dotar a la filosofía de un comienzo radical, es el *Cuerpo sin órganos*, [4] cuyo significado expresa la realidad de manera indefinida, en términos de "Hay un mundo...", en vez de partir de un Yo que postula un mundo, que lo ordena, que le da significado, que lo explica. Y es que para Deleuze, <*pensar*> no es ya una tensión entre un sujeto y un objeto, pero tampoco es el giro de uno alrededor del otro. No hay sujeto ni objeto, solamente procesos de subjetivación, de centralización, de racionalización, en una concepción

[3] Ibid. p 21

[4] Deleuze escribe con mayúsculas "Cuerpo sin órganos, cuando se refiere a la Tierra, que define, en términos de Spinoza, como el "Plan de la Naturaleza"; es el "Plano de inmanencia". En cambio, utiliza minúsculas cuando habla de los múltiples "cuerpos sin órganos" que se encajan en el gran cuerpo, llenándolo, poblándolo.

geofilosófica [5]. La realidad entendida en términos de in-formalidad, resulta de la puesta en contacto de <lo que el cuerpo puede> referido al campo de batalla de acciones y pasiones, es decir, el cuerpo en cuanto poder de afectar y ser afectado y la <Voluntad de poder> como definición de la realidad en tanto cuerpo comprendido como fuerza en relación con otras fuerzas activas y reactivas, afirmativas y negativas. Por tanto, el *Cuerpo sin órganos* supone toda una operación aleatoria que se encarga de articular varios elementos creados en el seno de diversas filosofías. En este caso se establece la alianza Spinoza-Nietzsche-Deleuze con la que se pone en evidencia la multiplicidad de este concepto generador de conceptos [6]. Comprendida de esta manera la unidad que propulsa la filosofía, la polémica de la relación entre lo Uno y lo Múltiple pierde toda pertinencia; en cambio, interesa la problemática que implica definir los diversos tipos de multiplicidades, puesto que:

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. [7]

Deleuze se refiere a las formas de pensar que no se expresan a través de los conceptos, como son el arte y la ciencia, destacando dos grandes tipos de multiplicidades en pugna, que se definen de acuerdo con el principio que las mueve: las multiplicidades *arborescentes* que siguen un principio simple y

[5] Pensar el pensamiento en términos de geofilosofía supone la relación entre el territorio y la tierra. Este es uno de los aspectos más fecundos en la filosofía de Deleuze; por lo mismo habría que llevar a cabo una investigación enfocada por completo al asunto de la territorialización-desterritorialización-reterritorialización. Por el momento, solamente enfatizamos que la noción "Hay un mundo..." deja ver un modo de pensar que abandona la contemplación, la reflexión, pero también la comunicación (las cuales dependen de un sujeto), para experimentar, como afirma Deleuze, una especie de expresionismo, como en Spinoza y Leibniz. Para abundar sobre esta cuestión, véase Deleuze, G., *Conversaciones*, pp. 234-235

[6] Esto no quiere decir que el concepto <*Cuerpo sin órganos*> sea un universal; es, más bien un concepto que define la realidad que se contrapone a la imagen tradicional de la realidad organizada, poseedora de unidad, por ello es un concepto emisor de conceptos [de variaciones].

[7] Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 21

estable, y las multiplicidades *rizomáticas*, que saltan anárquicamente proliferando sin rumbo predeterminado, extendiéndose como los tubérculos. Es este el llamado *pensamiento-naturaleza* que perturba la metafísica occidental, cuyo origen y desarrollo sigue los trazos de un árbol, por cuanto se sostiene por una raíz profunda. Estos tipos de multiplicidades se refieren a dos maneras de abordar la realidad: constituida como organismo y como una entidad desprovista de ordenamiento lógico. Este es el sentido en el que utiliza los términos de *árbol* y de *rizoma*, diferentes pero de ninguna manera ajenos entre sí.

La filosofía de Deleuze efectúa una suerte de cura homeopática al pensamiento metafísico, en la medida en que paradójicamente rechaza los dualismos con dualismos, si bien define cuidadosamente su planteamiento, toda vez que por un lado, se trata de bipolaridades sujetas al principio de no contradicción; por otro, son maneras de ser ambiguas y no unidades simples vinculadas con apego al rigor de la lógica. En otras palabras, las multiplicidades o conceptos *rizomáticos* no son identidades duales, sino entidades *dobles* que se pliegan sobre sí mismas, deshaciéndose continuamente una en la otra, solamente para rehacerse. Y es que Deleuze socava los postulados metafísicos y las categorías tradicionales, con el fin de establecer múltiples conexiones, ampliando así la realidad; burla los territorios dominados por el pensamiento concebido como desarrollo de capacidades intelectivas y sus productos, y explora aquello que lo desborda, llevando la realidad a dos planos que, no obstante, prevalecen en coexistencia, puesto que se insertan en un solo cuerpo englobante que es la Tierra, pensada en su estado "natural" es decir, carente por completo de determinaciones, aunque poseedora de diferencias, a la que se refiere precisamente como *Cuerpo sin órganos*.

Es así que, en última instancia, la filosofía de Deleuze, más que oponerse a la tradicional concepción, realza la diferencia entre el gran cuerpo vital libre de

partición, repartición y reunificación, **Y** [8] ese mismo cuerpo, ya segmentarizado, organizado, dotado de significado y de centro.

Resulta evidente que el concepto deleuziano *Cuerpo sin órganos* no implica dos realidades escindidas, sino dos estados de una sola y misma realidad. En este sentido, se trata de la expresión de dos concepciones del mundo sensible, el cual, entonces, tiene el aspecto de un cuerpo pendular en constante oscilación. Esto supone que Deleuze no llega a aniquilar, más bien expande el discurso de la exclusión formulado en cuanto <lo uno o lo otro> llevándolo a la poesía sin fin de <lo uno y lo otro>. Así abandona la aspiración de acceder al reino de la objetividad teórica que pretende bañarlo todo, por el atletismo filosófico de entrar y salir, pero también se muestra ajeno a la obsesión de construir para acumular y venerar al entregarse a la afición de des-hacer para crear. Pero, ¿des-hacer qué? Des-hacer el ordenamiento metafísico de la realidad; desarticular su mecanismo; abrir el cuerpo infinitamente estratificado. Según este punto de vista, la comprensión de la realidad en tanto *Cuerpo sin órganos* es una apertura para des-hacer-nos de los tres estratos que ---como asegura Deleuze--- nos atan más directamente al marco de las exigencias de la formalización del mundo: la organización, la significación y la subjetivación, gracias a los cuales nos concebimos como organismos antes que como cuerpos: "...el pensamiento clásico nos dicta: 1. *debemos* ser organizados, y, para ello, precisamos la individuación que nos permite distinguir lo particular de lo general: construcción de organismos; 2. *debemos* dotar de atributos a la naturaleza, para poder abrir sus códigos, desentrañar sus incógnitas, interpretar sus mensajes: significación; 3.

[8] Estamos utilizando mayúsculas y negritas para la **Y**, para enfatizar el sentido conectivo de las relaciones. Desde luego, seguimos la práctica de Deleuze, quien juega con el uso de las mayúsculas y las minúsculas, como en la expresión <Cuerpo sin órganos> que ya hemos citado. En última instancia, este juego define la paradoja, tal y como Deleuze la comprende, al afirmar que la verdadera paradoja reside en el hecho de que, con el mismo lenguaje cotidiano, sea posible hablar de los problemas de la filosofía.

*debemos* asumirnos como sujetos, para unificar la realidad: subjetivación...” [9].

El deber ser aniquila la relación del pensamiento con el cuerpo, de acuerdo con la cual la vivencia trascendente es la anécdota de la vida transformada en aforismo del pensamiento. ¿Por qué aforismo? Porque es un relámpago, un fragmento de realidad y sin embargo, totalidad en sí mismo, debido a que es la cifra, *el todo* de los elementos que lo componen, que reúne y vuelve inseparables, en la medida en que toda separación, al igual que toda adición, implica un cambio de naturaleza del fragmento; cada cifra de componentes crea una entidad singular, un acontecimiento, un concepto.

[9] Cf. Deleuze –Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. España, 2000. p. 164

TFESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



### 3.2 Intermezzo

*¿El mundo? Gotas iluminadas  
por la luna y caídas  
del pico de una grulla.*

Dogen, [1200-1253] [10]

Al destacar tres estratos principales que a su vez albergan infinidad de estratificaciones, Deleuze muestra la configuración de su filosofía, que él describe en términos de "*Ritornello*", haciendo alusión al estribillo musical, instrumental, que se ejecuta *entre* dos piezas de canto, o *cantatas*, y su posición frente a la tradición. Así, el pensamiento-naturaleza fluye en un proceso en el que es posible apreciar las diferencias que se expresan en tres aspectos del Cuerpo sin órganos: *cuerpo-colador*; *cuerpo-troceado*; *cuerpo-disociado*, los cuales, al ponerlos bajo la égida del pensamiento metafísico, se comprenden en cuanto los momentos sucesivos correspondientes a los tres estadios de formalización: el organismo, la significación y el sujeto. Por ello, ante la pregunta *¿qué es el mundo?*, Deleuze no se plantea un objeto determinado, acabado, poseedor de un principio y un fin, y colocado ante la mirada objetiva del conocimiento teórico. El mundo no es algo inerte ---contesta--- más bien, el mundo es el Cuerpo sin órganos que, como totalidad de lo existente, tiene su propia immanencia, pero también su propia trascendencia: todo acontece en el cuerpo, la conciencia y el inconsciente son un solo y mismo espacio [*spatium*], que es el espacio vital. De acuerdo con este enfoque, la relación entre lo inmanente y lo trascendente no se rige más por la norma del abismo abrumador que distingue, sino por las diferencias existentes entre el cuerpo y el pensamiento, es decir, entre lo libidinal y lo conceptual, sin que esto signifique una simplificación redundante, ya que tanto lo corporal-

[10] Stryk Lucien y Takashi Ikemoto. *Zen poems of Japan, <wake on impermanence>*. The crane's Bill. New York. Grove Press. 1973. p. 37

libidinal, como el pensamiento-conceptual poseen perspectivas diferentes, según se las comprenda desde el *pensamiento nómada rizomático*, o desde el pensamiento tradicional; es así que la comprensión de lo inmanente y lo trascendente muestra dos aspectos que marcan de manera peculiar el tratamiento de las relaciones de contradicción ya que, por una parte, se trata de una diferencia en la naturaleza de los polos, mientras que por la otra, la contradicción se establece en el ámbito del *logos* teorizado. Esto supone un estiramiento en la caduca comprensión del pensamiento unidimensional; ya no es <El> pensamiento, sino el acto de pensar plantado en la Tierra, que se manifiesta como arte, en los afectos; como filosofía, en los conceptos, ya no comprendidos en cuanto unidades colgadas de las estrellas, que predicen esencias; sino en tanto entidades que expresan acontecimientos. Por último, el modo de pensar científico, a través de proposiciones, las cuales no son, como tradicionalmente se las ha considerado, conceptos, sino enlaces lógicos que dan consistencia al discurso. Según esto, lo que estamos haciendo no es más que aproximarnos a la filosofía desde un enfoque proposicional y, lo que parece definitivo, que no podemos hacer otra cosa mientras no seamos capaces de *sentir* de otra manera que nos incite a lo fragmentario, a los chispazos, a *pensar y escribir en slogans*, a des-hacernos pronto de las ideas para formar otras; estar en el pulso de la vida que lo violenta todo:

Escribir a n-1. escribir con *slogans*. Hacer rizoma y no raíz. no plantar nunca.  
No sembrar. horadar. No ser ni uno ni múltiple. sino multiplicidades: ser  
rápidos. incluso sin movernos. [11]

La filosofía apegada a la cadencia de la naturaleza tiene un propósito de engaño consistente en romper los dualismos dialécticos y abatir el Uno-Dos, a partir de la comprensión del concepto como la creación propiamente filosófica, que

[11] Cf., Deleuze G.-Guattari, F., *Rizoma. Introducción*, p. 56



instaura un Tres que de ninguna manera es rígido, estable, permanente, debido a que es un Tres que *resulta* de estar *entre* dos, *Intermezzo* que amplía la realidad estableciendo alianzas en las profundidades corporales tanto como en el pensamiento. Pero, ¿qué entiende Deleuze por profundidades corporales? Una mezcla de elementos innombrables, lo cual no implica que sea homogénea, porque no se trata del amalgamamiento de fracciones salidas de la división, ni de las piezas de una estructura. Es decir, los elementos no son porciones de un Todo a recuperar, o partes de un organismo a reconstituir; tampoco son miembros de una familia o de una especie a reafiliar, sino partículas que no están intrincadas en relaciones de correspondencia o de conformidad y que, por lo tanto, escapan a la lógica de la distinción entre lo particular y lo general.

Los elementos ---las partículas--- son singularidades en vecindad que forman un *continuum* de lo diverso, un cuerpo de una pieza, y sin embargo atravesado por fisuras que operan como entradas y salidas: es el Cuerpo sin órganos que procede aliando la vida y el pensamiento en la tríada inseparable de las singularidades-acontecimientos-conceptos. El Cuerpo sin órganos es el espacio indiscernible, en torno del universo del significado y el significante, en el que el juego se realiza ya en el casillero de la normatividad sintáctica, según la cual, los rasgos estructurales o semánticos se plantean abstractamente mediante oposiciones simples. El Cuerpo sin órganos es umbral y puente: siempre está *entre*; es límite; es la vida al borde, que se limita a sí misma desviándose en organismos. En este sentido, la filosofía de Deleuze suena a música contrapuntística porque abandona el *<leitmotiv>* para versar sobre dos temas y transversar así el pensamiento llevándolo al delirio. Salto prodigioso de un plano al otro: del conocimiento teórico a la experiencia vital; del organismo al Cuerpo sin órganos, que es la superficie emisora de singularidades preindividuales e impersonales, y salto de retorno.

Aquí el "pre" no significa temporalidad previa, relativa a un antes y un después, como si las profundidades corporales fueran una informidad precedente a la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<espera> de forma; o un caos, entendido en términos de total carencia de orden y de determinación, pero susceptible de ordenamiento; tampoco significa lo Uno idéntico a sí mismo a multiplicarse en y por la individuación. Este prefijo, más que aludir a una primigenia, indica que las singularidades presiden lo individual y lo personal, haciendo efectiva la paradoja nietzscheana: “*lo profundo es superficie*”, que expresa que el profundo bullir de la vida y la superficie, que no es ajena a los cuerpos, sino su membrana envolvente están en una sola y misma dimensión en la que se marca la diferencia de naturaleza entre las singularidades y lo individual y lo personal; éstos requieren ya de una determinación dictada por los cánones del entendimiento. Esta diferencia es la existente entre las materias formadas en acción directa, arrastradas en la inmanencia, y la atribución de propiedades, en acción indirecta y trascendente.

No obstante que Deleuze se refiere a “materias formadas”, rechaza la idea de que existen materias distintas que dividen la realidad en mundos completamente incompatibles, pero conciliados en un principio rector ajeno a ellos. Las materias formadas son las variaciones de una sola y misma materia viva, que es la causa de causas unidas formando un gran cuerpo germinal que no se supedita a las determinaciones del <ya fue> y el <será> del tiempo subjetivo, puesto que se desliza en el *surf* [12] del tiempo sintético del Cuerpo sin órganos, que en cada caso predomina la temporalidad del ya, del ahora, del todavía no, pues:

La unidad de las causas corporales entre sí define una mezcla perfecta  
y líquida en la que todo está en el presente cósmico. [13]

Cavar las profundidades de los cuerpos significa, entonces, sumergirse en el

[12] Estamos empleando la palabra *surf*, porque esa es la imagen que nos formamos al pensar el relanzamiento infinito de la vida, en el tiempo en el que coinciden las tres dimensiones que conocemos como pasado-presente-futuro, en un presente que no cesa.

[13] Deleuze, G.. *Lógica del sentido*, p. 142



Cuerpo sin órganos, es decir, en la vida comprendida en tanto desbordamiento de la realidad constituida orgánicamente; es *tras-pasar* las fronteras del organismo para vivírnos como cuerpos sin órganos, lo cual no implica la ausencia de corazón, o de hígado, o de piel, sino experimentar todos esos componentes que nos hacen una singularidad específica como algo desprovisto de organización y de significado. Transformarnos en cuerpos descentrados que no se sujetan a un principio unificador entendido en cuanto individualidad divina supremamente determinada e inmutable, monoteísmo que expresa <El Individuo> por excelencia, como lo postula la metafísica; pero tampoco en cuanto Yo o sujeto cognoscitivo, como lo comprende la filosofía trascendental. Estos dos tipos de individuación aparentemente distintos comparten, sin embargo, lo que les es fundamental: la individuación es primordial y, por lo tanto, se asume como centro único, como conciencia originaria, como raíz.

*Lo más que puedo decir es que somos fluidos,  
seres luminosos hechos de fibras...*

Jorge Castaneda [14]

Si el Cuerpo sin órganos es in-consciente, ¿qué lo hace "un cuerpo", una unidad?. En realidad, la pregunta es ¿cómo se hace cuerpo? porque no depende de ninguna referencia extraña. <Se> forma a sí mismo gracias a un principio dinámico de autounificación, principio plástico en constante transformación; es un cuerpo fluidico que se determina en cada caso con lo que determina, tal y como ocurre con los cuerpos submoleculares de los fluidos líquidos o gases, cuya movilidad es inmanente debido a que tienen tan poca coherencia entre sí, que *algo* los circunda, formándose en la forma de su continente al mantenerse en un mismo impulso. Este *algo* es la zona de vecindad que patentiza las distancias, las

[14] Castaneda, J.. *Historias de poder*. F.C.E.. México. 1993. p. 153



diferencias que se generan por la fuerza del impulso, lo cual supone que en la <mezcla perfecta> de los flujos de las cavernas del cuerpo no existe una distinción real entre el contenido y la forma. Es decir, la forma no es ajena al contenido, no se alcanza de manera tardía en una temporalidad superpuesta y bajo condiciones dictatoriales. La diferencia consiste, más bien, entre el contenido y la expresión, los cuales tienen su propia forma: *forma del contenido y forma de la expresión*.

El problema de la **diferencia** da una personalidad peculiar a la filosofía de Deleuze, ya que, en última instancia, se refiere a la diferencia entre el Concepto y el concepto; es decir, el Concepto-Acontecimiento, creación del pensamiento-naturaleza, comprendido en cuanto unidad abarcadora, multiplicidad rizomática, límite, intermezzo, *meseta*, inter-ser, cuerpo sin órganos; y el concepto, en cuanto *logos* teorizado, construcción arborescente, comprendido en tanto unidad simple y diáfana desligada de la realidad del mundo sensible. La diferencia consiste, según Deleuze, en el modo de establecer la relación, por un lado, entre el contenido y la expresión; por el otro, entre el contenido y la forma. El contenido, en la filosofía rizomática es la materia viva, es corporeidad que se expresa en el concepto, el cual es incorporeal, pero se encarna en los cuerpos, de tal suerte que es a la vez trascendente e inmanente, o inmanente y trascendente, y la corporeidad es pluralidad de fuerzas, más que unidad corpórea comprendida en tanto materia inerte *sobre* la cual las fuerzas se enfrentarían. Desde esta perspectiva, la diferencia no es simplemente conceptual, sino *real*; es decir, Deleuze enfatiza que se trata de un concepto-acontecimiento; es <El> concepto, por cuanto expresa la turbulencia de la vida. En cambio, la tradicional oposición entre el contenido y la forma implica una separación radical entre lo corpóreo y lo incorpóreo pero, además, que lo incorporeal rige lo corporal. Así, el concepto en tanto unidad incorporeal dominante se enfrenta a la realidad *necesariamente* constituida a partir del concepto-Idea-Forma y por lo tanto es una entidad vacía de realidad, en cuyo caso la diferencia es conceptual.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El conflicto entre el *Concepto-Acontecimiento* y el concepto-*logos* teorizado, transforma los términos, los vuelca más allá de sus límites, convirtiéndolos en *su otro* porque la comprensión de la realidad obedece a criterios diversos, quedando planteada, entonces, en cuanto relación entre el concepto y el no-concepto, formulación que se mantiene tanto si se aborda desde el pensamiento naturaleza, como desde la metafísica, ya que en los dos enfoques el concepto a partir del cual se comprende la realidad de *otro modo*, resulta el no-concepto: la materialidad, el cuerpo relacional, el mundo sensible con sus profundidades corporales, la superficie emisora de entidades singulares, unidad en presente cósmico es, según el pensamiento tradicional el no-concepto específico; mientras que la pura idealidad ajena a la realidad de los cuerpos, es lo que se define en cuanto *no-concepto*, en la perspectiva de la filosofía-naturaleza. Vincent Descombes destaca este juego en la utilización del término "concepto", que incide en la comprensión de la realidad en cuanto una Entidad única comprendida como diferencia, lo cual hace definitiva la posición de Deleuze frente al pensamiento que se da a partir de lo idéntico:

El hecho sorprendente de que Deleuze hable de *concepto* de la diferencia. cuando para él la verdadera diferencia reside entre el concepto y el no-concepto. no está al margen de su obstinación de hablar del *concepto* del ser [y por querer. en consecuencia que <ser> sea unívoco]. Pues escribe: "*El ser es diferencia*" [15]

Evidentemente, Descombes critica la univocidad del ser que Deleuze define una y otra vez en cuanto sustancia material: "...no hay materias variables, sino solamente variaciones de la materia..." [16] las variaciones se engendran en la diferencia entre el contenido y la expresión, como lo describe Kafka a propósito de los retratos que introduce en sus obras de manera recurrente, en los cuales,

[15] Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, España, 1998, nota a p.de p. 204

[16] Cf. Deleuze-Guattari, *Mil mesetas...*, p. 412

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

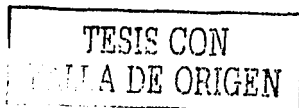
destaca Deleuze, las cabezas de los retratados aparecen unas veces erguidas, otras, inclinadas. En este caso, el contenido es la cabeza, en tanto que la expresión es el retrato. Por su parte, la forma del contenido queda dada por cabeza-erguida, o cabeza-inclinada; y la forma de la expresión en retrato-foto, ya que podría tratarse de un retrato a lápiz, un retrato al óleo, o un retrato hablado [17]. La relación entre el contenido y la expresión revela el modo en el que Deleuze comprende la relación entre la immanencia y la trascendencia. La immanencia es el principio dinámico que *forma* la materia, que la compone siempre en una relación directa; es decir, la expresión no representa lo ausente sino, más bien, presenta lo expresado. La trascendencia es el principio de ordenamiento evolutivo, que no aparece en relación directa de aquello que ordena o que organiza el cual, sin embargo, nunca se gesta fuera del cuerpo. Es así que la immanencia y la trascendencia son corporales, tienen que ver con la materia, pues su diferencia estriba en la forma de relacionarse con ella. La trascendencia, de manera indirecta, es el pensamiento que discurre sin nominar, pero que es un efecto, un resultado de la vibrante fiesta de la vida; la immanencia no es lo que ocurre en la materia a partir de un principio extranjero injertado ex profeso, Dios: panteísmo; sujeto: legalidad del mundo. Es la materia misma que responde a su propio principio de movilidad. Por ello, Deleuze insiste en que:

No basta invocar la immanencia, cuando ésta se entiende como ausencia, por analogía, por sustitución metafórica o metonímica... [18]

Entendida así la immanencia, como principio dinámico de autounificación, resulta que la relación entre el contenido y la expresión, pone de manifiesto los vínculos que existen entre el cuerpo sin órganos y las singularidades; entre el flujo constante de la materia y sus variaciones, entre la vida y sus síntomas. Estas

[17] Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Kafka, por una literatura menor*. Ed. Era. México, 1998. p.12

[18] Deleuze, G., *Lógica del sentido*. p. 149





relaciones instauran una causalidad ambigua a partir de la cual se establecen parejas disparejas desde la causa de causas, cuyos efectos son asignificantes, <superficies de intensidades puras>, como las denomina Deleuze; de tal manera que esta superficie desprovista de significado, pero que ya es un efecto, opera, a su vez, como causa. Esto supone que la relación entre el contenido y la expresión no se reduce a una disyunción formal simple, planteada como procedimiento de análisis que excluye predicados de una cosa para garantizar la identidad conceptual, sino en cuanto síntesis disyuntiva en virtud de la cual la divergencia opera como objeto de afirmación de ambos extremos; por lo tanto, el contenido y la expresión se conectan preservando su diferencia, de tal modo que puede decirse: la expresión *del* contenido, o el contenido *y su* expresión.

Pero, ¿qué comprende Deleuze por materia, por el <ser> unívoco que Descombes pone en cuestión?. *Materia en flujo* y lo propio de los flujos es derramarse, extenderse, excederse a sí mismos. Es decir, es materia en velocidad mayor o menor, o aún imperceptible; es vibración que no se subordina a las distancias, que no recorre espacios métricamente mensurables ya que, en todo caso, el flujo es lo que <hace> las distancias, porque el movimiento queda dado por un efecto de resonancia, es decir, por el choque de las partículas heterogéneas envueltas en una misma intensidad vibratoria.

La vibración es la danza errática de las partículas [...] el salto de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentario y reformado en cada tirada... [19]

Velocidad y movimiento son diferentes, pero inseparables: la *velocidad* es el movimiento absoluto, la potencia, la actividad, el principio activo, la temporalidad

[19] Deleuze, G.. Ibid, p. 123



cósmica, la *Ola* [20]: el *movimiento* es relativo, local; es la variación de la velocidad, el tiempo subjetivo, la *ola*. La velocidad puede serlo aún *in situ*, es decir, sin desplazamiento; el movimiento, en cambio, está comprendido en la velocidad. Velocidad y movimiento *forman* la materia, definen el juego de la vida, la afirmación de los fragmentos-totalidades de realidad; juego del azar. La velocidad es pulsión intrínseca, autónoma, autogenerada, ritmo monótono, *eterno retorno* de la vida. La alianza de velocidad y movimiento se transforma en velocidad diferencial, en flujo y corpúsculo; en transducción de estados intensivos que rompe los lindes de las multiplicidades arborescentes edificadas por el pensamiento moderno inspirado en la topología, la cual es una geometría de la lámina elástica en la que se encajan los cuerpos. [21]

En la filosofía de Deleuze la individuación no se define a partir de la constrictora oposición entre lo efímero y lo permanente, entre el eterno fluir y lo estable; entre el ser y el devenir. No es lo fluyente que carece de ser; en realidad, no es propiamente un asunto de individuación, aunque Deleuze conserva el término, dándole un significado diferente, ya que se trata de las singularidades, las cuales se generan por la variabilidad de la velocidad que forma y transforma cuerpos en la agitación de la vida, porque las variaciones ---que son siempre de velocidad---

[20] Deleuze utiliza el término *Ola* escrito con mayúsculas para diferenciar el movimiento infinito del movimiento relativo, al que se refiere con este mismo término pero con minúsculas. En reiteradas ocasiones describe la imagen del mar como la gran *Ola* que no tiene referente externo a sí mismo, en el cual aparecen las olas cuyo referente es el mar.

[21] El término de *velocidad*, tanto en español como en francés [*vitesse*] entraña un significado que tiene que ver con la vida: vivacidad [*vivacité*]. La velocidad es topológica. Según Ian Stewart, la *Topología* es la matemática de la continuidad, el estudio de los cambios graduales. Es la ciencia de lo no-roto, de acuerdo con la cual, las discontinuidades son repentinas, dramáticas: son lugares donde un pequeño cambio en la causa produce un cambio enorme en el efecto. En este sentido, Deleuze se da cuenta de que las multiplicidades arborescentes --que él denomina *filas multiplicidades*--, incursionan ya en terrenos móviles, pero aún conservan la visión atomista del mundo: el mundo es una cosa elástica, pero sigue siendo una entidad acabada. En el *rizoma* opera una alianza de la Topología [flujo] y la Cuántica [partículas o corpúsculos] que se aglutinan formando condensaciones <singularidades>, toda una Tipología. Cf. Stewart, I., *¿Juega Dios a los dados?*... Editorial Critica, España, 2001 p. 74 ss.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Forman acumulamientos irregulares de partículas a los que, desde un punto de vista sumario, llamamos *condensaciones* o *cristalizaciones* que ocurren en el nivel físico-químico de la naturaleza:

Las velocidades comparadas de flujo generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación o de ruptura. [22]

El gran Cuerpo que es la Tierra está formado, según esta apreciación, por retrasos y apresuramientos, es decir, por disminuciones y por intensificaciones de velocidad. Mientras los retrasos forman convergencias de elementos que singularizan los cuerpos, las velocidades precipitan esas formaciones, tal y como ocurre con los agujeros negros siderales que lo engullen todo. Estas características definen un cuerpo acentrado que, puesto en la perspectiva del psicoanálisis, es el cuerpo esquizofrénico, que se opone a la organización paranoica basada en las identificaciones entre el individuo y el grupo, el grupo y el jefe, en un ordenamiento vertical de ascenso de la lógica. El cuerpo esquizofrénico, en cambio, se sitúa siempre en las zonas periféricas, manteniéndose unido al grupo sólo por una mano o por un pie que operan como tallos o canales comunicantes. La imagen que Deleuze describe es la del individuo que da la espalda al grupo, para mostrar la tendencia a excederse a sí mismo. Desde este punto de vista, en la comprensión esquizofrénica de la realidad como Cuerpo sin órganos, la superficie emisora de singularidades es un *cuerpo-colador* [23] que expresa el nivel metafísico de la organización. Los agujeros de este cuerpo atrapan las materias formadas y las deshacen al sumirlas en la potencialidad creadora de la vida; en el *arte de las multiplicidades* de las

[22] Deleuze-Guattari, *Rizoma...* p. 10

[23] Entre los grupos llamados *minoritarios* o *marginales*, [*darketos, skaters*] el *piercing* es una práctica común. Devienen así cuerpos-colador. El sentido social de esta práctica es el de quebrantar lo establecido, desafiar la solidez de las instituciones, experimentar el cuerpo de otra manera.

profundidades corporales. Esto significa que las intensificaciones de velocidad desarticulan la organización, al llevarla a un proceso de involución que no tiene nada que ver con un reencuentro con el origen último, ni con una re-unificación sintética garante de la identidad de fondo.

Nosotros llamamos "involución" a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión [...] La involución es creadora. Regresar es ir hacia el menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula *entre*. [24]

Involucionar significa entonces movimiento, pero se trata de un movimiento que no avanza, que no crece respecto de un punto inferior de desarrollo; más bien perturba la progresión formal de los organismos, poniendo a flote las raíces del árbol para establecer conexiones que no se sometan a un cierto mandato. Involucionar es hacer rizoma, pensar las raíces aéreas, crear conceptos, nominar, poner-se en velocidad, puesto que las perforaciones del cuerpo-colador son los grados máximos de velocidad que forman focos, verdaderos torbellinos a los que Deleuze denomina **Mesetas** [*Plateaux*], tomando en préstamo el término de Gregory Bateson, quien lo utiliza para:

Designar una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante, o hacia un fin exterior. [25]

De acuerdo con esta comprensión de la Meseta, Bateson define la intensidad sostenida; es decir, un *continuum* intenso, un nudo sin referencias, un estado de excitación, un cuerpo sin órganos que no tiene principio ni fin, porque está

[24] Deleuze-Guattari. *All mesetas...* p. 245

[25] Deleuze-Guattari. *Rizoma...* pp. 48-49

siempre en el medio llenando los espacios vacíos, pero que parece no asomar a la superficie, como la meseta de Deleuze, que está **entre** los organismos, que es **intermezzo**: *“...Nosotros llamamos **meseta** a toda multiplicidad conectable por tallos subterráneos superficiales. a fin de formar y extender un rizoma...”* [26]

### 3.3 *Mala hierba*

*La mala hierba es la Nêmesis de los esfuerzos humanos. De todas las existencias imaginarias que prestamos a las plantas, a los animales y a las estrellas, quizá sea la mala hierba la que lleva una vida más sabia. Bien es verdad que la hierba no produce ni flores, ni portaaviones, ni Sermones de la Montaña [...] Pero, a fin de cuentas, la hierba siempre tiene la última palabra.*  
Henry Miller [27]

Nietzsche conquista las superficies y coloniza allí las figuras celestes que operan como verdades, pero parece conceder un valor más noble a las <otras> verdades, aquellas generadas en las profundidades de la embriaguez creadora, donde la verdad es arte, experiencia dionisiaca cercana a la vorágine de la vida; esto no implica una separación de la realidad incrustada en los cuerpos, solamente indica la diferencia entre estos dos aspectos de la verdad. En la superficie Nietzsche no encuentra más que la redundancia de las fuerzas reactivas, ante lo cual expresa un hastío que, en la voz de Zaratustra, se refiere a la visión del pastor que se retuerce gritando y convulso, con la cara descompuesta y una serpiente negra asomando por su boca, ahogándolo; es este el tono amargo, desencantado del eterno retorno de nuestra marcha al filo de la nada. [28]

Por su parte, Deleuze se sumerge en el mundo subterráneo sólo para desenterrar, ya que, según él, todo ocurre en la superficie, en los resultados, en los efectos sonoros, pero también causales, en las relaciones de exterioridad, en el juego de los cuerpos que afectan y son afectados: magia de superficie, plasticidad. Según Vattimo, este es el sentido de la *diferencia* deleuziana, la infinidad de combinaciones posibles, los juegos del significado, el placer de crear conceptos

[27] Citado en Deleuze-Guattari. *Rizoma*.... p. 43

[28] Cf. Nietzsche. F.. *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, España. 1998. pp. 242 ss.

para destruirlos y recrearlos una y otra vez haciendo de la superficie un cristal que sólo se extiende por los bordes:

La *diferencia* en Deleuze es glorificación del simulacro: es la danza y la risa de Zaratustra, el otro aspecto del *Eterno retorno*, el que habla del retornar como inocencia de las metamorfosis: es *Voluntad de poder* como copertenencia de arte y verdad. [29]

Es en la cáscara, en el perímetro *donde* las cosas se transforman, crecen o decrecen. Lugar sin lugar, *entre* las cosas, *meseta*. Lo profundo y la superficie, lo dionisiaco y lo apolíneo, el abismo y el vuelo comparten fronteras; entre ellos hay distancias que Deleuze comprende como diferencias de intensidad, de naturaleza, de fuerza, de sentido, que expresa en el sustantivo *multiplicidades*, las cuales se refieren a los diversos tipos de sistemas del pensamiento; toda una tipología en la que destaca sin embargo, dos comprensiones posibles de la realidad: las multiplicidades *arborescentes* son sistemas basados en oposiciones ontológicas y axiológicas que se concilian en la mezcla homogeneizadora de lo diverso, en la síntesis dialéctica que reitera la unicidad del principio y las multiplicidades *rizomáticas*, que hacen efectivo el contacto de las profundidades corporales y la piel: son superficies de dimensiones indeterminadas y variables, desprovistas de organización formal, de significación y de centro unificador; son cuerpos sin órganos formados de mesetas que proliferan al borde de los organismos, deshaciendo las urdimbres del ser y el no-ser, del bien y del mal al establecer alianzas con <cuálquier cosa>; es decir, haciendo *rizoma*. El polen pone en contacto a la avispa y la orquídea. Así pues, las *multiplicidades* son maneras de comprender la realidad desde diferentes tipos de pensamiento: el que se valida en y por el conocimiento teórico y el que se gesta y nutre en la experiencia vital. Por un lado, el pensamiento en tanto facultad

[29] Cf. Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, pp. 137-138

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

intelectiva; por otro, en cuanto materia formada, pues:

El pensamiento no es arborescente. el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada. Las células cerebrales no aseguran una conexión de las neuronas en un tejido continuo. La discontinuidad de las células [...] la existencia de microfisuras [...] el salto de cada mensaje por encima de esas fisuras. convierten al cerebro en una multiplicidad [...] Todo un sistema aleatorio de probabilidades. [30]

De acuerdo con este punto de vista, el sistema del pensamiento arborescente es <una desviación> de la vida, una traición a la naturaleza; algo impuesto, secundario, accesorio. La materia formada como pensamiento, es una variación de la materia, *un modo de la vida*, un acontecimiento singular expresable en los conceptos. En este sentido, las multiplicidades son verdaderas o falsas, son reales o ficticias, ya que el criterio de verdad es, como en la filosofía de Nietzsche, la vida misma, de tal manera que lo verdadero, lo real, es siempre lo viviente que está **entre** las cosas. La relación entre estos tipos de multiplicidades no puede plantearse en términos de oposición simple, porque no hay correspondencia simétrica entre ellos; su vinculación es más bien ambigua: unas veces de oposición, otras de combinación; de exclusión o de alianza, pero en modo alguno de extrañamiento definitivo, pues cada una de estas multiplicidades está presente, a su manera, en la otra:

En el rizoma hay nudos de arborescencia. y en las raíces brotes rizomáticos [...] No se oponen. porque el sistema trascendente de los árboles es un modelo. mientras que el rizoma actúa como un proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa. [31]

[30] Deleuze-Guattari. *Rizoma...* p. 35

[31] Ibid. p. 47



Lo que Deleuze pone en juego, es la acción afirmativa y directa de la inmanencia y la pasión, en tanto padecer de una acción en relación indirecta y reproducida, de la trascendencia; es decir, la lucha de fuerzas activas y reactivas, afirmativas y negativas, formando el *ring* que es el cuerpo. Sin embargo, el *ring* no es un escenario de la representación, sino un espacio abierto, telón de fondo en términos de que es aquello que subtiende a los conceptos. El *cuerpo y sus poderes*, resuena Spinoza, de quien Deleuze toma la *Ética*, como el libro sobre el Cuerpo sin órganos, sobre el estado intermedio, el *<intermezzo, meseta, mala hierba>*, de tal manera que, además de establecer la diferencia entre los dos modos de las multiplicidades, las arborescentes y las rizomáticas, define los diversos tipos de rizomas; es decir, los diferentes cuerpos sin órganos. Así, pues, llevados a la terminología de Spinoza, son precisamente los atributos o los géneros generadores de modos, el *cuerpo seminal*.

Los atributos son los tipos o los géneros: sustancias. potencias. intensidades *cero* como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones. las migraciones. umbrales y gradientes. las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial. a partir de tal matriz. [32]

Los atributos, entonces, son las superficies emisoras de singularidades, es decir, de los cuerpos no organizados, asignificantes y carentes de centro, los cuales, sin embargo, difieren entre sí de acuerdo a su consistencia, puesto que la desorganización del organismo no siempre arroja al flujo de la materia; también se desarticula el organismo por atrofia de los órganos a causa de las drogas, o por tumores cancerosos, en cuyo caso, afirma Deleuze, los cuerpos sin órganos son cuerpos vacíos. Lo lleno siempre tiene que ver con la fluidez de la vida, mientras que lo vacío es aquello que se opone a la vida, negándola. De acuerdo con este punto de vista, toda idealidad es *cancerosa* o *drogadicta*. Tumores espirituales.

[32] Deleuze-Guattari. *Mil mesetas...* p. 159

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La consistencia de los cuerpos sin órganos depende, entonces, de su relación con lo inmanente y lo trascendente; no hay, sin embargo, una distinción rígida y estable entre éstos, en la medida en que se trata de fuerzas bien definidas en su diferencia. Es decir, la lucha se sostiene siempre *en* los cuerpos sin órganos, los cuales poseen sus propias jerarquías, y hasta sus propios fascismos. Esto supone que las fuerzas no cambian de naturaleza; en todo caso, las negativas llegan a autodestruirse porque ese es el sentido de su poderío, mientras que las fuerzas activas, aún cuando se las estratifica, tienen la posibilidad de caer en un estado de precipitación: la ***mala hierba*** siempre tiene la última palabra. Vitalismo material.

En cambio, de acuerdo con la lectura de Deleuze a Nietzsche, en el pensamiento arborescente, las fuerzas negativas –reactivas-, separan a las fuerzas afirmativas –activas-, de lo que pueden, transformándolas en reactivas; es decir, el nihilismo, el resentimiento, la mala conciencia, y en general todo aquello que se opone a la vida, negándola <*los espacios cultivados*>, levantan murallas que dejan *fuera* a las *multiplicidades rizomáticas*.

Los atributos no son predicados, sino las cualidades de la sustancia, de tal manera que los conceptos, que Deleuze comprende en tanto singularidades, modos o variaciones, son sustantivos, verdaderos acontecimientos, el *resultado* de la suerte echada en el juego de dados de los flujos comparados, de la combinación entre la velocidad y el movimiento, de sus precipitaciones y retrasos, así como del arte combinatorio de superficie, de tal suerte que la articulación sustancia-singularidad, singularidad-acontecimiento, acontecimiento-concepto son tres aspectos del proceso rizomático, en el que no hay una temporalidad de sucesión, como ocurre en los sistemas arborescentes que se supeditan a la evolución del Yo: organizar, significar, subjetivar para poder así proclamar la realidad desde una sola sección del ser.

Los conceptos confieren realidad a los acontecimientos, es decir, expresan la fuerza que les da consistencia; el propio acontecimiento ya expresado en el concepto es una fuerza, debido a que no existe escisión entre la expresión y lo expresado. En este sentido, el concepto es una entidad que se inserta en un mapa fechado; es una *haecceidad*, tal y como la entiende Duns Scoto, quien instaura el término a partir de *Haec: esta cosa*. El concepto-acontecimiento-haecceidad se vierte en un lenguaje usado de manera indefinida, a través del cual la realidad del Otro, que se dice en términos de "Hay un mundo..." encuentra cauce en el tiempo infinitivo de los verbos, excepto el verbo **ser**, que se refiere a una unidad desarticulada de la acción; en los artículos indefinidos; en el nombre propio, el cual no surge de un Yo sino, más bien, señala a un yo, a un sujeto concreto, a un individuo localizable; en el **se** impersonal que imprime movimiento: se canta, se goza, se muere...

Deleuze insiste en que la vacuidad del verbo *ser* queda dada porque solamente describe el endurecimiento de las cosas. Al desplazar este verbo, la efectuación o actualización no implica una ruptura con la sustancia, puesto que se destacan los resultados en cada caso: en vez de dictar "el árbol es verde...", se define un rasgo que singulariza a esa cosa que llamamos "árbol": "el árbol verdea..." El movimiento de la efectuación y la contra-efectuación confiere a los conceptos una ambigüedad puesto que, como multiplicidades rizomáticas son simultáneamente *<temporales y atemporales>*, porque los acontecimientos no son lo que acontece, sino **en** lo que acontece. Esta preposición alude tanto al espacio como al tiempo, es decir, al cuerpo en el que encarnan, tanto como a la incorporeidad atemporal que es el concepto; a la actualización en fragmentos totalitarios, profundidad superficial, volcán y porcelana. En cambio, los conceptos comprendidos como multiplicidades arborescentes poseen un significado perdurable, una forma de validez general que solamente se reitera a sí misma en la efectuación, en cuyo caso el concepto expresa **lo** que acontece, a partir de una sobrecodificación del yo.

El término *sobrecodificación*, no tiene que ver con el significado que la lingüística atribuye a la palabra "código", en cuanto mensaje; el código, para Deleuze, es la cifra del concepto, que es única en cada caso, pues se trata de los elementos que convergen en un nódulo formando una cosa de naturaleza específica, es decir, un acontecimiento singular. Por lo tanto, la *sobrecodificación del yo* se refiere a la trasposición de la cifra en número, de la singularidad a la generalización significativa de cualquier número de individuos, personas, objetos, fenómenos, entendidos cada uno como cosas particulares sin que los elementos que los componen tengan una conexión directa con la realidad. Huída a la trascendencia, a los espacios cultivados que aíslan el concepto del mundo sensible. A partir de este punto de vista, el acontecimiento es un evento que no surge de las profundas mezclas inenabables, sino de la superposición replicante y en tanto tal es un suceso organizado, una construcción teórica. El concepto por su parte, se comprende como algo manejable, como una pieza de ajedrez que puede insertarse en el orden establecido del tablero; como una cosa entre las demás cosas, como una mercancía.

Así, en el pensamiento contemporáneo el culto a la comunicación se ha apropiado del término *concepto*, pero ya completamente deslavado, debido a que se radicaliza el sentido metafísico al utilizarlo para simular lo que no es, en una invocación de la presencia y por lo tanto, como realidad forjada bajo la tiranía de las constelaciones subjetivas. En el imperio de los *<mass media>* todo es "conceptual": la moda, el maquillaje, la gastronomía, los viajes, el arte, y hasta los rituales funerarios que ya incluyen pinturas hechas con el tono gris de las cenizas de los cuerpos cremados, en las que el artista *atrapa* el concepto del ausente. Esto pone en evidencia que la relación entre el concepto y la realidad se establece inevitablemente en el ámbito de la representación y, en tal circunstancia, el concepto es una proposición que tiene como función hacer enlaces lógicos. En este sentido, es la unidad que pone en marcha el discurso científico, precisamente lo que Deleuze define como el no-concepto.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el concepto y el acontecimiento: pero resulta que el concepto se ha convertido en el conjunto de representaciones de un producto [histórico, científico, sexual, pragmático...] y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas [...] Los acontecimientos por sí solos son exposiciones y los conceptos por sí solos, productos que se pueden vender... [33]

La carencia de una relación directa, inmanente, entre el acontecimiento y el concepto, implica el fracaso del rizoma, el cual crece más allá de las significaciones, de las trascendencias del yo, gracias al vuelo prodigioso de la **Y**: avispa Y orquídea.. y polen, y viento, y nubes, y...y...y... La **Y** es la **meseta**, espacio fronterizo de indiscernibilidad que establece alianzas, pactos, contagios, sin detenerse a cualificar el origen de las singularidades enlazadas. En este sentido, el rizoma es una antigenealogía; es la Némesis de la abstracción, de todos los esfuerzos humanos, *es mala hierba que crece entre los espacios cultivados*.

La **meseta** es el concepto creado por Deleuze para aludir a la intermitencia del ser. Es articulación doble, como **entre** y como **Y**; punto aleatorio siempre desplazado de donde surge el acontecimiento como multiplicidad que expresa el juego de la vida en la contingencia de la ilusión, del simulacro, de la fábula, pero también en el telón de fondo del presente cósmico. ***Es el Concepto como meseta, arte de las multiplicidades.***

## ***Conclusiones***

En esta investigación hemos intentado ocuparnos de la naturaleza del *Concepto* como realidad filosófica, más allá de descalificaciones a la historia de la filosofía que inicia con el pensamiento de Platón. Siguiendo a Nietzsche y a Deleuze, comprendemos que el asunto de la filosofía es el punto en el que el concepto y la creación se relacionan entre sí, abriéndose a las diferencias y la multiplicidad de la experiencia, no simplemente como la práctica que cotidianamente se da en la cultura contemporánea en términos de un abandono al juego de la multiplicidad y del simulacro, pero en la que la multiplicidad se sigue entendiendo todavía como una construcción secundaria, en la medida en que está normada en tanto variedad de lenguajes formales poseedores de sus rigurosas gramáticas, sino como una salida de las simplificaciones en las que se asume la unidad básica no hipotética como lo Uno indubitavelmente anterior a la multiplicidad. Es por ello que hemos enfatizado la postura antidialéctica del pensamiento denominado posmetafísico en el que se desestabilizan las estructuras tradicionales, al poner de manifiesto las articulaciones disimuladas en el principio unificador de la semejanza.

Hablar de multiplicidades en cuanto comprensión de la unidad acentrada y plural, supone hablar de diferencias; sin embargo, no se trata de la diferencia en términos de oposición entre *la presencia y la apariencia*, entre *el ser y el ente*, porque se habla de multiplicidades desde un proceso desconstrutivo, es decir, a partir de una relación no formal con la metafísica, según el cual la relación se replantea en cuanto coexistencia de lo diverso, basada precisamente en la inseparabilidad de lo heterogéneo. En este sentido, el problema de la *diferencia* no se agota en una simple afirmación metafísica de la no homogeneidad de lo que el pensamiento tradicional denomina verdadero, referido al Concepto primordial, lo Uno, el ser, sino de una comprensión de la realidad que abarca la

actividad plasmante de la vida tanto como la interpretación creadora de ilusiones.

<El ser es diferencia>, como lo define Deleuze, no se opone en términos de una relación formal simple a la asunción metafísica del ser Uno sino, justamente, es una expresión que se refiere a una comprensión ampliada de la realidad por las relaciones de alteridad, lo cual significa que las cosas, los individuos, los sujetos, son posibles como efectos, como el resultado de la actualización de la diferencia, porque hay un *otro* múltiple que se estratifica, que se organiza de *cualquier* manera pues no reproduce una organización de base. El pensamiento no se ata a derroteros predeterminados, sino que se lanza a la aventura, creando conceptos nómadas que se deshacen para rehacerse, intentando nuevas combinatorias. Y es que el concepto comprendido en tanto entidad plural, no es un mero predicado, algo que puede agregarse apelando a las leyes de la causalidad simple, sino un acontecimiento, un *conchetto*, como lo entiende Leibniz, de quien Deleuze toma el significado. En el *conchetto* late el corazón del mundo en el ritmo de la temporalidad que sintetiza las dimensiones subjetivas del pasado, el presente y el futuro, en el nominar.

En última instancia, el concepto como multiplicidad se entiende a partir de un pensamiento-naturaleza que recusa el tradicional pensamiento-sobrenaturaleza que puebla de trascendencias de la interioridad a la filosofía. Así, en vez de partir de un principio formal, brota de manera anárquica del cuerpo, llevando el clamor de la vida al nombre, en su efectuación; y de ahí, a la sobrecodificación que paraliza; sin embargo, puede relanzarse a la actividad al abrirlo a otras conexiones. Esta movilidad incesante del concepto, como lo comprende Deleuze a partir de la filosofía de Nietzsche marca, más que una oposición con la caduca explicación del concepto como lo Uno inmóvil y permanente, una diferencia en la apreciación de la realidad, cuya agitación no se confina a lo que subyace, <al telón de fondo>, al <spatium>, sino que está en vaivén sostenido en la superficie, por

las relaciones de contagio entre las cosas. El fondo bullicioso de la vida no es una asunción metafísica, según la cual se trastoca lo estable por lo inestable; más bien, se abandona esta distinción radical, ya que se trata de lo metaestable.

Sin duda, esta comprensión del concepto reorienta la filosofía. Tal vez lo fundamental desde esta perspectiva, es cuestionarse qué es el pensamiento que piensa las diferencias volcando los significados sobre sí mismos, en un arcoiris pleno de matices, de grados, de acuerdo con ordenadas específicas. En qué sitio, en qué momento, en torno a qué problema, el pensamiento es pertinente o no lo es, pero todo con la flexibilidad del concepto no condicionado ya a un modelo original implacable. Esta falta de rigidez, que en última instancia es rigidez lógica, suele interpretarse como <no filosófica> por aquellos pensadores que centran la importancia, la seriedad y el compromiso del quehacer filosófico en alcanzar objetivos clara y nítidamente preestablecidos: llegar al punto de partida, reiterar la consistencia de los principios que ponen en marcha su pensamiento. Sin embargo, las fronteras de la filosofía, al igual que los conceptos se han abierto, al rechazar toda posible reconciliación dialéctica. Es el pensamiento nómada.



## 7. FUENTES DE CONSULTA

- Bataille, G., *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*, Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna, Taurus, México, 2001
- Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Tr. Andrea Morales Vidal, Siglo XXI Editores, México, 1982
- Calabrese, O., *La era neobarroca*, Prólogo Humberto Eco, Tr. Anna Giordano, Cátedra, Madrid, 1999
- Colli, G., *Después de Nietzsche*, Tr. Carmen Artal, Anagrama, España, 1998
- Deleuze, G., *Conversaciones*, Tr. José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1999
- *Crítica y clínica*, Tr. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996
- *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Tr. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Paidós, Barcelona, 1989
- *Lógica del sentido*, Prólogo y Tr. Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1998
- *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal, Anagrama, España, 1998
- *Proust y los signos*, Tr. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1989
- *Spinoza y el problema de la expresión*, Tr. Horst Vogel, Muchnik, Barcelona, 1999
- y Félix Guattari, *Kafka, por una literatura menor*, versión de Jorge Aguilar Mora, Editorial Era, México, 1998
- *¿Qué es la filosofía?*, Tr. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1999
- *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Tr. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, España, 2000
- *Rizoma. Introducción*, Tr. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, España, 2000

- Derrida, J., *Positions*, Tr. al inglés Alan Bass, The University of Chicago Press, USA, 1982
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa, 1933-1978*, Tr. Elena Benarroch, Cátedra, Madrid, 1998
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, versión española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 1996
- Guthrie, W.K.C., *Los filósofos griegos*, Tr. Florentino M. Torner, F.C.E., México, 1987
- Heidegger. M., *El ser y el tiempo*, Tr. José Gaos, F.C.E., México, 1986
- *Filosofía, ciencia y técnica*, Prólogo Francisco Soler y Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, Chile, 1996
- *Introducción a la metafísica*, Tr. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, España, 1998
- *Nietzsche, Volúmenes I y II*, Tr. Juan Luis Verma, Editorial Destino, España, 2000
- Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, versión española de José Luis Checa Cremades, Taurus, España, 1990
- Kaminsky, G., *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Argentina, 1990
- Leach, E., [compilador] *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, Tr. Francisco González Arámburu, F.C.E., México, 1988
- Lipovestky, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Tr. Joan Vinyoli y Michele Pendax, Anagrama, Barcelona, 1986

- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Prólogo y álbum de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 1998
- *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Introducción, Tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 2000
- *Humano, demasiado humano*, Prólogo y cronología de Dolores Castrillo Mirat, Tr. Carlos Vergara, Edaf, Madrid, 1990
- *La gaya ciencia*, Tr. y prólogo Charo Crego y Ger Groot, Ediciones Akal, Barcelona, 1988
- *La genealogía de la moral*, Introducción, Tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, México, 1989
- *La voluntad de poderío*, Prólogo Dolores Castrillo Mirat, Tr. Melquíades Prieto, Edaf, España, 1998
- *Más allá del bien y del mal*, Tr. y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 1989
- Stewart, I., *¿Juega Dios a los dados?. La nueva matemática del caos*, Tr. Joaquín Baeza, Crítica, Barcelona, 2001
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Tr. Alberto L. Bixio, Gedisa, España, 1998
- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Tr. Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona, 1998