

La complejidad y el pensamiento de Gilles Deleuze

EMMA INGALA GÓMEZ¹
(Universidad Complutense de Madrid)

El objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales. [...] *Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, «médico de la civilización» o inventor de nuevos modos de existencia inmanente.

G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*²

A grandes rasgos, la inspección cognoscitiva de la realidad que postulaba el discurso filosófico tradicional y ortodoxo se vertebraba al servicio un orden muy concreto: se buscaba establecer jerarquías a partir de primeros principios, desplegar distribuciones arborescentes o genealógicas cuyos elementos ostentarían un determinado rango en virtud de la distancia o proximidad respecto del punto primigenio. Partiendo del presupuesto de isomorfismo entre el pensamiento y lo real, la articulación y división de los conceptos reflejaría especularmente la articulación y división de los estados de cosas del mundo, y permitiría así comprender la *aparente* complejidad de los fenómenos mediante un análisis cuasi-químico de sus componentes. El todo o lo complejo, pues, devendría inteligible por medio de su descomposición analítica en partes simples. El ámbito de las esencias y de la verdad quedaría de esta forma fijado en las re-presentaciones del pensamiento, lejos de cualquier amenaza de caos, desorden o indeterminación.

Ahora bien, para diagnosticar el devenir de nuestro presente las categorías tradicionales dejan de ser válidas, trenzan una red demasiado amplia por la que se escapan grandes cotas de realidad. La presunta precedencia lógica y cronológica de lo Uno respecto de lo múltiple ha perdido vigencia en un mundo que ya no se puede explicar recurriendo a su división en partes simples. Lo múltiple, la pluridimensionalidad y las totalidades reivindican un estatuto propio que no los reduzca a una mera adición de componentes atómicos. En un contexto donde la globalización, la comunicación instantánea y la multiculturalidad son nociones supernumerarias que rebosan los discursos de todas las disciplinas, es preciso tener en cuenta la retícula al completo, enfocar el conocimiento desde una visión caleidoscópica que atienda a la complejidad como un fenómeno real y no tanto como el resultado de la yuxtaposición de elementos autónomos y aislados en compartimientos estancos.

La idea de sistemas complejos procede de la física, de la constatación de que el modelo determinista, lineal, positivista y cerrado de la ciencia clásica resulta inoperante para una gran gama de

¹ eaingala@filos.ucm.es

² Barcelona, Anagrama, 1993, p. 114.

estratos de la realidad. La incertidumbre deja de ser vista como un defecto en el aparato teórico del sujeto cognoscente para pasar a formar parte del entramado del mundo; el caos y la indeterminación, lejos de quedar proscritos de la naturaleza, forman parte intrínseca de ella. Frente a los sistemas cerrados de comportamiento absolutamente predecible, los sistemas complejos o abiertos se componen de diversas partes cuyas interacciones hacen emerger propiedades nuevas que no pueden explicarse a partir de las propiedades de los elementos aislados. La solución ecuacional de estos sistemas no es, por ende, analítica o lineal, e incorpora necesariamente factores de aleatoriedad, azar y fluctuación, aboliendo con su propio funcionamiento cualquier tentativa de establecer órdenes absolutos, irrecusables e inmutables. Por otra parte, la física no clásica diluye las dicotomías tradicionales entre sujeto y objeto, entre experimento y contexto experimental, pues los sistemas abiertos intercambian materia y energía con el exterior, no se comprenden si no se ponen en relación interactiva con los sujetos de la observación y con el medio circundante.

En un planteamiento paralelo, la antropología estructural y su doctrina del acto social total se hacen eco también de los sistemas complejos. Como sostiene Lévi-Strauss, el observador es parte integrante de su observación, y si en la física la metodología analítica cede el turno a la síntesis y la integración, la sociología seguirá una trayectoria semejante: «la primera característica de la noción de acto social total es la siguiente: lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema. «Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer es necesario que los sociólogos se esfuercen por reconstruir el todo»»³.

Se podría hacer una afirmación semejante respecto de los filósofos y la filosofía. La tendencia a la simplificación y a la construcción de jerarquías de análisis que abonan un presunto isomorfismo entre realidad y representación no es competencia exclusiva de filosofías pretéritas; antes bien, el pensamiento y la cultura dominantes empuñan esta tendencia como arma arrojadiza contra cualquier tipo de alteración del orden mundial. La globalización, en lugar de proponerse como habitáculo para la heterogeneidad y la comunicación interactiva de las diferencias, como sede de una complejidad en estado creciente, pretende por el contrario imponer patrones homogéneos y cubrir con la apariencia de uniformidad las distintas manifestaciones del ser humano. La cultura de masas, si es que se puede seguir hablando de ella, vende por fascículos comodidades, facilidades y simplificaciones tales como el consumo vía internet, la comida precocinada o las idílicas líneas de crédito que presumen de volatilizar los estragos del fin de mes. La complejidad de los fenómenos sociales, económicos y políticos es reducida de esta manera a un determinado número de consignas que se autoproclaman como explicaciones verdaderas de los procesos reales. En este sentido, el bombardeo de imágenes al que estamos sometidos se presenta como transcripción fiel y legítima de los acontecimientos y anhelos mundiales, como portavoz con contrato de exclusividad de los hitos del cotidiano. Mediante esta maniobra se bloquea la constatación de que es precisamente el pensamiento el que produce la realidad, de que no se trata de una instancia inocente que se limita a reflejar o describir un espacio objetivo y objetivable.

Recuperar la complejidad, pues, no es sólo una estrategia epistemológica para abordar cognoscitivamente todo lo que nos rodea; es, además, un modo de comprometerse con el presente, un modo de resistirse al paradigma de la simplificación y recuperar, así como hacer visibles, las conexiones e interacciones que sostienen el engranaje de nuestro planeta globalizado. Es preciso interpelar sin reduccionismos a la complejidad, y no tratar de devastar su riqueza semántica con

3 Claude Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 23.

clausuras categoriales cuyas disquisiciones dejen de atender a la cartografía de lo actual. El todo es, en definitiva, mucho más que la suma de las partes. Desde estas coordenadas, acudimos al pensamiento de Deleuze por considerar que éste ofrece diversas herramientas conceptuales para atender a la complejidad y deshacer la costura discursiva que impone el pensamiento único, para elaborar un tipo de filosofía no lineal acorde con la no linealidad de los acontecimientos presentes.

1. La Lógica del sentido

La corriente estructuralista hizo suyo el lema «el todo es más que la suma de las partes» para explicar la noción de estructura. Desde la lingüística de Saussure, se puso de manifiesto que el carácter diferencial de los signos –sus diferencias relativas– constituye la base de su valor significativo; que lo que distingue a un signo es precisamente lo que le constituye como tal. Los componentes de la lengua no pueden ya aislarse los unos de los otros para explicar las reglas de la significación, sino que adquieren sentido en un entramado de oposiciones, diferencias e interdependencias intrínsecas al sistema. Saussure recurre al ejemplo de la partida de ajedrez para ilustrar su concepción del juego lingüístico: «el valor respectivo de las piezas depende de su posición sobre el tablero, lo mismo que en la lengua cada término tiene su valor por oposición a todos los demás términos»⁴. De esta forma, la lengua se alza como el argumento paradigmático que invalida la metodología analítica al mostrar que el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significantes.

Al igual que las propiedades emergentes de los sistemas complejos en física, el sentido es el resultado o efecto de las relaciones entre distintos factores lingüísticos, y desaparece en el momento en que se pretende atomizar o aislar los términos de la relación. Si se pierde de vista la estructura como totalidad, si se emplea una mirada microscópica para escrutar los elementos simples, el sentido se sustrae como si se contemplara un cuadro impresionista desde muy cerca. En «¿Cómo se reconoce el estructuralismo?»⁵, Deleuze sitúa en el orden simbólico ese «algo más» que interviene para formar la totalidad. Frente a lo real, que tiende a la unidad, y lo imaginario, que desdobra y duplica esa unidad en un juego de espejos e identificaciones, lo simbólico introduce la multiplicidad entendida como función diferencial y diferenciadora, como relación recíproca entre los diversos lugares de la estructura.

En la *Lógica del sentido*, Deleuze esgrime el orden simbólico para hacer efectivo lo que él denomina la inversión del platonismo. Por platonismo no entiende tanto la filosofía platónica cuanto el discurso filosófico que describíamos al comienzo de este ensayo: un discurso lineal que parte del postulado de que existe un tránsito directo del pensamiento o el lenguaje hacia las cosas, y que impone desde esa base un modelo de lo Idéntico –o un primer principio– cuya copia mimética, fijada en la representación, configura el conocimiento humano. El platonismo, según el esquema tripartito de Deleuze, arraigaría el conocimiento de la realidad en una operación imaginaria, en una función asimiladora, reflexiva, duplicadora y replicante. Los primeros principios o Ideas supremas esbozarían una jerarquía de copias en función de la distancia de éstas respecto al modelo. Ahora bien, las jerarquías únicamente comprenden relaciones de grado o de subordinación, son ineficaces, por tanto, para explicar vínculos simbióticos o interactivos. En el modelo de lo Idéntico, las diferencias son concebidas como el resultado de una semejanza que se sitúa en el punto de partida u

4 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1985, p. 110.

5 En Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, Valencia Pre-Textos, 2005, pp. 223-249.

origen, y todo lo que escapa a esta conceptualización deviene irracional. La historia del platonismo o de la representación se constituye así sobre la exclusión de una disparidad, la expulsión de la diferencia fuera del espacio del *logos*. Y la representación necesariamente desfigura aquello que excluye, por eso lo excluido aparece como no-ser, como locura, deformado justamente al someterse a las condiciones de la representación.

Más allá de lo imaginario, lo simbólico rompe con los dualismos y dicotomías para dar cabida a las diferencias, a las relaciones diferenciales que diseñan un mundo multidimensional y polifónico. El sentido no se produce por una correspondencia armónica entre el verbo y el ser, sino por una urdimbre de vectores y conexiones entre múltiples elementos que justamente adquieren su condición específica en esa interacción: «el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias [...]. Producir el sentido, ésta es la tarea de hoy»⁶. No hay recinto alguno en el que las esencias o la verdad aguarden a ser desveladas; la ontología ha de contaminarse necesariamente contando con el sujeto que se acerca al mundo y con el entorno de ese acercamiento, ha de cejar en su empeño por asimilar todo a un modelo ideal que angosta los márgenes de la complejidad.

Invertir el platonismo, pues, es denegar el primado de un original sobre la copia, es subvertir los dispositivos jerárquicos de la representación para arrojar luz sobre lo que ha quedado proscrito del *logos* en la historia de la filosofía. Frente a la unilateralidad de la reflexión tradicional, la noción de lo simbólico permite abolir la dictadura del relato único para hacer justicia a la complejidad y contar varias historias a la vez: no ya distintos puntos de vista sobre una Misma historia, ni una trama central con anécdotas paralelas e intercaladas –pues si así fuera no habríamos salido del paradigma identitario y convergente–, sino narraciones diferentes y divergentes, cada una hilando su propia trama y resonando en la(s) otra(s) por su diferencia. «Divergencia de las series, descentramiento de los círculos, constitución del caos que los comprende, resonancia interna y movimiento de amplitud, agresión de los simulacros»⁷.

Los modelos y las copias son impugnados por Deleuze a través de la potencia del simulacro: «para hablar de simulacro es necesario que las series heterogéneas estén realmente interiorizadas en el sistema, comprendidas o complicadas en el caso: es necesario que su diferencia esté *incluida*»⁸. Contra la homogeneización y las simplificaciones reduccionistas, contra los rangos taxonómicos que asfixian la polivocidad de los intercambios, el simulacro restituye a las relaciones diferenciales un lugar protagónico en el discurso y en la ontología, se aproxima a lo real como un condensado de coexistencias, una simultaneidad de acontecimientos, y no como algo que se pueda diseccionar en un itinerario de lo simple a lo compuesto.

2. ¿Qué es la filosofía? El rizoma como un caso de sistema complejo

En la *Crítica de la razón pura*, Kant describe la filosofía como conocimiento por conceptos⁹. Deleuze y Guattari tildan de decisiva a esta definición, mas inmediatamente apostillan lo siguiente: «pero oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición, está fuera de lugar»¹⁰. Filosofía es, para estos pensadores, el

6 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 90-91.

7 *Ibidem*, p. 262.

8 *Ibidem*, p. 263.

9 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 713 / B 741.

10 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 13.

arte de formar, de inventar, de fabricar o, con mayor rigor, de *crear* conceptos¹¹, pues, siguiendo a Nietzsche, suscriben la idea de que no es posible conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado con anterioridad. El filósofo no se limita a la simple contemplación, reflexión o comunicación, sino que ha de poner su competencia al servicio de una labor eminentemente creativa y productiva. Con el fin de diagnosticar los devenires presentes, la filosofía precisa aprestarse con avíos conceptuales que permitan abordar las cuestiones en todas sus dimensiones.

Para superar las jerarquías de la representación, el discurso filosófico deberá tejer una red conceptual donde ningún concepto tenga una condición privilegiada, donde no haya subordinaciones, donde cada concepto constituya una puerta de acceso distinta –entre otras muchas– al problema. Este trazado reticular establece así múltiples relaciones entre los conceptos, que interactúan en remisiones y referencias mutuas esbozando distintos itinerarios, produciendo sentido en la pluralidad de sus conexiones: «los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse [...]. No resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión o digresividad»¹². Así pues, cada concepto resuena en el otro sin necesidad de referir a un modelo que avasalle y subyugue al pensamiento.

Entre los conceptos se tienden puentes móviles, y la red que configuran sus vectores es lo que Deleuze denomina el plano de inmanencia, una plataforma desde la que desarrollar una imagen del pensamiento distinta de la imagen dogmática, desde la que producir el sentido mediante el juego de los conceptos y no por referencia a una verdad trascendente que imprimiría una especularidad forzada a todas nuestras palabras. A partir de la publicación de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari revisan sus planteamientos anteriores y dejan de hablar de estructuras por considerar que aún perfilan sistemas cerrados, clausurados sobre sí mismos. Si antes se referían al orden simbólico, ahora el plano de inmanencia toma el relevo para materializar ese «algo más» que hace de las relaciones no jerárquicas entre los conceptos una totalidad. El plano de inmanencia se caracteriza por su apertura, pues si bien constituye una planicie o meseta que convierte las resonancias inter-conceptuales en un «Todo poderoso»¹³, no por ser una totalidad deja de albergar líneas de fuga. En tanto que sistema abierto, el plano de inmanencia es el continente de los conceptos que garantiza conexiones siempre crecientes entre ellos. Y dichas conexiones varían en cada época, se articulan de diversos modos en virtud de los acontecimientos que les son contemporáneos. Por ello, Deleuze y Guattari identifican el plano de inmanencia con la imagen del pensamiento, ávida de conceptos nuevos y de nuevas interacciones cada vez que las circunstancias cambian. Se trata de un sistema abierto, una vez más, pues «la lista de los personajes conceptuales no se cierra jamás»¹⁴.

La relevancia de hablar del orden simbólico, del plano de inmanencia o, como veremos, del rizoma, radica en que torna manifiesto lo que permanecía en estado latente, hace visible lo invisible al desvelar las relaciones y resonancias recíprocas entre los conceptos o entre los acontecimientos del orden mundial actual. Atender a la complejidad implica, justamente, no descuidar el punto de vista cartográfico cuando se estudian los diversos lugares y, más aún, estar dispuestos a revisar permanentemente la distribución del mapa. En este sentido, Deleuze y Guattari afirman lo siguiente:

11 *Ibidem*, pp. 8-11.

12 *Ibidem*, pp. 28-29.

13 *Ibidem*, p. 39.

14 *Ibidem*, p. 10.

«tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano»¹⁵. Esta constatación sirve, pues, de antídoto contra toda tentativa de simplificar, reducir o aislar el objeto de la filosofía, ya que sitúa en el horizonte de todo pensar la premisa de que los conceptos, más que entidades, son territorios¹⁶, enclaves que tienden carreteras entre ellos.

El atlas que dibujan los territorios conceptuales es lo que, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari denominan *rizoma*. De modo análogo a como funcionan los sistemas complejos en física, el trenzado rizomático implica que ya no se puede seguir hablando de esencias fijas y atómicas como componentes lineales de lo real, y que no existe instancia alguna que pueda clausurar de una vez por todas los edificios cognoscitivos: «lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto [...]. Un sistema es un conjunto de conceptos. Y un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias»¹⁷. Más que del verbo ser, el rizoma se ocupa de los tejidos que resultan de diversas conjunciones en la forma «y...y... y...». Por ende, que los conceptos no sirvan tanto para determinar esencias –lo que una cosa es en sí misma– cuanto circunstancias o acontecimientos significa atender a las coordenadas que abren preguntas del tipo de «¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.»¹⁸, preguntas que han de abordar necesariamente una retícula hilada de forma conjuntiva.

En sintonía con el despliegue del rizoma en botánica, los contenidos cognoscitivos organizados en forma rizomática se oponen a las ramificaciones progresivas y a las jerarquías arborescentes del paradigma epistemológico clásico. En lugar de una vía regia y exclusiva señalada por el tronco principal, el rizoma en tanto que sistema acentrado se propaga en múltiples senderos que, preservando su diferencia, se conectan y relacionan entre sí. Asimismo, esta figura diagramática impugna la escisión entre sujeto y objeto al incluir al primero dentro del entramado como un factor más a tener en cuenta: «ya no hay una tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor»¹⁹.

El rizoma gestiona la multiplicidad como un sustantivo y no como lo opuesto o lo derivado de lo Uno, como una organización de dimensiones o direcciones plurales que no tiene principio ni fin, que crece y desborda por el medio y a la que se accede por múltiples entradas. La labor de la filosofía, a este respecto, consiste en confeccionar el mapa de las direcciones rizomáticas que se perfilan en la actualidad. Y un mapa tal habrá de ser «abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones»²⁰. Al igual que los conceptos, la cartografía filosófica pide ser producida, pero no como el resultado de un simple calco, sino como una verdadera experimentación que actúa sobre lo real abriendo numerosos accesos y salidas. El sistema rizomático o complejo se define no por sus constantes o su homogeneidad, sino por una variabilidad inmanente y continua. Si bien todo mapa ha de incluir una serie de indicadores, éstos ya no se rigen por el orden lógico de la epistemología tradicional: la brújula para orientarse en el pensamiento consta ahora de «*criterios*, y lo importante es que estos criterios no son posteriores, se ejercen sobre la marcha, en el momento»²¹. Cada momento histórico precisa, para diagnosticar

15 *Ibidem*, p. 62.

16 *Ibidem*, p. 102.

17 Gilles Deleuze, *Conversaciones: 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 53.

18 *Ibidem*, p. 44.

19 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 27.

20 *Ibidem*, p. 18.

21 *Ibidem*, p. 256.

sus devenires vernáculos, volver a diseñar el trazado del mapamundi, como en un juego en el que en cada tirada estaría en juego la regla.

Pero cartografiar no implica sólo tratar de aprehender las interacciones que definen nuestro presente –y que el pensamiento dominante se afana en ocultar–, sino también buscar conexiones territoriales que configuren distribuciones alternativas. Cartografiar, «incluso futuros parajes»²², es una acción creativa que excede con mucho la mimesis de la calcomanía. Respecto al modelo del árbol-raíz, el rizoma no se erige tanto como su modelo antagónico cuanto como un proceso que destruye todo patrón dogmático. Y lo recusa al esbozar un mapa en el que los trayectos son heterogéneos, en el que no hay una única y autoritaria ruta de ingreso. Para impugnar el estado de cosas vigente, «es preciso en cada caso volver a pasar por las tierras viejas, estudiar su naturaleza, su densidad, buscar cómo se agrupan en cada una los índices maquínicos que permiten sobrepasarla»²³. Cartografiar las tierras viejas según diagramas rizomáticos implica un movimiento de desterritorialización, una operación que afronta lo familiar hasta que lo torna extraño –*Unheimlich*, como diría Freud– para que deje de pasar desapercibido, para descubrir en ello las líneas de fuga que podrían conducir a otras territorialidades: «ampliar nuestro territorio por desterritorialización»²⁴.

Filosofía es, en palabras de Deleuze y Guattari, creación de conceptos y construcción de planos. Esta actividad creadora no se ejecuta construyendo castillos en el aire ni proyectando cartografías imaginarias que darían la espalda a la realidad, pues el resultado sería un mundo envasado al vacío que carecería de toda efectividad; antes bien, es necesario contar con la tierra que se habita, con la lengua que se habla, y a partir de ahí devenir extranjero en la propia tierra y en la propia lengua, ser bilingüe y multilingüe en uno solo y mismo idioma, violentar a la palabra ordinaria para extraer un sentido extraordinario. «Devenir forastero respecto a uno mismo, y a su propia lengua y nación, ¿no es acaso lo propio del filósofo y de la filosofía, su «estilo», lo que se llama un galimatías filosófico?»²⁵. En última instancia, la geografía filosófica que proponen Deleuze y Guattari apunta a la creación de una *tierra nueva*, a un devenir-otro que inaugure nuevos rumbos de pensamiento sin clausurar jamás el sistema, a una geopolítica en la que las conexiones, resonancias e interacciones constituyan el horizonte siempre visible de todo conocimiento. «Eso es la realización del proceso: no una tierra prometida y preexistente, sino una tierra que se crea a medida que avanza su tendencia, su despegue, su propia desterritorialización»²⁶. Al igual que los sistemas complejos, la filosofía del rizoma juega la baza de las propiedades emergentes, de las posibilidades creativas que ofrece el ensayo de itinerarios relacionales alternativos. Y más aún hoy en día, cuando la globalización, el capitalismo avanzado y la cibersociedad encarnan las deslocalizaciones más salvajes, es preciso preservar la mirada cartográfica para explorar una mundialización distinta.

22 *Ibidem*, p. 11.

23 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 328.

24 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, ed. cit., p. 17.

25 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, ed. cit., p. 112.

26 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, ed. cit., p. 332.

