

Deleuze naturalista

MOISÉS BARROSO RAMOS

L

o más importante para penetrar en un filósofo es comprender a qué problemas se enfrenta su obra y, correlativamente, qué se niega a aceptar, a qué dice no. Los problemas de Gilles Deleuze (1925-1995) siempre tienen que ver con la “inmanencia” y con el “acontecimiento”, es decir, con una vida no sometida a ninguna clase de trascendencia. Los grandes problemas filosóficos han surgido como problemas personales, de cuestiones personales, de personas en último término, pero no de la simple vida personal del autor. ¿De dónde proceden las doctrinas sino de heridas y de aforismos vitales?, se pregunta Deleuze.¹ Los problemas filosóficos son problemas de la vida personal elevada a vida impersonal, “una vida más que personal” o como “potencia no personal”, precisamente la vida del pensamiento y del acontecimiento.

Si la desesperación personal no alcanza la desesperación por la vida, ¿cómo extraer la fuerza que contiene? Es más, lo que no está escrito con una pizca de desesperación vital, ¿de qué podría servir a la vida no desesperada? Dicho de otro modo, si los problemas filosóficos no proceden de una insatisfacción somática, inmediata, vital, ¿mediante qué milagro podrían remitirse a cuestiones somáticas, inmediatas, vitales? Parece claro que si los problemas constituyen así propagaciones de la vida, la filosofía no sólo se dirige al desastre oscuro de la materia que quiere aprehender, sino además a algo positivamente furtivo, menos visible, tal vez al ser en sí mismo del crecimiento de la realidad. En la comprensión de ese crecimiento reciben los problemas filosóficos la vida de la que son capaces y, moldeados con el barro informe en que chapoteaban, acaban encarnándose como incómodas sensaciones. Qué ojo el de Valéry: “Los auténticos problemas de los auténticos filósofos son los problemas que atormentan y crisan a la vida. Lo cual no quiere decir que no sean absurdos. Pero al menos nacen en vida, y son auténticos como sensaciones”.²

Para invocar esa clase de autenticidad no está de más valorar sin regateos el componente sensorial *de* la obra de Deleuze, la danza dionisiaca que consiste en bailar con los pies del azar y que acompaña a la nada fácil creación de conceptos. En términos generales, mal libro es el que nos deja intactos, mal filósofo es el que no tiene visiones. La visión es justamente lo que no podemos anticipar del pensamiento, su fuerza liberada, el martillo, el problema. Las tres visiones, la triple imagen de Deleuze es la siguiente: nuevos atributos de la ontología pura (en torno a la inmanencia, la singularidad, la virtualidad y la diferenciación), una nueva afirmación de la vida (que es la práctica de las multiplicidades) y una utilidad renovada de la filosofía (el filósofo ve relaciones donde otros sólo ven inconmensurabilidades y hace distinciones donde otros forman continuos).

La cruda realidad es que Deleuze no es, en sentido estricto, un filósofo de la Naturaleza. En su obra no

ocupa explícitamente la reflexión sobre la Naturaleza más que fragmentos episódicos. Revestida con el vaivén de otras inquietudes, la “idea de Naturaleza”³ disfruta en ella, no obstante, de una posición tan central como poco tematizada. La concepción deleuzeana de la *physis* articula, más allá de la distinción entre lo artificial y lo natural, la visión de inmanencia del filósofo francés. La doctrina de la “inmanencia” no sólo se opone por historia y por concepto a la de la trascendencia⁴. Esta oposición es radical, enérgica, vital en Deleuze, llegando a decir que sin inmanencia no hay filosofía.⁵ El perfil ontológico o incluso metafísico de la filosofía de Deleuze se dibuja sin duda en ese lienzo infinito de inmanencia.

En Deleuze la inmanencia es sencillamente indiscernible de la vida; el Ser es un nombre de la Vida. La vida sustancial e informal que es la inmanencia para Deleuze carece de más allá, no es inmanente a otra cosa; por eso es “absoluta”. No cabe divorciar el pensamiento deleuzeano de un intenso vitalismo ontológico. Describe éste en la historia de la filosofía una línea quebrada, abrupta y hasta menor por no hegemónica, al no pasar ni por Platón, ni por Hegel ni Heidegger, sino más bien por Lucrecio, Spinoza, Bergson y Nietzsche, de lo que Deleuze sin rodeos se precia. Con esos ingredientes, nada inocuos de por sí, está amasada la pasta explosiva de sus páginas. Complementa a su esfuerzo de “filosofía menor” el hecho de que Deleuze aborte todo intento de clasificación de su propia obra. De muy mala gana se deja enrollar en las filas del post-estructuralismo, con el que comparte, como mucho, un aire de familia; malas migas hace con el post-modernismo y peor aún con la desconstrucción. Aunque no es en absoluto indiferente a la trapisonda contemporánea, Deleuze irá arrellanándose poco a poco en otras cátedras. La empresa deleuzeana es la investigación de lo que *es*, ni más ni menos. Y lo que es, es la inmanencia, el “plano de Naturaleza”.

La ontología de Deleuze presenta un marcado carácter de filosofía de la naturaleza. La ontología tiene que hallarse esencialmente ligada a la Naturaleza para poder pensar lo virtual del mundo, esto es, el “fondo oscuro” sobre el cual un mundo aparece. Si la inmanencia es un cosmos infinito, molecular, no-humano, compuesto por flujos, fuerzas y materias no-formadas es evidente que la ontología tiene que ser definida onto-genéticamente y que su objeto es la naturaleza de ese fondo *caótico*. De acuerdo con Deleuze podemos sostener que más allá de la vida no hay sino una “poderosa vida no-orgánica”, la vida pura a la que la vida orgánica es inmanente. En esa dirección empezamos a pensar la Naturaleza. Pensar es llegar a ese fondo, construir la relación más potente con él, dice Deleuze con otras palabras.

Deleuze hace bueno el viejo adagio hegeliano según el cual cuando se comienza a filosofar hay que ser spinozista. Filosofía *sive natura*, filosofía-Cosmos, filosofía de una vida torrencial y ciega. Porque la inmanencia deleuzeana es la Naturaleza que no es tratada como un

1 G. DELEUZE, *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Planeta, Barcelona, 1994, p. 157.

2 P. VALÉRY, ‘Mauvaises pensées et autres’, en *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1993, vol. II, p. 788.

3 Al pensar sobre este tema siempre me remito a un comentario que considero crucial. Se halla en el apéndice que, en el libro de A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Coutry, 1999, reproduce una breve entrevista entre Villani y Deleuze, con el título ‘Réponses à une série de questions (Novembre 1981)’: “[Pregunta de AV] La *physis* parece desempeñar un papel muy importante en su obra. [Respuesta de GD] Tiene usted razón, creo que giro en torno a cierta idea de Naturaleza, pero todavía no he llegado a considerar la cuestión directamente” (p. 129).

4 Para un recorrido historiográfico del término, véase ‘Immanent, Immanenz’, en J. RITTER u. K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel, Bd. 4, 1976, pp. 219-238.

5 G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 47.

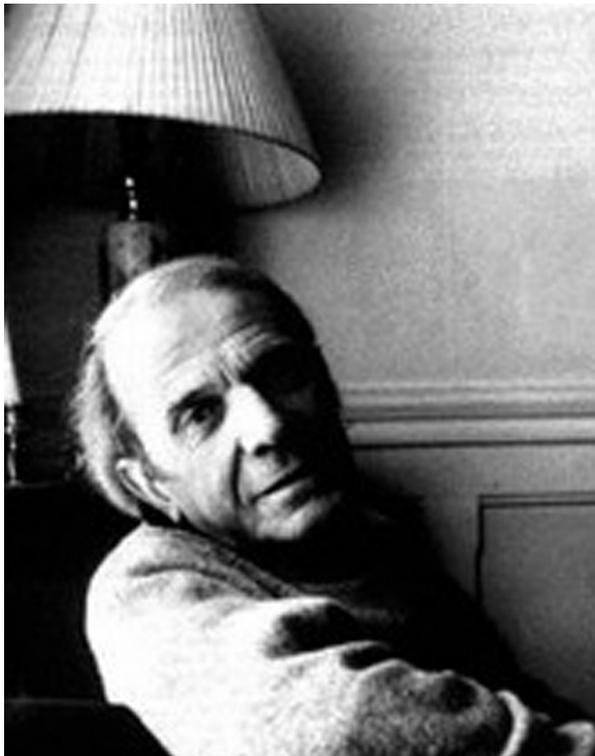
falso infinito inmanente a lo natural. Sólo la Naturaleza puede ser el auténtico Todo, puesto que fuera de ella nada hay: carece de toda “dimensión suplementaria”. Deleuze insiste con notable ahínco en este particular. Da en el blanco el agudo comentario de Badiou de acuerdo con el cual es Deleuze un filósofo presocrático: “No parmenídeo o poeta de la eclosión inaugural del Ser, sino presocrático en el sentido en que los propios griegos se referían con el nombre de *físicos* a esa clase de pensadores. Entendámonos: pensadores del Todo”.⁶ Deleuze es un filósofo de la *physis*, pensador de la Naturaleza de la que todo surge, a la que todo vuelve y en la que todo consiste.

El naturalismo de Deleuze se confunde con la apertura de una vida que es un infinito virtual cuyos productos son tanto naturales como artificiales. En mi opinión, el “plano de Naturaleza” es el nombre deleuzeano de la inmanencia para todo lo existente, esté o no orgánicamente vivo. Precisamente cuando dejamos de hacer la distinción entre lo natural y lo artificial, estando éstos coligados en una misma producción con singularidades comunes a todo, hemos alcanzado el punto de vista inmanente de la Naturaleza. En él es la Naturaleza la dimensión que no tiene ninguna dimensión suplementaria, el elemento genético informal en que todos los seres consisten unívocamente sin ninguna unificación. Gracias a este plano natural e inmanente se explica que no existan diferencias de cualidad entre los seres, sino sólo diferencias de expresión. En Deleuze todo tiene la misma dignidad de ser, todo está a la misma distancia del ser, sin jerarquía ontológica posible. Los seres sólo se diferencian por la cantidad de conexiones que consiguen establecer en una y la misma naturaleza común a todo.

La naturaleza no es en Deleuze ni objetiva ni subjetiva, sino puramente intensiva, virtual. Creo que éste es el motivo por el que nuestro autor se ve abocado a introducir el concepto de “pliegue”. Sólo cuando la naturaleza se pliega a sí misma, cuando “se crea un interior coextensivo al Afuera”, pueden aparecer un objeto y un sujeto, un hombre, un animal, una planta. Desde esta perspectiva, Deleuze devuelve a la naturaleza el ser que le es inmanente, un ser que es continuo a lo orgánico y a lo inorgánico, al hombre y al más pequeño atisbo de existencia. El mensaje naturalista de Deleuze, su trabajo de inmanencia, su vocación materialista están ahí contenidos: un solo “plano de Naturaleza” para todos los seres.

Lo cierto es que la imagen naturalista del pensamiento deleuzeano no ha sido debidamente apreciada. Apenas ha sido atendida por los especialistas pese a ser fundamental. En pocas palabras, dicha imagen consiste en denunciar como “ilusión de trascendencia”⁷ todo aquello que nos hace creer que la vida no basta, que hay que ir más allá de la vida para transformar y evaluar a la vida misma. Deleuze combate esta operación idealista, platónica y misticadora a lo largo de toda su obra. Sometemos la inmanencia a una “prolongada desnaturalización”⁸ cuando inventamos una trascendencia, un sujeto o un concepto a los que la hacemos inmanente. Si no pensamos la inmanencia con un “pensamiento-Naturaleza”, si la inmanencia no es la Naturaleza, la traicionamos haciéndola inmanente a otra cosa. Deleuze aspira, en definitiva, a describir una vida depurada de toda trascendencia o una inmanencia como pura vida.⁹

Pensar más allá de toda trascendencia, tras la muerte de Dios, más allá incluso de los “estratos” de lo humano,



nos emplaza en un programa filosófico naturalista y reclama una nueva forma de pensamiento, una transmutación de los valores. La disolución de la diferencia cosmológica entre un mundo de esencias y un mundo de apariencias desemboca por lo demás en la aceptación de un universo acentrado donde todo reacciona con todo, un *caosmos*, dentro del cual las cosas toman una inflexión, una curvatura, un grado de acción que las hace individuarse. No se trata de un programa de post-modernidad. Más bien nos pasa el testigo de un puro pensamiento de la inmanencia, de un pensamiento de lo que hay que no se conforma con lo que hay fenoménicamente. Un pensamiento para el que lo que cuenta en la inmanencia son las singularidades mismas, las fuerzas, que no son fuerzas del mundo, ni de Dios, ni *del* hombre, sino *en* el mundo y *en* el hombre; fuerzas neutras que pueden entrar en cualquier composición.

Deleuze puede ser inscrito, en efecto, en una especie de tradición post-romántica, indudablemente vitalista, cuyo concepto metafísico fundamental es el devenir, el proceso, el acontecimiento.¹⁰ Pero del mismo modo participa en lo que se ha venido a denominar, con acierto, una filosofía “neo-barroca”, puesto que el fondo inmanente es una complejidad replegada en sí misma y desplegada sobre sí misma. La condición de lo vivo es ser un pliegue con mayor o menor profundidad de una y la misma materia cósmica. El hombre es, con arreglo a esa condición, un modo más de actualización de esa materia, una forma entre otras de apropiación de las fuerzas de la materia, un particular “proceso de subjetivación”. No debe ser entendido el hombre como un sujeto originario, sino siempre derivado. El “hombre” sólo es una definición, una función de las fuerzas, un plegamiento, nunca una esencia. Nada diferencia ontológicamente al hombre de los animales o de las plantas, compartiendo todos ellos las mismas “singularidades” o partículas en un “único plano de composición que sostiene a todas las variedades del Universo”.¹¹ La diferencia estriba en las fuerzas de que cada cosa se apropia o cómo es apropiada; la diferencia está en el modo de afectar y de ser afectado.¹²

6 A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'arbre*, Hachette, París, 1997, p. 150.

7 *¿Qué es la filosofía?*, p. 53.

8 *¿Qué es la filosofía?*, p. 144.

9 G. DELEUZE, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, ed. par D. Lapoujade, Minuit, París, 2003, pp. 359-363.

10 Recomiendo a este respecto el estudio de N. RESCHER, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1996. Ver también G. DELEUZE, *Conversaciones*, trad. de J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 225.

11 *Lógica del sentido*, pp. 122-123; *¿Qué es la filosofía?*, p. 214.

12 G. DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. de A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 151.

Quienquiera que se haya acercado a sus libros se habrá apercibido de que Deleuze hace uso de un vocabulario metafórico ciertamente chocante en un filósofo. Su sello distintivo es, si paradojas valen, un clasicismo con toques de extrema vanguardia. Difícilmente puede desarrollarse ese lenguaje sin asperezas. Interpolado con léxicos de la más variada procedencia tanto de las humanidades como de las ciencias naturales, el lenguaje filosófico de Deleuze, su estilo si cabe, aspira a perforar las palabras, a horadar sus espacios semánticos para alcanzar la pulpa candente y movediza de la inmanencia. Está claro que quien no guste de volar en el trapecio de la lengua filosófica rezongará ante lo que a ciencia cierta considera una pomposa majadería. Haría mejor en serenarse porque un lenguaje rugoso es muchas veces el peaje que pagamos a un filósofo para recorrerlo. Después de todo, se trata de abrir una brecha conceptual para pensar y sentir de una “manera spinozista”. Con la salvedad de que la sustancia spinozista está viva en Deleuze. La sustancia inmanente es lo más hondo, cruel, bárbaro y lleno de “singularidades salvajes”, pero también es lo más vivo. Esa vida incorporal, más ardiente que las palabras, es lo que el lenguaje tiene en verdad que capturar. En varios lugares admite Deleuze que las preguntas por la inmanencia poseen una “extraña necesidad” de términos más bien escurridizos para alcanzar el “Afuera” y sus problemas inéditos; necesitan “palabras extraordinarias”.

Con palabras extraordinarias o sin ellas, queda por determinar por qué, si es tan decisiva, se comporta “la idea de Naturaleza” como un músculo atrofiado en el *corpus* deleuzeano. La conjetura más vistosa pero menos plausible es que sintiese Deleuze un miedo cervical ante la idea de que la Naturaleza pudiese convertirse en un Espíritu Absoluto al margen de la vida; para exorcizar ese fantasma hipostasiado destina Deleuze todos sus recursos a la inmanencia. La conjetura más plausible pero menos vistosa es que con la idea la Naturaleza salpimentaba Deleuze todos sus escritos, no experimentando entonces la necesidad de objetivarla. Estoy francamente de acuerdo con Alain Beaulieu cuando afirma, siguiendo la segunda línea, que “al modo de la (micro)política deleuziana, que no es objeto de estudio por parte de un libro concreto al estar diseminada por todo el conjunto de la obra, la filosofía de la Naturaleza está dispersa por los libros de Deleuze. Pensemos en la omnipresencia de las referencias a la tierra, a los animales, a los insectos, a la hierba y a las plantas, en su interés por las ciencias biológicas que va desde el huevo hasta el cerebro, pasando por el estudio de las relaciones singulares entre el cuerpo y los órganos, por no mencionar la atención prestada a las ciencias físicas que van desde las leyes de organización de la materia hasta la explicación del trabajo de las fuerzas. Todos esos elementos puntúan los análisis deleuzeanos, bien para ilustrar conceptos, bien para participar en su creación. En pocas palabras, el mundo físico, lejos de carecer de crédito o verse sometido a una “reducción”, ofrece a Deleuze un campo de estudio inagotable que es fuente de enormes sorpresas”.¹³

El naturalismo de Deleuze constituye una de las crecientes líneas de investigación de su obra. Puede uno decir “líneas de investigación” como también “placenta”, porque no sería descabellado pensar que toda gran filosofía cuenta con una suerte de placenta de la

que irse nutriendo y dando a luz a inesperadas criaturas. Le va en ello la posteridad. Pues bien, considero que existen, contando sólo en el terreno de la “filosofía pura”, dos vías prometedoras en el futuro próximo del pensamiento deleuzeano. Por el lado del naturalismo, tiene mucho que aportar en lo que Gernot Böhme ha señalado como la actual “gran rehabilitación” de la Filosofía de la Naturaleza, siendo ésta la disciplina que mejor afronta el cometido crucial de “revisar” la relación actual entre el hombre y la naturaleza.¹⁴ La vigencia del aspecto naturalista de la filosofía de Deleuze permite situarla en el ámbito emergente de la contemporánea filosofía de la Naturaleza, cuya reactivación se ha dejado sentir con especiales bríos en Alemania. Por el lado de la ontología, merece la pena desligar a Deleuze de su condición post-estructuralista, una filiación que lo estruja en el corsé de la historia de la filosofía más para viciosa fruición de los investigadores que por necesidades objetivas de su obra. De mayor provecho resultaría hermanar la ontología deleuzeana con las metafísicas del proceso (como las de Bergson, James y Whitehead) y explorar posibles vínculos con las ontologías relacionales y estructurales (como las de J. Schaaf y H. Rombach). Esta última perspectiva ha empezado a cuajar, vía Whitehead en buena medida, en el mundo anglosajón, mucho más activo en lo que a estudios deleuzeanos se refiere que el francés, por raro que esto parezca a primera vista. Por último, y si se me permite un apunte personal, cada vez veo más conexiones entre la ontología de Deleuze y la de Bloch, sobre todo la plasmada en *Experimentum mundi*.

Si de verdad debemos medir la grandeza de un autor por la nueva distribución de cosas y de conceptos que crea, por las relaciones que suscita, por lo que fuerza a pensar,¹⁵ no sólo parece indiscutible la grandeza de Deleuze, sino que además inyecta en el mundo una dosis de inmanencia necesaria tal vez para volver a tener fe en la vida, en *este* mundo. A esta operación la designa Deleuze con la escueta fórmula de “conversión empirista”,¹⁶ sin darle, en realidad, mayor importancia. Pero la tiene y mucha. Debemos declararnos “convertidos” de múltiples maneras, también a la deleuzeana. Deleuze es una corriente de aire fresco en nuestra actualidad embotada por los más superfluos *-ismos*, miseria del pensamiento. Las buenas ideas no tienen *-ismos*; y al contrario, por supuesto. Un poco de aire libre para no asfixiarnos, para mirar a lo lejos... Por si fuera poco, el lector está, como suele decirse, de enhorabuena. Lo está porque dispone en nuestra lengua de la práctica totalidad de la obra de la que aquí se ha hablado. Obvio que animo al lector a zambullirse en Deleuze, quiéralo naturalista o no.

13 A. BEAULIEU, ‘Deleuze et les Stoïciens’, en *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, P.U.F., Paris, 2005, pp. 61-62.

14 G. BÖHME, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1992, pp. 41, 45, 54 n. 1.

15 G. DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de H. Vogel, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 319.

16 *¿Qué es la filosofía?*, p. 76