



## **EL VALOR Y LA VALORACIÓN:**

*Dimensiones que expresan una relación fundamental entre lo filosófico y lo pre  
filosófico en el pensamiento de Deleuze*

LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA

2012



## **EL VALOR Y LA VALORACIÓN:**

*Dimensiones que expresan una relación fundamental entre lo filosófico y lo pre  
filosófico en el pensamiento de Deleuze*

LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de:  
Magíster en Filosofía

Director:

JORGE FRANCISCO MALDONADO

Ph.D. en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2012

## DEDICATORIAS

*A mi Esposa, mi hijo y todas las personas que directa o indirectamente hicieron parte de esta historia que aun no termina.*

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>9</b>
<b>1. EL CONCEPTO DE VALOR.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. El valor y la crítica .....</b>	<b>17</b>
<b>1.2. El valor y la aporía.....</b>	<b>23</b>
<b>1.3. El plano de inmanencia del concepto de Valor.....</b>	<b>29</b>
<b>2. EL CAOS, EL SIGNO Y EL SÍNTOMA: CONDICIONES QUE FUERZAN AL PENSAMIENTO A PENSAR LA VALORACIÓN Y EL VALOR.....</b>	<b>36</b>
<b>2.1. EL caos desde la perspectiva Deleuziana .....</b>	<b>37</b>
<b>2.2. El signo y el síntoma .....</b>	<b>41</b>
<b>2.3. El signo y el pensar .....</b>	<b>45</b>
<b>2.4. El rizoma: sistema acentrado .....</b>	<b>49</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>58</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>64</b>

**TÍTULO:** EL VALOR Y LA VALORACIÓN: DIMENSIONES QUE EXPRESAN UNA RELACIÓN FUNDAMENTAL ENTRE LO FILOSÓFICO Y LO PRE FILOSÓFICO EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE\*

**AUTOR:** LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA\*\*

**PALBRAS CLAVE:** Valor, valoración, filosófico, pre filosófico.

Descripción o contenido:

El problema general de este trabajo consiste en indagar en qué medida el valor y la valoración constituyen dimensiones que expresan una relación imprescindible entre lo filosófico y lo pre filosófico. En ese orden de ideas, el presente esfuerzo ha demandado la escritura de dos capítulos. En el primero, se propondrá un recorrido por el concepto del valor, que implicará asumirlo en algunas de sus posibilidades de relación, tal es el caso de la *crítica*, la *aporía* y el *plano de inmanencia*. En el segundo, se dilucidarán algunas condiciones que el pensamiento necesita para ser forzado a pensar y, por consiguiente, proponer el sentido de la relación entre las dimensiones protagonistas. En ese orden de ideas, se intentará esclarecer algunas posibilidades del sentido del caos, el signo y el síntoma, mostrando de qué manera escuchar su expresión implica aumentar las posibilidades de comprender la reciprocidad entre el valor y la valoración.

En el estado de sumisión y conformismo que ha caído el hombre –advertido a la luz del Deleuze lector de Nietzsche, como un efecto de la confusión en el origen de la valoración– el ser humano ha adquirido temores inconmensurables, entre los que se puede señalar el temor a enfrentar el caos, el signo y el síntoma como realidades significantes; como condiciones que expresan *confusión* y *oscuridad*. Evadir tal confrontación implica una negación; la voluntad de poder que niega, y se expresa en las fuerzas reactivas que conducen al padecer e impiden la acción. Por lo tanto, no es la negación la vía para comprender y construir el sentido de lo que sucede en el plano o en la valoración del mundo, al contrario, es la afirmación de dicho movimiento lo que puede catapultar la comprensión del plano de inmanencia y su intrínseca relación con el valor.

---

\* Proyecto de grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Jorge Francisco Maldonado.

**TITLE:** VALUE AND VALUATION: DIMENSIONS EXPRESSING A FUNDAMENTAL RELATIONSHIP BETWEEN THE PHILOSOPHICAL AND THE PRE PHILOSOPHICAL IN DELEUZE'S THOUGHT\*

**AUTHOR:** LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA\*\*

**KEYWORDS:** Value, valuation, plane of immanence, critical aporia, signs, symptoms, chaos, think, rhizome.

**ABSTRACT:**

The general problem of this paper is to investigate to what extent the value and valuation are dimensions that express a relationship between the philosophical imperative pre and philosophical. In that vein, this effort has required writing two chapters. In the first, will be offered a tour of the concept of value, they assume you imply in some of its possibilities of relation, as in the case of review, aporia and the plane of immanence. In the second, elucidated some conditions that thinking needs to be forced to think and therefore propose the direction of the relationship between the dimensions protagonists. In that vein, we will try to clarify some possibilities of sense of chaos, the sign and symptom, showing how hearing his expression would maximize the chances of reciprocal understanding between the value and the valuation.

In the state of submission and conformity that has fallen warned the man in the light of Deleuze Nietzsche reader, as an effect of the confusion in the origin of the valuation-man has acquired immeasurable fear, among which may be noted fear to face the chaos, the sign and symptom as significant realities, as conditions expressing confusion and darkness. Avoiding such a confrontation involving a denial, the will to power that denies, and is expressed in reactive forces that lead to suffering and prevent action. Therefore, denial is not the way to understand and build a sense of what happens in the plane or in the assessment of the world, in contrast, is the claim that movement which can catapult the plane of immanence understanding and its intrinsic relation to the value.

---

\* Degreeework

\*\* Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director Jorge Francisco Maldonado.

## INTRODUCCIÓN

A la luz de un proyecto que se ha pensado y planteado como “una investigación de aplicación filosófica”<sup>1</sup>, y con el propósito de contribuir en el fortalecimiento de sus bases teóricas, vale la pena –como afirma Nietzsche– hacer “[...] un alto como hace un alto un viajero y abarcar con la mirada el vasto y peligroso país a través del cual había caminado mi espíritu hasta entonces”<sup>2</sup>– arriesgarse a profundizar y analizar, en el pensamiento de Gilles Deleuze, el concepto del valor y la valoración, con el objeto de afirmarles como dimensiones que expresan una relación fundamental entre lo filosófico y lo pre filosófico. Dimensiones que no se han pensado como una dualidad, antes bien, se advertirá en ellas la multiplicidad, la posibilidad de la fragmentación no fracturada (que mantiene su relación intrínseca), la inmanencia recíproca, y la demanda de un descentramiento (rizomático por excelencia) en aras de mejorar el sentido y su relación.

“La filosofía se ha ocupado mucho de comenzar, no ha cesado de perseguir el buen principio: Ideas, causas, cogito, principio de razón suficiente... [...] la filosofía reclama un punto de partida, una suerte de ruptura definitiva con lo que ella no es. La filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar”<sup>3</sup>, a pesar de lo anterior, el problema general de este trabajo consiste en indagar en qué medida el valor y la valoración constituyen dimensiones que expresan una relación imprescindible entre lo filosófico y lo

---

<sup>1</sup> Proyecto de investigación: *Devenires en política, economía y estética: El problema de la filosofía en Deleuze*.

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003, p. 56.

<sup>3</sup> ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Una filosofía del Acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 23.

pre filosófico. Ahora bien, más que plantear una pregunta con la intención de alcanzar la verdad, se pretende no perder de vista que en la incógnita subyace la intención de señalar en qué condiciones el pensamiento es llevado a buscarla. En ese sentido, se encontró en el Deleuze lector de Nietzsche un gran aliado y compañero, quien no se resigna a simplemente a “leer” y “comentar”, (en sus monografías de Nietzsche, Kant, Proust, Spinoza, Bergson, etc.) sino que –al contrario de lo que muchos piensan cuando proponen una división en su pensamiento– no espera los llamados *trabajos escritos en nombre propio* para llevar a cabo la confrontación, pues, lejos de ser un comentador automático, Deleuze se compromete con cada obra, a tal punto, que cuando comenta hace de la causa del comentado su causa común y, termina “[...] por cuenta propia tomando la voz de otro”<sup>4</sup>, lo cual, entre otras cosas, se asume aquí como un compromiso con el sentido que sería el esfuerzo de un trabajo filosófico.

Así pues, con esa misma dinámica, se ha privilegiado para este trabajo la lectura de *Nietzsche y la filosofía*, *Proust y los signos*, *¿Qué es la filosofía?* y *Mil mesetas* (las dos últimas obras las escribe Deleuze a *duo* con Felix Guattari), sin que por ello se prohíba la alusión a otras *mesetas* de su pensamiento, a saber: a otros apartados de su obra que connotan un medio que puede conectarse con cualquier otro medio, sin jerarquías, sin creer que una es mejor que otra, o que es primera o final. Es más, este trabajo procura ser un medio en la posibilidad de construir el sentido de las relaciones que pueden sostenerse entre lo filosófico y lo pre filosófico. Así, se acude al Deleuze lector de Nietzsche, porque es en el marco del valor y la valoración, inspirado en Nietzsche, que se intenta hallar una posibilidad de apertura para las dimensiones en cuestión, a saber: la de lo filosófico y lo pre filosófico.

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 12.

Entonces, el esfuerzo de este trabajo demandará, principalmente, dos capítulos. En el primero, se propondrá un recorrido por el concepto del valor, que implicará asumirlo en algunas de sus posibilidades de relación, tal es el caso de la *crítica*, la *aporía* y *el plano de inmanencia*. En el segundo, se dilucidarán algunas condiciones que el pensamiento necesita para ser forzado a pensar y, por consiguiente, proponer y pensar el sentido de la relación entre las dimensiones protagonistas. En ese orden de ideas, se intentará esclarecer algunas posibilidades del sentido del caos, el signo y el síntoma, mostrando de qué manera escuchar su expresión implica aumentar las posibilidades de comprender la reciprocidad entre el valor y la valoración.

Antes de entrar en materia, se hace necesario advertir una distinción entre el signo y el síntoma, un matiz que resultará ventajoso para comprender mejor su inseparable relación. Tradicionalmente en los procedimientos médicos, se entiende por signo; toda manifestación visual y objetivable, consecuencia de una enfermedad (la cual inicialmente no se conoce), es decir, eso que el médico puede percibir por el mismo, eso que es medible, como es el caso de la fiebre, el enrojecimiento de alguna parte del cuerpo, el edema, la inflamación, etc. Mientras que el síntoma, es la referencia subjetiva del paciente, eso que el paciente dice percibir o experimentar, pero que no se puede medir, tal es el caso del dolor, el mareo, las náuseas, la sensación de algún trastorno, etc. Cada enfermedad se valora a partir de la contraposición de los signos y los síntomas; a dicho conjunto se le conoce como síndrome. En ese orden de ideas, se puede aseverar que los signos son esas evidencias que indican y expresan de modo verificable la realidad de una patología, mientras que en los síntomas, aun cuando también expresan la realidad de la patología, su perspectiva es subjetiva y no es verificable en sí misma, depende de la percepción del paciente, o en su

defecto de quien está teniendo la experiencia con la situación o el acontecimiento.

Una vez hechas estas aclaraciones, entonces se da paso al recorrido anunciado, esperando que se pueda expresar de una manera adecuada lo señalado anteriormente y, así, afianzar la relación planteada, afirmándola e incentivando (como lo hace una fuerza que provoca o impone un giro) el retorno de la mirada a este asunto, para algunos olvidado, y que en otros casos puede que se le considere como algo irreconciliablemente distinto.

## 1. EL CONCEPTO DE VALOR

El proyecto de Nietzsche consiste en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor<sup>5</sup>. Además, Deleuze considera que Nietzsche concebía la filosofía del sentido y de los valores como una crítica; esa debía ser, precisamente, su exigencia. Pero, ¿en qué consiste la necesidad de dicha crítica?, ¿cuáles *componentes* hallados en la explicación y ampliación del concepto de valor, hecha por Deleuze, permiten dilucidar tanto el *fenómeno* como el *sentido* de la crítica?

En la obra *Deleuziana: Nietzsche y la filosofía*, la crítica no se considera como una reacción, al contrario, toda ella implica una acción, en la medida en que su sentido no es ni la venganza, ni el rencor, ni el resentimiento. Vale la pena recordar la relación bicondicional de la acción, a saber: solamente actuamos cuando estamos dispuestos a llegar hasta el límite de las consecuencias; hasta el final de lo que podemos, y viceversa. En este sentido, la crítica es “la expresión activa de un modo de existencia activo: el ataque y no la venganza”<sup>6</sup>, dado que la crítica no espera, va al encuentro, se impone con todas sus fuerzas y no es posible dominarle. Ahora bien, se espera que ese modo de ser sea exactamente el del filósofo, en la medida en que se proponga *manejar el elemento diferencial como crítico y creador*. En ese orden de ideas, Nietzsche espera, entre otras cosas, de esta concepción de la filosofía: “una nueva organización de las ciencias, una nueva organización de la filosofía, una determinación de los

---

<sup>5</sup> Cfr., DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1986. p. 7.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. 1, 6-7. Citado por DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. p. 9.

valores del futuro”<sup>7</sup>. Cosas que tal vez no han sucedido, o al menos no, con la fuerza suficiente de quien choca con la estructura mental establecida, resiste, se revela y se impone.

Aun cuando no se pueda, con el presente esfuerzo de interpretación, de valoración y/o de recorrido del concepto de valor, garantizar el cumplimiento de los deseos nietzscheanos, se intentará aclarar la confusión; que según el propio Nietzsche, le sucedió a la filosofía moderna, en tanto que la teoría de los valores engendró un *nuevo conformismo y nuevas sumisiones*. Engendró un mundo en el que *la depreciación de la vida* y *la exaltación de lo inteligible*, forman una conjunción inseparable y en el que las principales formas del nihilismo, a saber: el resentimiento, la mala conciencia y *el ideal ascético* demandan *un espíritu de venganza* que en tanto instinto “se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad en el curso de los siglos que toda la metafísica, la psicología, la historia y sobre todo la moral llevan su huella. Desde que el hombre ha pensado, ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza”<sup>8</sup>.

Todo indica que la confusión tiene su *origen* en la *valoración* que se hace del mundo, y viceversa; la *valoración* que se hace del mundo origina la confusión. En otras palabras, la valoración es el origen, es lo genealógico, y si hay una confusión en la manera de concebir el mundo, tan arraigada y al mismo tiempo tan sutil, que trastoca la afirmación con la negación, entonces, necesariamente esa confusión debe estar en dicho origen. Al fin y al cabo, “[...] en el origen está la diferencia de las fuerzas activas y reactivas. La acción y la reacción no están en una relación de sucesión, sino de coexistencia en él mismo”<sup>9</sup>. Por lo tanto, se puede afirmar una ambivalencia de las fuerzas que connota una apertura tanto a la confusión como a la claridad, pero ésta se analizará más

---

<sup>7</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 10.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. *Voluntad de Poder*, III, 458. Citado por DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. p. 54.

<sup>9</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 81.

adelante. Por ahora, se puede aseverar la posibilidad de una imagen invertida en el origen, en la medida en que “[...] lo que es «sí» desde el punto de vista de las fuerzas activas se convierte en «no» desde el punto de vista de las fuerzas reactivas, lo que es afirmación de sí mismo se convierte en negación del otro. Esto es lo que Nietzsche llama «inversión de la mirada estimativa»<sup>10</sup>. Muy probablemente sea ésta la razón de la confusión, en tanto que el valor y la valoración dependen directamente de tal inversión y de dicha mirada. Sin embargo, antes de afirmar rotundamente esto como la respuesta a nuestro problema, es menester aclarar algunos asuntos referentes al valor y a la valoración, y a su perspicaz diferencia.

Así pues, partiendo de que *una valoración supone valores* y de que a partir ellos ésta puede *apreciar los fenómenos*; al mismo tiempo que *son los valores los que suponen valoraciones*, es decir, «puntos de vista de apreciación», *de los que deriva su valor intrínseco*; se puede afirmar a partir del Deleuze lector de Nietzsche que: “El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación [...]”<sup>11</sup> que remite directamente a lo que Deleuze ha señalado como el elemento diferencial y genealógico de las fuerzas, a saber: *la voluntad de poder*. Entonces, teniendo en cuenta tal elemento (sobre el que se profundizará más adelante), es posible retornar la mirada y ampliar las posibilidades de comprensión sobre la necesidad de la crítica en tanto creación.

Conviene advertir que cada vez que se afirma, desde el pensamiento Deleuziano, el que-hacer filosófico como ese modo de ser que busca manejar el *elemento diferencial*, se hace referencia a que la filosofía debe prestar o retornar

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*, I, 10. Citado por DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. p. 82.

<sup>11</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 8.

su atención a aquello que hace posible que la valoración se efectúe desde las fuerzas *activas* o *reactivas*; *dominantes* o *dominadas*, pues, en ese orden de ideas, y respectivamente hablando, de tal *elemento interno* de *producción* depende la diferencia tanto de cualidad como de cantidad de las *fuerzas* supuestas en *relación* en cada valoración. Esta diferencia ocupará nuestra atención un poco más adelante. Por ahora se puede inferir que si, creyéndole a Deleuze, se afirma la creación de los valores como una acción eminentemente filosófica, y si se tiene en cuenta que tal creación depende directamente de la valoración que se haga y de su *elemento diferencial*, entonces, dicho elemento implica una apertura tanto a la crítica como a la creación, en la medida en que de él depende el que se efectúe un esfuerzo de construcción de sentido (creación de valores) como una respuesta a una problemática instaurada a partir de la valoración y su diferencia.

Ahora bien, con el ánimo de precisar la diferencia entre el valor y la valoración es necesario recordar que para Deleuze queda muy claro que:

Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Ésta es la razón por la cual tenemos siempre las creencias, los sentimientos, y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida<sup>12</sup>.

Por consiguiente, se es responsable de lo que siente, de lo que se cree y de lo que se piensa, en la medida en que ello depende en todos los casos de la valoración que se hace; la cual puede ser *vil* o *noble*, *alta* o *baja*, según cada quien sea capaz, o no, de manejar el *elemento diferencial*, a saber: *una voluntad de poder* que afirma o niega, que se sirve de los valores en relación a los cuales lo hace, y que cuando lo hace tiene la posibilidad de crear nuevos valores, de

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 8.

los cuales se servirá en la próxima valoración. Sin embargo ¿De qué depende la realización de dicha posibilidad, a saber: la de crear valores?, ¿podrían aportar ventajas a la hora de emprender esta tarea la elucidación del concepto de valor y su pedagogía? Teniendo en cuenta que dicho concepto implica una *inversión crítica* (ya advertida en estas líneas), y a su vez, una *inversión de la mirada estimativa*, que permita afirmar lo que se negaba y negar lo que se afirmaba, según sea el caso de la *transvaloración*, entonces, definitivamente la aclaración de este concepto y su pedagogía resultan no sólo algo ventajoso sino necesario, tan necesario como la misma crítica.

### **1.1. El valor y la crítica**

Cuando *la utilidad, la adaptación, la regulación y/o el olvido* hacen de conceptos explicativos, entonces está presente lo que Nietzsche entendía como “[...] el esfuerzo para interpretar los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas”<sup>13</sup>, esfuerzo que en lugar de acercarnos al sentido de los fenómenos, causa el efecto contrario, quizá por la misma pretensión de explicación, la cual implica la pregunta por la causa y, por ende, el esfuerzo por responder *solamente* aludiendo al para qué, o al cómo, o al dónde, en fin, a preguntas aisladas que separan al objeto del sujeto, en aras de encontrar “la esencia” del objeto.

De la separación anunciada surge, en gran medida, la confusión advertida en el transcurso de este trabajo, en tanto que al separar el objeto del sujeto, se separa, análogamente, al fenómeno de la posibilidad de adquirir un sentido. Entonces, se olvida que la cosa misma en su existencia es una interpretación y que –como

---

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*, I, 2. Citado por DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. p. 105.

advierte Deleuze– “[...] la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”<sup>14</sup>. Recordarlo, implica afirmar que es posible hallar el sentido de algo en la medida en que se entienda a ese algo como un fenómeno que expresa unas fuerzas que le determinan, luego, el reto es poder advertir cuáles son dichas fuerzas y a partir de ellas construir “[...] el sentido (que) atañe a una voluntad, más que a una cosa; a una afirmación, más que a un ser; a una escisión, más que a un contenido; a una manera de evaluar más que a una significación”<sup>15</sup>, por tanto, la valoración de una cosa –y el valor que se derive a partir de la misma– exige, en todos los casos, no separarla de las condiciones de su aparición, al contrario, resulta indispensable evaluar tales condiciones a partir de la relación que les determina, a saber: la relación entre voluntad y fuerzas.

Ahora bien, la voluntad y las fuerzas demandan una coordinación, pues existe un eminente peligro en confundir las cosas, dada la cualidad de la voluntad de poder, que bien afirma o bien niega, y la expresión de la misma en las fuerzas que intervienen o devienen en la interpretación y/o valoración. Así pues, la pregunta por el sentido del fenómeno, no puede terminar con una respuesta inmediata que se le limite a la apariencia de la cosa, separándole de sus razones genealógicas (voluntad de poder y fuerzas), pues “un fenómeno no es una apariencia, ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”<sup>16</sup> y, como ya se advirtió, en la coordinación de dicha fuerza con la voluntad que le determina. Pero ¿en qué consiste tal coordinación? Es claro que antes de responder, es necesario detenerse y precisar los elementos que componen dicha conjunción, a saber: voluntad y fuerza.

---

<sup>14</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 110

<sup>15</sup> ZOURABICHVILI, Op. Cit., p. 44.

<sup>16</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 10

En lo que Deleuze señala como *la teoría de la fuerza*, recuerda que Nietzsche llama *fuerza activa* a aquella que llega hasta el límite de sus consecuencias; *hasta el final de su poder*. Asimismo, teniendo en cuenta que la *fuerza reactiva* resulta ser la negación de la primera, de allí se sigue que la reactiva se entienda como aquella que *no llega hasta el límite de sus consecuencias*, como aquella que está separada de lo que puede y/o separa a otras de lo que pueden. Además, nuestro autor (de *Nietzsche y la filosofía*), advierte una posible ambivalencia de las fuerzas, en la medida en que una fuerza activa, “separada de lo que puede por la fuerza reactiva, se convierte a su vez en reactiva”<sup>17</sup>; deviene reactiva, que es lo que generalmente sucede, o al menos sucede con más facilidad y frecuencia que en el caso contrario. Pues, para que una fuerza reactiva devenga activa hace falta la *destrucción de sí misma; la negación activa*, posible únicamente por medio de la prueba del *eterno retorno*, una prueba que somete al pensamiento mismo, y permite el estado de *los espíritus fuertes* y de *las voluntades fuerte*; “[...] el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos”<sup>18</sup>, *transmutando* sus fuerzas, haciendo negación de sus propias fuerzas negativas.

Ahora bien ¿Qué tiene que ver la fuerza, bien sea activa o reactiva, con la voluntad?, ¿qué es eso que les une tanto, al punto de demandar su coordinación a la hora de intentar ganar la esencia, es decir; el sentido y el valor de alguna cosa?, ¿acaso Deleuze está tratando de dilucidar algún procedimiento nietzscheano que nos sirva para valorar e interpretar el mundo críticamente, sin hipocresía ni confusiones? Para el mismo Nietzsche, “la voluntad de poder es un concepto completamente nuevo creado e introducido en la filosofía por él

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 102.

mismo”<sup>19</sup>, pues aun cuando no fue ni el primero ni el último en hablar en dichos términos, parece que él le dio un *sentido* diferente al que le pudieron dar tanto sus predecesores como sus sucesores de este tema, quienes como afirma Deleuze<sup>20</sup> no pueden considerarse ni como sus maestros ni como sus discípulos, respectivamente hablando, dado que hablaron siempre en un sentido *formalmente condenado por Nietzsche*: como si el poder fuera el último objetivo de la voluntad, y además su motivo esencial. Pero, ¿qué connotaciones tiene para la filosofía de la voluntad tal concepción?, ¿por qué Nietzsche le condena sin reparos?

Según Deleuze<sup>21</sup> la anterior concepción implica al menos *tres contrasentidos*. Tal es el caso de que *se interprete el poder como el objeto de una representación*, en la que la relación entre la *representación* y el *poder* es tan *íntima* que implica una bicondicionalidad en la que *cualquier poder es representado y cualquier representación es la del poder* o su *reconocimiento*. Así pues, el deseo de ser representados y el deseo de poder es *el síntoma más elocuente* de la ausencia de ambas cosas, a saber: de representación y poder. En ese sentido: “La noción de la representación (según el propio Nietzsche) envenena la filosofía; es el producto directo de los esclavos y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja”<sup>22</sup>.

En segundo lugar, si entendemos la voluntad de poder como *la voluntad de hacerse reconocer* y tenemos en cuenta que únicamente los valores ya establecidos (*admitidos o en curso*) *proporcionan criterios para el*

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>20</sup> *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 114.

<sup>21</sup> *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 114.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F. *Voluntad de Poder*, III, 254. Citado por DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986. p. 116.

*reconocimiento*, entonces la voluntad de poder estaría reducida a la voluntad de hacerse atribuir dichos valores en una sociedad dada, como sucede con los clásicos ejemplos que Nietzsche propone, a saber: *el dinero, los honores, el poder, la reputación*. Y como también podría estar sucediendo, por ejemplo con el progreso, en la medida en que podemos considerarle como uno de los valores más evidentes, que desde aproximadamente el siglo XVII, clama la humanidad. Clamor que no implica otra cosa distinta que esa voluntad de hacerse atribuir dicho valor; eso que confunde la necesidad de ser reconocidos como algo que ha progresado con la legitimidad de una época a la que hemos llamado moderna, y que al parecer exige el concepto de progreso como un concepto que la define, que la reduce, tanto como ella le reduce a él. Entonces ¿Si no es moderno no es progreso y viceversa? Lo sintomático y peligroso de este ejemplo, es el *conformismo* que se hace latente en una sociedad que acepta sumisamente que se le defina una vez y para siempre y que no está dispuesta a definirse y redefinirse en cada caso, y en cada instante, o mejor; en la interpretación y/o valoración de los mismos, precisamente porque desconoce en un nivel absoluto a “[...] la voluntad de poder como creación de nuevos valores”<sup>23</sup>.

El tercer y último contrasentido que se ha anunciado, tiene que ver con confundir la lucha o el combate con el principio sobre el que se crean los valores; pensar esa lucha como el fundamento o la condición para dicha creación. *Lucha por el poder, lucha por el reconocimiento, lucha por la vida*, al final se trata de lo mismo y, afirma Deleuze: “[...] los únicos valores que crea, son los del esclavo que triunfa: la lucha no es el principio o el motor de la jerarquía, sino el medio por el que el esclavo invierte la jerarquía”<sup>24</sup>. Entonces la lucha no puede ser *expresión activa de las fuerzas* ni *manifestación de la*

---

<sup>23</sup> DELEUZE. Op. cit., p. 117.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 117.

*voluntad de poder que afirma* dado que ésta no es otra cosa sino el medio por el que los débiles pueden *prevalecer*, el medio por el que los débiles buscan el poder que no tienen.

Así pues, la voluntad de poder, contrario a lo expuesto en los tres contrasentidos, es el *elemento diferencial* –lo cual ya habíamos anunciado al inicio de este capítulo– “[...] es el elemento genealógico que determina la relación de la fuerza con la fuerza y que produce la cualidad (o la cantidad) de la fuerza. De igual modo la voluntad de poder debe manifestarse en la fuerza como tal”<sup>25</sup>. En ese orden de ideas, se puede reafirmar la intrínseca relación que existe entre la fuerza y la voluntad; por ende se justifica la necesidad de su tan advertida coordinación, dado que parece que hay entre ellas una relación recíproca, la cual aun cuando no es fácil de distinguir, en tanto que no actúan independientemente, vale la pena matizar e intentar comprenderle en la multiplicidad de sus dimensiones, a la luz de ese elemento diferencial que resulta ser la base de la creación de los valores y asimismo de cualquier valoración y crítica.

Podemos hablar de una reciprocidad en la relación voluntad – fuerza, y tal reciprocidad se puede explicar con base en el carácter ambivalente de la voluntad de poder, “[...] que es a un tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante”<sup>26</sup>. Determinada y cualificada en la medida en que en su manifestación sólo es posible por medio de las fuerzas –ora activas, ora reactivas– que permiten advertirle como afirmación o negación respectivamente hablando. Además, la voluntad de poder es determinante y cualificante porque las cualidades de las fuerzas (activas o reactivas) dependen directamente de si aquella es afirmación o negación. En pocas palabras, la Voluntad de poder

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 90.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 90.

determina y cualifica a las fuerzas, a ser reactivas o activas, pero al mismo tiempo se manifiesta por medio de las mismas, luego de ellas depende el que podamos advertir a la voluntad como afirmación o negación, según sea el caso de fuerzas activas o reactivas. ¿No es acaso éste el inicio de un sentido aporético propio de la crítica, de la creación de los valores, de la valoración y por ende del concepto mismo de valor?

## 1.2. El valor y la aporía

Lo que se ha intentado mostrar como propio del sentido y el valor, y de la relación coordinada entre la voluntad y la fuerza que aquellos exigen, nos deja de cara a una eminente aporía, que puede pensarse como un “laberinto en el que nada se pierde, sino que todo puede encontrarse”<sup>27</sup>. Un *laberinto* que es en sí mismo un problema y a su vez demanda el planteamiento de problemas que implican la creación de conceptos o de valores, y viceversa. Todo ello fundamental para cualquier pretensión filosófica, teniendo en cuenta que, según el mismo Deleuze: “[...] la exclusividad de la creación de conceptos garantiza una función para la filosofía (...) y la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre”<sup>28</sup>. Luego, aquella función resulta ser primordial, pues aun cuando no es la única forma de crear ni de pensar, sí es una manera de construir el sentido de los fenómenos, intentando responder a los problemas instaurados en la valoración; sin que ello signifique que la solución suprima al problema o *la idea problemática*, dado que “un enunciado no tiene sentido sino en función del

---

<sup>27</sup> MALDONADO SERRANO, Jorge. *Música y creación en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Leipzig: Editorial Académica Española, 2011, p. 14.

<sup>28</sup> DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1993, p. 14

problema que lo hizo posible”<sup>29</sup>, es decir; que la respuesta que se busca o que se enuncia, no puede estar aislada del mismo problema, no puede traspasar las paredes del laberinto que le inspiró e hizo posible su creación.

En este sentido resulta como condición necesaria para ganar el sentido de algún fenómeno, el poder problematizarle, lo cual significa recorrer el *laberinto* aporético de la coordinación voluntad- fuerza, teniendo muy claro que “[...] las condiciones de la solución emergen de las condiciones del problema”<sup>30</sup>, luego su solución no es separable de la problemática que la suscita (como ya se ha intentado decir anteriormente). Así pues, no es posible crear un concepto filosófico (de hecho, cualquier concepto es esencialmente filosófico) si no se *recorre* o se *vuelve* sobre la aporía, en tanto que las “[...] soluciones son como las discontinuidades compatibles con las ecuaciones diferenciales, y se generan sobre una continuidad ideal en función de las condiciones del problema”<sup>31</sup>, asunto que permite afirmar la realidad de una inmanencia, en tanto que, a pesar de que se está en constante movimiento, la cuestión se mantiene dentro de la aporía: problema – solución. En ese orden de ideas, podría decirse que éstos son una y la misma cosa, entendidos bajo dimensiones distintas, las cuales se interponen y extienden las unas a las otras, y mientras que la solución expresa las condiciones del problema, a su vez, el problema –cuando es verdadero– expresa las condiciones de la solución. Pero, ¿cómo saber que un problema es verdadero, o en su defecto, falso?, ¿cuál sería el criterio para reconocer y valorar una verdadera problemática?

La respuesta a esos cuestionamientos, no está afuera ni aislada de ellos mismos, no es independiente del concepto de *problema*, ni de los componentes que

---

<sup>29</sup> ZOURABICHVILI. Op. cit., p 45

<sup>30</sup> MALDONADO. Op. cit., p. 38

<sup>31</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002. p. 272.

implican su laberinto, ni del movimiento que implica la coordinación inmanente que se da en él entre voluntad y fuerza. Si la respuesta se buscara afuera, se correría el riesgo de perderse, pues contrario a lo que se cree popularmente, el sentido del laberinto no es perderse sino encontrarse. El reto no es salir, el reto es conocer tal laberinto, el reto es recorrerlo. Salir implica perder el sentido, salir implica terminar el juego, y terminar un juego que no puede acabar es la ilusión más engañadora que podamos tener. Así pues, para no perderse en el recorrido enunciado, resulta imprescindible entender lo que podría llamarse, a partir de este texto, el sentido de la utopía del *Thelos*. Tal utopía consiste en que, a pesar de que los fines le dan sentido al caminar y lo dirigen, hay ciertos fines que podrían considerarse como los más nobles, los más supremos, los más filosóficos, y éstos necesariamente implican una utopía intrínseca, a saber: la de no poder ser totalizados, ni alcanzados completamente, o una vez y para siempre. A pesar de todo ello, el sentido de los fines permanece en la medida en que guían el actuar, lo motivan, y aun cuando no se alcancen, suceden cosas valiosas; a veces se ganan verdades absolutas (que se afirman sin lugar a dudas, en el momento en el que se afirman), aun cuando no eternas, dado que se debe estar dispuesto a replantearles, discutirles y volver a pensarles en su aporía y desde su problemática, ojalá verdadera, pues si se cae en la equivocación, pero aun, si se niega ésta, desde el origen de la valoración, necesariamente lo demás serán errores dentro de una serie de errores.

Ahora bien, si se quiere señalar un criterio para distinguir las problemáticas verdaderas de las que no lo son; “[...] el criterio debe resultar lógicamente de la manera en que se ha definido la necesidad: un problema es verdadero o necesario, o más bien un problema emerge verdaderamente cuando el pensamiento que lo plantea está siendo forzado”<sup>32</sup>, cuando es un efecto de la

---

<sup>32</sup> ZOURABICHVILI. Op. cit., p. 45.

violencia. La necesidad de dicha violencia es tan emergente, a la hora de plantear un problema, como su misma novedad. A fin de cuentas, problematizar connota una expresión o manifestación del pensar, y no se puede pensar sino de *otra manera*. Aun cuando se esté de cara a un problema clásico, problematizarlo siempre implicará, verlo nuevamente, enfocararlo, e idearlo de una nueva manera.

En síntesis, podemos aseverar que el encuentro con lo aporético, implica “[...] un motor interrogante, una fuerza que moviliza al pensamiento”<sup>33</sup>; que *dinamiza al pensar* como inmanencia, pero que no permite a dicho pensar agotarse en las respuestas a esos mismos interrogantes, dado que demanda un no salir del problema ni de sus condiciones intrínsecas. En ese orden de ideas, cuando las respuestas nos alejan de los problemas debemos sospechar de ellas y de su presumida claridad. Quizá lo que se espera de una respuesta es la claridad de ésta, sin embargo, lo complejo del problema, debe permanecer subyacente en dicha respuesta, como si la complejidad fuese el aliento de vida del problema, el cual no puede sucumbir ante tanta claridad.

Hasta el momento, parece ser que la mejor manera, o al menos la más filosófica, de responder a los problemas, exige recorrer el laberinto aporético que subyace en los conceptos que constituyen las condiciones del problema y, a su vez, son implicados por él en la valoración. De esta manera, en la respuesta permanecerá lo complejo; como ese sustrato que acompaña el procedimiento, en la medida en que un concepto, en cualquier caso, es esencialmente complejo, aun cuando se intente dilucidar. En ese orden de ideas, dilucidarlo no significa

---

<sup>33</sup> SAÉZ RUEDA, Luis. *El horizonte aporético de la filosofía actual*. En: Cuenta y Razón [en línea]. N. 133 (2004) <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/150450.pdf>> [citado en 26 de Marzo de 2012]. ISSN 1889-1489. p. 86

descomplejizarlo, al contrario demanda comprender el sentido de tal complejidad, si es necesario volver a crearlo pero sin perder tal sentido.

Ahora bien, la creación del concepto no sólo implica nombrarle con nuevos fonemas o crear una nueva palabra para representarle, estos asuntos hacen parte de un posible efecto de la creación, pero no son el sentido de la creación, dado que éste implica volver sobre la aporía del concepto, volver sobre su sentido precedente, volver sobre la vieja palabra, que sólo es vieja cuando se olvida lo vital y necesario que resulta el intentar ganar y refrescar su sentido, pues pensar que se le posee eternamente, es tan peligroso, que paradójicamente, hace que se pierda ese sentido que se siente tan propio. Al final, nadie desea lo que ya tiene, nadie quiere saber lo que siente que ya sabe, sólo el ignorante, o el que sabe que no sabe, quiere saber. Si el filósofo pierde ese deseo por saber, en la medida en que empieza a reconocerse como el que sabe, es decir, como el sabio, entonces la filosofía inevitablemente disipará su sentido, caerá en el sinsentido de la erudición. Éste es el enemigo más temible del pensamiento, más temible que lo falso; que funciona en contraposición a lo verdadero, pues al final “[...] lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor. Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento”<sup>34</sup> y expresan en la valoración el *elemento diferencial* que les produce; del que deriva su *significación* y su *valor*, y a partir del cual puede establecerse su diferencia.

Sumado a lo anterior, si se tiene en cuenta la idea Deleuziana de que “[...] se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada

---

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Op. Cit., p. 148

y de plomo”<sup>35</sup>, entonces, se puede aseverar que esas verdades bajas están directamente relacionadas con la tan afanada pero sospechosa claridad que, como dijimos, representa un peligro para la filosofía en tanto que puede arrebatárle su sentido; si los filósofos empiezan a reconocerse como sabios más que como los que desean, añoran y buscan el saber. Buscar el saber por el sólo amor al saber, implica entenderse como el amante que jamás siente suyo el objeto de amor, y por esa razón siempre está haciendo cosas para conseguirle, aun cuando sabe que nunca le podrá poseer. De hecho poseerle implicaría dejarle de amar, y de allí se seguiría el tedio, el aburrimiento, el desinterés, el conformismo. Sólo el amante busca lo que ama y no encontrarlo es su mayor fortuna, pues se mantiene vivo en esa búsqueda. Entonces las verdades *bajas* son esos *reconocimientos exactos*; esas claridades sobrecargadas de luz que incandescentes, en vez de iluminar, distorsionan el panorama. Al contrario, las verdades *altas* implican y son los mismos planteamientos de los problemas, en la medida en que éstos entrañan el recorrido aporético del “laberinto” y su complejidad. La diferencia también se introduce en lo falso, y entonces podemos distinguir entre el error en tanto que *reconocimiento fallido* y el *falso problema*. En definitiva, pensar lo verdadero concediéndole una “clara” preexistencia a la que el pensamiento debe tanto adecuarse como igualarse es valorar la verdad desde las fuerzas reactivas, esto es valorarle bajamente; determinados por una voluntad de poder que en lugar de afirmarle, le niega.

Ahora bien, resulta apremiante aclarar que lo aporético “[...] no se reduce a una relación excluyente entre opuestos. Implica la idea de una inmanencia que los enlaza. Esta inmanencia es susceptible de ser expresada de formas diversas: un elemento es interno al otro, anida en su seno como una especie de cotrapotencia; o bien: es su envés, su cara oculta sin la cual no adquiriría

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 149.

rostro”<sup>36</sup>, en ese orden ideas, resulta emergente que comprendamos mejor el sentido del plano de inmanencia en la filosofía de Deleuze y nos preguntemos ¿Cuál sería el plano de inmanencia del concepto de Valor? Con el objeto de profundizar y/o hacer posible la comprensión de lo aporético que, como se dijo, no implica una relación excluyente, al contrario, demanda una relación integradora.

### 1.3. El plano de inmanencia del concepto de Valor

Hasta aquí, a la luz del pensamiento de Deleuze, se han expresado algunos de los principales componentes del concepto de valor, al mismo tiempo que se ha intentado hacer un recorrido por el laberinto aporético que él implica, entendiendo tal recorrido como parte de la *pedagogía* de dicho concepto. Sin embargo, no es posible continuar con el recorrido aporético, sin hacer un alto y esforzarnos por dilucidar el sentido de lo que en este trabajo se denomina el plano de inmanencia del concepto de *Valor*. Dicho sentido es necesario precisarlo en tanto que nos permitirá comprender las posibilidades de un movimiento infinito de los componentes del concepto y algunas de las implicaciones del mismo movimiento.

Según Deleuze<sup>37</sup>, a pesar de que los conceptos filosóficos son fragmentarios (*fragmentaire*; incompletos, no acabados) y no se pueden ajustar unos con otros porque sus bordes no coinciden, existe en la filosofía que los crea un *todo poderoso, Uno-todo ilimitado*; una totalidad incluyente que los contiene a todos en un único y mismo plano, a saber: el *Planómeno*, también conocido como el plano de inmanencia de los conceptos. Y aun cuando la correlación del plano y

---

<sup>36</sup> SAÉZ. Op. cit., p. 84.

<sup>37</sup> Cfr., DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. Op. cit., p. 39.

los conceptos sea intrínseca es absolutamente necesario evitar confundirlos, manteniendo su sutil pero determinante distinción. Dado que si se les llegase a confundir “[...] nada impediría a los conceptos formar uno único, o convertirse en universales y perder su singularidad”<sup>38</sup> al mismo tiempo que el plano perdería su *apertura*.

¿De qué se trata la apertura del plano?, ¿cómo puede entenderse?, ¿qué es eso tan propio y característico del plano que permite dicha apertura? Para poder responder a estos interrogantes, es menester afirmar al plano como medio; un medio que *los conceptos pueblan sin compartimentarlo*, un medio que *garantiza el contacto de los conceptos* tanto como los conceptos garantizan el asentamiento de su población sobre *una curvatura siempre renovada, siempre variable*; caracterizada por su movimiento infinito y por su naturaleza fractal. El primero, a saber: el movimiento infinito, puede definirse como un “[...] *vaivén, porque no va a un destino sin volver ya sobre sí*”<sup>39</sup>, implicando un entrelazamiento, un pliegue de movimientos; *unos dentro de otros*, unos arrastrados por otros, “[...] en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse”<sup>40</sup>. No puede parar de renovarse, y es precisamente esa constante renovación y el movimiento infinito que lo consiente, lo que permite la apertura. Si algo permanece en el plano, si algo no cambia, es su *variación*, por ende, el plano no puede pensarse como algo acabado; o constituido eternamente; o un medio al cual deben adaptarse los conceptos. Esa adaptación no es necesaria porque crear conceptos y establecer el plano, desde la perspectiva Deleuziana, son *aspectos complementarios* de la filosofía, pensada como constructivismo.

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 42.

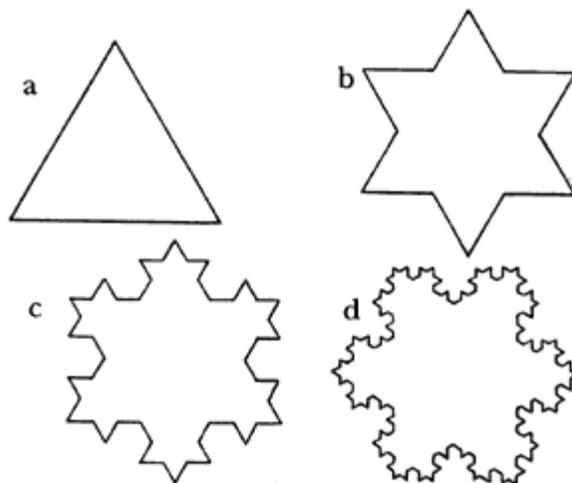
<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 42.

La segunda característica del plano de inmanencia, a saber: su naturaleza fractal, no es muy distinta de la primera, de hecho gracias a ésta se puede concebir y entender aquella. En ese orden de ideas, y en aras de construir un mejor sentido de tal naturaleza, vale la pena que en estas líneas se haga una modesta alusión a los objetos llamados *fractales* que, entre otras cosas, propuso a finales del siglo XX un matemático ruso llamado Benoit Mandelbrot<sup>41</sup>. Inicialmente, tendríamos que decir a propósito de los fractales, que aun cuando son figuras geométricas no tradicionales, se pueden construir a partir de las figuras que sí son tradicionales, tal es el caso de la famosa curva de Koch, la cual se basa en un triángulo, el cual permanece vigente e inmanente en cada uno de las modificaciones de la serie, hasta llegar al fractal. Todo es cuestión de continuar indefinidamente un procedimiento que fractura la figura tradicional, hasta que el perímetro de la nueva figura posea una longitud infinita. No hay que olvidar que el perímetro, hace referencia a la suma de las longitudes de los lados de la figura. Por ejemplo, en el caso de un triángulo en el que cada uno de sus lados sea igual a 1, su perímetro será igual a 3. Si se quisiera llevar a cabo la construcción de un fractal, a esta figura se le podría llamar “triángulo iniciador” (figura **a**). Para la construcción del fractal llamado *curva de Koch* – que lleva su nombre en alusión a su creador<sup>42</sup>; un famoso matemático sueco que le creó en 1904– es necesario dividir la longitud de cada lado en 3, por ende la longitud de cada línea recta de la nueva figura será igual a 1/3. En ese orden de ideas, tendríamos 12 líneas rectas del mismo tamaño, y por tanto el perímetro de la figura **b** se podría expresar como  $12 \times (1/3) = 4$ . Para ayuda del lector a continuación se mostrará una imagen que represente el cambio de las figuras.

---

<sup>41</sup> Matemático ruso nacido en Varsovia en 1924. Quien mientras realizaba sus trabajos en IBM sobre las fluctuaciones del precio en algodón notó: que no importaba como los datos sobre precios de algodón eran analizados, los resultados no cupieron la distribución normal... así surgieron sus ideas sobre fractales.

<sup>42</sup> Niels Fabian Helge von Koch fue un Matemático sueco que creó en 1904 la famosa isla de Koch o también llamada copo de Nieve.



En la figura **c** el *valor* de longitud de cada lado es  $(1/9)$ , lo cual nos pone de cara a 48 líneas rectas, cuyo perímetro se puede expresar así:  $48 \times (1/9) = 5.333$ , una cifra evidentemente mayor al valor del perímetro de la figura **b**, a saber: 4 y, por supuesto, al del triángulo iniciador, el cual era igual a 3. Pero dicho valor no resulta suficiente para afirmar a la figura **c** como un fractal, pues aun cuando en la sucesión de valores de los perímetros el de la figura **c** sea el mayor, aun es finito, y por ende su curva aun es diferenciable, en tanto que admite una recta tangente en cada uno de sus puntos<sup>43</sup>. La causa de que el valor del perímetro empiece a crecer tiene una explicación muy sencilla, pues “el número de líneas rectas aumenta más rápidamente de lo que disminuye la longitud de cada línea recta. De hecho, en cada paso de la construcción el número de líneas se multiplica por el factor 4, mientras que la longitud de cada línea disminuye 3 veces. Por lo tanto, el perímetro se multiplica, de un paso a

<sup>43</sup> Véase. LAFUENTE LÓPEZ, Javier. *Geometría diferencial de curvas y superficies en el espacio euclideo*. 2002 <http://mimosa.pntic.mec.es/jgomez53/matema/docums/lafuente-geometria.pdf>

otro, por el **factor**  $4 \times (1/3) = 1.333$ , que es número mayor que  $1^{44}$ . Si se repite este proceso indefinidamente, conseguiremos una curva de longitud infinita, la cual está representada en la figura **d**, y es la anunciada curva de Koch, cuya fórmula puede representarse de la siguiente manera:

$$P_{\infty} = \lim_{n \rightarrow \infty} \frac{4^n}{3^{n-1}} = \infty$$

Lo más curioso de la analogía, es que en la construcción del fractal, a pesar de que se cambia indefinidamente la escala de la observación el fractal siempre presenta la *misma estructura*; se mantiene como una totalidad. Además, en la construcción remplazamos cada segmento por otros 4, cada uno de longitud de  $1/3$  multiplicado por la longitud del segmento considerado en la etapa anterior, hasta obtener una curva llamada *copo de nieve de Koch*. “Ella hiere nuestra intuición, pues es una curva de longitud infinita que delimita una región de área finita en el plano”<sup>45</sup>, tal como sucede en la relación filosófica complementaria, ya anunciada, entre los conceptos y el plano de inmanencia. La longitud infinita podría representar el plano de inmanencia que permite y reivindica el movimiento infinito de los conceptos, quienes a su vez representan la región del área finita que es delimitada por y en el mismo plano. Otra curiosidad es que en el procedimiento tengamos que fragmentar los lados, característica propia de los conceptos (siempre fragmentarios), quienes a su vez, bien sean lados o conceptos, conforman o *pueblan* el *Uno-todo* u *Omnitudo*, es decir; la totalidad, que es en sí misma infinita, no segmentada, no parcializada, al contrario, completa y perfecta.

---

<sup>44</sup> Cfr., BRAUN, Eliezer. *Caos, fractales y cosas raras*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 26

<sup>45</sup> PLAZA, Sergio. *Fractales: una introducción*. [citado en 19 de abril de 2011] <http://fermat.usach.cl/~dinamicos/Fractales.minimonograph.pdf> 2011 p. 5.

Hasta el momento no se ha dicho, ni se ha pretendido decir que nuestro pensamiento sea un fractal, pero sí hemos tenido la intención de afirmar que la imagen de nuestro pensamiento, a saber: el plano de inmanencia, estaría representada adecuadamente por una figura fractal, en tanto que la imagen de nuestro pensamiento implica un movimiento infinito, intrínseco bajo un mismo plano inmanente, que no sólo implica la dimensión filosófica, sino que acoge también lo *pre filosófico* como algo *allende* a la filosofía:

Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que se dirige también a los no filósofos, en su esencia. Veremos que esta relación constante con la no filosofía reviste aspectos variados; según este primer aspecto, la filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración<sup>46</sup>.

En ese orden de ideas, no es descabellado suponer que el plano de inmanencia del concepto de **valor** corresponde a lo que hemos llamado –desde un principio y a la luz de Deleuze– **la valoración**, de la cual evidentemente el concepto puede distinguirse, pero al mismo tiempo le es *inseparable*. La valoración es siempre fractal, en todos los casos pre-filosófica; con todas las connotaciones que ello implica, que se advirtieron anteriormente, y que al contrario de excluirle de la filosofía le asume como sus *condiciones internas* y su *instauración*.

Así pues, si la valoración es el plano de inmanencia en el que el concepto de valor y los mismos valores (en tanto que conceptos) se mueven infinitamente, podemos aseverar que tales conceptos al mismo tiempo que configuran y renuevan el plano, necesariamente ellos mismos, en tanto que “[...] tribus que

---

<sup>46</sup> Cfr., DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. Op. cit., p. 45.

lo pueblan y se desplazan en él”<sup>47</sup> se renuevan y deben hacerlo, mientras el movimiento del pensamiento sea continuo. Pues resulta que este movimiento puede ser interrumpido, sesgado, callado, en fin, hay cosas, casos, asuntos, ideas inadecuadas, pasiones, reacciones, voluntades negativas, etc., que detienen eso que por derecho natural tanto se ha concedido el hombre; eso que tanto ha reclamado el ser humano como suyo, como propio; eso que le ha servido como criterio para distinguirse de todos los demás seres de la naturaleza, y en el peor de los casos, para sentirse superior, a saber: el pensamiento. Uno de los puntos neurálgicos de este asunto es que se ha sentido tan natural la acción de pensar; la verdad de su realidad se ha considerado tan evidente, que se olvidó que exige un esfuerzo, una violencia, un choque de fuerzas que estén dispuestas a ir hasta el límite de lo que pueden; una voluntad que exprese su afirmación en esas fuerzas. Tal olvido ha devenido en un estado de *sumisión y conformismo* para el hombre que prefiere adaptarse antes de revelarse, y que a pesar de su potencia de pensar, se niega esta posibilidad; no estamos dispuestos a asumirla ni a responder por las consecuencias, se conforma con que otros ya lo hicieron y es más fácil, más cómodo, tan sólo imitarlos u obedecerles, temiendo al conflicto, al único conflicto que vale la pena; el de resistir a otros pensamientos, atreverse a pensar de otra manera y, por lo tanto, llevar a cabo la negación de la negación en la que ha caído.

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento, admitiendo que un concepto “es una creación en función de un problema correctamente planteado”<sup>48</sup>, y considerando que el plano de inmanencia es el *tamiz* que hace posible las condiciones de tal problema ¿Podríamos pensar que la filosofía gracias a su eminente tarea de crear conceptos, asiste a la renovación y creación de los valores, en la medida en que se instaura gracias a la valoración del mundo (pre-

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>48</sup> MALDONADO. *Op. cit.*, p. 50.

filosófica) y de sus fenómenos?, ¿cuáles son esas condiciones que fuerzan al pensamiento a pensar las dimensiones de la valoración y el valor? Éstos son los interrogantes acompañaran transversalmente el siguiente capítulo.

## **2. EL CAOS, EL SIGNO Y EL SÍNTOMA: CONDICIONES QUE FUERZAN AL PENSAMIENTO A PENSAR LA VALORACIÓN Y EL VALOR**

En el estado de sumisión y conformismo que ha caído el hombre –advertido a la luz del Deleuze lector de Nietzsche, como un efecto de la confusión en el origen de la valoración (señalada en el capítulo anterior) – el ser humano ha adquirido temores inconmensurables, entre los que se puede señalar el temor a enfrentar el caos, el signo y el síntoma como realidades significantes; como condiciones que expresan *confusión* y *oscuridad*. Evadir tal confrontación implica una negación; la voluntad de poder que niega, y se expresa en las fuerzas reactivas que conducen al padecer e impiden la acción. De esta manera, se cae en un estado de *estupefacción*, que contradice al movimiento infinito, ya advertido como característico del plano de inmanencia. Por lo tanto, no es la negación la vía para comprender y construir el sentido de lo que sucede en el plano o en la valoración del mundo y el universo, al contrario, es la afirmación de dicho movimiento lo que puede catapultar la comprensión del plano de inmanencia y su intrínseca relación (ya advertida) con el valor en tanto que concepto filosófico.

Así pues, este capítulo tiene la intención de señalar la perspectiva del caos en el pensamiento de Deleuze, luego hacer un recorrido por el sentido del signo, con el objeto de poder proponerlo como un síntoma de la complejidad de dicho pensamiento. Acto seguido, se profundizará en la directa relación que existe entre el signo y el pensamiento, y algunas de sus connotaciones. Finalmente, se propondrá, desde la complejidad del Rizoma y su acentramiento, a éste como

un sistema emergente a la hora de cualquier valoración que pretenda instaurar valores, teniendo en cuenta que la realidad, afortunadamente, perdió sus centros y está en constante crisis, confusión y/o caos, resonando con sus síntomas y sus signos.

### **2.1. EL caos desde la perspectiva Deleuziana**

Así, en lo que respecta al caos y a la armonía, la afirmación debe permanecer vigente para ambas posibilidades, pues no se trata de una disyunción exclusiva ni de plantear la pregunta en estos términos, pues ello sería de poco valor filosófico; poco valor problemático, dado que no se fuerza al pensamiento a pensar la multiplicidad ni sus posibles dimensiones, ni el sentido de la participación y la posibilidad de conexión tanto del caos como de la armonía en el plano de inmanencia.

La armonía y el caos han acompañado la interpretación que el ser humano ha intentado hacer de la naturaleza. Pero tal acompañamiento, generalmente, ha implicado una separación; una mutua exclusión de estos conceptos, en la medida en que se han pensado como diametralmente opuestos. El primero, a saber: la armonía se ha interpretado como el orden, y entender el universo en estos términos implica concebirlo como un todo ordenado y armonioso; implica concebirlo como *el cosmos*. En cuanto al segundo concepto: el caos, a la luz de la tradicional oposición, podría pensarse como lo contrario al cosmos, es decir, como algo desordenado y sin armonía. Sin embargo, como en estas líneas se persigue la posibilidad de concebirles como parte de la multiplicidad del plano de inmanencia, entonces es necesario aclarar que por caos no se entenderá aquí lo contrario al cosmos, no en lo que refiere al desorden, tal vez sí en lo que refiere a la falta de armonía, pero sin pensar que la armonía sea una

característica propia del objeto, ajena al sujeto, al contrario afirmando tanto la presencia de la armonía como la ausencia de ésta, como dimensiones de la misma realidad que dependen directamente de la construcción de sentido del sujeto pensante.

“El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge”<sup>49</sup>, ganar el sentido sin perder el plano de inmanencia que le instauró y, por lo tanto, le hizo posible. Hacerlo sin perder la consistencia de dicha relación, sin la cual, sería imposible hallar el sentido del caos; la filosofía no debe perder lo pre filosófico, que como dijimos, es una de las demandas Deleuzianas; la filosofía necesita la lectura no filosófica, tanto como necesita no perder de vista el caos, pues al final, de lo que se trata es de desentrañar el sentido de los fenómenos a través de la confusión, de la oscuridad, del caos y de su expresión tanto en los signos como en los síntomas. Lo cual es posible sí, y sólo sí, no se niegan tales síntomas, al contrario, deben asumirse en su complejidad y movimiento, sin desacelerarse, sin anularse; si fuera necesario, reconstruyéndoles para poder comprenderles y enfrentarles. Entonces ¿Cómo hace la filosofía para enfrentar el caos, sin perderle de vista y sin negarle? La afirmación de la voluntad de poder es la manera para que nuestras fuerzas se expresen de forma activa, posibilitando la creación y la crítica (como ya se advirtió desde el inicio de este trabajo).

Ahora, los conceptos en tanto que expresan algunos intentos por responder filosóficamente al caos; a la confusión afirmada, aun cuando puedan señalarse como parte de otra dimensión (la filosófica), no están fuera del plano que permite su creación y su movimiento (lo pre filosófico). Tampoco significa que

---

<sup>49</sup> DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. Op. cit., p. 46.

su dimensión sea superior a la de la valoración, lo cual implicaría una jerarquía y/o una preminencia, de hecho se afirman como dimensiones en tanto que se conciben como extensiones, aspectos, facetas, longitudes de una misma línea y/o dimensiones lineales de un mismo plano<sup>50</sup>. Los conceptos, los valores, y todo resultado del esfuerzo por dilucidar el caos (sintomático y confuso) de lo cotidiano; de lo *mundano*, hacen parte de una dimensión, o mejor, de dimensiones que sin la cotidianidad caótica que los instaura (lo pre-filosófico) carecen de sentido, pues, aun cuando deben tomar distancia de la misma, responden a una necesidad de ordenar y comprender algo de ella. Son eminentemente una respuesta. Luego, su sentido permanece sí y sólo si tenemos vigente lo que les causó.

Así pues, los conceptos filosóficos y los valores, en tanto que conceptos filosóficos, deben acompañarnos en la valoración del mundo, nivel que nunca abandonamos, pues como ya se dijo, lo pre-filosófico *instaura* lo filosófico y, sin lo primero, lo segundo no tiene sentido. Es así como las vivencias, los acontecimientos y/o las situaciones propias de la dimensión pre-filosófica, son para la filosofía, lo que la valoración es para los valores, a saber: su sentido. Luego si lo pre-filosófico es el sentido de la filosofía, necesariamente toda filosofía tendrá que ser una filosofía del *acontecimiento* –“En todos mis libros, he estado buscando la naturaleza del acontecimiento, [...] me he pasado el tiempo escribiendo sobre esta noción de acontecimiento”<sup>51</sup>– que más allá de pretender la transcendencia de éste, pretende volver a él; volver al momento de la valoración. Volver con los conceptos que se crearon a partir de la misma valoración, la cual demandará siempre una nueva dilucidación, un nuevo esfuerzo de creación de conceptos y/o de valores, con el objeto de volver a

---

<sup>50</sup> Cfr., Diccionario de la Real Academia Española. En línea. Accesible en <http://buscon.rae.es/drae/>. (Consulta 26-03-2012)

<sup>51</sup> DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. p. 194, 218. Citado por ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Una filosofía del Acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. p. 11.

regresar, como si se tratara de un movimiento infinito, como si se tratara de un *eterno retorno*.

Ahora bien, “trazar, inventar, crear constituyen la triada filosófica”<sup>52</sup>, la cual está directamente relacionada con el plano, el personaje y el concepto respectivamente. “[...] el plano de inmanencia que solapa al caos”<sup>53</sup>, sin embargo, la filosofía debe revelarle, demandando la creación del *personaje conceptual*, que al contrario de negarle, le afirma sin renunciar a lo infinito de su movimiento. A partir de las incógnitas del problema que este personaje implica, la filosofía confiere “[...] una consistencia a lo virtual por conceptos”<sup>54</sup>, en la medida en que el *personaje* es la pregunta problema, y ésta insta la necesidad de respuesta, a saber: la necesidad conceptos.

El concepto es efectivamente una solución, pero el problema al que responde reside en sus condiciones de consistencia intencional, y no, como en la ciencia, en las condiciones de referencia de las proposiciones extensionales. Si el concepto es una solución, las condiciones del problema filosófico están sobre el plano de inmanencia que el concepto supone (¿a qué movimiento infinito remite en la imagen del pensamiento?) y las incógnitas del problema están en los personajes conceptuales que moviliza (qué personaje precisamente?). Un concepto como el de conocimiento sólo tiene sentido en relación con una imagen del pensamiento a la que remite, y con un personaje conceptual que necesita; otra imagen, otro personaje reclaman otros conceptos (la creencia por ejemplo, y el Investigador). Una solución no tiene sentido al margen de un problema por determinar en sus condiciones y sus incógnitas, pero éstas tampoco tienen sentido independientemente de las soluciones determinables como conceptos. Las tres instancias están unas dentro de otras, pero no tienen la misma naturaleza, coexisten y subsisten sin desaparecer una dentro de otra. Bergson, que tanto contribuyó a la comprensión de lo que es un problema filosófico, decía que un problema bien planteado era un problema resuelto. Lo que no obstante no significa que un problema sea sólo la sombra o el epifenómeno de sus soluciones, ni que la solución sea sólo la redundancia o la consecuencia analítica del problema. Más bien resulta que las tres actividades que componen el construccionismo se relevan sin cesar, se solapan sin cesar, una precediendo a otra, ora a la inversa, una consistiendo en crear los conceptos como casos de solución, otra en trazar un plano y un

---

<sup>52</sup> DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. Op. cit., p 78.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 118.

movimiento sobre el plano como condiciones de un problema, y otra en inventar un personaje como incógnita del problema<sup>55</sup>. Así pues, la valoración y el valor, resultan ser dimensiones que, precisamente por su carácter de dimensiones, pueden “coexistir y subsistir” como extensiones recíprocas; instancias que más allá de plantear una dualidad implican una *inmanencia recíproca*, que afianzan sus lazos gracias a la pregunta problemática, gracias al caos que demanda dicha pregunta, en tanto que expresa confusión y desconocimiento del sentido. Por ende, escuchar la expresión del caos resulta ser fundamental para poder construir una respuesta; para poder crear los conceptos y/o los valores, para poder ganar la dimensión filosófica, que evita la imposición, que resiste y responde con creación y crítica. Ahora, escuchar tal expresión, depende de qué tanto hayamos desarrollado nuestra sensibilidad al signo; nuestra sensibilidad al síntoma, luego es menester que en los siguientes apartados se intente construir el sentido del signo y de lo sintomático, a la luz del pensamiento de Deleuze, con el objeto de que esto aporte al desarrollo de la sensibilidad de la que se está hablando.

## 2.2. El signo y el síntoma

Según Deleuze, un fenómeno es un signo, “un síntoma que encuentra su sentido en su fuerza actual. Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología”<sup>56</sup>. Luego es precisamente la filosofía la que debe afirmar tanto los signos como los síntomas. Máxime en una sociedad de “paraguas” con pretensiones asintomáticas como en la que se vive actualmente; una sociedad en la que se pretende la negación de cualquier síntoma o signo que dé cuenta de la realidad caótica en la que estamos inmersos y confirme o recuerde (si es el caso) que se

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 81 – 82.

<sup>56</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit., p. 11.

desconoce el sentido de un sin número de fenómenos. En ese orden de ideas, se puede afirmar a dicha sociedad como una sociedad de maquillaje y perfumería, en donde la mejor opción parece ser la del ocultamiento; ocultar, bien sea tras el perfume o la máscara (maquillaje) lo caótico del cuerpo o los cuerpos. En síntesis, una sociedad que prefiere la hipocresía y la negación, más que la confrontación y la afirmación, es decir, una sociedad que valora más desde las fuerzas reactivas que desde las fuerzas activas, pues como se vió en el capítulo anterior, estas últimas expresan afirmación y dominio.

En otras palabras, si se pudiera afirmar un cuerpo de la filosofía, entonces, su cuerpo necesariamente debería implicar tanto el signo como el síntoma. En ese orden de ideas, la filosofía tendría que empezar por reconocer y aceptar su cuerpo tal cual es, por más caótico y confuso que parezca inicialmente, el cuerpo es en todos los casos eminentemente expresión, y escuchar la expresión es la clave, en la medida en que construir el sentido de la expresión es condición de posibilidad para cualquier comprensión e interpretación. Como diría Gadamer: “escuchar, en efecto, no significa simplemente captar algo y retener algo, por el contrario: todo escuchar es escuchar aguzando el oído (*Hinhören*)”<sup>57</sup>, a saber: *escuchar hacia ahí*. Lo cual, en ocasiones implica un desoír, pues afirmar que vivimos en una sociedad de maquillaje y perfumería, implica afirmar que vivimos en una sociedad que se esfuerza por hacer mucho ruido, en aras de evitar la confrontación (la cual empieza por cada uno). Luego, agudizar el oído implicaría, desoír dicho ruido, negar la negación, es decir, afirmar la realidad, y en ese sentido, escuchar ahora el ruido como un síntoma que expresa la pretensión de negar esa misma realidad, aun cuando en primera instancia no se pueda determinar el sentido de dicha pretensión, es decir, aun

---

<sup>57</sup> GADAMER, Hans Georg. “Lenguaje y música. Escuchar y comprender”. En: SCHRODER, Gerhart y BREUNINGER, Helga (Comps.) *Teoría de la Cultura. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 15.

cuando no podamos interpretarle; antes de cualquier interpretación, lo primero es aguzar el oído.

Ahora bien, aguzar el oído también implica escuchar en el silencio; o mejor; escuchar lo silencioso. Deleuze nos recuerda que:

Nietzsche no cree en los «grandes acontecimientos» ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello<sup>58</sup>.

En ese sentido, ningún sonido, en tanto que expresión de la realidad que debemos escuchar, es univalente, al contrario, siempre es plurivalente, de hecho las características de cualquier sonido siempre son múltiples, a saber: altura, intensidad, duración y timbre. En ese orden de ideas, el filósofo debe ser un oidor de lo silencioso; interpretarle y ganarle, como si lo silencioso fuera el inconsciente del ruido. Un inconsciente con una característica especial, en la medida en que es el filósofo el que debe construirle, mientras avanza por el recorrido de los componentes de la realidad –pensando la realidad como un fenómeno al que se le ha dotado de sentido, es decir, como concepto– al fin y al cabo, toda expresión, bien sea musical, literaria, corporal, simbólica, etc., es una expresión que implica algo que no se dice pero es fundamental para poder decir lo que se dice, en otras palabras, toda expresión implica un inconsciente. Por más verificable que sea el signo, por más claro que parezca el síntoma, por más precisa que sea la letra, en todos los casos, implica un ocultamiento, algunas veces inconsciente, algunas veces no, en ocasiones, en cierta medida, ambas cosas, en fin, un no saber del que depende la construcción de su sentido.

---

<sup>58</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit., p. 11.

Se debe insistir en la importancia del momento de la afinación del oído, en la medida en que los sonidos además de ser múltiples pueden ser simultáneos – como la realidad misma; sus signos y sus síntomas; la cual tenemos frente de nosotros como una simultaneidad generalmente caótica antes de que podamos dilucidar su orden– y como diría Conxa Trallero Flix<sup>59</sup>: “Un oído deficiente no puede escuchar (ni) la simultaneidad de dos sonidos”<sup>60</sup>, menos la de su multiplicidad. Asimismo como los sonidos constituyen el mundo que podemos escuchar, los signos constituyen el mundo que podemos percibir, comprender e interpretar. Mundos, planos dentro del plano o en relación con él; mundos finitos; “mundos de signos que se organizan en círculos y se cortan en algunos puntos, ya que los signos son específicos y constituyen la materia de tal o cual mundo”<sup>61</sup> y, a su vez, permiten la posibilidad de que se interrelacionen los mundos, en tanto que *sistemas de signos*, que dan cuenta de una multiplicidad, en la medida en que “[...] los signos no son del mismo género, no aparecen de la misma forma, no se dejan descifrar del mismo modo y no tiene una relación idéntica con su sentido”<sup>62</sup>, es decir, aquellos pueden ser susceptibles de múltiples interpretaciones y conferírsele distintos sentidos en distintos momentos; la fiebre no expresa en todos los casos el mismo sentido, y el dolor no se percibe en todos los cuerpos (mundos finitos) de la misma manera, con la misma intensidad, duración, patogenia, localización y/o curso, ni bajo los mismos factores.

Ahora bien, vale la pena aclarar que en el caso, tanto de los signos como de los síntomas, la cuestión no es que ellos remitan o refieran a algo distinto de ellos

---

<sup>59</sup> Profesora de Universidad de Barcelona. Departamento de didáctica de la expresión musical y corporal.

<sup>60</sup> TRALLERO FLIX, Conxa. *El oído musical*. 2008. [En línea] disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/11525/1/EL%20OIDO%20MUSICAL.pdf> [Citado en 10 de marzo de 2012] p. 36

<sup>61</sup> DELEUZE, Gilles. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 13.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 13.

mismos, lo cual contradeciría la inmanencia del plano e implicaría una *significación trascendente* o un *contenido ideal*, lo que ocurre es que el signo ha remplazado una acción o un pensamiento; “ha usurpado el valor supuesto a su sentido”<sup>63</sup>. Luego la interpretación de los signos, inicia en la valoración (lo pre filosófico) de los mismos, la cual como sabemos, puede estar orientada o bien por las fuerzas activas o bien por las fuerzas reactivas, cualquiera que sea el caso de la afirmación o la negación de la voluntad de poder respectivamente. De allí se sigue la necesidad de un *personaje conceptual* que pregunte por ellos; a saber, por los signos y los síntomas, y por su expresión. Un personaje que permita plantear los problemas, los cuales a su vez exigen una solución, a saber, los conceptos o los mismos valores en tanto que conceptos filosóficos. Un personaje que sólo es posible en la medida en que podamos afirmar el caos; la confusión, el síntoma y el signo; en la medida en que podamos negar la negación, por ende, provocar que dicha negación devenga en afirmación, y entonces, lograr valorar bajo el imperio de las fuerzas activas, que se imponen y están dispuestas a llegar hasta el límite de lo que pueden, que no temen a la confrontación ni al caos, y por tanto, no consideran la sumisión y la obediencia como una opción. Sin embargo, ¿cuál puede ser el signo que dé cuenta de que la valoración obra bajo las fuerzas activas?, intentaremos dilucidar esta cuestión en la siguiente sección.

### **2.3. El signo y el pensar**

Definitivamente la filosofía, como ya se ha dicho en varias ocasiones, en su tarea de crear conceptos, lo que intenta es dilucidar el caos; construir el sentido de los fenómenos (signos y síntomas). Luego el caos, no es el estado ideal de la

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 14.

filosofía (si es que la filosofía puede tener un estado “ideal”), mucho menos lo que la filosofía busca; el caos no es su propósito. De hecho, vencerlo es lo que quiere la filosofía, pero no es negándolo como lo puede lograr, lo que debe hacer es atravesarlo<sup>64</sup>. Además el caos no depende de la filosofía; el nivel del caos es el nivel de lo prefilosófico, luego lo filosófico debe atravesar lo prefilosófico, y su afirmación, a saber: la afirmación del caos, depende de la valoración y las fuerzas que le acompañen, para este caso: las fuerzas activas. Afirmar el caos implica reconocer el desconocimiento que tenemos del sentido, afirmar el caos implica agudizar los oídos o la vista, o lo que sea necesario, para darnos cuenta de que los fenómenos son el sentido en la medida en que lo expresan, pero hace falta dilucidar esa expresión que, en la mayoría de los casos sobretodo en un primer momento, parece confusa y compleja en tanto que tal expresión denota la multiplicidad; se hace simultáneamente, por lo tanto, exige agudizar y afinar, sin reparos, el oído, teniendo en cuenta que “[...] cuando la función de escucha es afinada o restaurada, el cerebro demuestra una habilidad de aprendizaje más efectiva ante la estimulación del medio ambiente”<sup>65</sup>, por ende, si se optimiza la capacidad de escucha, entonces se podrá escuchar entre tanto ruido la claridad de lo silencioso; que remite al sentido del fenómeno y su multiplicidad.

No es una tarea fácil eso de escuchar lo silencioso, máxime cuando se está acostumbrado a vivir entre tanto ruido; por más desentonado que éste sea, a veces se prefiere la desentonación con tal de no escucharse a sí mismo; a los propios signos o síntomas. El ejercicio de escucharse a si mismo ayudaría considerablemente dilucidar el ruido en la medida en que muchos de los problemas de la afinación derivan de la inadecuada audición, luego “si le damos al oído la posibilidad de escuchar correctamente mejoramos de forma

---

<sup>64</sup> Cfr., DELEUZE, Gilles. Y GUATTARI, Felix. Op. cit., p. 204.

<sup>65</sup> TRALLERO FLIX, C. Op cit., p. 4.

instantánea e inconsciente la emisión vocal. Escuchamos mejor y, por lo tanto, hablamos mejor”<sup>66</sup>. De donde se sigue que para corregir la desafinación hace falta aprender a escuchar de nuevo la propia voz, tal como sucede y está sucediendo, en este texto, con el ejercicio de la escritura, la cual resulta fundamental para esclarecer, entre tanto ruido, el sentido de lo que se está analizando; en la medida en que se escucha la propia voz, se afina el oído y luego se dice mejor. En ese orden de ideas, si se aprende a escuchar de nuevo la propia voz, entonces se podrá advertir y reconocer la propia desafinación; reconocerla como crisis y como caos. Pero, ¿qué debe hacer el espíritu para salir de ese estado ruidoso, caótico y crítico al que ha sido arrastrado? Salir es sólo una manera de decirlo, de hecho si salir implica huir, escapar, ir a otra parte, entonces, no es saliendo como lo puede resolver sino adentrándose más, confrontándose en cada esfuerzo por construir, en el mismo plano de la crisis, su solución.

Así en la medida en que el cuerpo debe aprender a escuchar de nuevo su propia voz, el espíritu debe aprender a pensar de nuevo, no como acciones aparte y distintas, sino como la misma acción. Aun cuando desde la percepción tradicional del pensamiento no haga falta aprender a pensar, porque esto se ha considerado como algo natural e inherente, tan natural e inherente como el escuchar, sin embargo, parece que se ha olvidado cómo hacer ambas cosas. Recordarlo implicará un procedimiento doloroso y violento y, como se está tan acostumbrado al mundo de los analgésicos, es probable que en cuanto duela, se intente tomar algunos en aras de evitar y negar el síntoma. Insistir y resistir es la clave, mantener los ojos abiertos y los oídos atentos al signo, al fin y al cabo “lo que fuerza a pensar, es el signo. El signo es el objeto de un encuentro; pero es precisamente la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 9.

lo que da qué pensar”<sup>67</sup>. Tal encuentro se da en la dimensión de la valoración, mientras que la respuesta a la necesidad planteada se da en la dimensión de la interpretación del signo, la cual adquiere *consistencia* con la creación de los conceptos y de los valores, y hace referencia a la dimensión filosófica.

El encuentro necesariamente debe ser violento, porque  *fuerza a buscar y quita la paz*; violenta al pensamiento en la medida en que “[...] lo arranca de su estupor natural, de sus posibilidades meramente abstractas”<sup>68</sup>, lo lleva hasta el límite de lo que puede, lo induce a buscar lo verdadero, a quererlo en relación de tal o cual signo, a querer saber las condiciones en las que fue llevado a esto. Y no puede ser de otra manera porque el pensador está eminentemente enfermo; “[...] él padece la efracción de un signo que pone en peligro la coherencia o el horizonte relativo de pensamiento en el que hasta ahora se movía”<sup>69</sup>. En otras palabras, está separado de lo que puede comprender del signo, de lo que puede interpretar, está bajo el yugo de las fuerzas reactivas que se apoderan de él y le sugieren una vista de la realidad fragmentada y separada, le sugieren una mirada diacrónica y discordante, pero a la cual se ha adaptado y sobre ella ha construido su seguridad exánime, sumisa y obediente.

Por otro lado, “[...] cuando el pensamiento, en cambio, asume las condiciones de un encuentro efectivo, de una auténtica relación con el afuera, afirma lo impredecible o lo inesperado, se instala sobre un suelo movable que él no domina y en él obtiene su necesidad”<sup>70</sup>, entonces el pensamiento apropia lo prefilosófico representado en ese suelo, que ni está antes ni después del pensamiento, ni es superior ni inferior a éste, sólo es otra dimensión en el mismo plano. Dicho suelo no puede ser dominado por el pensamiento, porque

---

<sup>67</sup> DELEUZE, G. *Proust y los signos*. Op. cit., p. 180

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>69</sup> ZOURABICHVILI, F. Op. Cit., p. 33 – 34.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 35.

allí no domina la armonía del cosmos, o la sistematización del espíritu, dado que allí apremia lo espontáneo del encuentro; apremian los síntomas y los signos, y la posibilidad de sus múltiples relaciones y expresión; allí apremia las afecciones, los sentimientos, los fenómenos, los sonidos, la multiplicidad de estos y de aquellos, en fin, un suelo que no es lo filosófico, pero que demanda su necesidad, un suelo que como se dijo al principio, tal vez la filosofía olvidó, al mismo tiempo que él se olvidó de ella, pero sin el que la filosofía carece de sentido y viceversa; un suelo que necesita a la filosofía para ganar su sentido. Un suelo que expresa la crisis y el caos; en el que la razón no puede ser el centro porque, definitivamente, no hay centro en el cual converja la infinidad de sus movimientos, luego, exige un sistema acentrado pero emergente, un sistema que podría implicar *el rizoma* en el sentido en el que lo propone Deleuze, en tanto que dicho Rizoma connota un acentramiento, pero antes de afirmarlo como una alternativa, hace falta dilucidar sus componentes, por lo tanto, eso es lo que se intentará hacer en el siguiente numeral.

#### **2.4. El rizoma: sistema acentrado**

Los “centros” han jugado un papel fundamental en la historia de la humanidad, nos han ayudado, sino a ordenar la realidad, al menos a imaginar su orden, tal es el caso de las sociedades pre-modernas, en donde los centros eran considerados como los ejes del mundo, como lugares en donde se reunían el cielo, la tierra y el infierno<sup>71</sup>. Esta concepción implicaba que era posible que las distintas dimensiones del mundo estuvieran reunidas en un solo lugar. Cabe agregar que “El hombre de las sociedades pre-modernas aspira a vivir lo más cerca posible del Centro del mundo. Sabe que su país se encuentra

---

<sup>71</sup> Cfr., Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Altaya, 1995, p. 21

efectivamente en medio de la Tierra; que su cudad constituye el ombligo del Universo”<sup>72</sup>. Con base en esta idea se puede aseverar que el ser humano de las sociedades pre-modernas intenta ordenar su visión del mundo y su vida cotidiana alrededor de un centro que le ayuda a configurar el sentido de su existencia, denotado en su “identidad” y su “memoria colectiva”.

Ahora bien, un material que pone claramente en evidencia cómo las sociedades denominadas pre-modernas tendían a constituir el centro como eje alrededor del cuál giraba y se organizaba el mundo son las manifestaciones gráfico-rupestres. Éstas, son una expresión de carácter gráfico, una técnica por medio de la cual se enuncian o enunciaron pinturas y grabados en las superficies rocosas<sup>73</sup>; una serie de símbolos y pictografías dejados por miembros de culturas tradicionales<sup>74</sup>. Además, desde una perspectiva semiótico-arqueológica, se trata de un discurso puesto en acción a través de códigos gráfico-visuales (signos) de una tecnología del pensamiento que altera las superficies rocosas pero a la vez modifica el mismo pensamiento del ser humano que lo llevó a cabo o que, al menos, representa las modificaciones de la organización del mundo en el espíritu humano. Por estas razones, es preferible denominarlo como manifestaciones gráfico-rupestres<sup>75</sup> y no como arte rupestre, puesto que este último término implica jerarquizar solamente la dimensión estética de esta clase

---

<sup>72</sup> Eliede, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 37.

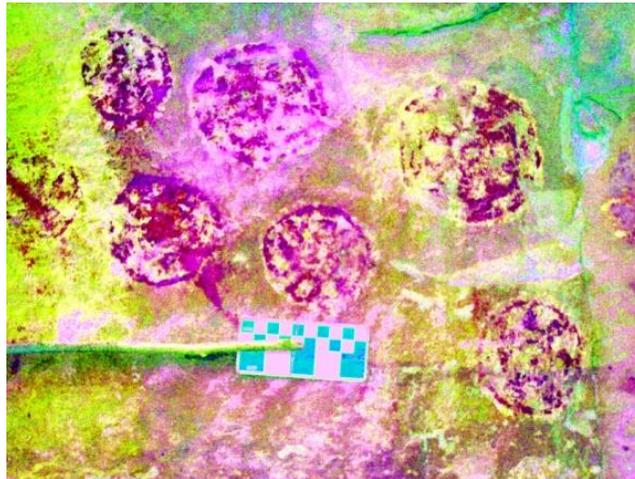
<sup>73</sup> Cfr., MARTÍNEZ, Diego y BOTIVA, Alvaro. Introducción al Arte Rupestre. En: Rupestreweb. [En línea] (2007)[Consultado el 4 de Abril de 2010]. Disponible en <http://www.rupestreweb.info/introduccion.html>

<sup>74</sup> Cfr., AMERICAN ROCK ART RESEARCH ASOCIATION. Understanding Rock Art-Who Made it and When? What Did it Mean to Its Creators and Audiences?. En: Understanding Rock Art [En línea] (2010)[Consultado el 11 de Abril de 2010] Disponible en [http://www.arara.org/Understanding\\_Rock\\_Art.html](http://www.arara.org/Understanding_Rock_Art.html). (Traducción: .El arte rupestre, cómo nosotros empleamos el término aquí, se refiere a las pinturas o símbolos dejados en las superficies de las rocas por miembros de culturas tradicionales).

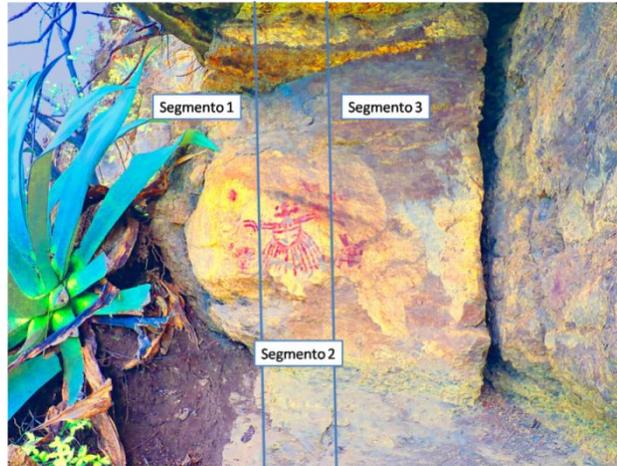
<sup>75</sup> Cfr., MENDIOLA, Francisco. Nuevas consideraciones en el estudio de la gráfica rupestre. En: Rupestreweb. Art [En línea] (2010)[Consultado el 11 de Abril de 2010]. Disponible en <http://rupestreweb.tripod.com/mendiola.html>

de manifestaciones omitiendo otras dimensiones tales como las ideológica, la social y, en nuestro caso, la representacional.

Esta tecnología fue empleada por las sociedades pre-industriales de todas partes del globo. El caso que traeremos a colación será el de las manifestaciones gráfico rupestres de la Mesa de los Santos, ubicadas en el Departamento de Santander, Colombia. En estas manifestaciones gráfico-rupestres es posible observar el empleo y la jerarquización del centro. Así pues, se observa en estos sitios que las imágenes de mayor tamaño se ubicaban en el Centro de los abrigos o superficies rocosas en las que fueron elaborados, con lo cual queda en evidencia el empleo y la jerarquización del centro por parte de las sociedades pre-modernas. Sumado a lo anterior, se observa que algunas imágenes rupestres están constituidas de tal modo que los distintos elementos geométricos que las componen convergen en el centro.



**Ilustración 1:** *Formas circulares en donde los elementos geométricos convergen en el centro. Sitio Vereda San Rafael, Mesa de los Santos, Departamento de Santander, Colombia. Foto tomada por Martín Domínguez.*



*Ilustración 2: Empleo de las formas más grandes en el centro de los abrigos rocosos. Sitio Mirador de Bárcenas, Mesa de los Santos, Departamento de Santander, Colombia. Foto tomada por Martín Domínguez.*

Cuando ocurren ciertas fluctuaciones bruscas en la vida, ciertos acontecimientos que afectan directamente la manera de concebir el Centro que, de hecho, ponen en duda el que haya dicho centro, entonces, se puede decir que se hay crisis. Bajo tal situación se pierde el reconocimiento del centro; ya no es el eje en el que convergen, lo que hemos llamado, las distintas dimensiones del mundo, el sentido que proporcionaba dicho centro se pone en entre dicho y, prácticamente, se cae en un sinsentido que le recuerda al ser humano su carácter trágico e indigente.

Se entiende, entonces, que las consecuencias de dicho colapso de la noción de Centro implican el resquebrajamiento especialmente de la identidad, en tanto que el concepto de centro está ligado al de identidad. La noción de identidad viene de la raíz latina “idem” que significa idéntico. En una sociedad la identidad connota relaciones de comparación con los otros; basadas tanto en la similitud, como en la diferencia. La noción de centro se vuelve uno de los

núcleos básicos de la identidad puesto que unifica a los miembros de una ciudad, de una nación, o de un grupo étnico. La noción común de eje del mundo genera que los miembros de una sociedad se sientan identificados entre sí, pero que a la vez se perciban distintos a elementos de sociedades que posean centros distintos a los de la comunidad propia.

Ahora bien, se hace menester señalar algunas consecuencias de esta relación entre centro e identidad. La idea con respecto a que el centro del universo se encuentra en la aldea o país propio conlleva una visión etnocéntrica en la que se cree que el propio grupo o la sociedad se hallan en el centro del mundo. Esta idea implica la exclusión y la marginalización de los otros grupos que no comparten el mismo centro y, en ese sentido, la exclusión y la marginación de otras posibles perspectivas o construcciones de sentido, además se justifica la eliminación o negación de las valoraciones y/o los valores distintos, de donde se sigue la posibilidad de un comportamiento prefilosófico y filosófico fascista.

En lo que respecta al tema de la crisis de identidad, en aras de actualizarlo a la realidad filosófica y pre filosófica de una sociedad como en la que se vive hoy día, se puede decir que la violencia y el desplazamiento, la irrupción del mundo moderno y la expropiación de las tierras, entre otros acontecimientos pre filosóficos, han llevado a que la noción de centro como eje del mundo como sostén y parámetro ordenador de la vida haya dejado de funcionar, el concepto y/o el valor de centro –que en tanto que concepto intentaba configurar una respuesta– ha entrado en crisis al mismo tiempo en que lo ha hecho el acontecimiento, lo cual demuestra la reciprocidad inmanente entre ambas dimensiones, no es posible que en una ocurra algo sin que la otra se afecte y viceversa.

Entonces, como ha desaparecido el eje del mundo, pues el mundo en crisis, expresa eminentemente el caos, ya no hay eje rector que ordene el cosmos y la sociedad. La ciudad, el país, la aldea, el pequeño templo han dejado de ser los ejes ordenadores del mundo; ya no se sabe a partir de donde ha de ordenarse éste. Todo aparece como lo indiferenciado, el sentido de pertenencia se diluye. Los miembros de las comunidades entonces son más frágiles y permeables, antes parecían rudos y estables, aunque sumisos y conformes con su identidad.

El caso de la visión del mundo de las sociedades que plasmaron su memoria en las manifestaciones gráfico rupestres, puede resultar un caso más de un intento de interpretación en la medida en que las Manifestaciones son entendidas como receptorio y vehículo de la memoria colectiva, por ejemplo, de las sociedades que habitaron esta región. Vehículo a través del cual se transmite la noción de centro. Centro como eje de la memoria en la medida en que ordena los discursos visuales y crea códigos que posiblemente eran aprendidos y transmitidos de generación en generación. Códigos, que bien podrían ser análogos a lo que hoy entendemos como conceptos, códigos que seguramente intentaban dar una respuesta a los interrogantes que ellos se planteaban, que fueron instaurados por esa necesidad prefilosófica de responder a tales cuestionamientos, y que en tanto que intentaron ser una respuesta, podrían considerarse como lo filosófico de la época, que aun cuando implicaban una consistencia en el pensamiento, necesariamente en tanto que interpretación debió volver a interpretarse, si bien no directamente porque el pensamiento a través de un solipsismo lo haya advertido así, sí porque el pensamiento fue forzado y es forzado por los acontecimientos; los signos, los síntomas y la expresión de caos y confusión que ellos comportan.

Así pues, las manifestaciones gráfico rupestres halladas en la mesa de los santos, Santander, Colombia, han servido como un pretexto para especular e intentar evidenciar que el ser humano, con el propósito de interpretar el mundo, ha configurado conceptos y nociones, y en algunas ocasiones las ha creído tan fundamentales que las ha puesto en el centro de su perspectiva, en aras de darle sentido y fortalecer la interpretación desde un principio de autoridad que en lugar de fortalecerle, le pone en riesgo. En ese sentido, no se trata de volver a los guane, o de plantear la identificación de un nuevo centro (lo cual sería peligroso, por las razones que se advirtieron algunas líneas atrás), sino de proponer al Rizoma y a sus seis principios, a saber: heterogeneidad, conectividad, multiplicidad, ruptura asinificante, cartografía y calcomanía, como la alternativa para ganar el sentido de un mundo en crisis, de una *mundanidad* caótica.

Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ( $n+1$ ). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de  $n$  dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ( $n-1$ ). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza. Pero no hay que confundir tales líneas, o lineamientos, con las filiaciones de tipo arborescente, que tan sólo son uniones localizables entre puntos y posiciones. Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una

antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga. Lo que hay que volver a colocar sobre los mapas son los calcos, y no a la inversa. Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados) de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de «devenires»<sup>76</sup>.

Es así como el rizoma, eminentemente activo, en tanto que sistema de agenciamiento, permite y demanda la posibilidad de la conexión de las multiplicidades. Conexión que resulta ser una posibilidad de sentido para los componentes de la multiplicidad y para sus relaciones, las cuales más que depender de algún principio o algún final, dependen del medio, de la meseta, o mejor aun, de la multiplicidad de las mesetas que conforman el rizoma.

Desde el principio de nuestro trabajo planteamos al valor y la valoración como dimensiones que expresan una relación fundamental entre lo filosófico y lo pre filosófico; que se atraviesan mutuamente en la posibilidad de un movimiento infinito. No basta con que se tengan en cuenta la una a la otra; deben estar conectadas, y esa conexión más que designar un movimiento que va de la una a la otra, implica necesariamente “un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio”<sup>77</sup>. Luego, de ese movimiento especialmente rizomático depende la fuerza de la relación propuesta, y por ende la realidad de la misma. Tal realidad, a saber: la de la conexión, no es categórica (no puede serlo),

---

<sup>76</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1997, p.25 – 26.

<sup>77</sup>Ibíd., p. 29.

implica líneas de fuga; posibilidad de pensarle y conectarle de otro modo o con otra cosa; teniendo en cuenta que nos estamos refiriendo a un mapa que está en constante construcción, un mapa que implica creación y no calco, un mapa que “se opone al calco precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real”<sup>78</sup>, y en ese sentido implica una apertura (múltiples entradas), que lo hace conectable en todas sus *dimensiones*, susceptible a la alteración; siempre expuesto y dispuesto a la constante modificación y expresión. En definitiva, la conexión aumenta las posibilidades si se construye en el seno de un rizoma; nuestras interpretaciones, nuestras valoraciones y los esfuerzos por responder con valores (conceptos filosóficos) a la problemática que en ellas se demanda, gozan de consistencia suficiente, sí y solo sí experimentan la máxima apertura del rizoma, que les permite volver, volver sobre la valoración, volver sobre los valores (crearlos y recrearlos), volver infinitamente, volver rizomáticamente; volver sobre lo creado sin culpas ni resentimientos.

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 18.

## CONCLUSIONES

Lo filosófico y lo prefilosófico están en el mismo plano de inmanencia, podría decirse que son la misma cosa, entendidas bajo dimensiones distintas. Pensarles de manera fragmentada implica una mirada parcial de la realidad e intentar separarles implica una mirada tan sólo dicotómica, luego, comprender el sentido de su multiplicidad demanda una mirada panorámica y valiente. Una mirada que si bien implica algunos momentos de segmentaridad (líneas de articulación), de estratos, de territorialidades, no se puede olvidar de los movimientos de desterritorialización y de desestratificación; líneas de fuga que permiten el desprendimiento, el volver a pensar o pensar de otra manera, fortaleciendo la creatividad y la crítica. Uno de los peligros advertidos en el recorrido de este trabajo radica, principalmente, en que el pensamiento se conforme con una mirada parcial, que no se esfuerza por dilucidar los fenómenos (signos y síntomas), ni por escucharlos, menos por advertirles en la valoración, como fenómenos legítimos, que no son una respuesta, al contrario, que la merecen y la demandan en un esfuerzo actualizado a partir de los conceptos, y del valor.

Por otro lado, la llamada respuesta a los fenómenos, paradójicamente no responde completamente, o *de una vez por todas*, a la problemática planteada por medio de los personajes conceptuales en la valoración, dado que en la suerte del laberinto aporético presentado en estas líneas, no es posible superar la aporía intrínseca en la relación planteada, a saber: entre la valoración y el valor. La vigencia de dicha aporía deviene crítica y creación, pues ella implica el eterno retorno que connota volver a preguntar, volver a replantear, volver a pensar, volver a recrear o a construir nuevamente el sentido de los fenómenos, dado que cada vez que se hace, se asume como una interpretación que merece y vale la pena volver a interpretar, a escuchar, a ver desde otra perspectiva; que

mantiene vivo (con movimiento constante y posibilidad de sentido) tanto al plano de inmanencia, a saber: lo pre filosófico, la valoración, como a lo filosófico; los conceptos o el valor, pues si estos últimos ya no pueden replantearse ni recrearse en la posibilidad de sus relaciones, en la posibilidad de su apertura, entonces tales conceptos han perdido su vitalidad y su sentido. Asimismo, si la valoración o lo pre filosófico, ya no puede volver a problematizarse, a valorarse, y a intentar responderse o pensarse de otra manera, quiere decir que ya nada pasa en el plano de inmanencia, que contrario a su naturaleza se ha detenido. En ambas ocasiones, el sentido, tanto del valor como de la valoración, declina, queda estupefacto, no demanda y en esa medida deja de existir tanto como deja de moverse.

Ahora bien, la contradicción advertida anteriormente, es posible que se afirme, en la medida en que se valore bajo el dominio de las fuerzas reactivas, pues bien sean reactivas o activas, las fuerzas determinan el sentido de cualquier valoración y expresan una voluntad de poder que en este caso cree afirmar cuando en realidad niega, pero que también puede valerse de la negación para poder afirmar, pues, una manera de afirmar lo que se ha negado es, precisamente, negando la negación. De hecho, esa manera de hacerlo ha quedado planteada en este esfuerzo de valoración y de respuesta, cuando se propone negar la negación que ha dado origen a una confusión en la que el pensamiento se conforma con creer que los fenómenos, a saber, los síntomas y los signos, contienen en sí mismos el sentido y además que lo expresan con claridad. Por el contrario, todo parece indicar que su expresión más que armoniosa es inicialmente caótica, confusa –susceptible de advertirse como problemática–, en la medida en que exige y fuerza al pensamiento a construir su sentido. Pero, sin esta exigencia, el pensamiento ya no tiene qué pensar, sólo acepta, se adapta y pregonas o difunde, opta por la sumisión y el conformismo, antes de hacerlo por la confrontación y la rebeldía, pues al parecer, teme a estas

últimas, en la medida en que inevitablemente le afirmarán en su crisis constante; en su no saber, que generalmente se confunde con un no poder que separa a la fuerza activa, precisamente, de lo que puede.

Entonces, resulta adecuado que los esfuerzos por responder (a la valoración), impliquen respuestas (conceptos y valores) que, a demás de no ser suficientes para “superar” los problemas o las incógnitas (personajes conceptuales) –y por este mismo motivo– se construyan en el seno del *rizoma*, en tanto que de esta manera gozaran de la posibilidad de la máxima apertura, que como ya se indicó, implica una posibilidad de conexión y ruptura infinita.

La recíproca necesidad entre lo filosófico y lo prefilosófico no alude ni a un principio ni a un final, es una necesidad de “cada instante de su devenir y su desarrollo”<sup>79</sup>, es una necesidad rizomática, que implica un movimiento transversal, que arrastra lo uno a lo otro, que implica su conexión con el afuera. Este *afuera* Deleuziano no implica propiamente un afuera que rompe y divide absolutamente, dado que se mantiene la posibilidad tanto de conectarse como de romperse, pero esa ruptura implica siempre un recomenzar, una nueva posibilidad de conexión, de creación y crítica; una nueva posibilidad de ganar el sentido de tales movimientos.

“De aprender a preguntar depende”, esa puede ser una frase de cajón –a la que en lo cotidiano se le concede a priori su verdad– en la medida en que dudar de que la pregunta, el problema, la incógnita, o el *personaje conceptual* resulten ser algo fundamental para quien quiere conocer o dilucidar el sentido de algún fenómeno es casi una cosa de tontos, eso, generalmente, no se pone en duda. Sin embargo, si está tan claro, ¿cuál es la razón por la que nuestras preguntas no

---

<sup>79</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Op. Cit., p. 220

siempre nos conducen hacia donde queríamos ir inicialmente?, ¿cuál es el motivo de nuestro extravío?, ¿por qué no resolvemos los problemas que nos planteamos?, ¿desde cuándo tanta imposibilidad, si hace siglos confirmamos que somos el ombligo del mundo, la especie superior; los que cuentan con la poderosa facultad de la razón? Según lo expuesto en este trabajo, ese es precisamente el problema, creer que somos el centro, cuando ya no hay centro, cuando no debe haberlo, cuando, según lo advertido en el transcurso de este texto, es peligroso que lo haya. El ser humano al pensarse como el centro se ha hecho daño y ha dañado lo que le rodea y se supone debe “convergir” en él. Ahora, el no resolver los problemas que nos planteamos, puede darse por varias razones, entre ellas, porque confundimos los problemas con los *falsos problemas*, “[...] que son tributarios de una impotencia para evaluar, (que implican) [...] una manera de reflexionar y de interrogar sin ponerse a pensar. [...] un falso problema es una sombra, una enunciación segunda que sólo afirma negando”<sup>80</sup>, ni siquiera se trata de que estén mal planteados, porque de hecho no plantean nada, a diferencia de los problemas que, como ya se dilucidó en este trabajo a la luz de Deleuze, plantean una necesidad e implican una *violencia* y una *novedad*.

Parece ser que el lío con el extravío, lo más obstructivo de esta situación, es que no se le reconozca, que no se afirme, al contrario se niegue y, por tanto, las incógnitas, las preguntas que se crean a partir de esta negación no pueden por sí mismas llevar al hombre a dónde quiere ir, simplemente, porque él mismo no lo sabe muy bien y, por principio de ubicación, no puede saber a dónde ir, ni qué rumbo tomar, o qué recorrido hacer, hasta tanto no aclare dónde está, cuál es la realidad que le embarga.

---

<sup>80</sup> ZOURABICHVILI, F. OP. CIT., p. 66.

Pensar más que un asunto de facultad, implica un problema de voluntad de poder y de fuerzas, pues aun cuando habitualmente se crea que “[...] la fuerza no dice nada, ella golpea y se impone”<sup>81</sup>. De ellas, y del *elemento diferencial* que expresan (voluntad de poder), depende el que se esfuerce por construir el sentido, mientras se asume su recorrido, como el poema del caminante que sólo hace camino al andar. No todos estarán dispuestos a dar esa batalla, porque cuesta, porque podría pensarse como la única violencia que vale la pena y, en tanto que violencia, implica dolor. El pensamiento se ve forzado; como ocurre cuando intenta “escuchar” los síntomas y/o los signos de la realidad. Ahora bien, no es un sufrimiento mediático ni temporal, ni un sacrificio que trascienda en gloria, recompensa o salvación. No hay salvación y el pensamiento está condenado a un sufrimiento inmanente, a una frustración constante de no saber que regresa y que, por más que quiera o se desee –de hecho no hay nada más deseado que lo que nunca se ha tenido– no podrá tener paz, ni la satisfacción del deber cumplido, porque nunca habrá cumplido; siempre en deuda, siempre forzado, eminentemente inconcluso, esencialmente vivo; con la posibilidad de la conexión y la ruptura vigente, alcanzando cosas, tal vez verdades absolutas, pero no eternas

Finalmente, decir que se debe percibir la realidad del mundo por medio de su síndrome, a saber, de sus signos y sus síntomas, es suponer que la sociedad enferma. Ahora bien, si enferma padece, y negarlo, o callarlo, o confundir la armonía con el caos y el fenómeno con el sentido, conformándose con dicha confusión y las seguridades que de ella se puede extraer hace parte de una *vil* valoración. Así pues, dadas estas condiciones y teniendo en cuenta el panorama, la cuestión sería intentar la negación de la negación –como en reiteradas ocasiones se ha advertido– para que la voluntad de poder se afirme y

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 42.

podamos valorar el mundo bajo el dominio de las fuerzas activas, lo cual implica confrontación, resistencia, lucha (en la dimensión de la valoración pre filosófica) que adquiere consistencia con la creación de los conceptos y/o valores (dimensión filosófica).

## BIBLIOGRAFÍA

ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze, Una vida filosófica*, Cali, “Sé cauto”, 1999, traducción Ernesto Hernández B.

BRAUN, Eliezer. *Caos, fractales y cosas raras*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003

DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. 2ª Edición. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1986. 275 p. ISBN 84-339-0017-X

\_\_\_\_\_. *Empirismo y subjetividad*, (1953) Barcelona, Editorial Gedisa S.A., 2002, traducción de Hugo Acevedo.

\_\_\_\_\_. *Proust y los signos*, (1970) Barcelona, Anagrama, 1995, traducción de Francisco Monge.

\_\_\_\_\_. *Diferencia y repetición*, (1968) Buenos Aires, Amorrortu, 2002, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece.

\_\_\_\_\_. *Spinoza filosofía práctica*, (1981) Barcelona, Tusquets, 1984.

\_\_\_\_\_. *Pourparlers*, París, Les Editions de Minuit, 1990.

DELEUZE, G y GUATTARI, F. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia II*, (1980) Valencia, Pre-Textos, 1997, traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta.

\_\_\_\_\_. *¿Qué es la filosofía?*, (1991) Barcelona, Editorial Anagrama, 1997, traducción de Thomas Kauf.

ELIADE M. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Altaya, 1995.

\_\_\_\_\_. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1998.

FOUCAULT, Michel (1972). "Theatrum Philosophicum". En: Michel Foucault y Gilles Deleuze. *Theatrum Philosophicum. Repetición y diferencia*. Barcelona, Ed. Cuadernos Anagrama, pp. 9-15.

GADAMER, Hans Georg. "Lenguaje y música. Escuchar y comprender". En: SCHRODER, Gerhart y BREUNINGER, Helga (Comps.) *Teoría de la Cultura. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LAFUENTE LÓPEZ, Javier. *Geometría diferencial de curvas y superficies en el espacio euclideo*. [en línea] 2002. <http://mimosa.pntic.mec.es/jgomez53/matema/docums/lafuente-geometria.pdf> [citado en 19 de Abril de 2011].

MALDONADO SERRANO, Jorge. *Música y creación en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Leipzig: Editorial Académica Española, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Pensamientos sobre los prejuicios morales. Madrid: Biblioteca Nueva, S.L., 2000.

\_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Madrid: M.E. Editores, 1993.

PELLEJERO, Eduardo. *Borges y la política de la expresión: la transvaloración del pasado nacional*. (Spanish). *Eidos*, (8), 196-211. Retrieved from Fuente Académica database, 2008.

PLAZA, Sergio. *Fractales: una introducción*. [en línea] 2011. <http://fermat.usach.cl/~dinamicos/Fractales.minimonograph.pdf>. [citado en 19 de Abril de 2011].

ROVATTI, Pier Aldo. *Gilles Deleuze y la lógica del sentido*. (Spanish). *Metapolítica*, 9(44), 4-5. Retrieved from Fuente Académica database, 2005.

SAÉZ RUEDA, Luis. *El horizonte aporético de la filosofía actual*. En: Cuenta y Razón [en línea]. N. 133 (2004) <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/150450.pdf>> [citado en 26 de Marzo de 2012]. ISSN 1889-1489.

SPINOZA, Baruch. (2005) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Del Latín por Atilano Domínguez. Madrid: Trota.

\_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, S. A., 1986.

TRALLERO FLIX, Conxa. *El oído musical*. 2008. [En línea] disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/11525/1/EL%20OIDO%20MUSICAL.pdf> [Citado en 10 de marzo de 2012].

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo. *Proust y Deleuze; Signos, tiempo recobrado y memoria involuntaria.*

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Una filosofía del Acontecimiento.* 1ª Edición.  
Buenos Aires: Amorrortu, 2004. 162 p. (Biblioteca de Filosofía) ISBN 950-518-363-1