

## DELEUZE Y EL PENSAMIENTO TRANSVERSAL

### **Crítica del pensamiento de la identidad, pensamiento de la pluralidad y del rizoma**

#### 1. RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO RIZOMÁTICO DE DELEUZE-GUATTARI <sup>1</sup> PARA EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DE LA RAZÓN HOY

La aportación de Deleuze a la discusión actual sobre la cuestión de la razón es indiscutible. Categorías como diferencia, pluralidad, complejidad y transversalidad han adquirido relevancia central en el debate sobre la razón. Que la razón ha devenido plural y que el paradigma unitarista de la filosofía metafísica y moderna resulta insuficiente para dar cuenta de la complejidad que caracteriza el estado de la racionalidad y de lo real en la actualidad son afirmaciones comúnmente aceptadas. La pluralidad se reconoce unánimemente como el *factum* de nuestro tiempo. La coincidencia en el diagnóstico no significa coincidencia en la valoración del mismo. Mientras unos reconocen la pluralidad, pero invocando algún momento de unidad o síntesis como terapia contra los riesgos de desintegración y atomismo que ven en ella; otros saludan gozosamente la pérdida de la unidad, reconocen sin reservas la pluralidad y la consideran como terapia contra la lógica de la represión y el dominio, propia del pensamiento unitario. El núcleo de la discusión estriba, pues, en la cuestión unidad-pluralidad. Y el debate actual en torno a esta problemática, dentro del marco de una filo-

1 Bibliografía utilizada: G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1996<sup>8</sup> [1968]; G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972; G. Deleuze-F. Guattari, *Rizoma (Introducción)*, Valencia 1977 [Tit. or.: *Rhizome (Introduction)*, Paris 1976]; G. Deleuze-F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991; G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962; G. Deleuze, *La philosophie de Kant*, Paris 1963; G. Deleuze-F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris 1980 [Incluye *Rhizome*]. En adelante citados de forma abreviada. Las citas de *Rizoma* corresponden a la versión española aquí referida, las demás son traducciones nuestras del original.

sofía que quiere ser posmetafísica, se puede encontrar ilustrativamente representado por la confrontación entre Habermas y Lyotard in puncto racionalidad <sup>2</sup>. La postura teórica de Habermas termina decantándose por la unidad y depotenciando la pluralidad, por otra parte explícitamente reconocida —como no podría ser menos tras Kant—; la postura de Lyotard afirma decididamente la pluralidad absoluta de géneros de discurso radicalmente heterogéneos, negando cualquier forma de unidad entre ellos. Habermas acaba por devaluar la pluralidad por salvar algún tipo de unidad básica y universal, Lyotard termina por negar la unidad por salvar la pluralidad y heterogeneidad. ¿Hay otro modo de hacer justicia a ambos momentos de la razón? ¿Cómo pensar la unidad en un contexto de pluralidad aceptada, sin necesidad de invocar un tipo de síntesis última o estructura racional universalmente válida? ¿Cómo pensar la pluralidad en su radicalidad sin necesidad de negar cualquier forma de unidad? Un intento de respuesta, muy sugerente y prometedor, se encuentra en la idea de *transversalidad*, tal como ha sido desarrollada y tematizada actualmente por W. Welsch <sup>3</sup>. El concepto de transversalidad permite pensar la unidad y la pluralidad de otro modo. No sólo respeta la unidad y la pluralidad sin absolutizarlas ni depotenciarlas, sino que, por el contrario, las potencia al máximo, poniendo al descubierto la complejidad y variedad de formas múltiples de las mismas. Esto es lo que evita los peligros de totalitarismo, bien por hipostatización de la unidad —incurriendo así en el fundamentalismo de lo universal—, bien por hipostatización de la pluralidad —incurriendo así en el fundamentalismo de lo particular—. Ninguna de dichas polarizaciones da cuenta suficiente de la complejidad de lo real, que incluye tanto heterogeneidad como conectividad. Ambas posturas sucumben a la lógica

2 Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1993<sup>4</sup> [1985]; J. Habermas, «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt» [1980], in: *Id.*, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a.M. 1981, 444-464; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988; J. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», in: *Id.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, 9-28; J. F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris 1988<sup>2</sup> [1986]; J. F. Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979; J. F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris 1984. Para un análisis detallado y comparativo de las posiciones de ambos autores, vide: W. Welsch, «Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne», in: *Philosophische Rundschau*, 34 (1987) 161-186; W. Welsch, «Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die "Postmoderne". Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte», in: *Philosophisches Jahrbuch*, 94 (1987) 111-141; W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995; W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991<sup>3</sup> [1986]; D. Bermejo, *Crisis de la razón, razón transversal y posmodernidad* [tesis doctoral], Servicio Editorial de la UPV, Bilbao 1998 [en imprenta].

3 Cf. *supra*, nota 1.

de la exclusión de lo otro y se incapacitan para pensar adecuadamente la pluralidad, que exige ser considerada en radicalidad. Transversalidad es el nombre para la pluralidad compleja, donde la unidad encuentra formas múltiples de materializarse —no necesariamente una única— y donde la pluralidad se convierte en rizomática —impidiendo así desembocar en un atomismo que, de hecho, niega la misma pluralidad— ya que sin algún momento de unidad resultaría irreconocible. Son precisamente Deleuze-Guattari quienes otorgan densidad y rango filosóficos a dicho concepto. El pensamiento deleuzeano es básicamente pensamiento rizomático y transversal. En ello radica su relevancia para la discusión filosófica actual. El presente artículo intenta rescatar del pensamiento de Deleuze algunas claves decisivas para el planteamiento de la racionalidad hoy, a la vez que quiere ser un homenaje al filósofo recientemente desaparecido.

## 2. FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA VERSUS FILOSOFÍA DE LA REPRESENTACIÓN

En la obra *Différence et répétition* <sup>4</sup> acomete Deleuze la tarea de pensar una ontología de la diferencia frente a la ontología de la representación. La representación es el concepto y mecanismo básico de la metafísica clásica y moderna <sup>5</sup>. Ha funcionado sobre la idea de un mundo de imágenes, referidas a un modelo, que constituye a su vez la identidad y el fundamento, y dota de razón de ser a las apariencias y a la movilidad de la diversidad. Esto se concentra en el principio de razón suficiente o del fundamento <sup>6</sup>, constituido a su vez por cuatro principios, raíces o supuestos: el principio de identidad, el principio de oposición, el principio de analogía y el principio de semejanza. Expresado con palabras del autor: «Éstas son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad del concepto que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición del predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la analogía del juicio, distribuida en una *ratio essendi*; la semejanza de la percepción, que determina una *ratio agendi*» <sup>7</sup>. Identidad, oposición, analogía y semejanza actúan como un «cuádruple yugo» <sup>8</sup>, que tiene por objeto reducir y domesticar la diferencia o convertirla en parte maldita a exorcizar. La diferencia se ve como expresión de lo incontrolable, del defecto y del exceso, de lo indomeñable, del infinito, de lo impensable.

4 G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1996<sup>8</sup> [1968].

5 Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, 339.

6 Dicha tesis, así formulada, se encuentra antes en Heidegger. Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

7 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 337. Cf. *ibid.*, 44 s. *passim*.

8 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 337, 383 *passim*.

Y, si no se deja pensar, mejor que deje de ser <sup>9</sup>. La filosofía no ha pretendido otra cosa que convertir la representación en infinita, en determinación sin resto: «Se trata de extender la representación hasta lo demasiado grande y lo demasiado pequeño de la diferencia; de dar una perspectiva insospechada a la representación, es decir, de inventar técnicas teológicas, científicas, estéticas que le permitan integrar la profundidad de la diferencia en sí...» <sup>10</sup>. Fundar es para Deleuze la pretensión de «determinar lo indeterminado» <sup>11</sup>. En esto consiste precisamente la ilusión trascendental de la filosofía <sup>12</sup>, en pretender controlar la realidad desfundamentada, sin fondo, bajo la idea de fundamento o razón suficiente y en reducir el caos a cosmos, a mundo convergente y centrado: «La razón suficiente, o el fundamento, no es otra cosa que el medio de hacer reinar lo idéntico sobre el infinito mismo, y de hacer penetrar en el infinito la continuidad de semejanza, la relación de analogía, la oposición de predicados. A esto se reduce la originalidad de la razón suficiente: asegurar mejor el sometimiento de la diferencia al cuádruple yugo» <sup>13</sup>. Con ello se imposibilita pensar realmente en serio la divergencia y el descentramiento, que se ven como lo opuesto, cuando en realidad son lo antinómico y problemático. Para ello se necesitan otras categorías.

Deleuze pretende defender la diferencia como constitutiva de la realidad y como fuerza del pensamiento (al menos de otro modo de pensar), liberar la multiplicidad de lo real del corsé de la representación. La multiplicidad, la diversidad, la diferencia no son lo negativo o lo aparente. Escapan a la lógica de la oposición: ni lo Uno ni lo múltiple. La lógica de la identidad y la negación (o integración degradante o exclusión negadora) no da razón de la diferencia adecuadamente. Ello es posible en un «sistema de simulacros», no en un «sistema de imágenes o copias». El simulacro es «el sistema en el que lo diferente se refiere a lo diferente por la diferencia misma» <sup>14</sup>. En él intervienen categorías diferentes a las de la representación: intensidad, movimiento, desplazamiento, series, resonancias internas, dinamismo espacio-temporal, cruzamientos, etc. Diferencia y repetición frente a identidad y negación, frente a analogía y oposi-

9 «Cualquier otra diferencia, toda diferencia que no se enraiza así, será desmesurada, incoordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña, no solamente para ser pensada, sino para ser. Dejando de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. De ello se concluye que la diferencia en sí permanece maldita, y debe expiar, o bien ser rescatada bajo las especies de la razón que la convierten en vivible y pensable, que hacen de ella una representación», G. Deleuze, *Différence et répétition*, 337.

10 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 337-338.

11 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 352.

12 Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, 341s.

13 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 339.

14 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 335.

ción. Nomadismo, descentramiento y ausencia de jerarquía, multiplicidad de conexiones y direcciones, mutación constante de «naturaleza»... «El sistema del simulacro —dirá Deleuze— afirma la divergencia y el descentramiento; la única unidad, la única convergencia de todas las series es un caos informal que las comprende todas. Ninguna serie goza de privilegio sobre otra, ninguna posee la identidad de un modelo, ninguna, la semejanza de una copia. Ninguna se opone a otra, ni le es análoga. Cada una está constituida por diferencias. Las anarquías soberanas sustituyen a las jerarquías de la representación; las distribuciones nómadas, a las distribuciones sedentarias de la representación»<sup>15</sup>. Sólo en este nuevo marco se puede dar cuenta de la diferencia real o virtual.

En el marco de la representación la diferencia es reducida a diferencia conceptual<sup>16</sup>. Pero una idea, dirá Deleuze, «no es ni una ni múltiple, sino multiplicidad» de elementos diferenciales, de relaciones diferenciales, de singularidades diferenciales y de transformaciones diferenciales<sup>17</sup>; una serie de diferenciales, móvil y mutante, susceptible de conectar en cualquier punto y constituir nuevas series<sup>18</sup>. Ni unidad ni separación, sino heterogeneidad y conexión permanentes en un sistema descentrado.

### 3. EL RIZOMA COMO MODELO DE LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA

Las ideas anteriores son proseguidas por Deleuze en compañía de Guattari en los escritos posteriores *L'Anti-Oedipe* y *Rhizome*<sup>19</sup>.

En *L'Anti-Oedipe* la reflexión se centra en el psicoanálisis, en el que se vería una concreción de la misma lógica de la identidad y la representación. Fijación paterno-filial, búsqueda de razón inconsciente, identificación fálica, etc. Para los autores se trata de liberar el inconsciente, constituido por el deseo, de la represión, control y domesticación a que se ve sometido por la autoridad del psicoanalista, la lógica del sentido, el falocentrismo y el principio de realidad. «Edipo es siempre la colonización perseguida por otros medios, es la colonia interior... es nuestra información colonial íntima»<sup>20</sup>, dirán los autores. Pero el

15 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 356.

16 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 21 *passim*.

17 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 356.

18 G. Deleuze, *Différence et répétition*, 357.

19 G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972; G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma (Introducción)*, Valencia 1977 [tit. or.: *Rhizome (Introduction)*, Paris 1976, también aparecido posteriormente como introducción en el libro *Mille plateaux*, Paris 1980. *Mille plateaux* se presenta como la segunda parte de *Capitalisme et schizophrénie*, cuya primera parte es *L'Anti-Oedipe*].

20 G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, 200.

inconsciente no existe como instancia definida, como estructura fija y estable, garante de identidad; es puro deseo, «máquina desiderante», «cuerpo sin órganos», flujo y metamorfosis permanente de relaciones y elementos dispares <sup>21</sup>.

En *Rhizome* —escrito más interesante para nuestro propósito— pretenden los autores ilustrar su concepción de la realidad —entendida como conjunto de conexiones y multiplicidades— a través de la imagen del rizoma. Mezcla de panfleto y de ensayo, el opúsculo se presenta como un intento (insatisfactorio para los autores) <sup>22</sup> de *practicar rizoma* —se podría decir— incluso en el método y en el estilo literario. «Para lo múltiple se necesita un método que lo haga efectivamente» <sup>23</sup>, dirán los autores. El «libro» funciona en el opúsculo como símbolo emblemático de la unidad orgánica, pretendida por las filosofías de la significación y del sujeto. Dotado de interioridad, orden y sentido, el libro se revela como imagen del mundo —imagen querida de la filosofía tradicional—. Frente al «libro-imagen» del mundo se trata de ensayar otro concepto de libro, «libro-rizoma», mera composición sin significación fijada ni subjetividad a priori, multiplicidad de flujos y relaciones: «Ya no se está ante una tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro y un campo de subjetividad, el autor. Sino que una composición pone en conexión determinadas multiplicidades tomadas en cada uno de estos órdenes, aunque un libro no tenga su continuación en el libro siguiente, ni su objeto en el mundo ni su sujeto en uno o varios autores. Brevemente, nos parece que la escritura nunca se hará bastante en nombre de un exterior. El exterior no tiene imagen, ni significación, ni subjetividad. El libro, composición con el exterior, contra el libro-imagen del mundo. Un libro-rizoma, ya no dicotómico, pivotante o fasciculado. No hacer nunca raíz, ni plantarla, aunque sea difícil no recaer en esos viejos procedimientos» <sup>24</sup>.

En el libro actúan conjuntamente líneas de territorialización, de articulación, de estratificación provisional junto con líneas y movimientos de desterritorialización, de desarticulación, de desestratificación y fuga, que se deshacen y rehacen en un flujo continuo y en mutación constante. Sujeto, objeto, representación son categorías inadecuadas para expresar la complejidad de la realidad. «Composiciones maquínicas», «cuerpo sin órganos», «multiplicidades», «cir-

21 G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cap. I.

22 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 53.

23 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 52.

24 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 54. En el mismo sentido se afirma: «El libro ha dejado de ser un microcosmos, a la manera clásica o a la manera europea. El libro no es una imagen del mundo y menos aún un significante. No es una bella totalidad orgánica, no es tampoco una unidad de sentido. [Con Foucault se dirá...]... un libro... es una caja de herramientas», *ibid.*, 59. Cf. *ibid.*, 60.

culación», «velocidades», «líneas», «intensidades», «cruzamientos», «rizoma» son algunos nombres indicativos para una ontología y un pensamiento diferentes y de lo diferente.

#### 4. RAÍZ, FASCÍCULO, RIZOMA: METAFÍSICA, MODERNIDAD, PENSAMIENTO ACTUAL

Jugando con las metáforas del libro y de la raíz, distinguen los autores tres tipos de libro, que corresponden a tres concepciones de la realidad: la realidad-libro como raíz-árbol (metafísica), la realidad-libro como fascículo de raíces múltiples (modernidad) y la realidad-libro como rizoma (pensamiento actual).

La *metafísica* está dominada por la imagen del árbol y de la raíz<sup>25</sup>. El mundo como árbol, dotado de una estructura significativa y de totalidad orgánica, se funda sobre la solidez de una raíz central pivotante, multiplicada en raíces secundarias. Es el pensamiento del origen, del fundamento, del arché, de la causa primera. El Uno garantiza la armonía en la diversidad y la multiplicidad. Lo múltiple procede de la reflexión del uno sobre sí mismo por dicotomías arborescentes y jerarquizadas. Lógica binaria en las formas de monismo o dualismo, raíz principal o raíz dicotómica. Esta forma de pensamiento pervive hasta nuestros días en el psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo y la informática<sup>26</sup>. El pensamiento representa el mundo, y el mundo se concibe como cosmos. La multiplicidad en este modelo se ve degradada y depotenciada, derivada de la unidad y sometida a ella. Pluralidad en la unidad. Pluralidad aparente. Lo que equivale a decir, según los autores, «que este pensamiento no ha comprendido la multiplicidad: le hace falta una supuesta y fuerte unidad principal... la del pivote que soporta las raíces secundarias»<sup>27</sup>.

La *modernidad* se entendería según la imagen del fascículo de raíces, «sistema-raicilla o raíz fasciculada»<sup>28</sup>. En lugar de un raíz principal multiplicidad de raicillas. Las raíces secundarias se desarrollan con fuerza autónoma y parceladamente. El mundo aparece como «caosmos» desjerarquizado. La unidad «objetiva» desaparece, la multiplicidad se impone. Pero la unidad se recupera y subsiste como unidad «subjetiva». En este modelo se da la ambivalencia de la multiplicidad reconocida y de la unidad anhelada. La nostalgia de unidad y el proyecto son formas que conviven en la modernidad y que cristalizan en formas de uni-

25 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 11 s.

26 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 13.

27 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 12.

28 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 13.

dad y totalización más comprehensivas, vehiculadas por la filosofía del sujeto. El sistema fasciculado no termina de romper con el dualismo, puesto de manifiesto en la dialéctica sujeto-objeto. «La unidad no deja nunca de ser contrariada e impedida en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. El mundo ha perdido su pivote, el sujeto ya ni siquiera puede dicotomizar, pero accede a una unidad más alta, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto»<sup>29</sup>.

Pero para los autores no se trata sólo de defender teóricamente la multiplicidad, sino de reconocerla prácticamente. Lo que exige convertir la unidad en un momento entre otros de la multiplicidad, renunciando al postulado de una instancia superior globalizadora. Lo uno forma parte de lo múltiple bajo forma de sustracción. Se trata de pensar, decir y escribir «siempre n-1»<sup>30</sup>.

El *pensamiento actual*, que exigiría este modo de pensar, se podría ilustrar con la imagen del «rizoma»<sup>31</sup>. El rizoma no es ni raíz ni árbol, se compone de bulbos, raíces aéreas y tallos subterráneos, no dispone de estructura reconocible, se extiende en todas las direcciones, se regenera desde cualquier punto o segmento.

Los principios o características del rizoma podrían expresarse del modo siguientes:

— Principio de conexión y heterogeneidad: «cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Es diferente al árbol o a la raíz que fijan un punto, un orden»<sup>32</sup>. No se da ningún estado puro, sino concurrencia de estados siempre ya contaminados. La heterogeneidad es justamente tal, porque cambia permanentemente sin dar tiempo a cristalizaciones definitivas ni definidas. Como ejemplo valga la lengua, composición de eslabones semióticos, tubérculo que aglutina actos y sentidos diversos: «no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, sino una concurrencia de dialectos, de patois, de argots, de lenguas especiales. No existe el locutor-auditor ideal, como no hay comunidad lingüística homogénea»<sup>33</sup>. Un método de tipo rizoma no considera algo como objeto en sí mismo, sino como nudo de relación entre dimensiones y registros diferentes<sup>34</sup>.

— Principio de multiplicidad y mutación: «una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino solamente algunas determinaciones, magnitudes, dimensiones

29 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 14 s.

30 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 15.

31 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 15 s.

32 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 16.

33 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 17.

34 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 18.



que no pueden crecer sin que cambie de naturaleza (las leyes de combinación crecen, pues, con la multiplicidad)»<sup>35</sup>. La multiplicidad, para ser tal, exige perder la relación con el Uno, pensado como objeto o como sujeto, y mutación constante que impide su fijación ilusoria como totalidad. Ni Unidad ni Totalidad, sino multiplicidad. Un rizoma o multiplicidad no se deja sobrecodificar. Se presenta como composición reticular sin jerarquía. No hay complemento sino implemento. Cualquier elemento añadido transforma la estructura. No hay puntos, sino líneas de fuga que transforman los puntos en líneas.

— Principio de ruptura asignificante: «un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte, él se recupera según tal o cual de sus líneas y siguiendo otras líneas»<sup>36</sup>. Desterritorialización y reterritorialización continuas en el mismo rizoma. No se da ningún estrato de significación que no sea fragmentable, ningún fragmento que no sea estratificable. Remitencia perpetua de líneas de fuga. No hay lugar para el dualismo ni la dicotomía (bueno-malo, arriba-abajo, dentro-fuera, vertical-horizontal), todo está contaminado y atravesado. Multiperspectivismo y transversalidad. Romper las cadenas en cualquier eslabón y dejarse llevar por la línea de fractura, no retornar ni recuperar<sup>37</sup> —aconsejarán los autores—. Atreverse a cambiar de «semiótica perceptiva», aunque sea difícil: «No es fácil percibir las cosas por el medio y no de arriba abajo o inversamente, de izquierda a derecha o inversamente: intentadlo y veréis cómo todo cambia»<sup>38</sup>. Ni imitación ni apropiación, sino mutación y devenir<sup>39</sup>, «evolución paralela»<sup>40</sup>, alteración del código genético. «El rizoma es una antigenealogía»<sup>41</sup>.

— Principio de cartografía versus principio de calcomanía: «un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es tan ajeno a toda idea de eje genético, como a la de estructura profunda»<sup>42</sup>. Eje genético y estructura profunda responden al principio de calcomanía. Son calcos fijados, repetibles y reproducibles hasta el infinito, de algo que soporta (eje o principio) o que sobrecodifica (estructura). El rizoma, por el contrario, es «mapa y no calco»<sup>43</sup>. El mapa tiene carácter experimental, no reproduce, inventa y construye; es abierto, desplegable, modificable, ajeno a la fatalidad del calco. El calco intenta fijar como una foto la realidad, pero en realidad lo que fija es justamente aquello

35 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 19.

36 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 23.

37 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 28.

38 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 55.

39 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 25.

40 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 26 s.

41 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 27.

42 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 30.

43 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 31.

que se deja fijar de forma generativa o estructural. Principio y estructura son «los atoladeros, los bloqueos, los gérmenes de pivote o los puntos de estructuración»<sup>44</sup> que paralizan el rizoma. Puede que estos puntos sean a veces inevitables como tránsitos o puntos de inflexión, dado que también «existen estructuras de árbol o de raíces en los rizomas»<sup>45</sup> y las entradas son múltiples<sup>46</sup>. Pero es una ilusión errónea intentar recortar un árbol en un rizoma, ya que «una rama de árbol o una raíz pueden ponerse a brotar en rizoma»<sup>47</sup>. Ciertamente que una misma realidad puede ser considerada desde ambas perspectivas. Pero no sin cambiar de naturaleza. El psicoanálisis y la lingüística, por ejemplo, cambian completamente de ser tratados como sistemas centrados a serlo como sistemas acentrados<sup>48</sup>. Para evitar el peligro de «plantar árboles», el criterio pertinente debiera ser, según los autores, «acoplar los calcos sobre el mapa, llevar las raíces y los árboles a un rizoma»<sup>49</sup>, no a la inversa.

## 5. SISTEMA RIZOMÁTICO VERSUS SISTEMA ARBORESCENTE

Los autores se manifiestan contra el dominio absoluto ejercido por el modelo arborescente: «Estamos cansados del árbol. No debemos creer ya en los árboles, en las raíces y en las raicillas, hemos sufrido demasiado por ello. Toda la cultura arborescente se basa en ellos, desde la biología hasta la lingüística. Al contrario, nada es bello, nada es amoroso, nada es político excepto los tallos subterráneos y las raíces aéreas, lo adventicio y el rizoma»<sup>50</sup>.

Los *sistemas arborescentes* son sistemas centrados y jerarquizados. Se articulan en torno a una unidad superior, un centro o un segmento constituidos en punto originario o estructurante del conjunto. La multiplicidad es considerada bajo la perspectiva de la unidad conseguida (en el objeto) o deseada (en el sujeto), «no se sale nunca de las multiplicidades únicamente fingidas» o de «las recuperaciones, las regeneraciones, los retornos»<sup>51</sup>. Un sistema arborescente define una estructura de relaciones preestablecidas y fijadas en una dirección bajo el principio de poder y autoridad. El individuo recibe su significación por la posición que ocupa en la estructura definida jerárquicamente. Un órgano central o

44 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 34.

45 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 37.

46 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 36.

47 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 37.

48 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 43 s.

49 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 35.

50 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 38.

51 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 39.

memoria asume la competencia general de mantener la unidad del organismo. Los canales de comunicación se mueven en el eje vertical. El mismo esquema puede detectarse en posiciones aparentemente no jerárquicas, horizontalistas y pluralistas (de la filosofía moderna), que en el fondo se resuelven vía unificación por el Poder. Unidad objetiva, armonía preestablecida como hecho de la filosofía clásica y unificación subjetiva como proyecto (unidad objetiva rota y redimida en el poder del Sujeto) de la filosofía moderna son versiones de estructuras igualmente arborescentes por vías diferentes. La arborescencia representa la estructura del poder y, por eso, se tipifica paradigmáticamente en el poder del Estado, que funciona a su vez como modelo del pensamiento y del mundo<sup>52</sup>. No es fácil salir de este esquema conceptual y modo de pensar de la filosofía del fundamento, que ha determinado profundamente la cultura occidental: «Es curioso —dirán los autores— cómo el árbol ha dominado la realidad occidental y todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, la anatomía, pero también la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el fundamento-raíz, Grund, roots y foundations»<sup>53</sup>. Dominio del árbol y de la búsqueda de las raíces.

El sistema rizomático, por el contrario, es un sistema acentrado y reticular, no jerárquico. No dispone de estructura definida ni de instancia central. Los canales de comunicación son multidireccionales. Los individuos intercambiables. Movilidad y desplazamiento constantes, mutación y nueva configuración, estados momentáneos y operaciones locales caracterizan este flujo proteico y cambiante. No hay lugar para el dualismo ontológico ni axiomático, ya que las relaciones no están estabilizadas ni en un mismo lugar ni en un único sentido. Complejidad y contaminación. La simplicidad, la pureza y la transparencia no son estados naturales. «Hay, en los rizomas, nudos de arborescencia e impulsos rizomáticos en las raíces. Aun más, hay formaciones despóticas de inmanencia y canalización, propias de los rizomas. Hay deformaciones anárquicas en el sistema trascendente de los árboles, raíces aéreas y tallos subterráneos»<sup>54</sup>. Lo decisivo es que rizoma-canal y árbol-raíz no son dos modelos opuestos —razones de exposición didáctica pueden generar esta confusión—, no se definen mutuamente por relación de oposición, modelo A-modelo B; sino por la relación modelo-proceso. El rizoma acentúa el proceso continuo de erección y desmoronamiento

52 «La arborescencia es justamente el poder del Estado. En el curso de una larga historia el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. Pretensión del Estado de ser la imagen interiorizada del orden del mundo, y de enraizar al hombre». G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 58 s.

53 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 44.

54 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 49.

del modelo. «No nos servimos de un dualismo de modelos más que para llegar a un proceso que rechazaría todo modelo», aclaran los autores<sup>55</sup>. Tampoco idealismo dialéctico. No hay ni retorno ni recuperación, porque no hay dirección ni sentido únicos.

Resumiendo, los caracteres principales del rizoma en comparación con el árbol-raíz serían<sup>56</sup>:

— Heterogeneidad y conectividad multidireccional: cualquier punto conecta con cualquier punto y las conexiones no son necesariamente de la misma naturaleza.

— Multiplicidad de dimensiones, no de unidades: no se compone de unidades, sino de dimensiones; no se reduce ni a lo Uno ni a lo múltiple, no es un múltiple derivado del Uno ni al que se añadiría el Uno ( $n + 1$ ), el Uno es siempre sustraído ( $n - 1$ ).

— Multiplicidad en metamorfosis permanente y naturaleza mutante. Desplazamiento, expansión, ruptura, variación: el rizoma no se deja reproducir ni como imagen ni como estructura, porque no se estabiliza.

— Antigenealogía: entradas y salidas múltiples, disolución y olvido del origen.

— En fin, circulación descentrada y nomadismo: «el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados»<sup>57</sup>.

## 6. TRANSVERSALIDAD

Otro término equiparable al de rizoma y fecundamente prometedor para una filosofía de cuño posmoderno sería el de transversalidad<sup>58</sup>. Los autores lo emplean repetidas veces y de su mano alcanza el concepto rango filosófico. Transversalidad expresa la intuición central del rizoma: conexión en la heterogeneidad. El término es utilizado primero en el contexto de la psicoterapia de grupo por Guattari<sup>59</sup>, donde viene a significar maximización de la comunicación tanto intrasubjetiva como intersubjetiva entre planos y en direcciones dife-

55 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 50.

56 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 50-52.

57 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 52.

58 En este punto sigo a Welsch. Cf. W. Welsch, *Vernunft*, 367-371. La propuesta de la «razón transversal» de Welsch conecta con el concepto de transversalidad de Deleuze y Guattari, convirtiéndolo en concepto clave para una reinterpretación de la razón en un contexto de pluralidad y complejidad.

59 F. Guattari, *Psykanalyse et transversalité*, Paris 1972 [Prólogo de Deleuze].

rentes. En la transversalidad se plantea otro tipo de interacción diferente al de la interacción vertical jerárquica y al de la interacción horizontal convenida. La interacción transversal pretende confrontar los sujetos con posibilidades insospechadas, surgidas de la confrontación con aspectos dejados de lado y no explorados, con la intención de que asuman el riesgo de transitar dimensiones no transitadas o evitadas, como por ejemplo la locura, la muerte y la otredad, y de que descubran nuevas vías y nuevos caminos no estructurados para la ampliación de la conciencia.

El contenido implícito de *Rizoma* versa sobre el concepto de transversalidad. Explícitamente aparece el término «transversal» en el contexto de la comunicación entre líneas genealógicas diferenciadas que se entrecruzan y generan nuevas cadenas genéticas: «Las comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas enredan los árboles genealógicos»<sup>60</sup>. Las relaciones transversales rompen jerarquías y totalidades y hacen que la multiplicidad sea realmente multiplicidad y no mera multiplicación exponencial. El término aparece de nuevo repetidas veces en *El Antiedipo* con sentidos similares<sup>61</sup>. Finalmente, en el libro sobre Foucault habla Deleuze del nuevo tipo de intelectual como de aquel que crea transversalidad y no universalidad<sup>62</sup>.

## 7. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA Y EL PROBLEMA DE LA RAZÓN

El análisis rigurosamente filosófico del nuevo estilo de pensamiento rizomático y transversal se encuentra en el libro *Qu'est-ce que la philosophie?*<sup>63</sup>, una obra sistemática sobre el concepto de razón en claves de heterogeneidad y conectividad. La obra se aleja de los excesos estilístico-verbales del *Rizoma* y retorna a un estilo «filosófico» más sobrio, claro y sistematizado; aunque con un nuevo instrumental conceptual. Una obra «clásica», pues, de filosofía en el doble sentido de sistematicidad constructiva y de creación conceptual. Se presenta como «obra de vejez» con pretensión de «hablar concretamente»<sup>64</sup>. En este sentido podría considerarse la obra de recapitulación del pensamiento de Deleuze y Guattari.

Partiendo de la pregunta por la filosofía, el problema central deviene el problema de la razón. Indicativo y elocuente es el hecho de que al inicio y al

60 G. Deleuze - F. Guattari, *Rizoma*, 27.

61 G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, 46, 381 *passim*.

62 Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris 1986 [cit. in: W. Welsch, *Vernunft*, 370].

63 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991.

64 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 7.

final del libro se cita, como de pasada, a Kant y la *Crítica del juicio* <sup>65</sup>. Dos citas, que adquieren el carácter de clave secreta y referencia subliminal, para situar el contenido del libro en la tradición filosófica. Hasta el punto de que este texto podría considerarse como una reinterpretación, mejor nueva versión, del Kant de la tercera *Crítica* —*Kritik der Urteilskraft* <sup>66</sup>—, la *Crítica* en la que se ponen de manifiesto dos hechos: separación de los órdenes de razón y, al mismo tiempo y sobre todo, las interferencias entre ellos; interferencias que liberan los límites, supuestamente bien definidos, de cada ámbito de racionalidad, convirtiéndolos en zonas de interpenetración y de tránsito. El esquema kantiano se pone de manifiesto en la estructura y en el contenido del libro. En efecto, el pensamiento se analiza como interrelación de tres planos creativos de realidad: filosofía, ciencia y arte; atravesados continuamente por la cuestión de la unidad y la multiplicidad. Pero, mientras que Lyotard, por ejemplo, cuando analiza el problema de la razón, radicaliza la separación y autonomía absolutas de los órdenes de racionalidad, decretando la heterogeneidad absoluta entre ellos <sup>67</sup>; Deleuze, por el contrario, acentúa la interferencia y la transitividad entre los mismos <sup>68</sup>.

FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA: CREAR CONCEPTOS, TRAZAR PLANOS  
E INVENTAR PERSONAJES CONCEPTUALES

1. La filosofía se define según Deleuze-Guattari como la disciplina de la creación de conceptos nuevos: «La filosofía, más rigurosamente expresado, es la disciplina que consiste en crear conceptos... Crear conceptos siempre nuevos es el objeto de la filosofía» <sup>69</sup>. La filosofía comparte su capacidad creadora con la ciencia y el arte, pero concierne sólo a la filosofía el crear conceptos en sentido estricto <sup>70</sup>. La filosofía es constructivismo conceptual <sup>71</sup>. Esta es su primera función.

65 Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 8, 15.

66 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Id.*, *Werke in zehn Bänden. Sonderausgabe* [W. Weischedel (Hg.)], Bd. 8, Darmstadt 1983, 171-620.

67 Cf. J. F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

68 También se menciona de paso la metáfora kantiana del archipiélago, central en la interpretación lyotardiana; pero para afirmar precisamente, no la rigidez y la separación, sino la elasticidad y la fluidez, tanto de los ámbitos presuntamente aislados como del medio que habitan y los habita. Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 38 s. El retorno a Kant de Habermas, Lyotard y Deleuze merecería un análisis comparativo más detallado en estudio aparte, por cuanto constituyen tres modelos diferentes y paradigmáticos de pensar el problema de la razón desde la heterogeneidad.

69 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 10.

70 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 11.

71 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 38.

Por eso no hay filosofía universal, sino filosofías singulares en tanto que constructos creativos. «El primer principio de la filosofía es que los Universales no explican nada —se dirá taxativamente—, ellos mismos deben ser explicados»<sup>72</sup>. El proceso creativo de conceptos filosóficos es siempre singular, aunque forma parte de una «geografía» y de una «historia» filosóficas, una «geofilosofía»<sup>73</sup> siempre en movimiento y renovación, en un vaivén de desplazamientos discontinuos entre nuevos problemas y nuevos instrumentos conceptuales, entre nuevos territorios y nuevos pobladores. La filosofía es movimiento nómada de ocupación y desocupación, de desterritorialización y reterritorialización, de habitación y deshabitación. La «tierra» se rehace y deshace continuamente en «territorio», en la medida en que es ocupada por nuevos moradores. Los sistemas cambian, porque cambia el concepto de sistema. Mientras se dé esta operación se dará filosofía<sup>74</sup>. Nuevos términos, nuevos problemas, nuevas constelaciones. La renovación del «suelo» conceptual y la creación de nuevas «marcas» es una constante en la historia de la filosofía: sustancia, cogito, mónada, condición, potencia, duración, etc., ilustran la condición constructivista de la filosofía.

La filosofía —para Deleuze-Guattari— no es ni contemplación, ni reflexión, ni comunicación<sup>75</sup>. Construir y crear conceptos se distingue claramente de esas otras actitudes. Contemplación, reflexión y comunicación no definen lo específico de la filosofía. La contemplación necesita del concepto, la reflexión es común a cualquier disciplina, la comunicación tiende a crear consenso de opiniones, no conceptos. La confusión respectiva de estas actividades con la filosofía ha ocasionado, según los autores, las ilusiones transcendentalistas y las pretensiones universalistas del idealismo objetivo (filosofía clásica de la razón objetiva), del idealismo subjetivo (filosofía moderna de la razón subjetiva) y del idealismo intersubjetivo (filosofías contemporáneas de la razón comunicativa o conversacional democrática —léase Habermas o Rorty—, no citados explícitamente). En la crítica solapada y fugaz de estos sistemas se dejaría entrever un doble objetivo, no formulado explícitamente, pero deducible del contexto: primero, seguir haciendo «filosofía», contribuyendo a dotar de claridad y precisión su cometido en relación a otras disciplinas; y, segundo, hacer filosofía sin sujeto. Los términos de «razón», «sujeto» y «objeto» son evitados conscientemente y disueltos por el efecto de nuevos conceptos que nunca se acoplan perfectamente a los anteriores. De la insuficiencia de dichos vocablos dentro de una concepción dinámica, pluralista y rizomática de la realidad dan fe estas citas: «La razón no es más que un concepto, y un concepto muy pobre para definir el plano y los movimientos infini-

72 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 12.

73 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 82 s.

74 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 14.

75 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 11 *passim*.

tos que lo recorren»<sup>76</sup>. «El sujeto y el objeto dan una mala aproximación de lo que es el pensamiento. Pensar no es ni un hilo tendido entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno en torno al otro. Pensar se hace más bien en la relación entre territorio y tierra»<sup>77</sup>.

Y ¿qué son los conceptos?<sup>78</sup> Todo concepto es una multiplicidad de componentes. No hay concepto simple. Las componentes definen un concepto. No toda multiplicidad es conceptual. No hay concepto de una sola componente. Incluso el concepto de «comienzo» se entiende de diferentes maneras. Tampoco hay un concepto que posea todas las componentes, tal concepto sería el caos. El concepto posee un contorno irregular, fractal, porque es un punto de articulación y de sección. Es un conjunto fragmentario, constituido por cortes y recorres. Todo concepto es parasitario y contaminado por su historia no lineal, zigzagueante, hecha de préstamos, resonancias y fragmentos de componentes de otros conceptos, pertenecientes a planos diferentes. Pero también todo concepto posee un devenir en relación con conceptos del mismo plano, con los que coexiste y establece conexiones regionales.

— Un concepto es, pues, *primero* una multiplicidad de envíos y reenvíos entre componentes y planos diferentes. Las componentes a su vez pueden ser tomadas como conceptos en una serie infinita de remitencias.

— *Segundo*, un concepto es un punto o momento de articulación y juntura («joints», «jonctifs»), que define su consistencia como una zona de conexión, de vecindad entre componentes distintas e inseparables (endoconsistencia), y como puente con otros conceptos del mismo plano (exoconsistencia). Lo propio del concepto es convertir en inseparables «en él» las componentes separables: el concepto se crea como umbral o zona de indiscernibilidad, originada por el recubrimiento parcial de las distintas componentes. Las componentes permanecen distintas, pero hay una zona de vecindad («zone de voisinage») entre componentes, que no es ni una ni otra, sino algo indecible entre ellas («quelque chose d'indécidable»), que pertenece a ambas y donde devienen indiscernibles, y precisamente lo que otorga al concepto su consistencia: «Son estas zonas, umbrales o devenires, esta inseparabilidad, las que definen la consistencia interior del concepto»<sup>79</sup>. Por otra parte, de la zona de vecindad depende la plurivocidad del concepto<sup>80</sup>.

76 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 45.

77 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 82.

78 Resumo libremente el cap. I, «Qu'est-ce qu'un concept?»; cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 21-37.

79 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 25.

80 «La plurivocidad del concepto depende únicamente de la vecindad (un concepto puede tener muchas)», G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 87.



— *Tercero*, un concepto es un punto de coincidencia, de condensación o de acumulación, de intensidad entre sus componentes sin ordenamiento jerárquico establecido<sup>81</sup>. Ni constantes ni variables definidas previamente y repetibles, sino variaciones ordenadas por vecindad, resonancia o concomitancia. Un concepto no es una idea abstracta, ni procede por clasificación género-especie, sino una composición procesual y heterogénica. «Un concepto es una heterogénesis, es decir, una ordenación de sus componentes por zonas de vecindad»<sup>82</sup>. El concepto de pájaro, por ejemplo, no está en su género y especie, sino en ese «algo indiscernible», en esa composición de gestos, posturas y cantos<sup>83</sup>.

— *Cuarto*, el concepto no dice la esencia o la cosa de algo sino su acontecimiento.

— *Quinto*, el concepto es algo absoluto y relativo, infinito y finito. Absoluto como punto de condensación, relativo como relación de componentes. Infinito por su virtualidad, finito por su realidad. Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto.

— *Sexto*, el concepto se define por su consistencia, pero no tiene referencia: es autoreferencial. Se construye a la vez que construye. En este sentido el concepto no es discursivo ni la filosofía un procedimiento discursivo de encadenamiento de proposiciones. La proposición pertenece a la ciencia y es objeto de la ciencia. El concepto no es proposicional, ya que la proposición se define por la referencia y la referencia por la relación de estados de cosas, ajena al «acontecer» propio del concepto. El concepto se define por relaciones de resonancia, no por relaciones de discursividad, consecuencialidad o correspondencia: «Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y unos en relación a otros. Es por eso por lo que todo resuena, en lugar de seguirse o corresponderse»<sup>84</sup>. Incluso los puentes de concepto a concepto son más bien cruces («carrefours») o desvíos («détours»), puentes móviles («ponts mobiles») que no permiten circunscribir ningún conjunto discursivo.

— *Séptimo*, un concepto no se deja someter a criterios de evaluación comparativos. En este sentido es inconmensurable. Los conceptos adquieren los valores de verdad en función de sus condiciones de creación. Unos conceptos reemplazan a otros según planos diferentes y nuevos problemas que los vuelven obsoletos. La única «bondad» atribuible a un concepto es su capacidad innovativa: «Si un concepto es «mejor» que el precedente, es porque hace oír nuevas

81 «Los conceptos son superficies sin niveles, ordenadas sin jerarquía», G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 87.

82 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 26.

83 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 25.

84 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 28.

variaciones y resonancias desconocidas, realiza cortes insólitos, aporta un Acontecimiento que nos sobrepasa»<sup>85</sup>. La crítica no significa otra cosa que constatar «que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otras que lo transforman, cuando se ha sumergido en un nuevo medio»<sup>86</sup>. De ahí que la filosofía para Deleuze no tenga nada que ver con un discurso argumentativo ni con una discusión de salón —en alusión velada, pero reconocible, a Habermas y a Rorty<sup>87</sup>. A la idea de la filosofía como diálogo racional o conversación persuasiva opone Deleuze la idea llamativa de la filosofía como monólogo conceptual. Lo específico del filósofo sería la creación de conceptos, y éste sería un ejercicio solitario, que soportaría mal los debates, no por arrogancia sino por falta de certezas. El filósofo termina justamente por hacer toda discusión imposible<sup>88</sup>. La filosofía como digresividad perpetua<sup>89</sup>.

En resumen, «el concepto no es paradigmático, sino sintagmático; no es proyectivo, sino conectivo; no es jerárquico, sino vecinal; no es referente, sino consistente»<sup>90</sup>. Crear conceptos significa básicamente establecer conexiones, conexiones entre componentes interiores y conexiones con otros conceptos, produciéndose en cada conexión un cambio de naturaleza<sup>91</sup>.

2. La actividad constructiva de la filosofía, además de crear conceptos, incluye, según Deleuze, otra operación de naturaleza diferente, la de *trazar planos*<sup>92</sup>. Un plano es la imagen que el pensamiento se hace de sí mismo, una perspectiva en la que los conceptos son situados, un corte sobre un fondo infinito, una retícula sobre lo informe, «un crible tendu sur le chaos»<sup>93</sup>. El problema y la cuestión de fondo del pensamiento es la relación con el infinito. El pensamiento reivindica como específico el movimiento del infinito o el movimiento infinito. En esto consiste la imagen del pensamiento, en el movimiento infinito de ida y venida del horizonte indefinido en desplazamiento continuo. Sobre este «plano de consistencia o de inmanencia» adquieren los conceptos conexiones crecientes y sobre él se configura una superficie conectada de contornos fracta-

85 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 32.

86 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 33.

87 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 32.

88 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 32 s.

89 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 28.

90 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 87.

91 «Conectar componentes interiores inseparables hasta el cierre o saturación, de tal modo que ya no se pueda añadir o retirar una sin cambiar el concepto; conectar el concepto con otro, de tal manera que otras conexiones cambiarían su naturaleza». G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 87.

92 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 38-59.

93 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 45.

les, nunca cerrados, pero que a su vez dota a la filosofía de una apariencia de «totalidad» y «omnicomprensión»<sup>94</sup>. La filosofía trata de conseguir consistencia sin perder el infinito en el que se sumerge («Donner consistance sans rien perdre de l'infini»<sup>95</sup>), trazar cartas de navegación —podríamos decir— sobre el flujo disolvente del caos («Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible»<sup>96</sup>).

Por otra parte, el plano de inmanencia es un supuesto, es presupuesto, «prefilosófico»<sup>97</sup>. No es creado como los conceptos, sino que es un suelo o dimensión que se manifiesta a medida que es habitada por conceptos. El plano de inmanencia cambia de configuración, pero sin dejar de ser inmanente. Siempre se puede pensar de otro modo o concebir el pensamiento de otro modo, cosa que han hecho los filósofos; pero sin abandonar dicho plano. Todo intento de convertir una configuración del plano en *el* plano —convertido entonces en plano de transcendencia—, no sólo no conjuraría el caos, sino que lo reinstauraría de otro modo, bajo la fórmula «o transcendencia o caos» en cualquiera de sus formas (Objeto de la contemplación, Sujeto de la reflexión, Otro de la comunicación)<sup>98</sup>.

3. Finalmente, pertenece a la actividad de la filosofía, no sólo crear conceptos y trazar planos, sino también *inventar* «personajes conceptuales»<sup>99</sup>. Se podría decir en general que el pensamiento funciona por tipos —diferentes en la filosofía, la ciencia y el arte, como igualmente diferentes son en cada uno de ellos los elementos (conceptos en la filosofía) y el plano de inmanencia (plano de consistencia en la filosofía). Los personajes introducidos en la filosofía (amigo, legislador, juez, superhombre, etc.) son tipos de pensamiento inventados para inventar a la vez una filosofía. El «personaje conceptual» no es un simple símbolo o personificación del filósofo; sino, al contrario, el filósofo una personificación del personaje conceptual, un «pseudónimo» de su personaje o personajes<sup>100</sup>, hasta el punto de ver disuelta su autoría e identidad («Ya no soy yo, sino una aptitud del pensamiento de verse y desenvolverse a través de un plano que me atraviesa en muchos sitios»<sup>101</sup>). El personaje conceptual es «el devenir o el sujeto de una filosofía»<sup>102</sup>. El personaje conceptual reviste trazos diferentes:

94 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 38.

95 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 45.

96 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 44.

97 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 43.

98 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 52.

99 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 60-81.

100 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 62.

101 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 62.

102 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 63.

patéticos, relacionales, jurídicos, dinámicos, existenciales, etc., según el constructo filosófico que encarnan.

Conceptos, planos y personajes están en estrecha relación de presuposición e implicación en este juego complejo del pensamiento<sup>103</sup>. La filosofía presenta esos tres elementos y actividades diferentes pero inseparables: trazar planos prefilosóficos (inmanencia), inventar personajes conceptuales profilosóficos que le dan vida (insistencia) y crear conceptos filosóficos (consistencia). «Trazar, inventar, crear, es la trinidad filosófica», dirá Deleuze; trinidad que reviste así trazos diagramáticos (trazar planos), personalísticos (inventar personajes conceptuales) e intensivos (crear conceptos)<sup>104</sup>. Pero, dado que estas tres actividades no se deducen una de otra y sus relaciones no están definidas en una única dirección, se hace necesario según Deleuze un «gusto filosófico», *goût* —se dirá—, entendido como «la facultad de co-adaptación, y que regula la creación de conceptos... la regla de correspondencia de tres instancias que difieren en naturaleza»<sup>105</sup>, pero que «no es ciertamente una facultad de medida»<sup>106</sup>. Las reminiscencias kantianas son todavía más evidentes en la siguiente descripción, que completa la cita anterior: «Si se llama Razón al trazado del plano, Imaginación a la invención de personajes, Entendimiento a la creación de conceptos, el gusto aparece como la triple facultad del concepto todavía indeterminado, del personaje todavía en el limbo, del plano todavía transparente»<sup>107</sup>.

La «co-adaptación» de estas instancias es problemática por naturaleza y ninguna regla permite decidir por adelantado si un concepto, un plan o un personaje conceptual es bueno o no, ya que es justamente en el interior de esa relación en el que se puede afirmar si cada una de esas instancias es exitosa o no<sup>108</sup>. Cada una de estas actividades filosóficas encuentra el criterio de discernimiento en las otras dos<sup>109</sup>, ya que el «gusto» no es una facultad de medida o discernimiento<sup>110</sup>. Por otra parte, el criterio que guía la filosofía no es para Deleuze el criterio de verdad, sino criterios como el de importancia e interés, que responden justamente a su condición constructiva-creativa: «La filosofía no consiste en saber, y no es la verdad la que inspira la filosofía, sino categorías como las de Interesante, Destacable o Importante que deciden del éxito o del fracaso. Ahora bien, uno no puede saberlo antes de haber construido. De muchos libros de filosofía no se

103 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 73.

104 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 74.

105 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 74 s.

106 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 75.

107 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 75.

108 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 79.

109 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 80.

110 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 75.

dirá que son falsos, pues esto no es decir nada, sino sin importancia ni interés, precisamente porque no crean ningún concepto ni aportan una imagen del pensamiento o no generan un personaje que merezca la pena»<sup>111</sup>. La mejor crítica es la creación de nuevos conceptos. Cualquier otro tipo de crítica es permanecer en esquemas ya trazados e impedir la creación, que es y ha sido lo propio de la filosofía<sup>112</sup>. Por eso la filosofía se encuentra en un estado de crisis permanente<sup>113</sup>, la crisis propia de un estado creativo continuo.

## 8. FILOSOFÍA, CIENCIA, ARTE: HETEROGENEIDAD Y CONECTIVIDAD DEL PENSAMIENTO PLURAL

¿Cuál es la relación entre filosofía, ciencia y arte? La filosofía para Deleuze no disfruta de un estatuto privilegiado respecto de la ciencia y del arte<sup>114</sup>. La creación de conceptos es una función del pensamiento y una forma de pensamiento entre otras posibles. El arte y la ciencia son a su vez también formas de creación y de pensamiento que no pasan necesariamente por el concepto. Deleuze insiste en la tesis que le es propia: heterogeneidad pero en la conectividad. Estas tres disciplinas no derivan ni se unifican en una instancia superior común, e. d., no se organizan como niveles de una misma proyección ni se diferencian como partes de una misma matriz común; sino que se constituyen en una independencia respectiva, una «división del trabajo», que a su vez provoca continuas relaciones de conexión<sup>115</sup>.

Desde la perspectiva del lenguaje y no del sujeto, formula Deleuze su hipótesis del modo siguiente: el lenguaje estaría sometido a usos incomparables entre sí, que, al mismo tiempo que definen diferentes disciplinas, establecen también sus cruzamientos perpetuos; de modo que cada disciplina organiza su propia constelación creativa y sus funciones respectivas, tratando de modo peculiar la materia lingüística, las frases o sus equivalentes: la filosofía extrae «conceptos» (que no se confunden con ideas abstractas o generales), la ciencia «prospectos» (proposiciones que no se confunden con juicios) y el arte «perceptos» y «afectos» (que no se confunden con percepciones o sentimientos)<sup>116</sup>.

111 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 80.

112 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 81, 11, 32. El impulso creador de la filosofía hace que Deleuze se remita reiteradamente a Nietzsche, en quien ya se encuentra la formulación del teorema filosofía = creación; cf. *ibid.*, 11.

113 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 79.

114 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 13.

115 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 87.

116 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 29.

## DIFERENCIA, INTERFERENCIA Y CAOS

La concepción del pensamiento que esboza Deleuze se podría resumir en la conjugación de tres aspectos: diferencia, interferencia y caos. ¿Una original construcción filosófica que conjuga Nietzsche y Kant, una original fecundación cruzada de nihilismo y kantismo?

— *Diferencia.* Deleuze afirma la multiplicidad, plurivocidad y diferencia del pensamiento. Curiosamente recurre al esquema kantiano de la separación de las facultades y procede por triadas rigurosas, a partir de la diferenciación entre filosofía, ciencia y arte. El pensamiento se da sólo en plural. No hay síntesis ni uniformidad posible. Lo propio del pensamiento es afrontar el caos, trazar un plano sobre el caos <sup>117</sup>. Cada una de estas tres formas de pensamiento se enfrenta de un modo diferente al caos. La filosofía intenta salvar el infinito dotándolo de consistencia, trazando un plano de inmanencia que lleva al infinito acontecimientos o conceptos consistentes, bajo la acción de personajes conceptuales. La ciencia renuncia, por el contrario, al infinito para ganar la referencia: traza un plano de coordenadas solamente indefinidas, que define estados de cosas, funciones o proposiciones referenciales, bajo la acción de observadores parciales. El arte intenta crear algo finito que devuelve lo infinito: traza un plano de composición, que consta de monumentos o sensaciones compuestas, bajo la acción de figuras estéticas <sup>118</sup>. Las tres vías de pensamiento constituyen configuraciones específicas, no requieren de ninguna instancia mediadora, operan directamente sobre la realidad con legitimidad propia, no existiendo ninguna prioridad de rango o función entre ellas, no sintetizando una a las otras y no pudiendo reclamar ninguna de ellas con exclusividad el nombre de pensamiento. Así lo expresa Deleuze: «Pensar es pensar por conceptos, o bien por funciones, o bien por sensaciones, y uno de estos pensamientos no es mejor que otro, o más plenamente, más completamente, más sintéticamente “pensamiento”» <sup>119</sup>.

Filosofía, ciencia y arte se distinguen entre sí por la naturaleza del plano que trazan y por los elementos que lo ocupan. Conceptos o acontecimientos, funciones o proposiciones, sensaciones o afectos; plano de consistencia, plano de referencia, plano de composición; personajes conceptuales, observadores parciales, figuras estéticas; variaciones, variables, variedades; infinito, indefinido, finito; etc. Las tablas triádicas se multiplican a lo largo de la exposición con la intención de acentuar e ilustrar la diferencia en cada modo de pensamiento. En cada uno de ellos el pensamiento es igualmente pensamiento e igualmente crea-

117 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 186.

118 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 186.

119 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 187.

tivo, aunque de manera diversa <sup>120</sup>: la filosofía crea acontecimientos con los conceptos, la ciencia crea estados de cosas con las funciones y el arte crea monumentos con las sensaciones. La multiplicidad que cada forma instituye es, a su vez y respectivamente, diferente. Propiamente habría que nombrar el pensamiento en plural.

— *Interferencia*. Acentuada la diferencia, Deleuze destaca con la misma intensidad la interferencia, la conexión. Pluralidad de pensamiento(s), pluralidad de conexiones. «Los tres pensamientos se cruzan, se entrelazan, pero sin síntesis ni identificación» <sup>121</sup>. Entre los planos se crea «un rico tejido de correspondencias» <sup>122</sup>, de resonancias y de atracciones. En cada red se dan «puntos culminantes», cuando un elemento de un plano entra en resonancia y conexión con los elementos de los otros planos: cuando la sensación deviene sensación de concepto o de función; el concepto, concepto de función o de sensación; la función, función de sensación o de concepto. De este modo los planos se alimentan mutuamente, reciben impulsos creativos permanentes, pero sin fundirse ni confundirse. Este proceso respectivo —de fecundación por resonancia o por evocación, podríamos decir— que se produce en el seno de cada plano se convierte a su vez en producción «interna» de heterogeneidad permanente. El proceso de pensar deviene «heterogénesis» <sup>123</sup>. La confusión y la fusión, sin embargo, reproducen el caos. Opinión y caos son para Deleuze los dos riesgos extremos a evitar <sup>124</sup>. Sirviéndonos de una metáfora, no ajena del todo al texto, podríamos decir que cada plano procede por medio de un código o sistema de cristalización diferente dentro de un fluido común informe que posee en disolución gérmenes de cristalización diversos, capaces de configurar el fluido de otro modo, siendo su estado un estado intermedio permanentemente tensionado entre la petrificación y la disolución.

Deleuze distingue tres tipos de interferencia <sup>125</sup> entre planos: interferencia extrínseca, interferencia intrínseca e interferencia ilocalizable. Las *interferencias extrínsecas* se producen cuando se llevan a cabo préstamos de elementos entre planos (criterios de belleza aplicados a la moral, por ejemplo, y toda forma de «Übergang», de tránsito, analizada por Kant). Se incorporan elementos ajenos, pero cada disciplina permanece en su propio plano y procede según las reglas propias. Las *interferencias intrínsecas* se llevan a cabo cuando se producen deslizamientos sutiles entre los planos y elementos o cuando tipos de

120 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 187 s.

121 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 187.

122 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 188.

123 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 188.

124 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 188.

125 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 204 s.

un plano parasitan en otro (figuras estéticas como Zaratustra, por ejemplo, introducidas como personaje conceptual en la filosofía, o figuras estéticas en la ciencia), los contornos de los planos se desdibujan y se generan «planos complejos» o «planos mixtos» «difíciles de calificar»<sup>126</sup>. Las *interferencias ilocalizables* finalmente, se producen como relación esencial con el caos, en el que coinciden las tres disciplinas como con su negativo.

— En su remitencia al caos la filosofía, la ciencia y el arte comparten la «misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y no cesa de acompañarlos»<sup>127</sup>. El caos se entiende como «pensamiento no-pensante que yace en los tres»<sup>128</sup>. El cerebro es el punto de juntura, no la unidad de los tres planos («*jonction —non pas l'unité— des trois plans*»<sup>129</sup>). Pero el cerebro se sumerge en el caos y en el caos no se distinguen los planos («ils ne se distinguent par rapport au chaos dans lequel le cerveau plonge»<sup>130</sup>). En él los conceptos, sensaciones y funciones «devienen indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia, indiscernibles»<sup>131</sup>. Pensar es una lucha con el caos<sup>132</sup>. Y luchar con el caos se parece al ejercicio de arrojar una red al océano con el riesgo de ser arrastrado al fondo<sup>133</sup>. El caos no es tanto un estado inerte o estacionario, mezcla azarosa o ausencia de determinaciones, cuanto la «velocidad infinita a la que se esbozan y se desvanecen», la imposibilidad de la consistencia entre relaciones: «El caos caotiza, y deshace en el infinito toda consistencia»<sup>134</sup>. En el mismo sentido abunda la cita siguiente: «Se define el caos menos por su desorden que por la velocidad infinita con la que se disipa toda forma que se esboza en él. Es un vacío que no es una nada, sino un virtual, que contiene todas las partículas posibles y extrae todas las formas posibles que surgen para desaparecer del mismo modo, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia»<sup>135</sup>. El pensamiento trata de vencer al caos trazando planos secantes que lo atraviesan<sup>136</sup>. Pero esta lucha del pensamiento con el caos es incesante y, justamente, la condición de su creatividad. Ni caos, ni cosmos, el pensamiento es «caosmos»<sup>137</sup>. No se trata de protegerse del caos encerrándose en una seguridad y estabilidad

126 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 205.

127 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 206.

128 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 206.

129 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 196.

130 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 206.

131 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 206.

132 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 189 s.

133 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 191.

134 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 44-45.

135 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 111.

136 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 191.

137 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 196 *passim*.



ilusorias (opinión), sino de sostener la lucha en un doble frente tensionado, contra el caos y contra la opinión —casi mejor, podríamos decir, siguiendo el espíritu del texto, con el caos contra la opinión<sup>138</sup>. La creatividad se genera como zona de frontera entre el caos y la opinión, caotiza los órdenes de opinión establecidos y ordena el caos sin reducirlo a opinión. La filosofía, la ciencia y el arte, en cuanto formas de pensamiento o creación que recortan el caos sobre el trazado de planos diferentes, son «hijas del caos» («le chaos a trois filles») o «Chaoïdes»<sup>139</sup>.

## 8. VALORACIÓN CRÍTICA

Diferencia, interferencia y caos. Es la combinación de estas ideas, la que induciría a pensar que la filosofía de Deleuze se mueve en la zona de cruzamiento entre el nihilismo y el kantismo. El caos se presentaría como reserva creativa de potencialidad infinita, como realidad virtual, y como reserva crítica contra la realidad actual. El caos es pura movilidad e indiferenciación y no ofrecería ningún punto o centro de consistencia. El pensamiento intenta rescatar algún tipo de unidad al caos, pero para conseguirlo procede necesariamente por diferenciación, so pena de perderse y fundirse en el caos. En esto consiste su actividad como creación. Por eso el pensamiento se da en plural, como realidad concebida, conocida y/o sentida. La unidad no se daría sino como disolución de la pluralidad, como fusión o confusión de los planos de realidad-pensamiento. La única unidad «pensable» se da como interferencias y conexiones múltiples, como proceso de interpenetración multidireccional, no jerárquico y constante entre caos y pensamiento. La tensión inevitable y sostenida entre caos y pensamiento genera multiplicidad heterogénea y conectada en continua mutación creativa. Filosofía, ciencia y arte serían los tres registros que evitarían la recaída en el caos por exceso o por defecto, esas redes mínimas de consistencia, planos de realidad orientativos, superpuestos e interconectados. Cada corteza cerebral no sería más que una zona de juntura o coincidencia, no de unidad, de los planos de realidad-pensamiento. Sujeto, espíritu, alma serían para Deleuze nombres para designar sencillamente el cerebro. Pero tampoco el cerebro considerado objetivamente, sino entendido como «copresencia» y «velocidad infinita» de sus operaciones<sup>140</sup>. Así afirma Deleuze: «La filosofía, la ciencia y el arte no son los objetos mentales de un cerebro objetivado, sino los tres aspectos bajo

138 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 191-196.

139 «Se denominan "chaoïdes" las realidades producidas sobre planos que recortan el caos». G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 196.

140 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 198.

los que el cerebro deviene sujeto, Pensamiento-cerebro, los tres planos, las balsas sobre las que se sumerge en el caos y lo afronta»<sup>141</sup>. Incluso el paradigma cerebral —constata nuestro autor— ha pasado del modelo arborescente y del sistema centrado, dotado de un único centro organizador, al modelo sináptico y rizomático, sistema acentrado de conexiones, oscilaciones, simpatías, resonancias y estados «chaoïdes»<sup>142</sup>. El cerebro varía permanentemente, las células mueren y se regeneran. El «sujeto», según esta visión, no sería otra cosa que el efecto de sus operaciones plurales y cambiantes.

Si esta descripción corresponde al pensamiento de Deleuze, se comprende por qué nos atrevemos a considerar su filosofía como un cruce de nihilismo —aunque sin hipostatización de ninguna instancia apersonal (potencia, fuerza o energía)—, y de kantismo —aunque sin instancia subjetiva—. Con ello se intentaría ofrecer la materia para una nueva filosofía, más allá de la filosofía del sujeto y más allá del bien y del mal. Las referencias a Nietzsche y Kant son suficientemente elocuentes como para poder deducir lo anterior. Deleuze dedica además dos estudios tempranos a la filosofía de Nietzsche y a la filosofía de Kant<sup>143</sup>. La tesis sobre la pluralidad del pensamiento diferenciado en filosofía, ciencia y arte, remite a la tesis kantiana de la heterogeneidad de los órdenes de pensamiento-realidad, aunque en Deleuze sin sujeto garante de unidad y acentuando los momentos de tránsito y conexión entre ellos. La tesis sobre el caos remite a un nihilismo positivo, en el que el caos es considerado, no como la nada, sino como potencialidad infinita, aunque sin renunciar a un resto de criticismo, basado en la condición plural del pensamiento, que actuaría como criba plural contra la caotización propia del caos y contra la estabilización paralizadora de la unidad.

El elegir a Kant y la forma kantiana del planteamiento de la cuestión de la razón, como esquema de partida para su «constructo» filosófico final, habla de la voluntad explícita de Deleuze de hacer filosofía de modo riguroso y sin falsas modestias ni poses intelectuales o efectistas. El autor está convencido de que la filosofía sirve para algo —opinión contraria a la sostenida por Lyotard, no citado explícitamente, de que la filosofía contaría entre sus características la de no servir para nada<sup>144</sup>. De ahí su afirmación: «La respuesta según la cual la grandeza de la filosofía sería precisamente la de no servir para nada es una coquetería que ya no divierte siquiera a los jóvenes»<sup>145</sup>. Y, convencido a su vez de que

141 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 198.

142 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 204.

143 Vide G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962; *Id.*, *La philosophie de Kant*, Paris 1963.

144 Cf. F. J. Lyotard, *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona 1989 [tit. or.: *Pourquoi philosopher?*, Paris 1964], 146.

145 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 14.

lo que se juega en las crisis de la filosofía es algo siempre viejo y siempre actual, la creación de conceptos nuevos, quita importancia a las declaraciones enfáticas sobre la superación de la filosofía, la muerte de la metafísica o la caída de los sistemas: «En cualquier caso, nunca hemos tenido problema respecto de la muerte de la metafísica o la superación de la filosofía: eso son disquisiciones inútiles y penosas. Hoy se habla de la caída de los sistemas, cuando lo que ha cambiando es solamente el concepto de sistema. Si hay lugar y tiempo para crear conceptos, la operación que ahí procede se llamará siempre filosofía, o incluso no se distinguiría de ella si se le diera otro nombre<sup>146</sup>. En este sentido, cualquier crítica que acusara de irracionalismo al autor —crítica tan frecuente como injusta contra autores «posmodernos»— estaría fuera de lugar. La incompreensión y la descalificación es una respuesta habitual a cualquier intento creativo<sup>147</sup>. El esfuerzo creativo de Deleuze y Guattari es indudable y su construcción filosófica demuestra ejemplarmente la tesis de la filosofía como creación de conceptos. Un potencial de sugerencias filosóficas de valor incuestionable abren el horizonte de la realidad y del pensamiento a planteamientos y modos de pensar nuevos. Con lo que no se quiere decir, evidentemente, que todo en la filosofía de nuestros autores suene igualmente convincente.

Llama la atención la ausencia de la moral en el constructo final deleuzeano. ¿Se disuelve la moral en la filosofía, en la ciencia o en el arte? Se hecha de menos un tratamiento explícito del tema, so pena de recaer en lo más amenazante de un nihilismo que no sólo fuera antihumanista, sino además inhumano. Por otra parte, la utilización del esquema ternario, que se multiplica en subdivisiones siempre triádicas, para ser aceptado, exigiría una justificación que fuera algo más que un homenaje a la filosofía anterior. Ciertamente que la tríada habla de pluralidad compleja, irreducible a la lógica unitaria o binaria de la univocidad o de la biunivocidad, del uno o del dos. Pero ¿no resulta arbitrario e inconsecuente encorsetar el pensamiento y la realidad en un modelo triádico, cuando la realidad, según el autor o los autores, se caracteriza propiamente por la interferencia y movilidad constantes de un proceso creativo en mutación? Como constructo triádico despierta la sensación de esclerosis —que, por coherencia

146 G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 14.

147 Una vez más se cumpliría la afirmación de Rorty, también compartida por Derrida y Lyotard, sobre el carácter necesariamente inconmensurable y, por tanto, conflictivo de los conceptos y argumentos nuevos, que juzgados desde otras posiciones más normalizadas aparecerían como malos conceptos y malos argumentos: «Por eso, los malos argumentos para demostrar corazonadas brillantes deben preceder necesariamente a la normalización de un nuevo vocabulario que incorpore tal corazonada. Dado ese vocabulario son posibles argumentos mejores, aunque las víctimas de la revolución [se refiere a las revoluciones kuhnianas. DB] los considerarán como una petición de principio». R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, 61 [tit. or.: *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1979].

interna, habría que evitar—, aproximándose curiosa y desagradablemente a la construcción habermasiana de tablas trinitarias, que no dejan de aparecer como lecho de Procusto para esas «zonas de vecindad» definitorias de un pensamiento que quiera ser rizomático. El Tres, aplicado a la filosofía que se quiere secularizada, no sería menos sospechoso que el Uno. Excluir no parece que sea el procedimiento más acorde con la filosofía de la heterogeneidad y de la interferencia; sobre todo cuando no se dispone de criterios «objetivos» de discernimiento universalmente válidos, a no ser el criterio de exclusión de la exclusión. ¿Terminan por recortarse las redes que por principio debieran ser inacabadas, de extremos fractales y conexiones libres? La multiplicidad y conectividad casan mal con la reducción del pensamiento a una pluralidad triádica —¿por qué precisamente tres órdenes de pensamiento?, habría que volver a preguntarse con Rorty<sup>148</sup>, cuando critica a Kant. Quizá, porque las zonas auténticamente creativas son justamente las «zonas de vecindad» y las interferencias.

Del mismo modo suena a excesivo considerar el rechazo de todo diálogo como algo propio de la filosofía. Dado que los conceptos «resuenan» infinita y arbitrariamente, multidireccionalmente y sin jerarquización, y están libres para nuevas conexiones, ¿no se da en el seno mismo de la filosofía un diálogo permanente, casi mejor una conversación al estilo de Rorty —habría que decir contra nuestros autores, pero paradójicamente con ellos, manteniéndose en el espíritu de los textos—, una conversación no dirigida, no argumentativa, sino espontánea e imprevisible, de conceptos? No sólo genética, sino también sistemáticamente, los constructos filosóficos se presentan como diálogo conversacional ininterrumpido, aunque sólo sea pro forma y de cortesía. No otra cosa hace Deleuze como filósofo, cosa que además reconoce explícita e implícitamente en los textos. Si lo que quiere decir con ello es que la historia de la filosofía no es un diálogo argumentativo y lineal, que tuviera por objeto dar respuestas siempre mejores a los mismos problemas, sino una historia quebrada de problemas y conceptos nuevos, que procedería por saltos impredecibles; si se trata de aceptar eso, de acuerdo. En la misma línea han argumentado Nietzsche, Wittgenstein o Kuhn, por ejemplo, y de forma similar han actuado la mayoría de los filósofos, que recordamos justamente por haber transformado el panorama de los problemas, no por haber encontrado respuestas mejores a problemas antiguos. Esto, que parecen decir Deleuze-Guattari, no se deja conciliar con las tesis que hacen de la resonancia y de la interferencia características intrínsecas de los conceptos. Estas imprecisiones, y otras similares, hacen difícil en más de una ocasión los textos, considerados desde el punto de vista de su coherencia inter-

148 Véase la crítica de Rorty a la «red» kantiana como modelo de la razón moderna, en: R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 329 *passim*; *Id.*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 231 *passim*.

na. Quizá este hecho sea inevitable e inherente, como hemos advertido más arriba, a toda intento creativo por pensar de modo diferente, al *mientras tanto* de su construcción y del afinamiento del instrumental conceptual, que se perfila necesariamente entre parasitismo e innovación.

De lo que no cabe duda es de que conceptos como transversalidad en la diferencia o heterogeneidad en la interferencia se revelan como categorías imprescindibles para pensar el hecho de la pluralidad en toda su profundidad y radicalidad, e. d., como pluralidad dinámica. Una pluralidad que quiera ser realmente plural ha de ser heterogénea y una heterogeneidad que quiera ser realmente heterogénea ha de ser intrínsecamente rizomática, conectiva y móvil, si no se quiere invocar una instancia última, garantía de identidad, unidad y estabilización. Un pensamiento que quiera situarse «más allá» de la unidad y de la multiplicidad absolutas no encuentra otro espacio de reflexión que el de la transversalidad, que pasa así a convertirse en categoría filosófica de relevancia primordial y en nueva perspectiva para pensar de otro modo la unidad y la pluralidad. A dicha categoría ha dedicado W. Welsch su libro sobre la razón, convirtiéndola en núcleo, eje y perspectiva desde la que reinterpretar la razón hoy en un contexto de pluralismo reconocido y acuñando para la discusión filosófica actual sobre el problema de la razón el término «razón transversal»<sup>149</sup>. Sería materia para otros artículos tratar in extenso las conexiones de la filosofía deleuzeana con el pensamiento posmoderno. Donde se reconoce la pluralidad en su radicalidad y no se quiere sucumbir a los peligros de atomismo y desintegración, se hace necesario pensar la pluralidad desde la transversalidad, en la que se respetan igualmente tanto la heterogeneidad como la conectividad simbolizadas en la imagen del rizoma. Añadir sólo que desde una concepción rizomática de la realidad la ecuación razón = unidad = totalidad, tal como ha sido interpretada por la filosofía metafísica, se revela inservible para dar cuenta con rigor del hecho de la pluralidad y del nuevo paradigma inaugurado con ella. Ni la razón agota su función en la consecución de unidad y consenso —aunque la desee en sentido kantiano—, ni la totalidad se resuelve en unidad armónica y orden clausurado, como decreta el paradigma unitario. Desde el paradigma pluralista se podrá hablar de unidad como conectividad múltiple y desjerarquizada, multiperspectivística y multidireccional a escalas y niveles diversos; pero de ningún modo como síntesis final. La unidad se da cuando se da y como se da, pero no se impone<sup>150</sup>...

149 Cf. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995. Sobre el tema, *vide etiam*: D. Bermejo, *Crisis de la razón, razón transversal y posmodernidad* [tesis doctoral], Bilbao 1998 [en imprenta].

150 Resulta oportuno traer a colación la cita de Wittgenstein sobre el carácter despótico de la imposición del ideal a la realidad: «Woher dieses *Bestimmen*, dessen, was noch nicht da ist?»

Totalidad significará, a su vez, apertura radical y dinámica. Razón, finalmente, significará transitividad en la heterogeneidad, movilidad en medio de la complejidad. Hay mucho implicado en este insinuado cambio de paradigma. No se está diciendo lo mismo con palabras diferentes, sino justamente lo contrario. Los mismos términos adquieren significados diferentes usados dentro de un marco pluralista y dentro de un marco unitarista. Dejemos solamente apuntado el tema. Valgan Deleuze-Guattari como adalides del pensamiento transversal, que puede considerarse como una de las versiones más prometedoras del genéricamente denominado pensamiento posmoderno. En este sentido debiera entenderse la frase de Foucault sobre la filosofía de Deleuze: «Quizá un día el siglo será deleuzeano»<sup>151</sup>.

DIEGO BERMEJO

Dieses despotische Fordern? ("Die Härte des logischen Muss"), L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Id., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993, 225-618 hier 298 [108].

151 M. Foucault, «Theatrum philosophicum», in: G. Deleuze - M. Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 21-58, hic 21 [cit. in: WWelsch, *Vernunft*, 356, nota 3].