

Recibido em abr. 2013
Aprovado em jun. 2013

CUERPO Y SENTIDO EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE

JOSÉ EZCURDIA *

RESUMEN

El presente texto tiene como objeto llevar adelante una reconstrucción de la ontología deleuziana a partir de la revisión de las nociones de cuerpo y sentido. De este modo, toda vez que se abordan los trazos fundamentales del immanentismo, el pluralismo y la crítica a la metafísica de la trascendencia que atraviesa la filosofía de Deleuze, se abordan sus concepciones ético-ontológicas de la producción de sentido como columna vertebral del ejercicio de la libertad.

PALABRAS-CLAVE

Materia. Cuerpo. Sentido. Acontecimiento.

RESUMO

O presente texto tem como objetivo realizar uma reconstrução da Ontologia deleuziana a partir da revisão das noções de corpo e sentido. Assim, toda vez que se abordar os traços fundamentais do imanentismo, o pluralismo e a crítica à Metafísica da transcendência que atravessa a filosofia de Gilles Deleuze, se abordaria suas concepções ético-ontológicas da produção de sentido como coluna vertebral do exercício da liberdade.

PALABRAS-CLAVE

Matéria. Corpo. Sentido. Acontecimento.

* Doctor en FILOSOFÍA por la UNIVERSIDAD DE BARCELONA. Profesor da FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM (México).

Deleuze recupera la noción artaudiana de Cuerpo sin Órganos (CsO) para establecer una ontología materialista e inmanentista en la que la génesis del acontecimiento o la producción de sentido, se determina como horizonte ético capital. ¿Cómo concibe Deleuze la figura del CsO? ¿Por qué es que éste resulta fundamental en la articulación de los conceptos de acontecimiento y sentido? ¿Qué alcances tienen estas nociones en la fundamentación de los planteamientos éticos deleuzianos?

Para Deleuze la materia se constituye como un plano uno-múltiple preñado de ilimitadas imágenes que se penetran en sí. La materia es para Deleuze un plexo que en su seno acoge y produce ilimitadas formas dinámicas. El inmanentismo spinoziano, las concepciones bergsonianas sobre la imagen-materia y las multiplicidades cualitativas, así como la artaudiana figura del CsO, se trenzan en la concepción deleuziana de una materia viva que se afirma en la generación de un caudal ilimitado de formas intensivas. El plano de inmanencia deleuziano, es la Gran Fuente de la que se precipitan los seres al igual que un mar embravecido que revienta sus olas en la playa.

Deleuze señala en *Mil mesetas*:

El problema ya no es el de lo Uno y el de lo Múltiple, sino el de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple. Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia. *Continuum* de todos los atributos o géneros de intensidad bajo una misma sustancia, y *continuum*, de las intensidades de un

cierto género bajo un mismo tipo o atributo. *Continuum* de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia. *Continuum* ininterrumpido del CsO. El CsO, inmanencia, límite inmanente. (Deleuze, 2010: 159).

Asimismo apunta:

Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia, Materia en la que no hay dioses; los principios como fuerzas, esencias, sustancias, elementos, remisiones, producciones; las maneras de ser o modalidades como intensidades producidas, vibraciones, soplos. Números. 163 (Deleuze, 2010: 159).

Para Deleuze el CsO es una materia sustancial o una imagen-materia que se constituye en la producción de ilimitadas formas que afirman el carácter intensivo de su principio: materialismo, inmanentismo y pluralismo se encadenan en la noción CsO, estableciendo una metafísica en la que la propia materia viva se determina como un Motor o Cañón que da lugar a una totalidad abierta e infinita.¹

Ahora bien, Deleuze subraya que el plano de inmanencia es atravesado por el 'Juicio de Dios', que

¹ En relación a la interioridad de las nociones de inmanencia y pluralismo en la filosofía de Deleuze, Cfr., Mengue, 2008: 119: "La inmanencia reconduce al pluralismo, pues ella sola es integral a este precio, e inversamente el pluralismo no es radical más que siendo inseparable de la inmanencia, ya que toda forma de trascendencia tiene por efecto el suponer la unidad, la identidad. Inmanencia y pluralismo son así, indisociables, y las múltiples dimensiones son necesariamente llanas."

se caracteriza como un proceso de cristalización y condensación, que ‘limita’ y ‘estratifica’ las intensidades que lo recorren. El juicio de Dios atenaza al propio CsO, ordenándolo en una tendencia a la sedimentación que da lugar organismos impermeables a las propias intensidades que son su fundamento. El juicio de Dios es la coagulación del plano de inmanencia a partir de la articulación de una serie de exclusas y compuertas que hacen posible al organismo como un régimen de experiencia acotado. El oleaje infinito de las imágenes que recorren interiormente al plano de inmanencia, se ve limitado y cerrado en organismos que se reducen a los moldes que implica la imposición de una forma finita, una forma codificada y significada que se le ve escamoteada toda dimensión autocreativa y productiva, resultado de la manifestación y la promoción de su principio intensivo.

Deleuze apunta al respecto:

Como consecuencia, el CsO oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega, y se abre a la experimentación. Y si el CsO es un límite, si nunca se acaba de acceder a él, es porque detrás de un estrato siempre hay otro estrato, un estrato encajado en otro estrato. Pues se necesitan muchos estratos, y no sólo organismo, para hacer el juicio de Dios. Combate perpetuo y violento entre el plan de consistencia, que libera el CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estatificación que lo bloquean y lo repliegan. (Deleuze, 2010: 164).

De igual modo suscribe:

Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado–. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario serás un desviado–. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo–. (Deleuze, 2010: 164).

El juicio de Dios es para Deleuze un proceso de estratificación que no se resuelve en la génesis de un horizonte abierto de experimentación, sino en la articulación de un organismo que tiene en la significación y la subjetivación su arquitectura interior. El organismo estratificado se constituye en una subjetividad que responde al sello de la imposición de una forma o un molde exterior o trascendente, que corta de raíz su nexo inmediato con el propio plano de inmanencia que es su matriz o principio genético. El CsO deviene organismo en la medida que pierde la fuerza y el carácter dinámico de la materia viva en la que se constituye en aras de su determinación como un marco limitado de experiencia que responde a la imposición de una ley impuesta desde la exterioridad. Estratificación es para Deleuze significación, en la medida que la experiencia que promete el CsO es tutelada por un molde externo, que a la vez que cercena, articula interiormente su forma.

Deleuze subraya que el deseo es la dimensión fundamental que hace inteligible el carácter autoproduktivo del CsO. El CsO se tiene a sí mismo como objeto de deseo, satisfaciendo la forma intensiva

en la que se constituye. Si el CsO es una totalidad abierta y plural, si se ordena como un horizonte de experimentación abierto e infinito, es porque se determina como un deseo inagotable que produce, contempla y consume las ilimitadas imágenes que nacen en su seno. Cuando el deseo es reducido a una forma que le es exterior, cuando el deseo es sujeto a una ley que obstruye su fuerza interna, apunta Deleuze, tiene lugar la acción precisamente del Juicio de Dios que al fundarse en el motivo metafísico de la trascendencia, hace de la materia viva no una fuente productiva, sino no-ser, privación, una mala copia lastrada de una insuficiencia ontológica que no satisface la forma de su modelo.

Deleuze señala al respecto:

El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. (Deleuze, 2010: 159).

De igual modo subraya:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno

de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. (Deleuze, 2010: 164).

Para Deleuze el Juicio de Dios se sostiene en la negación de la singularidad efectiva en la que se articula una intensidad creativa, a partir de la sujeción del deseo en el que se constituye a un molde o modelo trascendente que le asigna un lugar y una función en una jerarquía determinada. El juicio de Dios es el principio de la determinación de la intensidad como un organismo en el que el propio molde de la subjetivación y la significación se traduce en la entronización de una uniformidad y un uso en el que a la materia se le ve escamoteado su carácter productivo.² Trascendencia y esclavitud son el supuesto y el rendimiento de un Juicio de Dios que al intervenir la estructura del deseo, separa al organismo de su propio fundamento vital: trascendencia, uniformidad y jerarquización, son los momentos de un Juicio de Dios que asegura una esclavitud dada por la separación de la conciencia del manantial de imágenes, de la materia viva, que es su principio inmanente.

Para Deleuze, la única manera de la liberar a la conciencia del Juicio de Dios en tanto proceso de subjetivación y significación, es reestablecer su vínculo

² Al respecto, Cfr., Hardt, 2004: 25: “La ontología de Deleuze se inspira en la traducción de argumentos causales y desarrolla nociones tanto de “productividad” como de “producibilidad” del ser, estos es, de sus aptitudes para producir y ser producido”.

inmediato con el propio plano de inmanencia, propiciando la afirmación de éste en la conciencia misma. La intuición como un retorno al CsO en tanto afirmación del CsO en la conciencia, es el motor interior de un proceso de liberación en el que la propia conciencia se nutre de las imágenes de la materia viva que es su principio, y en el que dichas imágenes encuentran en ésta el ámbito de su afirmación.

Deleuze apunta en *¿Qué es la filosofía?*:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser. (Deleuze, 2009: 42).

Asimismo suscribe:

Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería. (Deleuze, 2009: 46).

La intuición es para Deleuze el momento mismo de la génesis de una conciencia que expresa su principio inmanente, sustrayéndose al proceso de estratificación al que da lugar el Juicio de Dios. La intuición es un retorno de la conciencia a su matriz genética, el CsO, del que extrae las imágenes que nutren su forma como intensidad creativa. Deleuze, plegándose a una tradición vitalista en la que el intuicionismo acompaña al materialismo, ve en el vínculo inmediato de la conciencia con la materia viva que su causa inmanente, la determinación de la conciencia misma como horizonte expresivo de las propias imágenes en las que la materia viva afirma su forma.

El sueño, la imaginación poética, la brujería³, el arte, la filosofía, tienen para Deleuze el común denominador de una intuición que se concibe como un vaivén entre el ser y el pensar, entre la materia

³ Cfr., Salzano en Lee y Fisher, 2009: 16, quien comenta la perspectiva ontológica desde la que Deleuze asume la cuestión de la brujería: Afortunadamente, con Gabriel Tarde entendimos que lo infinitesimal no es un atributo de lo extenso sino de la declinación. Por eso lo anomal, ese As bajo la manga del brujo, es, según Deleuze, “lo desigual, lo rugoso, la asperidad, el máximo de desterritorialización”, la imprevisible y difusa frontera que serpentea entre los reinos, los géneros y las especies.”

En relación a los vínculos entre experimentación y sueño, Cfr., Mengue, 2008: 58: “La aprehensión de los diferentes rasgos que hacen la imagen del pensamiento es de naturaleza no conceptual, intuitiva, de modo que, tal como quería Bergson, toda filosofía depende de una intuición, pero al mismo tiempo, se dice que el plano es trazado, instaurado, “el implica” una experimentación titubeante, y su trazo recurre a medios poco confesables, poco racionales y razonables” (sueños, embriaguez, exceso etc.).

misma y la conciencia, vaivén que toda vez que disuelve los afectos pasivos y la corporalidad disciplinada que supone el organismo atado al Juicio de Dios, se afirma como un horizonte de experiencia ampliado que se nutre de las intensidades que supone su propio fundamento vivo.

Para nuestro autor la intuición se concibe como la afirmación de una materia-imagen que revela las propias imágenes en las que se determina como tal: el carácter creativo que implica la articulación de la materia como causa inmanente da lugar a la actualización de una serie de formas intensivas que de manera virtual la materia misma acoge en su seno. El paso de la virtual a lo actual, es para Deleuze la promoción de una imagen-materia que gracias al movimiento de la intuición, satisface su carácter intensivo y creativo. Las intensidades que recorren al CsO son registros de experiencia-conciencia dados justo por la actualidad de las propias imágenes en las que se constituye.

Deleuze retoma de Bergson la distinción entre lo virtual y lo actual, que será capital tanto en la formación de su concepto de materia como imagen, como en la fundamentación de una noción de CsO como plano de inmanencia que se resuelve en la producción de ilimitadas formas dinámicas.⁴

⁴ En relación a las nociones de virtual y actual en la filosofía de Deleuze, Cfr., Hardt 2004: 59: “Ahora que, junto con Bergson y Deleuze, hemos adoptado una perspectiva ontológica firmemente basada en la duración, aún necesitamos ver cómo se comunican lo virtual y lo actual. La discusión de Bergson analiza intensamente la evolución de lo virtual a lo actual: lo que Deleuze llama el proceso de diferenciación o “actualización”.

Deleuze señala en relación al pensamiento de Bergson:

Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra y prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores también le son interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un 'plan(o)' de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante. (Deleuze, 1987: 122).

Siguiendo de cerca a Bergson, Deleuze subraya que la intuición es la afirmación de una materia-imagen que toda vez que contiene de manera virtual un caudal inagotable de formas vivas⁵, en su propia actualización

⁵ Cfr., Gilles Deleuze, 1983: 92, respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual: "Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga 'sin resistencia y sin pérdida'. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz [...] En la imagen movimiento **[Continúa]**

da cumplimiento cabal al carácter creativo que reclama su forma como principio inmanente. El paso de lo virtual a lo actual, es la materia misma que crea formas que han escapado tanto al Juicio de Dios que da lugar al cuerpo estratificado, como a la vorágine de una conciencia ciega o en estado virtual en la que las imágenes nacen muertas. El paso de lo virtual a lo actual es el movimiento de una intuición en el que la materia afirma su forma como horizonte productivo y se desembaraza del Juicio de Dios: la intuición hace de la imagen-materia un registro de conciencia-experiencia articulado justo por una serie abierta de imágenes que han ganado actualidad y contenido. La intuición lleva adelante la determinación de la materia viva como un régimen de experiencia en el que el deseo mismo en el que se articula la materia, crea y contempla aquellas imágenes que la determinan como gozo y como conciencia.⁶

[Continuación de la Nota 5] no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sin tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, 'propagándose siempre, nunca [es] revelada' [...] Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbre: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero 'translúcida'."

⁶ Cfr, Badiou, 2002: 63: Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno **[Continúa]**

Las nociones bergsonianas de imagen y materia, así como la distinción entre lo virtual y lo actual, son asimiladas por Deleuze para hacer inteligible el contenido y el movimiento de una intuición que no sólo se constituye como una función meramente cognitiva, sino que tiene una densidad ontológica peculiar, en la que se esclarece la forma misma de la materia viva.⁷

Deleuze matiza la forma de la dimensión productiva y creativa que implica la intuición. La intuición se constituye como una creación de segundo grado. La intuición implica no sólo el vínculo inmediato de la conciencia con el plano de inmanencia y la afirmación del plano de inmanencia en la conciencia, sino la *transmutación* de dicho plano en la conciencia misma, dando lugar a la emergencia del acontecimiento o sentido. El acontecimiento es para Deleuze el resultado del juego de resonancias que se establece entre la conciencia y la materia en el espacio dinámico de la intuición: el acontecimiento o sentido emerge cuando la conciencia se vuelve a la materia y la materia nutre a la conciencia.

[Continuación de la Nota 6] es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal.

⁷ Cfr., Hardt: 2004: 64: “En cambio, para que lo virtual llegue a ser actual, debe crear sus propios términos de actualización. La razón de ello es sencilla: mientras que lo real es la imagen y su semejanza de lo posible que realiza, por su parte, lo actual no se asemeja a la virtualidad que encarna. La diferencia entre lo virtual y lo actual es lo que requiere que el proceso de actualización sea una creación.”

El ir y venir entre el ser y el pensar, deja escapar una figura, el sentido, que se concibe como una contraefectuación, un doblez, que toda vez que hace posible un proceso de desestratificación, se afirma como libertad.

Deleuze apunta en *Lógica del sentido*:

Y si es en esta parte que la efectuación no puede consumar, ni la causa producir, donde el acontecimiento reside enteramente, es también ahí donde se ofrece a la contra-efectuación y donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo desarrollamos y conducimos a su término, a su transmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y de las causas. (Deleuze, 2005: 250).

En el mismo texto apunta:

Los acontecimientos puros son resultados, pero resultados de segundo grado. Es cierto que el fantasma reintegra, lo retoma todo en la reactivación de su propio movimiento. Pero todo ha cambiado [...] La metamorfosis consiste, para cada cosa, en desprender un *aliquid* que es a su vez su atributo noemático y su expresable noético, eterna verdad, sentido que sobrevuela y planea sobre los cuerpos. [...] Porque el acontecimiento no se inscribe bien en la carne, en los cuerpos, con la voluntad y la libertad que conviene al paciente pensador, sino en virtud de la parte incorpórea que contiene su secreto, es decir, el principio, la verdad y finalidad, la cuasi-causa. (Deleuze, 2005: 260).

Para Deleuze, el retorno de la conciencia a la materia viva en tanto afirmación de ésta en la conciencia misma, se constituye como una intuición

que implica una transmutación no sólo de la conciencia, sino de la propia materia, justo en un organismo que escapa al Juicio de Dios: el paso de lo virtual a lo actual enmarca un proceso de liberación en el que la materia se desestratifica para dejar paso a la emergencia del acontecimiento o sentido. El sentido, gracias a la intuición, emerge a la superficie del organismo, sobrepasando todo estrato corporal, haciendo patente una contraefectuación en la que el organismo mismo en tanto efecto, relanza a su causa produciendo un efecto segundo y libre.

La libertad es para Deleuze una contraefectuación que es afirmación de un efecto de segundo grado, un incorporeal que planea sobre el cuerpo estratificado.

La materia viva hace de su movimiento una intensidad de la que se desprende una imagen en la que los organismos estratificados encuentran el espacio para afirmar su causa inmanente en tanto una intensidad que es causa de sí.⁸

Para Deleuze la intuición se constituye necesariamente como un esfuerzo creativo que hace subir el sentido a la superficie. La intuición es

⁸ En relación a la interioridad de las nociones de diferencia y *causa sui*, Cfr. Hardt, 2004: 43: “Esta causa interna es la causa eficiente que ocupa un lugar central en los fundamentos ontológicos escolásticos. Además, sólo la causa eficiente, precisamente en virtud de su naturaleza interna, puede sostener al ser como sustancia, como *causa sui*. En el contexto bergsoniano, podríamos decir pues que la diferencia eficiente es la que funciona como motor interno del ser. A través de esta dinámica productiva interna, el ser de la diferencia eficiente es *causa sui*”.

necesariamente contraefectuación, y no una mera identificación de la conciencia con la materia viva. La determinación de la intuición como transmutación y efectuación de segundo grado, es la dimensión esencial de la libertad. Sin esa transmutación, la conciencia se anonada y ahoga en el mar tempestuoso e ilimitado de las propias imágenes ciegas en las que el plano de inmanencia se constituye como tal.

Deleuze apunta en *Mil mesetas*:

Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, de la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Deshacer un organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a manera de un agrimensor [...] (Deleuze, 2009: 164).

Mas adelante señala:

El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar un plan. Lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo. (Deleuze, 2009: 165).

Para Deleuze la intuición no se articula en una vía negativa que se resolviese en la negación del

agenciamiento o la forma de vida en la que se ordena la conciencia. Por el contrario, la intuición se constituye como una vía afirmativa en la que el vínculo de la conciencia con la materia es objeto de una contraefectuación que hace posible un proceso de reterritorialización en el que la conciencia misma acoge la emergencia del acontecimiento o sentido. La reterritorialización, en tanto reconfiguración del organismo a partir del establecimiento de una nueva relación entre sus órganos no tutelada por el Juicio de Dios, supone la emergencia del sentido como plano en el que se constituye como tal.

Deleuze, al hacer de Spinoza y Bergson ascendentes teóricos de su reflexión filosófica, acuña una noción de intuición como horizonte productivo que justamente en su carácter afirmativo da satisfacción a su principio como causa inmanente.⁹ La intuición equivale a la afirmación de la materia viva como plano de inmanencia y no como plano de abolición. La intuición es necesariamente productiva, no se concibe como una negación de la conciencia en el fondo abismal de una materia opaca que anulara su singularidad y su carácter creativo.

No sólo Spinoza y Bergson se constituyen como ascendentes intelectuales del pensamiento de Deleuze.

⁹ Cfr., Hardt, 2004: 36: “Aquí encontramos un empleo particular y riguroso del término. En la lectura de Deleuze, la diferencia de Bergson no se refiere principalmente a una característica esencial, ni a una distinción sutil ni a un contraste estático de cualidad en el ser real; antes bien, la diferencia (diferenciación) marca la dinámica real del ser; es el movimiento que sustenta el ser.”

Una tradición alquímica en la que el motivo mismo de la transmutación juega un papel fundamental, hace inteligibles las relaciones entre el cuerpo y la noción de sentido. La transmutación del plomo en oro, la transformación de la semilla en fruto, encarnan la metamorfosis psíquica que experimentan la materia viva y las imágenes-fuerza en las que se constituye, en una libertad que no es más que el acontecimiento que emerge a la superficie en el ejercicio mismo de la contra-efectuación.

La producción de sentido como resonancia entre series divergentes, la propia resonancia que hace posible el sentido como ascenso a la superficie, es la Obra alquímica en la que el 'huevo' o la 'semilla' (el CsO como caos productivo que *complica* toda multiplicidad) da justo el fruto de un proceso de singularización, que no es más que la libertad justo como resplandor o como intensidad creativa.

Deleuze apunta en *¿Cómo hacerse un CsO?*:

El CsO es el huevo. Pero el huevo no es regresivo: al contrario, es contemporáneo por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado. El huevo es el medio de intensidad pura, el *espatium*, y no la *extensio*, la intensidad Cero, como principio de producción. Hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, la embriología y la mitología, el huevo biológico y el huevo psíquico o cósmico: el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno. El huevo es el CsO.

Es el CsO no es “anterior” al organismo, es adyacente a él y no cesa de deshacerse. (Deleuze, 2009: 168).

En *Lógica del sentido* afirma:

Hay por supuesto una unidad de series divergentes, en tanto que divergentes, pero es un caos siempre descentrado que se confunde, a su vez, con la Gran Obra (En el sentido alquímico del término). Este caos informal, la gran carta de Finnegan’s Wake, no es un caos cualquiera: es potencia de afirmación, potencia de afirmar todas las series heterogéneas: “complica” en él todas las series (de ahí el interés de Joyce por Bruno como teórico de la *complicatio*). Entre estas series de base se produce una especie de resonancia interna; esta resonancia infiere un *movimiento forzado* que desborda a las propias series. (Deleuze, 2005: 303).

Deleuze hace de la alquimia una veta que enriquece su reflexión sobre las relaciones entre cuerpo y sentido: la alquimia, al tener como objeto de su preocupación el motivo de la transmutación, brinda a Deleuze un marco para situar la forma del sentido justo como una metamorfosis existencial en la que el CsO renace en el proceso de la contraefectuación: la contraefectuación es para Deleuze una metamorfosis psíquica en la que las imágenes-materia del cuerpo vivo, al producir un fenómeno de resonancia, destilan el vapor de un sentido que sobrevuela al organismo, afirmándose en una serie imágenes-afecto, que vertebran la experiencia misma de la libertad.

Deleuze subraya el carácter ontológico-psicológico en el que se consituye la creación de

sentido. El sentido no supone una dimensión religiosa, aunque se constituya en imágenes numinosas, capaces de suscitar una emoción tal, que convoca e involucra al CsO en toda su profundidad. La libertad radica en una mística inmanente, que es el corazón donde radica en la propia construcción de sentido, de la Obra, objeto del trabajo alquímico:

Deleuze apunta en *El Anti Edipo*:

Si llamamos *libido* al “trabajo” colectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*). Transformación energética. Pero ¿por qué llamar divina o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es religioso más que en apariencia? El Cuerpo sin Órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones. (Deleuze, 2009: 21).

De *Lógica del sentido*, a *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, las alusiones al pensamiento alquímico recorren diagonalmente el pensamiento de Deleuze, enriqueciendo una reflexión que concentra su atención en la figura del cuerpo, justo como atanor que se resuelve como horizonte de experimentación en el que se hace posible la producción de sentido. CsO, transfiguración (contraefectuación) y acontecimiento o sentido, son momentos de una conversión existencial que se articula como espacio de experimentación, frente

al organismo estratificado, vertebrado en el Juicio de Dios. La recuperación de la alquimia (como en el caso de la brujería), responde al movimiento general de la reflexión deleuziana en tanto un pensamiento nómada alejado de todo discurso de la trascendencia y lo Mismo que proscribire y persigue toda cultura marginal, que acoja un proyecto de liberación psíquico, ético y social.¹⁰ La alquimia es por definición una praxis que reclama una consideración inmanentista del cuerpo vivo, en tanto materia en la que se hace efectivo el *Opus*, donde radica la libertad misma como sentido o hecho diferencial.¹¹

¹⁰ En relación a las raíces del proyecto ético-político de Deleuze, Cfr., Hardt, 2004: 29: “Con todo, el rodeo que hace Deleuze no es sólo un ataque, es también el establecimiento de un nuevo terreno: la intuición temprana de un proyecto político positivo que va cobrando forma en virtud del largo recorrido que seguiremos: de Bergson a Nietzsche y finalmente a Spinoza. Deleuze necesita una ontología positiva para establecer una teoría positiva de la ética y la organización social.”

¹¹ En relación a los nexos entre magia y experimentación en Deleuze, Cfr, Lee y Ficher, 2009: 61: “La magia es otra forma de conocimiento, que depende usualmente del secreto de la experiencia inexpresable, pero tal aproximación corre el peligro de olvidar el otro lado de la actividad, aquel en el que el ‘conocimiento’ es un proceso activo, encarnado, de aprendizaje experimental. Cualquier énfasis en un concepto sobresimplificado del conocimiento caerá presa del permanente peligro de un escepticismo debilitante. En este ensayo sólo he sido capaz de dar algunas sugerencias muy amplias, pero el propósito es presentar la noción de otra corriente en la práctica mágica, una que corre a la par de toda actividad humana; la actividad del devenir experimental y anomal que puede ser hallada en el corazón de cualquier noción de libertad. Como tal, la magia – como la filosofía– tiene menos importancia para el conocimiento que para una práctica ética de relaciones con lo viviente.”

Para Deleuze el acontecimiento es expresión de una intuición volitiva que permite la emergencia del acontecimiento o sentido, en tanto experiencia trágica que restituye al hombre una libertad vivida, frente a la voracidad inexorable de la propia materia múltiple e intensiva que no obstante es su fundamento, sin la propia contraefectuación o producción de sentido, lo devora, y lo arrastra en su caudal inagotable de fuerzas ciegas e incontenibles. Para Deleuze la contraefectuación como producción de sentido, se concibe como una redención inmanente, como un *amor fati* que hace del acontecimiento la asunción y la promoción de una voluntad infinita que no obstante atraviesa y desfigura al hombre, también es la chispa que le otorga suficiencia y valía existencial.

Deleuze apunta al respecto:

¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden? Es muy probable que la resignación sea aún la figura del resentimiento, él, que ciertamente posee tantas figuras. Si querer el acontecimiento es, en principio, desprender su verdad eterna, como el fuego del que se alimenta, este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra, la herida, trazada en vivo como la cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. Intuición volitiva o transmutación. (Deleuze, 2005: 183).

Asimismo señala:

Es en este sentido que el *Amor fati* se alía con el combate de los hombres libres. Que en todo

acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento se efectúe en su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis estática o de la immaculada concepción. El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. (Deleuze, 2005: 183).

Deleuze se inclina ante una filosofía trágica que hace de la sed de creación el espacio de una afirmación por la que el sujeto conquista una eternidad efímera y de vida, ante la fuerza avasalladora de la materia que lo arrastra y lo destruye. El optimismo deleuziano sólo resulta inteligible si se toma en cuenta el marco trágico del que se destaca y que es su paradójico fundamento. El amor al destino es el amor a las propias imágenes que emanan del CsO, pues es a partir de ellas que el sentido mismo como contraefectuación y resonancia, puede hacer de la propia vida del hombre un renacimiento: la contraefectuación es una metamorfosis o transmutación, en la que la materia como conciencia virtual deviene actual, haciendo de las imágenes vivas que la habitan no un huracán de muerte y locura, sino combustible de un querer activo, donde radica la propia libertad.

Junto a la corriente esotérica alquímica que hace de la trasmutación su preocupación fundamental, Deleuze recupera una filosofía nietzscheana que, desde una perspectiva trágica, hace del azar y el sinsentido, el fundamento mismo de la emergencia del acontecimiento. La voluntad que juega, danza y ríe, es para Nietzsche el nervio de una materia viva de la que emerge la posibilidad del discurso filosófico, en tanto

sentido que le da un rostro al sin-sentido, en tanto discurso que le da la palabra al fondo terrible de lo real.¹²

Nuestro autor apunta en *Lógica del sentido*:

Máquina dionisiaca de producir sentido, y en la que el sinsentido y el sentido no están ya en oposición simple, sino copresentes uno en el otro en un nuevo discurso. Este discurso ya no es el de la forma, pero tampoco es el de lo informe: es más bien lo informal puro. (Deleuze, 2005: 141).

Asimismo apunta:

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su infirmitad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en el Nacimiento de la tragedia, cuando hace hablar a Dionisos sin

¹² Cfr. Mengue, 2008: 61: “La teoría deleuziana del plano de inmanencia constituye así un avance, un enriquecimiento y una determinación más concreta de los altos pensamientos de Nietzsche. Pero para tener una visión completa de su posición, se debe agregar que para un nietzscheano como Deleuze, el pensamiento es inseparable del ser, y este ser es él mismo inseparable de la vida”.

Asimismo, Badiou, 2001: 107: “Comenzamos a ver dónde se sitúa el eterno retorno. Lo que vuelve eternamente con cada acontecimiento, y en todas las divergencias y síntesis disyuntivas, lo que vuelve cada vez que los dados son lanzados, es la única tirada de dados original que tiene la potencia de afirmar el azar. En todas la tiradas, la misma tirada vuelve, porque el ser del lanzamiento es invariable en su determinación productiva: afirmar todo el azar de una sola vez.”

fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. ¿Es el problema fundamental de “¿Quién habla en filosofía” o ¿Cuál es el “sujeto” del discurso filosófico? (Deleuze, 2005: 140).

El CsO es para Deleuze lo indeterminado o informe que sube a la superficie como acontecimiento. Lo informe y la forma, la nada de la voluntad y el máscara, se acoplan en la producción de una diferencia que no es más que la propia voluntad que se pierde y se conquista, se desgarrar y se fecunda a sí misma: juego, danza y risa, son para Deleuze justo la apuesta nietzscheana para destronar la lógica de la trascendencia, y reivindicar la potencia del simulacro, como espacio autoproductivo.

El Dionisos de Nietzsche es para Deleuze el CsO que atraviesa al organismo, dando lugar a la producción de sentido: el sinsentido atraviesa las máscaras en las que se expresa, afirmando una voluntad que se recobra y se relanza a sí misma, en un juego inspirado, que es la fuente misma del filosofar: lo informe se transmuta en la forma, precipitando un acontecimiento que es forma y no forma, acontecimiento puro, sentido que hace posible a la filosofía a la vez como entusiasmo y creación de conceptual.¹³

¹³ Cfr., Mengue, 2008: 53, quien señala los supuestos de la concepción deleuziana de la filosofía como creación de conceptos: “La ‘verdad’ para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es “aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve” como bien dice Deleuze. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos”.

Deleuze recupera la asimilación nietzscheana de una tradición esotérica dionisiaca, que se resiste a ser codificada y asimilada por la figura lógica de lo Uno y el esquema metafísico de la trascendencia. Dionisos es la materia viva que se desgarr a sí misma, y que no obstante se levanta como la fuente que en su eterno retorno deja ver el sentido, como instante fulgurante o aurora fugaz.

Deleuze apunta al respecto.

Es justo recordar cuánto repugna al alma griega en general y al platonismo en particular el eterno retorno tomado en su significación latente. Hay que dar razón a Nietzsche cuando trata el eterno retorno como su idea personal vertiginosa, que no se alimenta sino de fuentes dionisiacas esotéricas, ignoradas o rechazadas por el platonismo. (Deleuze, 1987: 307).

Dionisos es afirmación pura, eterno retorno de lo mismo, hecho diferencial, que en la imagen bella se hace soportable a la conciencia, constituyéndose como consuelo metafísico ante la dimensión trágica de la existencia. Deleuze recupera las nietzscheanas nociones del eterno retorno y la voluntad de poder, para hacer inteligible una noción de sentido como expresión de una materia intensiva, que en el sentido mismo esclarece y revela las imágenes en las que se constituye. Nietzsche y su recuperación de la filosofía arcaica griega es una de las fuentes capitales que alimentan el vitalismo inmanentista de Deleuze. Deleuze suscribe la crítica nietzscheana a la platónica teoría de la participación, que ya desde autores como Bruno o

Spinoza se afirmaba como momento de una filosofía inmanentista en la que el cuerpo vivo se coloca como la fuente de los afectos y resorte de una intuición en los que radica el ejercicio de la libertad.

En el marco de estas reflexiones Deleuze apunta que Aión es la temporalidad en la que se ordena la producción de sentido. Aión es justo la duración de la imagen que se constituye como una contraefectuación que hace efectivo el binomio voluntad de poder-eterno retorno de lo mismo. Aión es la eternidad del instante en el que la danza, la risa y el juego producen, al anudar pasado y presente, una imagen que es un efecto de superficie. Aión escapa al carácter totalizante de Cronos, haciendo efectiva la determinación del instante como eje diferencial de una eternidad de vida, que se constituye como una materia viva capaz de engendrar un acontecimiento donde radica la práctica de la virtud, justo en tanto producción de un efecto singular y querido. La virtud es para Deleuze la afirmación perversa de una fuerza que al emerger a la superficie cambia de naturaleza y se endereza como capacidad de autoderminación. Aión es la vibración y el tiempo de un cuerpo que se sacude las tenazas de la estratificación y el Juicio de Dios, y relanza la vida que es su fundamento bajo la forma de un acontecimiento que se mueve en la esfera del libre albedrío.

Deleuze apunta en *Lógica del sentido*:

Este presente del Aión, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vasto y profundo de Cronos: es el presente sin espesor, el presente del actor, bailarín o del mimo, puro “momento” perverso.

Es el presente de la operación pura, y no de la incorporación. No es el presente de la subversión ni el de la efectuación, sino el de la contra-efectuación, que impide que aquella derroque a ésta, que impide que ésta se confunda con aquélla, y que viene a redoblar la doblez. (Deleuze, 1987: 203).

De igual modo señala:

Aión es la verdad eterna del tiempo: pura forma vacía del tiempo, que se ha librado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desenrollado su círculo, se extiende en una recta, quizá tanto más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón; este otro movimiento del que hablaba Marco Aurelio, el que no tiene lugar ni en lo alto ni en lo bajo, no circularmente, sino solamente en la superficie: el movimiento de la virtud. (Deleuze, 1987: 200).

Aión señala el tiempo de la vibración donde se precipita el acontecimiento: pasado y presente se penetran en un instante que da a luz una imagen que vehicula el movimiento afirmativo de la voluntad. Eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder, se traban en el instante productivo de Aión. El acontecimiento, como una cuerda al vibrar, se constituye en el momento privilegiado de un armónico que se desliza en superficie, por arriba del instrumento o la materia que es su principio, y por debajo de la partitura o el mundo de las formas que proscriben toda nota anárquica y loca que con su atmósfera y su cualidad, enfila a la totalidad de la sinfonía en un horizonte de sentido: la virtud es para Deleuze del

orden de una creación anárquica que se sostiene en su propio sobrevuelo, dándose forma a sí misma, haciendo de la contraefectuación voluntaria autodeterminación.

Deleuze hace expresos estos planteamientos al señalar el lugar y la orientación en los que se mueve el acontecimiento en tanto efecto de superficie: el acontecimiento no es del orden de las profundidades al que apunta una conciencia 'presocrática' que ahonda en los abismos psíquicos informes de la 'physis' o la materia viva, ni tampoco de las alturas platónicas que escamotea a lo singular una densidad ontológica efectiva. El acontecimiento sobrevuela su propia efectuación, sin ser reabsorbido por su causa, sino por el contrario, transmutándola, y sin ser rehén tampoco de un mundo de las Ideas que la atrajera a su órbita y terminara por reducirla al estatuto de una copia que no da cumplimiento al perfil que le exige un modelo original determinado.

El simulacro o el acontecimiento no es para Deleuze el estertor de una materia viva que se revuelve ciega en su propio movimiento digestivo, ni un mal pretendiente que no satisficiera la forma de su principio trascendente. Éste se constituye como una imagen que se contempla a sí misma en su insólita anarquía, y en el insólito sentido y conversión existencial que envuelve. Deleuze nutre su pensamiento de una vía estoica, que se constituye como una alternativa a la oposición profundidad presocrática-altura platónica:

Es el gran descubrimiento estoico, a la vez contra los presocráticos y contra Platón: la autonomía de la

superficie, independientemente de la altura y la profundidad, contra la altura y la profundidad; el descubrimiento de los acontecimientos incorporales, sentidos o efectos, que son tan irreductibles a los cuerpos profundos como a las Ideas altas. (Deleuze, 1987: 166).

De igual modo suscribe:

Si decimos del simulacro que es una copia de copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza. (Deleuze, 1987: 299).

Deleuze lleva a cabo una inversión del platonismo en la medida que da cuenta de un hecho diferencial que se explica sin el concurso de las figuras metafísicas de la participación y la trascendencia: para Deleuze, la materia no se constituye como no-ser o privación, y la multiplicidad no se determina como una copia, buena o mala, de un principio trascendente. El hecho diferencial o acontecimiento posee una densidad ontológica propia, aquella de su condición de efecto que sobrevuela su propia causa. El acontecimiento es un color que se desprende de la vibración de la materia que es su fundamento, y no obstante no se reduce a la misma, como si ésta fuese su causa transitiva o el modelo que determinase su esencia. La vía afirmativa deleuziana es un camino que no lleva a ningún lado, pues se determina como

pura duración que hace efectiva una suficiencia o autonomía de la superficie.¹⁴

Deleuze nutre su concepción del acontecimiento no sólo al abreviar de fuentes estoicas, sino también al acoger una noción de univocidad que planta cara a la metafísica de la trascendencia. La noción de univocidad cultivada por autores como Duns Scoto, –noción que a decir de Deleuze condiciona la spinoziana noción de inmanencia–¹⁵, implica

¹⁴ Cfr. Hardt, 2004: 42: En efecto, aquí Deleuze ha invertido los términos de la problemática ontológica tradicional. No se pregunta cómo puede el ser obtener determinación, ni cómo puede sostener su diferencia, sino, antes bien, cómo puede “la diferencia sostener a su ser (peut tenir son etre)”. Deleuze atribuye a la diferencia un rol radicalmente nuevo. La diferencia fundamenta al ser; le suministra su necesidad, su sustancialidad”.

¹⁵ Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de las nociones de analogía y univocidad y, con ellas, de las nociones de eminencia y trascendencia, en las que ésta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la *Natura naturada*, por lo que es posible predicar los mismo de cualquiera de ellos. Cfr. Deleuze 1996: 42: “El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...] Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y las criaturas”

la posibilidad de pensar una naturaleza una que se afirma en la producción de lo diverso. La pluralidad de lo diverso, es la forma de un ser uno que en tanto es, diverge de sí mismo.¹⁶

Deleuze apunta en la *Lógica del sentido*:

La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue un visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser; al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membrana disjoncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. (Deleuze, 1987: 215).

¹⁶ Badiou, 2002: 42: “Tomemos las cosas desde el exterior. La tesis de la univocidad del Ser domina todas las relaciones de Deleuze con la historia de la filosofía. Allí se encuentran sus camaradas, sus apoyos, sus casos-de-pensamiento privilegiados, quienes sostuvieron explícitamente que el ser tenía “una sola voz”: Duns Scoto, tal vez el más radical (“la ontología de Duns Scoto, nunca hubo otra”); los estóicos, que vinculan su doctrina de la proposición a la coherencia contingente del Uno-todo; Spinoza, evidentemente, para quien la unicidad de la Substancia impide toda equivocidad ontológica; Nietzsche, quien “concibe la univocidad como repetición en el eterno retorno”. Bergson, para quien toda diferenciación orgánica se dice, en un solo sentido, como actualidad local de la evolución creadora. Así se puede leer históricamente la tesis de la univocidad, y es por eso que Deleuze se vuelve historiador (aparente) de algunos filósofos: eran casos de la univocidad del Ser.”

La noción de univocidad teje el diseño de la unidad como diversidad. Lo Mismo, al afirmarse, diverge de sí mismo. La síntesis disyuntiva es el corazón de un pluralismo ontológico que se constituye como afirmación de una materia viva y una. El sentido, en su temporalidad creativa, fulgura al cruzar el abanico inagotable de las divergencias mismas en las que se afirma lo Uno en tanto totalidad abierta y productiva. La noción de univocidad es para Deleuze la herramienta lógico-ontología para dar cuenta del horizonte de la emergencia del sentido, en tanto efecto de superficie que sólo es posible sobre el fondo de una multiplicidad y una pluralidad dinámicas, expresión de una unidad que se afirma como síntesis disyuntiva.

Deleuze subraya que la síntesis disyuntiva aparece como un principio diabólico inmanente, y no como un principio analógico-teológico, incapaz de pensar la génesis de la diversidad y la pluralidad mismas. La síntesis disyuntiva es la producción perversa y sublime de la materia como caosmos: el movimiento descentrado en el que vibra la imagen-materia, deja ver al acontecimiento o sentido como una espiral alada que hace del instante una fuerza creativa. Yo, Mundo y Dios trascendente se desvanecen ante la emergencia del sentido en tanto expresión de un caosmos plural en el que el caos y el cosmos se conjugan y se penetran mutuamente.

Deleuze apunta en *Lógica del sentido*:

La divergencia de las series afirma un “caosmos” y no ya un mundo: el punto aleatorio que las recorre forma un contra-yo, y ya no un yo. La disyunción puesta como síntesis troca su principio teológico por

un principio diabólico. Este centro descentrado es quien traza entre las series y para todas las disyunciones la implacable línea recta del Aión, es decir, la distancia donde se alinean los despojos del yo, del mundo y de Dios: gran Cañón del mundo, grieta del yo, desmembramiento divino. (Deleuze, 1987: 212).

La síntesis disyuntiva es para Deleuze la figura que da cuenta de la forma de una materia viva como matriz de la que emerge el sentido: la síntesis disyuntiva es la estructura interior de un pluralismo metafísico en el que aparece el sentido o el acontecimiento como una diferencia de segundo grado. El yo, el mundo y Dios, caen frente una síntesis disyuntiva que es un ser unívoco y diverso que baila, y en su baile excéntrico hace nacer el acontecimiento como movimiento libre y anárquico.

Deleuze subraya una y otra vez que la producción del acontecimiento se hace posible en tanto éste se constituye como un fenómeno de resonancia, como una imagen que es un ‘pasar entre’. La resonancia misma, ese ‘paso entre’, se vertebra en el indeciso movimiento entre ser y pensar en el que se articula la intuición.¹⁷ La intuición como un retorno a la materia viva que es a su vez una afirmación de la materia en la conciencia, es un paso entre formas heterogéneas que

¹⁷ Badiou, 2002: 63: “¿Pero por qué este doble recorrido se autoriza a designar una intuición? Ésta es sin duda la idea más profunda de Bergson-Deleuze: cuando captamos el doble movimiento descendente y ascendente, de los entes al ser y Lugo del Ser a los entes, pensamos de hecho el movimiento del Ser mismo, que sólo es el entre-dos, o la diferencia, de los dos movimientos.”

afirma una síntesis disyuntiva, un ascenso a la superficie, en tanto un efecto formidable, la creación de un monstruo o una emisión de singularidades locas.

Ascenso a la superficie y movimiento ‘entre’, dan cuenta del movimiento oblicuo del sentido, en tanto efecto excéntrico y de superficie, y anarquía coronada:

Deleuze apunta al respecto:

En ese caso nosotros preferiríamos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobretodo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia al menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables. (Deleuze, 2012: 245).

Deleuze apunta en *Diferencia y repetición*:

El fondo que se eleva no está más en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma; la forma que se refleja en ese fondo ya no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma. Cuando el fondo sube hasta la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo en el que lo indeterminado tanto como las determinaciones llegan a confundirse en una sola determinación que “hace” la diferencia. Para producir un monstruo, de poco sirve la pobre receta de amontonar determinaciones heteróclitas o de sobredeterminar el animal. Mas vale hacer subir el fondo y disolver la forma. (Deleuze, 2009: 62).

El sentido es un devenir ‘entre’ en la medida que se constituye como la recuperación y la articulación de series divergentes en un movimiento lúdico y espontáneo: el retorno a la materia viva es el vínculo con una matriz heterogénea que se despliega en la producción de una forma *anomal* y perversa. El devenir ‘entre’ que caracteriza al sentido se hace inteligible en el marco de una ontología materialista y pluralista donde se tejen justo los hilos, las propias series divergentes, que actúan como arco desde el que el sentido mismo es disparado: el sentido es una flecha o efecto, en tanto producción inmanente de un caosmos en el que la materia se concibe como pleno sobreabundante y diverso, y el sentido como forma-vacío, que se sostiene en su propia inclinación molecular inclasificable, sin atender a ninguna figura molar que lo sujete.¹⁸

Como anticipamos, la teoría deleuziana del sentido, resulta incomprensible si no se empareja a la teoría del deseo. El corazón de la materia viva es el deseo que se afirma como motor del hecho diferencial. El deseo es el resorte de la pluralidad viva de la materia. Toda forma de realidad es una forma de deseo: la abolición de la conciencia en el magma de imágenes de una materia ciega o conciencia en estado virtual que no se endereza como conciencia actual, las formas

¹⁸ Cfr., Mengue, 2008: 18: “La respuesta de este cuestionamiento por el matiz es terminante: el ser sólo puede serlo *del* devenir, en tanto y en cuanto lo molar se subordina a lo molecular, lo mayor a lo menor y así sucesivamente.”

estratificadas que ha sido intervenidas por algún aparato de captura que representa el Juicio de Dios, aún el vaivén entre pensar y ser en el que se articula la intuición y la producción de sentido; son formas de un deseo que se afirma como horizonte genético de una multiplicidad que hace efectiva la determinación de la materia como fuerza viva. El deseo es perverso polimorfo. La materia es una piedra sintiente y deseante. El sentido es monstruo perverso producto segundo de la síntesis disyuntiva o paso 'entre' formas heterogéneas.¹⁹ La construcción del CsO es para Deleuze el despliegue de un deseo que se revela como horizonte genético de diversos agenciamientos o formas de vida. De la ética a la política, de la biología al psicoanálisis, el deseo se endereza como resorte de la configuración de diversos registros intensivos, que en última instancia aparecen como marcos de articulación del propio CsO.

Deleuze apunta en *Mil mesetas*:

El CsO es deseo, él y gracias él se desea. No sólo porque es el plan de consistencia o el campo de inmanencia del deseo, sino porque incluso cuando cae en el vacío de la desestratificación brutal, o bien

¹⁹ Salzano en Lee y Ficher, 2009: 16: "Lo cierto es, entonces, que la naturaleza, tal y como la viven Deleuze y los brujos, es un monstruo fuera de bestiario. Pero no existe más regla que la que ella misma se impone, y siendo esta regla gravitatoria, en cierto sentido, secundaria con respecto a su velocidad de fuga, este monstruo es menos un anormal (transgresión de una regla previa, y por eso, categorizable en relación a ella) que un anomal, positivo y primario (devenir o diagonal de universo que no se explica por aquello de lo que se desvía)."

en la proliferación del estrato canceroso sigue siendo deseo. El deseo va hasta ese extremo: unas veces desear su propio aniquilamiento, otras desear lo que tiene el poder de aniquilar. Deseo de dinero, deseo de ejército, de policía y de Estado, deseo-fascista, incluso el fascismo es deseo. Hay deseo cada vez que hay constitución de un CsO bajo una relación o bajo otra. No es problema de ideología, sino de pura materia, fenómeno de materia física, biológica, psíquica, social o cósmica. (Deleuze, 2012: 169).

El deseo es para Deleuze la forma misma de la vida. La vida es vida porque desea. La determinación de la materia viva como intensidad creativa o hecho diferencial, radica en un deseo que produce y consume las propias imágenes en las que se constituye la materia. Deleuze apunta la identidad entre las nociones de materia, CsO y deseo para situar justo el problema de las condiciones de comprensión de la libertad como sentido y hecho diferencial, frente a un Juicio de Dios, que estratifica y coagula todo agenciamiento. La posibilidad del ejercicio de un proceso de desterritorialización, en tanto expresión de una Máquina abstracta o fondo de indeterminación que da lugar a un agenciamiento novedoso y productivo, un movimiento de reterritorialización, radica justo en un deseo que aparece como pivote de su articulación. El deseo es el objeto de una reflexión sobre la arquitectura interior del ejercicio de la libertad misma, en tanto afirmación del acontecimiento como contraefectuación querida o autonomía de la superficie. La noción de deseo desde la perspectiva deleuziana ha de ser abordada desde el marco de una metafísica inmanentista, de modo que

sea puesto de relieve su forma como horizonte genético y productivo. Toda valoración del mismo desde una óptica exterior o trascendente, termina por imponerle una figura artificial y un molde que le escamotea tanto su dimensión material, como su forma dinámica y creativa.²⁰

Deleuze señala en *Mil mesetas*:

Nosotros sólo decimos lo siguiente: la identidad de los efectos, la continuidad de los géneros, el conjunto de todos los CsO sólo pueden ser obtenidos en el plan de consistencia por una máquina abstracta capaz de englobarlo e incluso de trazarlo por agenciamientos capaces de conectarse con el deseo, de cargar efectivamente con los deseos, de asegurar en ellos las conexiones continuas, las uniones transversales. De lo contrario, los CsO de plan permanecerán separados en su género, marginalizados, reducidos a sus propios medios, mientras que en el ‘otro plan’ triunfarán los dobles cancerosos o vaciados. (Deleuze, 2012: 170).

En *¿Qué es la filosofía?* subraya:

Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Al contrario no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad

²⁰ Cfr., Mengue, 2008: 71: “La ausencia de fundamento no es entonces una laguna o una deficiencia en la filosofía de Deleuze. Por el contrario, se trata del reverso de tareas positivas bien distintas: no la de volverse hacia un “arqué”, un origen absolutamente primero, simple e incuestionable, sino crear, inventar conceptos, experimentar, es decir, agenciar.”

de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia. Lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente. Nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida. (Deleuze, 2009: 76).

Para Deleuze el deseo es el terreno en el que se juegan las batallas en las que se cifra el ejercicio de la libertad. CsO y Juicio de Dios, inmanencia y trascendencia, cuerpo y ley se disputan la tutela y la configuración del deseo, en aras de la liberación o la estratificación del cuerpo mismo, en pos de su afirmación como vida y acontecimiento, o su sujeción a diversos aparatos de captura que hacen de él una fuerza triste, impotente y sorda, mala copia de un principio trascendente. Las preocupaciones deleuzianas por el cuerpo y el sentido, aún cuando son eminentemente ontológicas, no resultan inteligibles sino desde la esfera de la ética. Para nuestro autor, preguntar por el cuerpo y el sentido, es preguntar por los marcos en los que se hace posible la libertad como diferencia, frente un mundo político-social vertebrado en el Juicio de Dios, que mina el poder productivo del deseo.

¿Cómo se articula la intervención del deseo por el Juicio de Dios en la sociedad contemporánea? ¿Cómo es que el capitalismo hace del deseo el engrane mayor de un orden económico-social que se resuelve como fuente de esclavitud? ¿Cómo es que la modernidad hace efectivo el Juicio de Dios? ¿De qué forma la modernidad

troca la fuerza del deseo en una política fundada en las afecciones tristes y las miserias de la subjetivación y la significación?

La respuesta a estas preguntas se encuentra fuera de los límites de este trabajo. Hasta aquí hemos pretendido llevar a cabo una revisión de los cuadros más generales en los que se sitúa la relación entre las nociones de cuerpo y sentido en la filosofía de Deleuze y con ella también de los supuestos y los ascendentes doctrinales, que nutren su concepto de libertad. Quizá esta revisión contribuya en un ulterior esfuerzo tanto a responder a preguntas como las señaladas, como a llevar adelante el proceso mismo de su planteamiento y su completa formulación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alliez, Eric, *Filosofía virtual*, Editora 34, Sao Paulo, 1966.
- Badiou, Alan, Deleuze, *El clamor del ser*, Manantial, Bs. As., 2002.
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (D) en *Obras*, PUF, Paris, 1991.
- Bergson, Henri, 'Introducción a la metafísica' en *Pensamientos metafísicos* (PM), en *Obras*, PUF, Paris, 1991.
- Bergson, Henri, 'La intuición filosófica' en *Pensamientos metafísicos*, (PM), en *Obras*, PUF, Paris, 1991.
- Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (DF) en *Obras*, PUF, Paris, 1991.
- Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine 1*, Paidós, Barcelona, 1983.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Madrid, Barcelona, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- Deleuze, Gilles *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama Barcelona, 2009.
- Deleuze Gilles, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

Deleuze Gilles, *El Anti-Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.

Hardt, Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Lee Mat y Ficher Mark, *Deleuze y la brujería*, Las cuarenta, Bs. As., 2009.

Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, La cuarenta, Buenos Aires, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *El Nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Scavino, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Fresno, Buenos Aires, 2006.

Spinoza *Ética*, FCE, México, 1958.

Tarby, Fabien, *Meterialismes d'aujourd'hui. De Deleuze a Badieu*, L'Harmattan, Paris, 2011.

Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Zourabichvili, Francois, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 1996.