

# **Simulacro, cuerpo e inmanencia: conceptos para la filosofía de la diferencia**

Trabajo monográfico

Presentado por:

Sergio Arturo Hernández Torres

Cod:2013232017

Tutor: Consuelo Pabón

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2020

## Contenido

Introducción general .....	3
Justificación del problema .....	6
CAPITULO I.....	7
EL SIMULACRO ANTIGUO: EL SIMULACRO PLATONICO Y EL SIMULACRO DE LA NATURALEZA: EL PROBLEMA DEL MODELO Y LA COPIA .....	7
El Plano de inmanencia: terreno de los simulacros .....	7
El simulacro platónico.....	12
La filosofía de la Naturaleza: el principio epicúreo de la <i>autoconciencia abstracta</i> .....	19
El átomo .....	23
El Clinamen .....	27
El Simulacro de la Naturaleza: Teoría del Fluido de los átomos.....	28
Los fantasmas .....	29
CAPÍTULO II .....	31
EL SIMULACRO MODERNO: EL CAMINO HACIA LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DELEUZEANA .....	31
Introducción: nuevos planos de inmanencia Spinoza y Nietzsche .....	31
El concepto de cuerpo en Spinoza: los atributos y el alma.....	34
El cuerpo, potencia de padecer y potencia activa en el plano de inmanencia....	37
La expresión del alma y el Cuerpo sin órganos: los simulacros en movimiento	39
Conceptos para el Simulacro: Nietzsche y Dionisos .....	43
Nietzsche contra el nihilismo de la dialéctica.....	48
Nietzsche y el Eterno retorno.....	51
CAPÍTULO III .....	56
LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DELEUZEANA Y EL TEATRO DE LOS SIMULACROS.....	56
Introducción: Los simulacros y la diversidad .....	56
El pensamiento, la profundidad y el teatro del filósofo.....	58
El simulacro y La diferencia: el significado de la Univocidad.....	63

El simulacro, la repetición y el tiempo .....	69
Conclusiones .....	76
Bibliografía.....	79

[...] no hay original, el modelo de la copia es ya una copia, la copia es una copia de la copia; no hay más máscara hipócrita porque el rostro que encubre la máscara es ya una máscara, toda máscara es sólo la máscara de otra; no hay un hecho, sólo interpretaciones, cada interpretación es la interpretación de una interpretación anterior; no hay sentido propio de la palabra, sólo sentidos figurados, los conceptos son sólo metáforas disfrazadas; no hay versión auténtica del texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo pastiches y parodias. Y así hasta el infinito.

Pierre Klossowski

## **Introducción general**

El simulacro es un concepto cuyas características involucra el desarrollo de todo un esquema del pensamiento filosófico. En primer lugar, se puede pensar que el simulacro habla de lo no real y de lo falso y que de alguna forma se da a la experiencia como una fantasía sin valor epistemológico. Nada más alejado de su importancia conceptual, el simulacro es un concepto que atraviesa y reforma tanto los pensamientos como los cuerpos; el pensamiento, puesto que los crea en todo momento; y los cuerpos, puesto que pone los simulacros en acto en el mismo mundo de la realidad, en contraste con aquello llamado original o verdadero. En otras palabras, el simulacro tiene el gran poder de estar, como potencia de lo falso, justo al lado de lo que se considera verdadero y lo rebaja a su nivel. Nada subsiste al poder destructor de originales que tienen los simulacros, pues no solo se plantea como una subversión blasfema desde el pensamiento a los hechos de la realidad, sino que también está ligada a la capacidad misma del ser humano para la expresión y la creación; siendo así, el simulacro insiste en realizarse, y el ser humano como cuerpo-pensante no hace otra cosa que desear su realización, o quizá temerle. Es por eso que al hablar de simulacro no solo debe entenderse una potencia de lo falso, sino también una necesidad de la expresión misma de una profundidad que alberga todas las ideas y a todos los pensantes, y al ser esa profundidad una fuerza primigenia, esta solo puede compararse con el devenir o con la inmanencia.

Sin embargo, ese potencial creativo no siempre ha sido apreciado, sino más bien señalado como una anomalía. Es el caso de Platón en *El sofista* donde se propone a desenmascarar a quienes falsean el conocimiento y lo venden como verdadero a los jóvenes incautos; el sofista, es para Platón, un simulacro de filósofo. Por otro lado, para Epicuro, quien desdeñaba la erudición arrogante, y posteriormente, para Lucrecio, el carácter central de los simulacros, no son tanto el suplantar o el falsear, sino su fugacidad, su movimiento entre lo material y lo pensable. Lo que conlleva el *átomo* epicúreo es que compone el sentido fantasmático del simulacro al poner a la partícula más pequeña de la materia igual de rápida al pensamiento y tan abundantes en la naturaleza que solo pueden presentarse como ilusiones, inspiraciones o deseos.

Debido a que el simulacro se presenta tan fugazmente entre la materia y el pensamiento, corresponde finalmente al ámbito de la intelección humana como afecciones de la mente y del cuerpo. Es por eso que Baruch Spinoza, quien no habla propiamente del simulacro, ofrece en la *Ética* una teoría que termina con el dualismo entre pensamiento y cuerpo y las propone como dos atributos de la misma Sustancia: *Pensamiento* y *Extensión*. De igual forma, al hablar del ser humano, la mezcla entre ambos atributos es lo que compone su *alma*, pues según Spinoza, el alma y la idea de cuerpo son lo mismo, una cosa es la otra; es por eso, que, a través de los cuerpos, sobre todo del cuerpo propio, el alma recepta ciertas *afecciones*, y puede *expresar* su propia afección también. ¿Qué expresa el alma? Expresa sus deseos, sus ilusiones, sus sensaciones, y pone al cuerpo en movimiento para alcanzar ese estado activo de la expresión, luego, el cuerpo no es solo materia, ni el alma pensamiento, sino que ahora, en su indisoluble conjunción, se convierte en un cuerpo energético, cuyo sentido más valioso recae en el arte de la expresión, el teatro, donde Antonin Artaud, con el concepto de *Cuerpo sin órganos*, da lugar a la expresión de toda clase de simulacros. Por su parte, Nietzsche proyecta la potencia de cambio que tiene el devenir y lo desarrolla como la *metamorfosis dionisiaca* y el *Eterno retorno* dos grandes fundamentos para la *filosofía de la diferencia*, pues, finalmente, es de la diferencia de donde se nutre todo simulacro. El *Eterno retorno* es quien garantiza la diferencia en el simulacro; y éste no podría menos que enfrentarse al nihilismo de la dialéctica hegeliana para asegurar la subversión de los simulacros contra mundo de la semejanza.

No obstante, es Deleuze quien finalmente une todas las piezas en lo que sería el *plano de inmanencia* en donde lo conceptual y lo pre-conceptual comunan por igual como simulacros, y desde la *filosofía de la diferencia*, y la *diferencia* y la *repetición*, potencian su fuerza destructora de conceptos, de palabras y de métodos, dándole un lugar al simulacro que se ha ganado en su camino de subversión contra lo supuestamente bueno y lo supuestamente verdadero. Es el pensamiento, finalmente, y la forma en la que proyecta todo tipo de simulacros en la mente humana, como en la actividad del filósofo que crea conceptos

mientras camina, como en el gesto del actor y en la creatividad del artista donde el simulacro finalmente encuentra una expresión completamente activa con respecto a los otros cuerpos. El concepto de simulacro ha madurado desde Platón hasta Deleuze perdiéndose y transformándose en el camino, porque este concepto siempre se escapa de todo margen filosófico, entre el pensamiento y la Naturaleza para desembocar en el arte o en la tragedia, puesto que es precisamente en el ámbito de la creación en donde entra en juego el simulacro.

## **Justificación del problema**

Este trabajo monográfico tiene una finalidad filosófica. Pienso que la filosofía le pertenece a la Naturaleza y que la filosofía sirve para entenderla. Que la razón es capaz de comprenderla sin la idea de que nos pertenece o que el ser humano, por “naturaleza”, debe dominar a la Naturaleza con afán predador, como si no hubiera tiempo que perder; queremos que se tomen su tiempo. Que, además, quieran tomarse este tiempo, en esta época contemporánea que necesita urgentemente cambios. Para ello, es necesario que sepamos qué es lo que ha cambiado, de qué van estos cambios y si son en verdad constitutivos, o, más bien son *simulados*<sup>1</sup>

El simulacro es un concepto que ha permitido ver lo desaparecido, lo no existente, lo que no es, y sus múltiples bifurcaciones puesto que “es” y “no es” al mismo tiempo. Por eso, el trabajo sobre el concepto simulacro funciona también a un nivel ontológico poniendo la metafísica de nuevo en manos de la filosofía. El simulacro, entendido de una forma u otra, ha generado distintos impactos en la sociedad humana. Por ende, el valor capital que tiene entender este concepto hace del simulacro algo propio de la filosofía en el mundo de hoy. Que los

---

<sup>1</sup> Existe diferencias entre *simulacro* y *simulación*. Como se usa aquí la expresión “*simulación*” hace referencia a la *suplantación*, característica propia de la filosofía tras el giro de la “inversión platónico- nietzscheana”. Un ejemplo sería decir: “los dioses son suplantados por ídolos”. Solo se puede suplantar algo si se tiene idea de lo que se está suplantando, su original, sobre esto actúa una *simulación*. El *simulacro*, por otra parte, es entendido aquí como la característica natural del fenómeno, que como natural, no depende, de cierta forma, de un original. Véase el apartado sobre “El simulacro de la Naturaleza”. Página 29.

pensadores colombianos podamos usar este concepto para hablar y actuar sobre nuestra época contemporánea que, sin duda, mucho pensador necesita. Así como en cada época hubo necesidad de pensadores que dieran luz a algunos conceptos que les ayudaron a pensarse su propio tiempo, su territorio, su momento, es el momento de que nuestros pensadores adquieran nuevos significados, nuevos símbolos, que nos develen el mundo suplantado, que nos muestren la *simulación*, que develen la Naturaleza y su fundamental importancia en el ser humano. El verdadero problema que aqueja al hombre es que está viviendo contra natura o más bien, sin natura, evadiéndola ciegamente, suplantándola por pasiones, sin caer en cuenta sobre ella. En otras palabras, el concepto simulacro es uno de muchos conceptos necesarios para enfrentar como filósofos, pensadores y sobre todo como seres humanos, el mundo en el que vivimos hoy.

## CAPITULO I

### EL SIMULACRO ANTIGUO: EL SIMULACRO PLATONICO Y EL SIMULACRO DE LA NATURALEZA: EL PROBLEMA DEL MODELO Y LA COPIA

#### **Introducción: El Plano de inmanencia: terreno de los simulacros**

Los términos de *Inmanencia* y *Trascendencia* tienen una correlación aparente, se diría incluso que inversas: la Inmanencia como *physis* y la trascendencia *meta-physis*. Los dos conceptos pretenden ser cierta Universalidad, sin embargo, un concepto no es un Universal, es una unidad de pensamiento y por lo tanto nunca alcanzará a ser una totalidad. La trascendencia es un concepto, a fin de cuentas,

que exhibe a la Naturaleza como obediente a un orden jerárquico de las cosas, donde mínimo hay dos y uno siempre es superior al otro. La trascendencia es un concepto, y como todo concepto, es también un simulacro: simula ser la naturaleza de las cosas; pero su fuente está perdida, luego, no es más que la apariencia conceptual, no de la cosa misma, sino de un fantasma. La trascendencia como concepto es un simulacro, que, según David Torres<sup>2</sup>, se dice en el sentido de la “existencia simulada”, y, que, “disimula”, que al disimular hace como que “representar un papel”. Torres dice citando a Deleuze: “los simulacros están como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, poseen una perversión y unas desviaciones esenciales” (Torres, 2016, pág. 164). La simulación es una facultad del pensamiento al contemplar los fantasmas y sus fugacidades que generalmente son pasiones en el ser humano.

Los fantasmas son simulacros fugaces, apenas perceptibles que impregnan las ideas y las sensaciones. Según el artista y filósofo Pierre Klossowski (1905- 2001), el fantasma está lleno de “intensidades pulsionales”<sup>3</sup>, dice Klossowski: “solo hay un mediador para decir lo que quiere el fantasma: esencialmente es el arte que reconstituye en sus propias figuras las condiciones de intensidades pulsionales que compusieron el fantasma” (Klossowski, 1995, pág. 135). Solo el arte compone la figura del fantasma, pero el fantasma es la forma del deseo mientras se mantiene conceptual he inmaterial. El concepto de trascendencia no toma de una fuente material, sino de una fuente fantasmal, -su pretensión de lo divino-, lo que la emparenta con el Universal: su infinitud, su eternidad, su unidad. Pero no lo toma todo, el fantasma solo le muestra estas características del Universal y con eso se conforma, lo demás es otra cosa. No lo toma todo y aun así pretende ser el

---

<sup>2</sup>Maestro en filosofía e historia, de la Universidad de los Andes, Colombia.

<sup>3</sup> Las “intensidades pulsionales” según Klossowski, corresponden a una “vida pulsional”, entendiendo la pulsión como “voluntad de poder”. En su obra, *Nietzsche y el círculo vicioso* (1995), muestra que, en Nietzsche, los simulacros son creados a partir de dos *voluntades de poder* o dos tipos de “pulsiones”: una “gregaria” y otra “contemplativa”; la segunda, una iniciativa individual, “termina por quebrantar la gregaria”. El intelecto es primordial para comprender las diferentes *voluntades de poder*, “construye y reinventa”, permite el tránsito entre una y otra. “La voluntad de poder del rebaño”, colectiva y “la voluntad de poder interpretativa”, de “iniciativa individual” son constitutivas del “principio de realidad” (Klossowski, 1995).

Universal. Toda idea trascendente es más fácil de creer, porque establece de una vez su origen: Dios<sup>4</sup>. Todo discurso gregario promete la trascendencia. Habría que ser como Zaratustra para ver esos trasmundos<sup>5</sup>.

En un mundo de lo trascendente, no puede haber simulacros, puesto que la trascendencia es un simulacro en sí mismo. Decimos entonces que la trascendencia es un simulacro y quizá parezca una fría verdad, sin embargo ¿Qué hace el hombre cuando ve su verdad caída y duda en ayudarla a levantar? ¿Qué hace cuando comprende la infinitud real, al ver lo que ahora vale su pensamiento si se compara con su ser? ¿Cuándo su fe, su creencia, su saber, su conocimiento se pierde, o no vale ya para nada? ¿Qué hace el ser humano cuando descubre que no importa cuánta fe se tenga en los imperios, igual, todo ha de caer? Eso inquebrantable se fracturó, ¿qué hacemos? Si no buscamos la muerte, buscamos reafirmación y justificación de ahí de donde nacen los conceptos, cuándo todavía no son conceptos, un espacio pre-conceptual. El hombre vuelve ahí, donde no necesita concepto para entender las cosas, y, además, el concepto ya no sirve. Esta zona pre-conceptual, lo demasiado grande, la zona del “titubeo prefilosófico” (1993, pág. 46), es ésta realidad envolvente, que incluso domina sobre nuestros pensamientos y se conoce como el Plano de inmanencia: el plano pre-conceptual donde el hombre camina creando conceptos a su paso.

Podría preguntarse: ¿pero al decir “Plano de inmanencia” no se intenta suplantar un concepto por otro, es decir, no es un nuevo discurso que dice: “la trascendencia es falsa, la inmanencia es verdadera”? A decir verdad, finalmente ambos son conceptos, no queda la menor duda. Pero, además, podemos decir que si bien la Inmanencia<sup>6</sup> es también un concepto, este posee una característica

---

<sup>4</sup> La trascendencia es propia del discurso teológico y ontológico.

<sup>5</sup> *De los trasmundos*. Así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos [...] ¿Qué ocurrió amigos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría [...] inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me desvaneció! Sufrimiento sería ahora para mí, y tormento para el curado, creer en tales fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí y humillación. Así hablo yo a los trasmundos” (Nietzsche, 2003, pág. 60).

<sup>6</sup>Una discusión sobre el tema de la *inmanencia* está en el artículo *Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien*. (2012), de Marcelo Antonelli, publicado en la Universidad Pedagógica

de absolutidad como ningún otro. En primer lugar, porque es irregular debido a que posee una contradicción, y, también, una paradoja: es el concepto del no concepto. Esta característica, es la diferencia entre la Inmanencia y los conceptos ordinarios que necesariamente remiten a otros conceptos, como la “trascendencia” remite a “Dios”. Por otro lado, Deleuze y Guattari hacen un aporte importante al concepto de Inmanencia al darle la condición de “plano”: algo no fragmentado, una unidad. Cuando “el plano” complementa el concepto de Inmanencia, hace que éste supere también su paradoja y se establezca como “no concepto”. Entendemos entonces que, el plano de Inmanencia, al no ser un concepto no tiene un equivalente, un doble, es, en palabras de Deleuze un: “Uno- Todo ilimitado, Omnitodo, que incluye a todos en un único y mismo plano” (1993, pág. 39). Se trata de una especie de superficie absoluta que incluye todos los conceptos y todo lo que representan. En ese plano cabe todo lo pensable, los conceptos son unas de esas partículas que “pueblan” el plano de Inmanencia.

El plano de Inmanencia no solo abarca el pensamiento, esa es solo una de dos facetas<sup>7</sup> de la gran Naturaleza, uno como Pensamiento y otro como Naturaleza. *Nous y physis*. Ambas infinitas, una y otra se entretajan con infinitos movimientos de imágenes fugaces<sup>8</sup>. Deleuze dice, “volver la cara no es volverse sino afrontar” (1993), estar envuelto, pues es la *physis* pre-conceptual, el terreno del cuerpo. A

---

(Argentina), en donde se discute el concepto de “plano de inmanencia” deleuzeano y la “inmanencia como fondo” de Jullien. En lo que se refiere a nuestro tema, me interesa mostrar lo siguiente: Antonelli sostiene que el concepto aparece por primera vez en Aristóteles, del griego *emmeno*. En el latín tardío es “*inmanere*”, compuesto de “*in*” y “*manere*”, dice Antonelli: “verbo del que toma significación de quedarse en el mismo lugar o permanecer fijado [...] inmanencia señala el estado de lo que permanece dentro, lo que es interior o inherente a una cosa (Antonelli, 2012, p, 82-105). Su etimología revela las características de un concepto, y lo es, en tanto limitado.

<sup>7</sup>Spinoza, uno de los referentes de Deleuze para construir el concepto de Inmanencia, comprende que la Sustancia posee infinitos atributos, dos de ellos son el atributo del Pensamiento y el atributo de la Extensión, o del mundo material o sensible. El ser humano, es compuesto por ambos atributos, le es propio por tanto esos dos; sin embargo, como claramente dice Spinoza, la Sustancia consta de infinitos atributos por los cuales se expresa (Ética. 2000. I. p. 39).

<sup>8</sup>Las imágenes en movimientos, según la profesora Consuelo Pabón, es un concepto del plano de inmanencia de Bergson: Filósofo francés conocido como el filósofo de la “intuición”. En 1914 fue nombrado miembro de la academia de Francia, y en 1927 ganó el premio nobel de literatura. Se interesaba por todos aquellos modos de ser que se escapaban a la medida y a la ciencia, y que exigen un modo de conocimiento distinto. Tomado de: [www.biografiasyvidas.com](http://www.biografiasyvidas.com). Por otra parte, nos cuenta la profesora Pabón que, “Deleuze y Guattari dicen que Bergson tuvo en *Materia y memoria* una inspiración spinosista, porque el “plano-materia” de Bergson es muy próximo a la sustancia o plano de inmanencia de Spinoza (Pabón, 2015, pág. 207).

diferencia de la trascendencia que marca al cuerpo y al alma como diferentes y opuesto; en la Inmanencia, cuerpo y alma, materia y pensamiento están unidos indisolublemente en un mundo donde todo está hecho de cuerpos y pensamientos. Como decía Epicuro (341 a. C. -270 a.C.), “el átomo (partícula, monada abstracta de la materia) es tan rápido como un pensamiento”<sup>9</sup>. En Spinoza los atributos de Pensamiento y Extensión son equivalentes porque una es también la otra pues ambas son expresiones<sup>10</sup> de la misma Sustancia, lo que se da en una puede darse en la otra, y se trata tanto del movimiento de los pensamientos como del movimiento de los cuerpos<sup>11</sup> y de la voluntad.

Además, existen diferentes y variados planos de Inmanencia<sup>12</sup>, cada vez que hablamos de las cosas que hablaban los griegos nos trasladamos a su plano de Inmanencia y usamos sus conceptos, pero por inactual, lo sobrepasamos con el nuestro. Por lo que es posible desde nuestro propio presente el trasladarnos de un plano de inmanencia a otro, y ver en el plano de Inmanencia nietzscheano, por ejemplo, un equivalente a la Sustancia, su Uno-todo: en el *Eterno retorno*, en el ejercicio de las fuerzas activas y las fuerzas reactivas, pues el cuerpo y el pensamiento son las que expresan esas fuerzas, y el ser permeado por tales fuerzas se vuelve un cuerpo “energético”.

---

<sup>9</sup>Véase la Teoría epicúrea del *Clinamen*, Pág. 29.

<sup>10</sup> Para entender mejor el concepto *expresión* revisar el pie de página (33), Capítulo II, el concepto de cuerpo en Spinoza: los atributos y el alma, pág. 37.

<sup>11</sup> En el texto: *Deleuze: Crueldad, doble y acto creador*, la doctora en filosofía, Consuelo Pabón explica: “no hay más dualismo entre cuerpo y pensamiento, porque cuerpo y pensamiento no son sino imágenes en movimiento, imágenes luz que se agitan sobre el plano de inmanencia en tanto que velocidades: a la vez velocidades del pensamiento y velocidades del cuerpo” (Pabón, 2015, pág. 208).

<sup>12</sup> Según Deleuze, “se suceden o rivalizan en la historia [...] El plano no es ciertamente el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVII, en la actualidad (y aun estos términos son vagos y generales): no se trata de la misma imagen del pensamiento, ni de la misma materia del ser” (Deleuze&Guattari, 1993, pág. 43).

## El simulacro platónico

Empecemos por hablar sobre una condición extraña en el ser humano, una condición dicotómica como resultado de la reducción del problema de la multiplicidad del ser por medio de una división; la respuesta platónica son dos extremos de una misma línea que atraviesa la existencia general como norma de la Naturaleza y que en la construcción psicológica del ser humano se ha repetido incesantemente con sus diversas transformaciones: Original – Copia, Bien – Mal, Alma – Cuerpo, Apariencia – Realidad, etc. El dialogo platónico más importante al respecto es el *sofista*: la simulación aparece ahí con la siguiente connotación: lo que es “simulación” respecto a lo “original” es, a su vez, contrario a ella. En el sofista se dice de esta manera: “Al hablar del origen y la existencia, los sofistas son hábiles en contradecir” (1988. V. v 232c). Más que eso, la relación de la “contradicción” con respecto a lo *imitado* se dice en un sentido “subversivo”, según observa Deleuze (1969, pág. 322). Ahora bien, la contradicción, obliga a cada una, es decir, a la cosa “simulada” y a su “simulación”, a diferenciarse radicalmente una de la otra.

El pensamiento platónico, en esto, se diferencia del pensamiento de los demás antiguos. Esta diferencia consiste, según Juan Pino<sup>13</sup>, en el uso de la repetición en el discurso de los sofistas, que consistía, si se puede decir, en una “reproducción” de tipo memorística (*mnemotecnia*) de discursos inventados por ellos mismos y que son asimilados sin discusión alguna por sus estudiantes, como si fuese *poesía épica*, que, Platón confirma, constituía gran parte de la educación griega<sup>14</sup>. El *método* platónico<sup>15</sup>, por su parte, consiste en preguntar constantemente para alcanzar la verdad, de manera que la pregunta repetida varias veces conlleve a

---

<sup>13</sup> Léase: Pino Posada, Juan Pablo, *La caza del filósofo, comentarios al sofista de Platón*. (2005). Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia.

<sup>14</sup> Ibid, 2005, P. 3

<sup>15</sup> Según la edición de Gredos de los *diálogos de platón*, Tomo V. (1988). con traducción de Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, en el 235c, Pág., 376, se especifica que el término “método” es utilizado inequívocamente por Platón.

nuevas respuestas o indiferentes preguntas<sup>16</sup>. Pero, he aquí la observación de Pino: Platón, al parecer, premeditadamente pasó por alto el hecho de que su método contiene las dos características de la Naturaleza: semejanza y diferencia, y, por tanto, posee en ella *repetición*, por lo que Platón pretende no como tal la “contradicción” que desmiente, sino, la rivalidad, como dice Pino: “Es probable que en el *Sofista* Platón pretenda mostrar no la separación radical que se presupone existe entre la filosofía y la sofística, sino la susceptibilidad de la primera a ser parasitada por la segunda”<sup>17</sup>. Diferenciar al *filósofo* del *sofista*, en una cacería deliberada contra el imitador del filósofo, es lo mismo que intentar descubrir los “momentos en los que el filósofo deviene sofista”<sup>18</sup>, para aumentar la brecha entre sus diferencias. Esa es la tragedia que describe Foucault: “Sócrates se diferencia del Sofista, pero el Sofista no se diferencia de Sócrates” (Foucault, 1995).

Se puede pensar esto también: la contradicción entre copia y original que se presenta en Platón radica en tener a la semejanza como criterio de verdad. El método de dicho criterio de verdad, se usa para hacer cumplir alguna regla, esa es la selección, es decir, la acción selectiva: se selecciona o se escoge, como señala Deleuze, aquello que se asemeje a las ideas ontológicas en sí, por ejemplo, lo “bueno” resulta siendo todo lo que se asemeje a la idea de “bien”, por lo que aquello que no cumpla esta condición será entonces lo “malo”. Se trata entonces de una “rivalidad” con base a las preferencias y no una contradicción. Como lo diría Deleuze: “no se trata de una dialéctica de la contradicción, como pretendía Platón, ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad” (1969. P. 322).

Para Platón, el problema es que los sofistas falsean los conocimientos al hablar de cosas que no existen en un acto de charlatanería. Son, según él, mercaderes del conocimiento del alma siendo pobres en sí mismos de alma (1988. V. v. 231d); preparado para discutir y contradecir, vendiendo conocimiento por ellos mismos creados y purificando las opiniones mundanas que impiden conocer (232a -

---

<sup>16</sup> Ibid, P. 3

<sup>17</sup> Ibid, P. 4

<sup>18</sup> Ibid, P. 4

235d). También, dice Platón en boca del extranjero que: “poseen los conocimientos en su superficialidad, son enseñados a los jóvenes incautos como hechos aparentemente fáciles” (1988. 235a). De esta suerte Platón compara a los sofistas con los “magos” (*Thaumatopoiós*), quienes elaboran sombras e imágenes engañosas (Rep. 602d; Sof. 268d), poseen la técnica de la producción de imágenes (*Eidolopoüiké*) (Sof. 235b). A estos, se les debe capturar con el método de acorralamiento en el área en que hablan para detectar su técnica imitativa.

Platón logra diferenciar una división en la técnica imitativa de los *taumaturgos*. Por un lado, está la técnica figurativa (Sof. 235d), que corresponde a la forma, el largo, el ancho, que necesariamente está referenciado en el modelo. Por otro lado, la técnica simulativa (Sof. 236b), enmarca aquello que aparenta parecerse, sin parecerse realmente, es decir, en todo sentido una apariencia (*Phantasma*). La una, como explica el extranjero, es productora de *imágenes*; mientras la otra, es productora de *apariencias* (Sof. 236c). Después de esta definición de la técnica *imitativa*, característica del sofismo, Platón llega al problema central que valida todas las diferencias entre su teoría y las demás, a saber, la pregunta por el *ser* y el *no ser*. Para Platón aquí radica la urgencia por la que se debe acentuar la diferencia entre el filósofo y el sofista, esto es, porque el sofista habla y maneja conocimientos que “no son”. Podemos darnos cuenta que Platón relaciona aquí al *ser* con la *existencia*: “lo que no es, no se aplica a las cosas que son” (Sof. 237c). Para Platón era un completo sin sentido hablar de lo que no es, y mucho peor, el vender ese conocimiento, pues, al igual que Parménides, Platón piensa que de ahí no puede obtenerse conocimiento seguro. Es por eso que Platón intente construir la noción de *nada* a partir de la negación de la noción de *algo*, esto es, que para la construcción de un “no- algo” se debe partir de la certeza firme en la existencia de *algo*. De esta manera decir lo que es el no- algo, sería como decir: no es una unidad, no es multiplicidad, es un indecible, es informulable, es impronunciable, etc. (Sof. 238a). Nuevamente, la aversión de Platón por los sofistas recae en una contradicción insuperable: “al hablar del no ser, se dice que es algo” (Sof. 238d). Pero, soluciona Platón: “del no ser no tiene significado la

existencia, lo que lo hace inconcebible, y, por ende, nada puede decirse de lo que no existe" (Sof. 239a).

Para que Platón desarrollara una especie de "método selectivo por preferencia" o por semejanza, necesitó afianzarse en una ética estricta producto de su propio saber. Este es el ídolo platónico y lo que intenta resguardar: su orgullo de filósofo. La simulación en Platón se trata de una suplantación debido al énfasis en procurar que no se confunda el original sin ver que ese original también es un simulacro<sup>19</sup>. Es en el sentido de "suplantar" al original, en donde Platón advierte el absurdo: ¡una fuente no verdadera produciendo la realidad! La verdad sin fundamento, pero en constante "producción", esto es lo mismo que decir que es innecesario el original. Pero, para Platón sí existe el original, decir lo contrario, en rigor, es una idea profana. De nuevo su ética de filósofo, que es inquebrantable, le salva como si se invocara una guía para llegar al fin a terreno seguro, a saber, la contradicción, desde donde agranda la brecha entre lo uno y lo otro. Tomando un bando selecciona lo que concuerde con su perspectiva de la verdad y ataca lo demás como falso, fantasía, Phantasma, simulación, no ser, etc...

Ahora bien, el simulacro, desde el acorralamiento platónico, mantiene una relación de disparidad con respecto de modelo original; muy diferente a la relación que tiene la copia con el modelo, a saber, que este último tiene a la semejanza como regulador. Para el platonismo siempre será preferible una copia cuya esencia es fundada por el modelo y es derivado de la semejanza, que los simulacros degradados, rebeldes y subversivos. Dice Deleuze: "la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, [...], la copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro es una imagen sin semejanza" (1969, pág. 183), por tanto, la copia no es un simulacro, sino la producción positiva del modelo, es decir, la copia es una imagen cuya esencia se identifica con el ideal original en cuanto a

---

<sup>19</sup> De nuevo es menester diferenciar "simulación" de "simulacro". El simulacro es el residuo de las velocidades y movimientos de la Naturaleza, no suplanta, es la imagen falsa a suplantar. No es el original, pero comparte su fugacidad. Por otro lado, la simulación es la puesta en acto, es la suplantación, la representación, no del original, sino de su simulacro.

que es producido por lo mismo y por lo semejante y corresponde a una similitud con el modelo. En cuanto al simulacro, dice Deleuze: es construido sobre: "disparidad, diferencia, interiorización de una disimilitud" (1969, pág. 327); de ahí el potencial subterráneo que tiene el simulacro para asegurar el hundimiento universal de todo ideal pues rechaza tanto el fundamento como el producto. Es por eso que el simulacro, como potencia de lo falso o, más bien, como potencia del falso pretendiente<sup>20</sup>, es capaz de negar tanto al modelo como a la copia, a favor de una insinuación, una agresión, una perversión o una subversión; contra la identidad de lo "superior" de donde deriva la semejanza de las copias. Luego, la semejanza y lo mismo son para el platonismo, según Deleuze, el fundamento para "asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros" (1969, pág. 183).

En el caso platónico, el método posee, por un lado, "lo mismo": principio de razón suficiente, que excluye lo que confunde sus límites; y lo "semejante": condición capaz de ajustarse a lo ilimitado, la convergencia y la continuidad (1969). El simulacro es, por esto, precisamente todo lo contrario a la normatividad de su método. Para Deleuze se trata del "gran negador": "El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega original, copia, modelo y reproducción" (1969, pág. 186). Deleuze, considera que ver esta diferencia entre el simulacro platónico y el simulacro como gran negador es el inicio de la "inversión del platonismo", justificando el lugar y el derecho de los simulacros, y citando a Nietzsche en el crepúsculo de los ídolos, diciendo: "se trata de poner la subversión en este mundo" (1969, pág. 333). El simulacro, "lejos de ser un nuevo fundamento se traga todo fundamento. Asegura un hundimiento universal, como acontecimiento positivo y gozoso, como desfundamento" (1969, pág. 334). Ese es el valor del simulacro.

Ahora bien, el modelo original se sobrescribe en la Naturaleza como simulacro, demostrando que antes de este, digamos, "simulacro primero", no había nada más que puro devenir, puesto que no existe idea originaria, en consecuencia, todo

---

<sup>20</sup> Deleuze en *Lógica del sentido* dice lo siguiente: "el simulacro incluye en sí el punto de vista diferencial; el observador forma parte del propio simulacro que se transforma y se deforma con su punto de vista. (1969, pág. 183)

modelo original es también un simulacro. ¡Estamos en la era de la Naturaleza mal entendida por las sociedades políticas capitalistas! Los más grandes hombres se han falseado siguiendo el sueño platónico del ideal, de *Polis*: democracia y libertad (Rep. VIII. v. 555b -562a). ¿Cómo ocurrió esto al filósofo platónico, quien se cuidaba de creer en errores? Igualmente, su creencia no era por ciencia o rigor científico, sino por convicción lógico- moral, la razón y la luz, y desde entonces brindó el carácter de “profano” a su simulacro y se dedicó a combatirlo como si fuera real, el gran paladín de la moralidad. De ser por rigor científico, el simulacro no tendría ningún carácter profano, sino solamente como indeterminado.

Ahora bien, el simulacro platónico funciona en cuanto que puede suplantar cualquier original, debido a que el original siempre es una idea. Mientras esta sea “correcta”, “buena”, se sigue que se desprenderán cosas buenas de él; si es mala, nada bueno de ahí proviene. Pensemos en lo que han hecho los gobiernos contemporáneos en lo que se conoce como “corrupción”: han suplantado el ideal original de *Polis*, la democracia por el bien común, para poner en su lugar un simulacro que conserva su forma y su lenguaje, pero ha falseado el ideal, en consecuencia, se gobierna con ideales falsos, malos, ilegítimos, pero que han conservado la apariencia del bien común. ¿Qué pasa? Que obtenemos de ahí actos malhechores disfrazados por el lenguaje con actos buenos y honestos, pero evidentemente negativos. Este potencial de simulación proviene del buen deseo platónico socrático de una *Polis* ideal. Y sumado a esto el deseo cristiano de mantener el orden bajo la idea de un mismo Dios, que nos encamina por los regímenes de ideales político-religiosos que la humanidad ha experimentado ya dolorosamente, al tratar de someter la vida social y el espíritu bajo el mayor control.

Ahora bien, recordemos que el simulacro platónico, por su condición de profana, puede simular todos los ideales más nobles. Para que la suplantación del simulacro platónico funcione son necesarias la democracia y por tanto la *Polis*. Por eso, en la actualidad el simulacro platónico encaja tan bien con el capitalismo:

porque se trata de “suplantar” en los individuos o, podríamos llamarles también, potencias vitales humanas, un ideal vital que se les puede vender o sometiéndolos a una inmensa variedad de ideales para las diferentes apetencias, la “falsa elección”. Es lo que Pierre Klossowski llama en la *Moneda viva*, “Phantasma”, en el sentido de estar, en un mundo capitalista, persiguiendo fantasmas de ideas que nos seducen para desear: se trata entonces de simulacros producidos con el fin de caducar y ser actualizado de modo que en ella quede la atención de los espíritus de los consumidores, manipulando así la apetencia del espíritu (Klossowski. 1988). Por su parte, también, el simulacro platónico se involucra con las creencias que obtiene el individuo sobre las personas más nobles de la sociedad. La representación de lo más noble, de lo divino, de lo fuerte, de lo bueno es usado como disfraz para muchos libertinos y monstruos<sup>21</sup>. La simulación platónica ha tenido siempre un efecto importante en la religión y la divinidad. Jean Baudrillard, en su texto *Cultura y Simulacro*, nos recuerda a los iconoclastas hablando por Dios: “prohibí que hubiera imágenes en los templos porque la divinidad que anima la Naturaleza no puede ser representada”. Precisamente, dice Baudrillard, sí se puede representar (Baudrillard, 1978). ¡Justamente!, es esto lo que atemorizaba a los iconoclastas, cuya querrela milenaria es la nuestra de hoy: prohibir el simulacro y su gran verdad. Debido, en gran parte, a que los iconoclastas presentían la todopoderosidad de los simulacros, temían la potente facultad del simulacro de borrar a Dios de la conciencia de los hombres. Esa verdad, que emana de los simulacros, que permite entrever, entre destructora y anonadante, que en el fondo ese Dios no ha sido nunca y que solo ha existido su simulacro, que el mismo Dios nunca ha sido otra cosa que el simulacro de algo más grande, en eso consiste el germen de la furia destructora de imágenes de los iconoclastas. Si ellos hubieran podido creer que estas no hacían otra cosa que ocultar o enmascarar la Idea platónica de la Univocidad ideal no hubiera existido motivo para destruir ninguna imagen, pues

---

<sup>21</sup> Se debe mencionar aquí la rica obra del marqués de Sade quien denuncia la monstruosidad de la clase alta entre los burgueses, cuyos títulos de nobleza, celibato, honor y sacerdocio, son una fachada perfecta para los más desalmados libertinos.

se puede vivir de la idea de una verdad modificada, pero su desesperación metafísica nacía de la sospecha de que las imágenes no ocultaban absolutamente nada, en suma, que no eran en modo alguno imágenes, sino, como diría Baudrillard (1978, págs. 11-12), simulacros perfectos, de una fascinación intrínseca eternamente deslumbradora, un dios en sí mismo.

### **La filosofía de la Naturaleza: el principio epicúreo de la *autoconciencia abstracta***

La filosofía de la Naturaleza, a diferencia de la filosofía platónica, trata de principios y no de método (Lucrecio, 2003, págs. 59. I 50-55. ). Si existe un método, ese sería el analógico (Deleuze, 1969, pág. 340), pero no un orden jerárquico estricto, lo que pretende la doctrina atomista epicúrea. Existe un orden, sí, pero este no está determinado por ningún agente externo a la Naturaleza. Por otro lado, podemos recordar que la filosofía epicúrea tenía un objetivo: llegar a la ataraxia, es decir, a la autoconciencia, y no, a la “verdad”; luego la teoría de la Naturaleza, a partir de sus principios, nos enseña a entender la Naturaleza para no abrumarse por sus afecciones, es decir, para tomar sus afecciones tranquilamente, y además sin generar nuevas afecciones psicológicas por tener fe en “verdades” incongruentes. Por ahora tenemos en esta teoría, unos “principios” que no tienen ningún “orden”.

Pensémoslo ahora así: mientras Platón y Aristóteles, propusieron, uno, el ideal y otro el Uno inmóvil, preparando así el camino para la trascendencia, hacia lo divino como infinitamente alejado; otros filósofos, como Epicuro y Lucrecio, abren para nosotros el camino a la inmanencia, donde lo infinitamente alejado solo es la otra cara de lo infinitamente cercano. Veamos, por ejemplo, respecto al movimiento celeste: Marx, en su *Diferencia de la filosofía de la Naturaleza entre Demócrito y Epicuro* (2012), compara a Aristóteles (384 a. C. 322 a. C.) con Epicuro (341 a.C.-270 a.C.) sobre el movimiento de los astros y dice que Aristóteles atribuía eternidad e inmortalidad a los cuerpos celestes, fiel a la tradición de la filosofía griega, dice Marx: “porque se comportan, (los cuerpos

celestes), siempre iguales”; por otro lado, Epicuro quien afirmaba “en directa contradicción” que ocurría exactamente lo opuesto, debido a eso, el estudio de los meteoritos y los astros son completamente “diferentes a cualquier otra doctrina física”, y que en ellos todo ocurre de “diversas maneras y sin regla alguna” con causas “indeterminadas”. Continúa Marx parafraseando a Epicuro:

*Realmente encendido en vehemente cólera, rechaza la opinión contraria. Los que se atienen a un solo modo de explicarlo y excluyen todos los demás, los que admiten en los meteoritos un ser uno, y por ello eterno y divino, caen en la frívola exegesis y en los serviles juegos de manos de los astrólogos; desbordan los límites de la fisiología y se arrojan en brazos del mito; pretenden ejecutar lo imposible y se afanan por sinsentidos; hasta no saben hasta qué punto se pone en riesgo la misma ataraxia. Hay que desdeñar su parloteo (2012, pág. 104)*

La naturaleza de lo incorruptible y lo eterno no puede ser afectado por nada “que turbe la ataraxia” que le es propia. La conciencia debe entender esto como una ley “absoluta”. Marx además añade la conclusión de Epicuro sobre los cuerpos celestes: “Puesto que la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la ataraxia de la “autoconciencia”, es consecuencia necesaria y estricta que aquellos no sean eternos” (2012, pág. 105). Marx en su texto explica ampliamente las diferentes opiniones de los estoicos u otros opositores de la postura epicúrea, en su mayoría negativas, tachándola de incoherente, incluso con la misma teoría atómica. Para Marx las réplicas a la teoría epicúrea siempre fueron insuficientes, puesto “que se explicaban a los cuerpos celestes como compuestos causales de átomos y su proceso como el movimiento causal de los mismos [...], con ellos su naturaleza eterna se reducía a nada” (2012), con esta sentencia Marx enfatiza el hecho de que “Epicuro no solo combate aquí la astrología sino también la ley eterna y la razón dentro del sistema del cielo” (2012). Sin embargo, Epicuro siente que su primitiva teoría no alcanza a explicar a cabalidad el fenómeno de los cuerpos celestes que ante la experiencia del vulgo es siempre eterna.

Para Epicuro, los meteoros eran la cosificación de la unidad material o *átomo*. La abstracción hecha materia, la realidad natural. Siempre ha habido una pugna entre la forma y la materia en la teoría atómica, que según Marx, se resuelve en la teoría celeste (2012, pág. 107). Los meteoros, se componen de átomos hasta alcanzar la unidad material sensible y, además, su único acto es el movimiento. Sería de esta manera: unidad en el átomo (pensable), unidad en el meteorito (sensible); ambas con trayectoria azarosa en su movimiento. Decimos entonces que los meteoritos son la universalidad *abstracta* del *átomo* hecha existencia. La *idea abstracta* refutada en su realización. Curiosamente, Epicuro encuentra en los meteoros la “angustia y turbación de los hombres” (2012, pág. 107). ¿Cómo es esto? Pues se trata de la *angustia* y *disolución* del *singular abstracto* al darse su realización material y desaparecer del mundo *ideal abstracto* para encontrarse frente a frente con la sensibilidad del hombre de experimentar su angustia realizada. En otras palabras, es el miedo a que lo que el hombre se imagine se realice. Esto es, en cierta medida, la Universalidad (2012). Todo lo que sucede en el *singular abstracto* tiene la posibilidad (*posibilidad abstracta*) de que se dé su equivalente Universal. Para Marx, con esto, se revela “el verdadero principio” del pensamiento epicúreo. La “*autoconciencia singular abstracta*” (2012). Que, en pocas palabras, limita toda ciencia.

Lo que nos brinda este principio epicúreo, en palabras de Marx es la siguiente sentencia: “-lo que es posible puede también ser de otro modo; de lo posible también es posible lo contrario”- de aniquilar la realidad de la Naturaleza que ha llegado a la subsistencia” (2012, pág. 107). Miguel Candel nos dice en la introducción de la *Diferencia de la filosofía de la Naturaleza entre Demócrito y Epicuro* que “Epicuro desdeñaba la erudición, la empírea minuciosa y concreta, positiva” (Marx, 2012, pág. 28). Esa es precisamente la gran diferencia entre esos dos filósofos, a saber, la forma en la que trataban el conocimiento. Según Marx, así:

*En Epicuro pues, toda la “atomística”, con todas sus contradicciones, la “ciencia natural de la autoconciencia”, que es para sí principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, es conducida y perfeccionada hasta su consecuencia última, lo que representa su disolución y oposición consciente frente a lo Universal. Para Demócrito, en cambio, el*

*“átomo” es solo la “expresión objetiva universal de la investigación natural empírica en general” De ahí, que el átomo solo se quede para él como pura y abstracta categoría, en hipótesis que es el resultado de la experiencia y no su principio energético [...] (Marx, pág. 110).*

La diferencia de desarrollar una teoría sobre la cual basar la vida y desarrollar teorías para cuando nos sea útil en la vida. Pensamos que la postura de Epicuro abarca más opciones en su teoría y es en gran medida un acierto, porque acepta en el alma de su principio la posibilidad de que todo pueda pasar, de los “devenires<sup>22</sup>” como el movimiento de la Naturaleza, sin que el hombre tenga necesidad de desentrañarla para demostrarse a sí mismo que es infinita, y que nosotros, ciertamente, no lo somos. La actitud de los investigadores que investigan devorando es una actitud negativa que se extiende también hasta el infinito. Es la actitud de los que consideran que solo hay conocimiento mientras se compruebe con un método, y que, a esto, que se le llama ciencia, solo si se llama “ciencia”, merece respeto. Ahora bien, es una vaguedad pensar en cuál de las dos posturas se hace mayor uso de la razón; lo que nos debemos preguntar ahora es con qué fin se persigue la “verdad” de lo que sea que se investiga. Nada más conveniente que plantear certezas acabadas, islas de completa seguridad conceptual, para aliviar el peso de la incertidumbre de la vida llena de sin sentidos que nos arrastra a un absurdo, hasta que naufragamos de nuevo a nuestras islas ¿No sería prudente saber nadar? La opción de conocer a voluntad otras islas o de incluso generar gusto por el mar y poder surfearlo, serian herejías después de milenios construyendo un palacio de arena en nuestra isla del orden. La postura de Epicuro, más que una invitación a la ignorancia, es un enriquecimiento de tipo espiritual, valioso y sin valor de cambio. Por lo mismo, no se trata de falta de rigor académico o científico. Al contrario, el trabajo creativo que involucra hacer ciencia es excesivo y necesita salirse de los métodos.

---

<sup>22</sup> El devenir no tiene ni un antes ni un después, Cuando se está deviniendo, se deja de ser, el estado estático que viene después ya no es el devenir, sino lo devenido.

Hoy en día la rigurosidad el método científico es también criticable: Feyerabend (1924- 1994), trabaja la *anarquía de la epistemología*<sup>23</sup>, es un estudio que rechaza el método científico como constitutivo para alcanzar la verdad en cuanto al conocimiento científico. Se trata de una superación al concepto tradicional de verdad, abriéndose a otros espectros de la verdad hermenéutica, como la narrativa, el mito y el arte<sup>24</sup>. En el estudio del fenómeno el método es muchas veces quien sacrifica al fenómeno por el *fenómeno puro*. Goethe era particularmente cuidadoso en esto según nos dice en la *teoría de la naturaleza* (Goethe, 2013):

*“puesto que el investigador no ve nunca con los ojos el fenómeno puro, sino que mucho depende de su estado de ánimo, del estado del órgano perceptivo en aquel momento, de la luz, del aire, de la temperatura, de los cuerpos, del tratamiento y de miles de circunstancias más, es como querer beberse el mar, cuando uno quiere establecer la individualidad del fenómeno y se le quiera observar”* (Goethe. 2013. P. 172-173).

El fenómeno siempre es alterado cuando se le extrae de su ambiente, por eso un estudio completo del fenómeno implica observarle en relación con lo que le rodea, y eso incluye al observador. el *fenómeno puro*, si es que hay tal, es la sucesión consecutiva de fenómenos simples, que siempre están configurando al *fenómeno puro* que nos formamos como teoría, pero al trascenderlo de esa forma, capturamos solo una fracción, perdiéndose de toda una serie de fenómenos que solo se desarrollan dentro de su entorno natural (Goethe, 2013, pág. 175).

## **El átomo**

Del proceso *analógico* y el *singular abstracto epicúreo*, nos quedan las condiciones para establecernos en una *autoconciencia*. En Epicuro, ésta es la inteligencia que mejor entiende a la Naturaleza. En los astros, es la analogía entre la partícula monádica “abstracta” llamada *átomo* y la partícula monádica “sensible” llamada “Meteoro”; sin embargo, esto no acaba en esa sencilla abstracción. Lucrecio (2003)

---

<sup>23</sup> Tomado de: Gabriel Carpintero Román. *Una teoría anarquista del conocimiento*. Claridades. Revista de filosofía 2 (2010) 24-35 Página 24 de 150. (Carpintero, 2010)

<sup>24</sup> Ibid, 2010, P. 26

da todo de sí para ejemplificar cómo es que, de lo in-sensible, se manifiesta lo sensible, ya no tan abstracto, sino con fenómenos observables en la Naturaleza. El observador ya tiene sus herramientas: el proceso analógico se intensifica, mientras que la *autoconciencia singular abstracta* se convierte en una suerte de “instinto”. La tarea de Lucrecio tenía la siguiente dificultad: necesitaba enriquecer la lengua latina porque los griegos tenían palabras sin equivalencia en el lenguaje latino. Su trabajo, dirigido a Memmio<sup>25</sup>, requirió de bastantes ejemplos comprobables analógicamente, además, de un uso completo de la razón para que su lector le pudiese comprender, cosa que le preocupaba debido a la novedad del asunto (Lucr. I. 136-145). Pues bien, generalmente, debido a que la gente no comprende con claridad la naturaleza de las cosas, se entrega a *supersticiones*, es decir, al fantasma del miedo a un castigo eterno, miedo a lo desconocido, el miedo a la muerte. Dice Lucrecio: “¡Pero cuantas penas podría ahorrarse el hombre sabiendo que puede hacer frente a la superstición! La verdad es que se ignora a ciencia cierta cuál es la naturaleza de las almas” (Lucr. I. 105-115). “No perece por completo todo lo que parece morir”, dice Lucrecio, y “la naturaleza no permite que nada se engendre si no es de la muerte de otra cosa” (Lucr. I. 260), y más contundente, como principio: “nada crece de la nada” (Lucr. I. 150), también, que “nada se reduce a nada” (Lucre. I. 215). El ciclo de la descomposición de la materia llega a un punto que es completamente indestructible: la “partícula eterna” o “semilla eterna” (Lucr. I. 220), la analogía con la que introduce el concepto de *átomo* para Memmio. Explica Lucrecio: “La Naturaleza disuelve las cosas a sus elementos esenciales, pero no las destruye hasta la nada” (Lucr. I. 215). Las cosas se descomponen, los *elementos esenciales* que componen las cosas no. ¿Por qué es esto así? Debido a la existencia de un elemento clave de la teoría atómica epicúrea y es la existencia del vacío. Diría Deleuze: “la Naturaleza es una suma de llenos y vacíos” (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969). La materia, compuesta de átomos, también está compuesta de

---

<sup>25</sup> Cayo Memmio: miembro de la familia aristocrática Memmia. Su linaje se remonta hasta el troyano Mnesto. El culto a Venus está especialmente relacionado a esta familia. (Laercio, 2007, pág. 13)

vacío. Cuando se compone la materia no se entiende con certeza qué tan fundidos están los átomos a pesar de lo compacto que sea el objeto. Incluso no se tiene certeza de la impenetrabilidad de las cosas, pues la humedad atraviesa el vaso, el ruido las paredes, el frío los huesos, etc. (Lucr. I. 350-355). Algunos átomos específicos pueden pasar por el *vacío* que hay dentro de los cuerpos, algunas cosas penetran, otras rompen, pero hay una partícula que finalmente ya no se puede descomponer, porque es materia pura, y en la relación *materia- vacío*, “donde hay materia no hay *vacío* y donde hay vacío no hay materia” (Lucr. I. 450-455). Estas son las “partículas invisibles con las que la Naturaleza lleva a cabo su empresa” (Lucr. I. 325). Ahora bien, el hecho de que sea invisible es de la mayor dificultad para los pensadores. Los argumentos lucrecianos dicen por ejemplo que el aire, es un cuerpo invisible, pero que sentimos; al igual que muchos de los olores que percibimos son invisibles (Lucr. I. 295): “es necesario que sean corpóreos porque estimulan nuestros sentidos” y no únicamente el de la vista, puesto que, “ninguna cosa, a no ser que sea un cuerpo, puede tocar o ser tocada” (Lucr. I. 300). Este es un punto importante: dejar de depender de la vista como criterio máximo de veracidad, los cuerpos son del todo sensibles.

Ya que entendimos las dimensiones del *átomo*, en cuanto a su eternidad y en relación con nuestro entendimiento, veamos ahora otro aspecto. Pues bien, Epicuro y Lucrecio creían que la ciencia de la Naturaleza debe ser pensada como el principio de lo *diverso*, como el “principio de *producción* de lo *diverso*” (Deleuze, 1969, pág. 219). ¿En qué consiste esta diversidad? Primero que todo, en que es infinita y no puede ser totalizable, es una “suma de elementos infinita” (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969), la *diversidad* no puede ser encerrada en un *todo*, o *unidad*; no hay medida. No se puede afirmar que hay una única Naturaleza, por lo que es igual decir “no hay mundo único o universo total” (1969). Platón seleccionaba dentro de la Naturaleza la “verdadera Naturaleza”, aquella seleccionada a semejanza del modelo ideal con la pretensión de destruir a la falsa verdad, su contraria, la que simula según el platonismo. De esta forma, Platón funda su propio simulacro de la Naturaleza, más real que lo real por ser una derivación ideal acorde al método convirtiéndose en el simulacro mismo, es

decir, el método platónico, pretendiendo conocer la naturaleza, la suplanta en el proceso en lugar de abarcarla. Pues bien, la verdad establecida por el platonismo es finalmente el simulacro consumado, listo para girar en el engranaje del entendimiento humano hecho concepto. Por su parte, la Naturaleza, como la ven Epicuro y Lucrecio no refiere a estos simulacros, puesto que ella tiene sus propios simulacros. Los simulacros platónicos son aquellos que el hombre se puede dar, como parte de la facultad del pensamiento, el poder idealizar, el poder conceptualizar, simular, visualizar, imaginar. Pero el simulacro de la Naturaleza se diferencia en todo del simulacro platónico según veremos en la investigación de Lucrecio.

Para Lucrecio, la Naturaleza no es "atributiva", es decir, que liga al sujeto con la cosa, sino conjuntiva, en el sentido de "una suma de llenos y vacíos, seres y no seres, materia y espacio rodeándose una a la a otra, compuestas de esto y eso". La "Naturaleza no puede ser totalizada pues es una suma y no un todo" (1969, pág. 220). Es lo mismo que decir, se suma la semejanza y la diferencia. Así como en una especie ningún individuo es completamente igual al otro, ningún fruto, aunque sea de la misma especie, es completamente igual al otro. Así mismo, la semejanza no está completa sin la diferencia. Esta suma infinita, la diversidad, es el principio de causalidad de todas las cosas, de todas las diversas composiciones y combinaciones. Es ahora la diversidad la causa de todo y no, un Todo, la causa de la diversidad.

¿Qué es el átomo? Es la analogía de la parte más pequeña de un objeto divisible, no totalizable, compuesto de pensamiento. Existe un modo de transición del pensamiento a lo sensible y viceversa. Es decir, del átomo al objeto sensible. Como un retorno a los elementos primarios y estos de nuevo a la materia sensible. ¿Por qué se involucra aquí el pensamiento? porque existe, pero no puede ser percibido, su naturaleza implica no ser percibido (Deleuze, 1969, pág. 190). La suma de los átomos es infinita y por tanto no totalizable, y solo es infinita si el vacío también lo es. La suma entre vacío y átomos, por ende, también es infinita. Deleuze señala que hay hasta este punto tres correlaciones de infinitud: la suma

entre semejanza y diferencia; el paso de lo pensable a lo sensible; y la suma entre llenos y vacíos (Deleuze, 1969, pág. 222). Ahora bien, detengámonos en la relación infinita entre átomos y vacíos. Los átomos se desplazan en el vacío en “caída”, según la teoría epicúrea y Lucreciana. Pero esto no es por el peso en un sentido de la ley física de la gravedad, sino por un efecto llamado “Clinamen” o “declinación”.

## **El Clinamen**

El Clinamen es el movimiento de los átomos mientras caen en el vacío y no compone junto a otros átomos un cuerpo, es decir, cuando está en su estado monádico. Un átomo tiene más o menos velocidad en relación con otros átomos rechazándose entre sí; su velocidad, dice Deleuze, es igual a su movimiento (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969), en esa “dirección”, en un mínimo de tiempo continuo, un mínimo de vacío que permite su movimiento antes de que choque con otro átomo. Este mínimo de tiempo es equivalente, según Deleuze, al pensamiento. Deleuze cita a Epicuro en la carta a Hedoroto, en el apartado sobre el mínimo de tiempo continuo, “el átomo se mueve tan rápido como el pensamiento”<sup>26</sup>. La dirección primera del átomo en su estado monádico, es en la que no choca y se mantiene en el “mínimo de tiempo posible”<sup>27</sup> La “dirección”, debe ser más pequeña que ese “mínimo de tiempo posible”, a esto se le llama Clinamen. Es la síntesis entre átomo y vacío. el Clinamen es la determinación original del átomo. En otras palabras, es un conatos<sup>28</sup>. Esta es una de las grandes diferencias entre epicúreos y estoicos, pues, ambos afirmaban la “causalidad”, decían ambos, “no hay movimiento sin causa”, pero los estoicos además afirmaban el “destino”: la unidad de las causas entre sí; los epicúreos por su parte, decían que de aceptarse el destino se debe aceptar también la “necesidad”, el encadenamiento por excelencia de las cosas<sup>29</sup>. Para los estoicos es necesario encadenar todos los efectos a la unidad de una causa, y decir que de una sola

---

<sup>26</sup> Ibid, P. 195.

<sup>27</sup> Ibid, P. 195.

<sup>28</sup> Conatos: inclinación innata de la materia y la mente por seguir existiendo y mejorarse.

<sup>29</sup> Ibid, P. 191.

causa provienen todos los efectos. Para los epicúreos las causas son independientes y plurales, en virtud de una declinación que las afecta a cada una, y es quizá solo en ese sentido objetivo que el Clinamen puede ser considerado como azar.

Algo más sobre los átomos. Ellos tienen magnitudes, pero no cualquiera, y, también, tienen figuras diversas, pero no infinidad de figuras. Poseen la misma talla y dimensiones. Es por esto que, en la Naturaleza, los seres que existen se crean con características específicas designadas por sus componentes primarios, que ya están establecidos por la naturaleza de los mismo (Deleuze, 1969, pág. 223), es por eso, dice Lucrecio, “que no existen los gigantes” (Lucr. I. 195-205), porque ya todas las figuras existentes según las condiciones Naturales se han dado, y para que existan, todo el ambiente debe cambiar a favor de esa figura.

### **El Simulacro de la Naturaleza: Teoría del Fluido de los átomos**

Los átomos siempre están en devenir, se trata de una constante de fluidez en el momento en el que es Clinamen. Las mismas leyes de la Naturaleza del ciclo de la vida y la muerte tienen ese mismo devenir. En el hombre, se refleja como el problema de la “inquietud del alma” o de las ilusiones. Dentro de la teoría de la Naturaleza epicúrea y lucreciana, las ilusiones son también una experiencia causada por el devenir de los átomos; pero esta vez, nos da cuenta de su fluidez, la primera descripción de los simulacros de la Naturaleza. Deleuze, observa que la condición de fluidez se da a la experiencia de dos formas: unas superficiales y otras más interiorizadas. Esas superficiales son comunes al sentido de la vista, de las “formas y los colores” (1969, pág. 225). Son “ilusiones continuas tan deprisa como el pensamiento”, conocidos también como simulacros. El sentido del oído<sup>30</sup>, el tacto, el gusto y el olfato, son receptores más cercanos al cuerpo e interiorizadas (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969). Por otro lado, Epicuro aplica a

---

<sup>30</sup> El oído, tiene también una relación de lejanía al igual que la visual, porque el sonido siempre podría remitírsele a un objeto; pero, con la visión, los simulacros son más fugaces. (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969)

los simulacros, la misma ley que aplica a los átomos. Aunque, dice Deleuze, no en el mismo sentido (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969). Así como los átomos se mueven en el Clinamen, es decir, “en el mínimo de tiempo pensable”, los simulacros se mueven en el “mínimo de tiempo sensible” (Deleuze, 1969, pág. 195), y, por tanto, es insensible. Deleuze, citando a Lucrecio nos muestra lo siguiente: “en el momento percibido como único se disimula un gran número de momentos cuya razón descubre la existencia, hasta el punto en que todo lugar toda suerte de simulacros se encuentren en nuestro alcance” (Lucr. IV 795- 800)<sup>31</sup>. A cada instante multiplicidad de simulacros, tantos como el infinito dentro de cada mínimo de tiempo pensable (Clinamen). Prestos para el encuentro con nuestra experiencia, tan sutiles que nuestro espíritu no alcanza a percibir con “agudeza si no es a lo que atiende” (Lucr. IV. 800) mientras los demás desaparecen y vuelve a formarse a cada instante. Estos simulacros están en todas partes y son emanaciones destacadas de la superficialidad de las cosas, simulacros inmanentes.

## **Los fantasmas**

Ahora bien, en la filosofía de la Naturaleza lucreciana, de entre los más sutiles simulacros se encuentran los simulacros llamados “fantasmas”, los cuales poseen una extrema movilidad y una extrema inconstancia, en las imágenes que forman. Los simulacros fantasma se clasifican en tres clases: teológicas, oníricas y eróticas (Deleuze, 1969, pág. 227). Las teológicas, están hechas de simulacros que se cruzan espontáneamente en el cielo y las montañas, y nos hacen ver gigantes y figuras divinas. Las oníricas, son simulacros sutiles y demasiado rápidos para ser vistos, pero afectan el ánimo, sobretodo en el estado de sueño donde se reciben y se alejan los fantasmas. De aquí son todas las imágenes que pertenezcan al deseo que pone atento al espíritu para que seleccione: ¿cómo hace esto el deseo? Pues, como se esperaba, selecciona los simulacros fantasmas que más le convienen. Y por último el erótico: emana de los objetos, de hecho, según Deleuze, remite al

---

<sup>31</sup> Como se cita en: (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969, pág. 195)

objeto de deseo actual, “como soñar con dinero en la mano y al despertar no tenerlo”<sup>32</sup>, o que la mujer que uno tiene en sueños en brazos, de repente es un hombre (Lucr. IV. 815), etc.

En fin, el simulacro llamado aquí de la Naturaleza, tiene sus diferencias claras con el simulacro platónico y los métodos por semejanza. Todos los intentos por descifrar la Naturaleza por métodos como el platónico terminan arrojando un simulacro. Esto es, porque todos los simulacros de la Naturaleza, debido a su fugacidad fantasmática, ponen siempre en duda el mundo de las ideas perfectas únicas y eternas. El simulacro antiguo desde Epicuro y Lucrecio, no pretende resguardarse de una suplantación como sí lo hace el platonismo; por el contrario, el simulacro de la Naturaleza, corresponde a la noción de diversidad en concordancia con una inmanencia puesto que los simulacros como fantasmas están por todas partes y no dejan de sumergirnos en ellos. Para aquellos que están atentos a los simulacros de la Naturaleza podrán saber que: “sin duda están empapados de arte los simulacros y vagan adiestrados, para poder dar espectáculos en el tiempo de la noche” (Lucr. IV. 790-795). Además, la antigüedad deja para el simulacro ciertas características gracias al anti-sofismo de Platón y los fantasmas declinantes de Epicuro y Lucrecio. El platonismo, nos muestra que el simulacro es una apariencia capaz de suplantar al original y le da un valor negativo; mientras que Epicuro y Lucrecio nos muestran que el simulacro se presenta en diversidad en la Naturaleza como una potencia de lo falso, una fugacidad de movimiento. De igual forma, ahora ambas posturas sobre este concepto hacen parte del mismo plano de Inmanencia del simulacro, superando cualquier contradicción entre ambas<sup>33</sup>. Sin embargo, el concepto de simulacro aún no ha dicho todo de sí, pues hace falta detectar su expresión y también su fuente, ahora, en la filosofía moderna.

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Leer el apartado sobre el plano de inmanencia: terreno de los simulacros, pág. 7.

## CAPÍTULO II

### EL SIMULACRO MODERNO: EL CAMINO HACIA LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DELEUZEANA

#### **Introducción: nuevos planos de inmanencia Spinoza y Nietzsche**

La expresión y la fuente del simulacro no habría podido pensarse sin Baruch Spinoza y sin Nietzsche, aunque es Deleuze quien organiza estas referencias y conduce los conceptos que ahora manejamos aquí. Pues precisamente son sus conceptos los que empezarán a resaltar en el presente capítulo: “plano de inmanencia”, “filosofía de la diferencia”, “Cuerpo sin Órganos”, “diferencia y repetición”, y el concepto de “simulacro”, que se encuentra disperso en medio de estos conceptos por no decir que en toda su obra. Esto es, porque estos conceptos fueron creados desde cierta profundidad, “eso demasiado grande” como dice Deleuze<sup>34</sup> al hablar del Plano de inmanencia, o el “supremo gracioso” de Antonin

---

<sup>34</sup> *Qué es la filosofía* (1993), I, 2, *El plano de inmanencia*, pág. 49.

Artaud<sup>35</sup> que es la Naturaleza circundante. Deleuze construye así un mapamundi general de la inmanencia poblada por los simulacro-conceptos y lo que representan. Desde luego, Deleuze no lo construyó solo, toda la filosofía empieza a aportar a esto desde Platón, desde Aristóteles como el inicio de una superficialidad; pasando por Juan Duns Scoto, Leibniz, Spinoza, Artaud, Nietzsche, junto a otros, como toda una diversidad que expresa esa profundidad<sup>36</sup> mística.

Lo que encuentra la filosofía al querer comprender la profundidad es que es más corporal de lo que se quiere aceptar, pues se trata de la Inmanencia en movimiento perceptible para los cuerpo-pensantes: combinación que forma el alma humana. Lo que Spinoza muestra es que el hombre no solo es capaz de percibir la Naturaleza, sino que también de afectarla como parte de ella, pues el cuerpo y el pensamiento son, a fin de cuentas, el mundo de la expresión de los deseos humanos, haciendo de los simulacros una potencia ahora expresable. Es cierto que Spinoza no habla de los simulacros ni ellos hacen parte de su teoría; sin embargo, su teoría sí le es útil al concepto de simulacro en cuanto a fundamentos que no provengan del pensamiento platónico-cristiano, sino de un acorde Plano de inmanencia.

Los artistas, por ejemplo, son especialista en receptor los simulacros siendo capaz a la vez de poderlos expresar. El artista se contorsiona intentado alcanzarlos o hasta rasgar el lienzo, el artista persigue el simulacro con cierto ardor, por entre las sombras, a punta de corazonadas, a veces le encuentra en sí mismo y se lo

---

<sup>35</sup> Artaud, Antonin. *El teatro y la peste*, (1978).

<sup>36</sup> La profundidad es un concepto visceral que es equivalente a la *inmanencia*, simplemente que no deja de ser ritualizado y mistificado, porque es la sensación de lo inconmensurable y de lo desconocido. La profundidad se entiende, por un lado, desde el contraste con la "superficialidad" que incluye el lenguaje, la conciencia y la moral; y el punto de vista de una sensación o un sentir que tiene su fuente en el cuerpo, es por eso que expresiones de la profundidad siempre serán la danza y el teatro. Para Deleuze, siguiendo a Nietzsche, el concepto de profundidad le ayuda a denunciar la idea de altura y el ideal de la ascensión, dice: "[...] la profundidad, Nietzsche solo lo consiguió conquistando las superficies, pero no permanece en las superficie; esta le parece más bien eso que debe ser juzgado desde el punto de vista renovado del ojo de las profundidades" (Deleuze, *Lógica del sentido*, 1969, pág. 96). Como dice Deleuze en cuanto al pensador de la caverna de Platón, que en lugar de ascender debió buscar una cueva aún más profunda, pues siempre debe haber una aún más profunda, dando a entender que en Nietzsche la verdadera ascensión solo se encuentra en el camino a las profundidades.

saca a cuchilladas o quemones; otros, coleccionan obsesivos e incompletos el objeto o el momento del deseo; algunos otros son capaces de hacer de sus manos las ensambladoras, las máquinas de creación, para hacer posible lo que se considera imposible, para ficcionar, para imaginar y fantasear, para traer todo eso al mundo, para mostrar lo que no existe, e intentar saborearlo, sí, saborear, pues es nuestro cuerpo la conexión que tenemos con lo que podríamos llamar profundidad. Sin un cuerpo no podríamos pensar y es por eso que pensamiento y cuerpo están atadas indisolublemente. Preguntemos: ¿Cómo se expresan las ideas? Para expresar ideas se necesita del cuerpo. Si lo decimos desde el Plano de inmanencia de Spinoza: las ideas de los seres humanos son sobre los cuerpos, incluso cuando piensa a Dios tiende a corporizarlo, a antropomorfizarlo. Las ideas son afectadas por los cuerpos que nos rodea, pero también, en el ámbito creativo, funciona al revés: los cuerpos, lo exterior es ahora manipulado por nosotros, y las cosas son el resultado de la afección de nuestras ideas sobre ellos, “solo las cosas pueden afectar y ser afectadas” y podemos decir que las ideas también son cosas, y que las ideas nos afectan, así como nosotros las afectamos también. El mensaje del artista es algo que expresa con su propio cuerpo o con los cuerpos a su alrededor, para que finalmente sea otro cuerpo quien reciba el mensaje... “no se puede hacer un teatro sin actor y sin espectador”, decía Grotowski<sup>37</sup>.

¿acaso los artistas no poseen necesidades espirituales equivalentes a los rituales sagrados de las culturas milenarias? Habría que preguntarnos también cómo convertirse en manifestación activa de la expresión del alma lejos de la visión platónico-cristiana de la deuda, el castigo y la sumisión, donde el simulacro no es expresado sino reprimido. Mi propuesta es que, entre Spinoza, Artaud y Nietzsche se podría establecer un Plano de inmanencia que dé cuenta del alma y

---

<sup>37</sup> Jerzy Grotowski (1933- 1999). De nacionalidad polaca, fue un director de teatro y teórico sobre el trabajo del actor, cuya investigación le llevó a recorrer todo el mundo. Uno de sus libros, “por un teatro pobre” (1968), encuentra que, para hacer teatro, puede faltar la utilería, el vestuario, los libretos, incluso el espacio del teatro mismo; sin embargo, no se puede prescindir del actor ni tampoco del espectador. Es justamente en la relación entre el actor y el espectador que se encuentra el único elemento originario del teatro.

del devenir profundo en la Inmanencia como una fuerza energética capaz de ser afectada, pero también con la capacidad de afectar, de expresar, pues es la expresión la que importa para el simulacro, para que este se realice y pueda hacer la diferencia. En otras palabras, la expresión es lo único que pretende el simulacro, pero el alma es la única que elige lo que se expresa con el cuerpo. Siempre que se tenga cuerpo la expresión se convierte en movimiento entre lo pensable y lo realizable, puesto que el cuerpo tiene la capacidad de realizar. El Cuerpo sin órganos de Artaud y el alma pensante (*mens*) de Spinoza son, finalmente, un cuerpo energético que nos pone al acecho del simulacro deseado.

Con Nietzsche, el *Eterno retorno* sirve como fundamento para afirmar lo ya afirmativo, y en un sentido útil para los simulacros, significa que una afirmación la toma el mundo en Inmanencia y la otra el hombre con su voluntad, el sí a la vida, a su realización, es en esa doble afirmación que el simulacro se intensifica y se completa. Dionisos y Zaratustra son los símbolos de estas dos afirmaciones, todo para hacer posible un tercer momento en el devenir: la diferencia. Además, Nietzsche entabla una lucha contra la dialéctica hegeliana a la que encuentra parasitada de cristianismo: una nueva reproducción del juego anti-sofista de Platón. Para Nietzsche es la enfermedad del hombre expresada en un simulacro viejo y generalizado que impide la creación de nuevos simulacros: el nihilismo. Finalmente, la filosofía de la diferencia deleuzeana hace que el simulacro supere toda realidad moral y se convierta en una potencia afirmativa para invertir el platonismo: el proyecto filosófico nietzscheano. Para instalar el simulacro como subversivo y salvarle, pues, como dice Deleuze, el simulacro debe ser “exorcizado, [...] por una nueva moral; y por él mismo, para salvar la diferencia que ha sido subordinada por lo mismo y por lo semejante” (Deleuze, *Diferencia y repetición*, 2002, pág. 197).

## **El concepto de cuerpo en Spinoza: los atributos y el alma**

El cuerpo ya tenía una historia de tortura y represión debido al dualismo platónico entre cuerpo y alma que abanderó el cristianismo. El alma separada del cuerpo se eleva en la postura cristiano-cartesiana, es decir: según una metafísica cristiana de la trascendencia. Este método, ahora moderno, del dualismo platónico, demanda la existencia de la trascendencia; además, de un Dios o una divinidad que así lo demande. Solo el alma participa de la divinidad, mientras que el cuerpo es eso a purgar o a castigar y es relegado como la mundana envoltura del alma. Con Descartes (1596- 1650), el pensamiento Occidental completa el “camino de la trascendencia”, con el *ego-cogito* (Esquivel, 2006). Significa que la sustancia única de Descartes, como ser únicamente razonable, es decir, pensable más no experimentable, es el elemento común a toda la existencia. Ahora bien, puesto que, para Descartes pensar la existencia propia es razón suficiente para no dudar de la existencia en general, se pregunta ahora por sí mismo y por su cuerpo, en las *Meditaciones metafísicas* (2006) dice: el cuerpo es “la carne, los huesos”; un cuerpo que se alimenta, un cuerpo que necesita descanso, etc. Además entiende por cuerpo aquello que compete a la figura, la forma, que llena un espacio, que excluye otros cuerpos, “todo aquello que pueda ser tocado o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse de ciertas maneras” ... (Descartes. Med. II, pág. 129). Pero, aun así, el cuerpo no es capaz de sentir, de pensar y tampoco de moverse por sí mismo, sino por alguna cosa extraña. Él se pregunta “¿qué cosas siento realmente y qué cosas siente mi cuerpo? [...], varias veces me ha pasado que he creído sentir mientras estoy durmiendo”<sup>38</sup>. Descartes dice: “el cuerpo, la figura, el movimiento no son más que quimeras”<sup>39</sup>, de ahí que se permita también seguir enmascarando un platonismo parasitario. Ahora bien, debido a que se puede dudar del cuerpo, el pensamiento se convierte en el atributo único de la sustancia cartesiana, la justificación que necesita un dios de la trascendencia.

Baruch Spinoza (1632- 1677), por su parte, expone en su filosofía al cuerpo al mismo nivel que el alma, desdibujando así su diferencia: es el cuerpo el objeto

---

<sup>38</sup> Ibid, P. 130.

<sup>39</sup> Ibid, P. 128.

del alma, y el alma es la idea de cuerpo y también la idea de alma<sup>40</sup>, el objeto y la idea, cada una expresada en un atributo diferente resultando en el mismo cuerpo. Pensamiento y Extensión son apenas dos de los infinitos atributos por los que la Sustancia spinozista se expresa y, aun así, es todo lo que el ser humano puede conocer. En otras palabras, la “sustancia pensante” de Descartes no expresa la existencia, pues el Pensamiento sería tan solo uno de los infinitos atributos por la que se expresa la Sustancia-Dios spinozista. Pensamiento y Extensión, como atributos, son en su conjunto todo lo que involucra la existencia humana, es la realidad perceptible para el ser humano, puesto que con ellos tenemos algo fundamental: la “cosa y la idea de la cosa”.

La geometría sin duda es una disciplina que mezcla el pensamiento con la observación física; así mismo, el alma humana se forja en la relación de estos dos atributos, por lo que para el ser humano es tan esencial el cuerpo como la idea, para conformar un alma. En Spinoza, los cuerpos son ciertos modos de expresión del atributo de la Extensión que existe en acto o en reposo; las ideas, por otro lado, son los modos del atributo del Pensamiento, infinitas y también móviles, es decir, infinitas imágenes o afecciones como partículas fugaces que percibe el alma humana<sup>41</sup> durante el tiempo de una afección en el momento presente. El alma humana, es la que contempla las ideas; pero estas son únicamente sobre aquello que la afecta: cuerpos o ideas de cuerpos. Spinoza aclara por qué nuestras ideas no provienen de Dios, y es porque la Sustancia, es mucho más que Pensamiento y Extensión y su esencia no constituye al ser humano, solo sus atributos; por eso el alma humana solo puede tener ideas sobre cosas y cuerpos como cualidades sensibles, desde Spinoza: “primero se conocieron las cosas”<sup>42</sup>. sin embargo, para

---

<sup>40</sup> Spinoza, Baruch, (2000). *Ética Demostrada según un orden geométrico*, Libro II, prop. 21, pág. 97

<sup>41</sup> “Al fin de mantener las palabras usuales, a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen la figura de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina (Étic. Prop. 17, esc. b, II, pág. 95). “Quisiera que observarais que las imaginaciones del alma humana, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar; [...], porque si el alma, mientras imagina las cosas que no existen como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta facultad de imaginar a una virtud, y no a un vicio de la naturaleza, esto es, si esta facultad del alma fuera libre” (prop. 17, esc. c, II, pág. 95)

<sup>42</sup> Ibid, prop. 6, II, P. 81.

Spinoza las ideas de cuerpos no es obstáculo para conocer lo divino, pues se conoce en términos de *expresión*<sup>43</sup>, es decir, La Sustancia-Dios, se expresa en las cosas físicas y en la facultad de pensar, por eso la física y la geometría también puede dar cuenta de Dios. Ahora bien, Spinoza dice: “si el cuerpo es afectado, el alma contemplará el cuerpo exterior durante el momento presente de la afección”<sup>44</sup>, hasta que sea afectado por otro cuerpo, sin embargo, no solo las afecciones de cuerpos exteriores son percibidas por el alma a través de nuestro cuerpo, sino que nuestro propio cuerpo también presenta afección al alma, es por eso que cuando más experimentamos y conocemos nuestro propio cuerpo, más perfecta también nuestra alma, pues el alma solo se conoce a sí misma en cuanto conoce sus afecciones, es decir, en cuanto conoce el cuerpo y sus pasiones. Siendo así, si nuestro cuerpo es fuente de afección para nuestra alma<sup>45</sup>, significa que el alma humana siempre está rodeada por cuerpos afectándola sin control, y para ella convertirse en una fuerza activa capaz de afectar, significa volverse ella misma el cuerpo, solo en ese sentido se vuelve un cuerpo energético capaz de la expresión, y, si el alma expresa algo, son puros simulacros sobre cuerpos, es decir, deseos.

## **El cuerpo, potencia de padecer y potencia activa en el Plano de inmanencia**

---

<sup>43</sup>Respecto al concepto de *expresión*: Deleuze habla sobre el “*problema de la expresión*” en Spinoza (1996): Los atributos expresan la esencia de la Sustancia, esto es, expresa una esencia eterna e infinita, su ser, su realidad, en fin, la existencia de Dios. Como “la esencia de la Sustancia engloba necesariamente la existencia [...]” lo que *expresan* es “la unidad de la Sustancia y la diversidad de los atributos” (Deleuze. 1996, p.9). A su vez, el modo, expresión del atributo, es también expresivo, y cita: “todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios, su esencia, de manera cierta y determinada” (Deleuze.1996. P. 10). A lo que a Deleuze le parece que es un segundo nivel de la *expresión* “una especie de expresión de la expresión”. La idea de Dios se expresa como fuente y causa en todas las ideas, luego, “las ideas reproducen exactamente el orden de la naturaleza entera”, a su vez la idea refleja mayor perfección cuanto “más realidad o perfección exprese su objeto” (1996. P. 11), “la expresión no solamente se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la engloba y la explica”. Por una parte, la expresión es una explicación (desarrollo) y, por otra parte, es una expresión múltiple que engloba (implica) al Uno, impreso en todo lo que desarrolla. La expresión, se engloba y se implica, se explica y se desarrolla. Estas uniones de conceptos presentan lo que se conoce como *complicatio*, “porque designan a la vez la presencia de lo múltiple en el Uno y lo Uno en lo múltiple. (1996. P.13).

<sup>44</sup> Ibid, prop. 17, II, P. 138

<sup>45</sup> Leer Spinoza, Ética. (2000), Prop. 19, *El alma humana no conoce el mismo cuerpo ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado*, 63-65, pág. 97.

Las afecciones son quizá dos capacidades, en apariencia contrarias, de la expresión de los modos: una para padecer (pasiva), y otra de acción (activa); pero claro, no son una y otra en sentido estricto, más bien son como dos extremos de una vara en equilibrio. Ambos extremos se elevan uno después del otro, Deleuze lo diría algo así: “pueden variar, pues son sustituible por un mismo poder de ser afectado” (Deleuze, 1996. P. 213), es el equilibrio entre la expresión propia o una expresión externa (afección). Para el alma humana, desde una interpretación deleuzeana, una afección depende de con qué intensidades uno la llene, es decir, qué poblaciones o intensidades equivalentes a las afecciones spinozistas hacen crecer o disminuir la satisfacción en las sensaciones. Son, en efecto, poblaciones siempre fluidas que compiten con otras poblaciones para colmar el cuerpo asegurando su actividad o su pasividad. En Spinoza, las afecciones son cierta capacidad de padecer, influenciadas por las ideas o los sentimientos, si esto nos afecta se conocen como “ideas inadecuadas” o imaginarias, son “una idea de la que no somos causa”<sup>46</sup>, aunque son causa de las pasiones que seguimos: “ si seguimos una causa inadecuada necesariamente es una pasión”<sup>47</sup>. A esto Deleuze lo llama “afección pasiva”, y es, no solo las pasiones sino el conjunto de ideas inadecuadas, de las cuales estamos inundados, o lo que podría parecerse al sentimiento de estar abrumado, inmerso o envuelto en el sentido en el que nosotros no somos causas de ellas.

Las afecciones activas, son aquellas afecciones de las que nosotros somos causa involucrando nuestra voluntad y que pertenece a la creación, se trata de traer la idea al mundo como una expresión del deseo, de la voluntad. La expresión de una afección activa depende más de nosotros que del entorno y es nuestra oportunidad, incluso, de alterarlo. Por su parte, en cuanto al simulacro, mientras esté en la mente, no hablamos propiamente de simulacro, sino de fantasma, porque como imaginarios, abundan como sentimientos y pasiones llenos de fugacidad, es una idea ejecutada únicamente en el pensamiento que se repite una y otra vez, siempre obscuro, perverso y demoníaco. Generalmente, mientras el

---

<sup>46</sup> Ibid, P 210.

<sup>47</sup> Ibid, P. 210.

simulacro es idea también es fantasmagórico, fluido y fugaz; pero si encuentra expresión y se realiza finalmente como un simulacro será cuando afecte sensorialmente las ideas también de los otros. El simulacro requiere de materialización para que algo pueda derrocar, por eso en Klossowski, el “arte” es el medidor por excelencia de los simulacros, pues el arte le da una expresión a cada uno desde la literatura hasta la danza, sin caer en copias siendo igual para todos los simulacros que, queriendo su realización, se convertirán en una fuerza activa solo al alcanzarlo.

## **La expresión del alma y el Cuerpo sin órganos: los simulacros en movimiento**

Realmente no se sabe cuál es la capacidad de un cuerpo<sup>48</sup> precisamente ahora que el alma es inseparable de él. Significa que el cuerpo adquiere un carácter sagrado, igual al alma con el aporte spinozista. El alma, es tanto la idea de cuerpo como la idea de alma, y puesto que, finalmente el alma humana la componen además muchísimas otras ideas<sup>49</sup>, adquiere un sentido de “cuerpo energético”, es decir, se convierte en un fluido, estimulable según las afecciones que recibe de todo cuerpo extraño incluyendo al propio. Pero también, en un sentido espiritual, la unión entre el alma y el objeto que la constituye<sup>50</sup> es tal, que incluso existen ejercicios de carácter físicos para estimular la expresión del alma, como muestra Antonin Artaud (1896 - 1948). Para los actores, hay un ejercicio milenario en el dominio de la respiración<sup>51</sup>, de dónde sacan su fuerza. Para Artaud “la creencia

---

<sup>48</sup> A propósito de este tema de ¿qué puede un cuerpo?, en el capítulo 14 del libro: *Spinoza: el problema de la expresión* (1996) de Gilles Deleuze, el autor se pregunta ¿qué es lo que puede un cuerpo? Dice: “De dónde la importancia de la cuestión ética. No sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo, dice Spinoza (Spi. Ética, III, 2, Esc.), es decir, no sabes ni siquiera de cuáles afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia [...] desde el comienzo de nuestra existencia somos necesariamente colmados de afecciones pasivas [...] no sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla ni reconocerla” (Deleuze. 1996. P. 217).

<sup>49</sup> Spinoza. (2000). *Ética*, prop. 15, II, P. 93

<sup>50</sup> Ibid, prop. 13, II, P. 87

<sup>51</sup> Antonin Artaud. *El teatro y su doble*, (1978), *el atletismo afectivo*, pág. 147

en una materialidad fluida del alma es indispensable para el oficio del actor”<sup>52</sup>, haciendo de la respiración una expresión física del alma en cuanto a la materialidad de su fluidez. Además, la respiración nos brinda un presente, es decir, un lugar temporal de contemplación cada vez que se inflan nuestros pulmones, y la posibilidad temporal de un teatro mental llamado pensamiento. Ese presente hace posible que en el pensamiento se desarrollen simultáneamente con la realidad los simulacros que se forman de nuestros recuerdos, memorias y deseos, en otras palabras, el alma es una potencia energética para el flujo del movimiento. Para Artaud la respiración tiene tres polaridades, una masculina (activa), una femenina (pasiva) y otra menos común andrógina (neutra), como se aprende milenariamente en la Cábala. De esta forma se “estimula al alma “y se logra expresar la pasión deseada o el sentimiento. Una potencia energética masculina, por ejemplo, se siente y se proyecta desde el pecho, cuando es positiva genera la cólera y la ira; pero también, cuando es negativa, genera la culpa. Toda expresión se puede generar de la correcta combinación entre estas tres polaridades energéticas proveniente del alma a través de la respiración, es decir, en su expresión física. De esta forma el cuerpo simula la queja del alma y la deja expresar afectando activamente.

Ahora bien, si lo entendemos con Deleuze, estos cuerpos afectivo-deseantes, energéticos, por ser deseantes, son ya Cuerpos sin Órganos (CsO), un concepto inventado también por Artaud. Esto es, un enfoque energético que se convierte en un ejercicio, un hábito o una práctica cuyo fin asegura el movimiento hacia lo pretendido, aunque no siempre lo logre. Según Deleuze, todos tenemos ya uno o varios CsO funcionando. Lo relaciona con un estado deseante, y por ello mismo nada tranquilizador<sup>53</sup>, porque es posible que falle, puesto que el CsO no asegura lo pretendido sino solo la puesta en marcha.

Ahora bien, las prácticas del CsO que tengamos, es decir, que creemos para nosotros mismos, define su eficiencia como CsO; o su ineficiencia. Un CsO se

---

<sup>52</sup> Ibid, 1978, P.149

<sup>53</sup> Ibid, 2002, P. 155

podría llegar a definir como eficiente o ineficiente dependiendo, como en Spinoza<sup>54</sup>, de los llenos y vacíos de su población de sensaciones, es decir, de las afecciones. Si los actos relacionados con el CsO logran alcanzar el fin de su deseo, lo pretendido, será un CsO efectivo porque complace justamente eso que queríamos complacer al crear el CsO. En el caso contrario, donde, precisamente son esos actos los que no dejan que se realice nuestro apetito, que culmine, vaciando en lugar de llenar, generando peligrosos bloqueos, interrumpiéndose antes de acabar, es entonces un ineficiente CsO<sup>55</sup>.

Entonces bien, ¿qué es un Cuerpo sin Órganos? ¿Qué importancia tiene el que sea sin órganos? ¿Qué diferencia hace un cuerpo vacío de órganos y un cuerpo lleno de órganos? Pues, como concepto el CsO implica ante todo el rechazo del órgano, como diría Deleuze: “ estar harto de los órganos, destruirlos o perderlos”<sup>56</sup>. En 1947, Antonin Artaud, le “declara la guerra a los órganos” en *Para acabar de una vez con el juicio de Dios*, (una difusión radial altamente censurada)<sup>57</sup>, donde sentencia: “no hay nada más inútil que un órgano”<sup>58</sup>.

Artaud intenta decodificar el cuerpo, re-programarlo, a partir del rechazo al órgano, a los trozos. Artaud prefiere el cuerpo como un fluido y los trozos

---

<sup>54</sup> Deleuze incluso compara fácilmente el CsO con la inmanencia spinosista: si el CsO es el equivalente al atributo y a la Sustancia spinosista, se entiende que cada CsO es la Sustancia esparcida en la multiplicidad; es por eso que el CsO es un concepto tan maleable, pues se comprende a un nivel pre-lingüístico de expresión elemental del cuerpo como expresión de la idea realizada. Además de eso, Deleuze encuentra en el Eterno retorno nietzscheano la forma de centrar el spinozismo, no en la Sustancia, sino en los modos, pues a saber, algunos modos poseen la “voluntad” para reafirmar el Eterno retorno. “ el CsO es un campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)” (Deleuze & Guattari, 2002).

<sup>55</sup> Ibid, P. 158

<sup>56</sup> Ibid, P. 156

<sup>57</sup> Dice Artaud: “Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos (a Dios) lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad. Entonces podrán enseñarle a danzar al revés como en el delirio de los bailes populares y ese revés será su verdadero lugar”. Artaud, Antonin. (1975). *Para acabar de una vez con el juicio de Dios*. Traducido por María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas. Ediciones Caldén, Buenos Aires. Versión digital. Tomado de: [http://www.medicinayarte.com/img/artaud\\_terminar\\_juicio\\_de\\_dios.pdf](http://www.medicinayarte.com/img/artaud_terminar_juicio_de_dios.pdf) Pág. 31.

<sup>58</sup> Ibid, P. 156

siempre dificultan el flujo, el órgano se convierte en un fantasma cada vez más obsesivo<sup>59</sup>; mientras que el deseo sigue siendo vacíos y llenos de experimentación. Con vaciar al cuerpo de órganos no se cae en una enfermedad; por el contrario, es una cuestión de salud, porque el cuerpo encuentra en ese rechazo al órgano una nueva libertad, una nueva posición, un nuevo giro. Ya no piensa el cerebro ni siente el corazón, el cuerpo entero se pone en función de una nueva sensación única para nuestro deseo, sin reparar si la búsqueda de dicha experiencia implique un daño, pues el beneficio moral o físico pasa a un segundo plano, el bien, o el bienestar, ya no son más importantes que el simulacro de bienestar propio que nuestro CsO ahora pretende.

Los cuerpos en vía de “des-organización” son más bien recipientes de poblaciones, de intensidades, de afecciones, y nunca más de órganos, de alimento sólido, de lengua y de palabras. Ahora son cuerpos llenos de intensidades que no pueden soportarse, son cuerpos que no soportan los lenguajes alimenticios y superficiales. Dice Deleuze: “Cuando no soportamos los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar”<sup>60</sup>. Cuando no es nuestro órgano el que expresa sino todo nosotros, no se necesita de órganos. Cuando lo dañino en el cuerpo resulta ser el órgano que no permite al simulacro expresarse.

Pues bien, no se trata de que el alma, en un sentido spinozista, sea equivalente al Cuerpo sin órganos artaudiano, sino que ambos son la descripción de un cuerpo energético, es decir, de la potencia activa de la expresión. Ahora el cuerpo es tan sagrado como el alma, aunque, lo sagrado pierde valor ante la cantidad de simulacros que le pretenden. Si bien la Sustancia tiene sus atributos, cada uno de nosotros tenemos los CsO, un camino que relaciona nuestro deseo con el mundo,

---

<sup>59</sup> Sobre los fantasmas, Deleuze los relaciona con la explicación del psicoanálisis. En palabras de Deleuze: “Donde el psicoanálisis dice: recobrad vuestro yo, habrá que ir todavía más lejos. Todavía no hemos recobrado nuestro cuerpo sin órganos. Encontrar nuestro CsO es una cuestión de vida o de muerte, de juventud y de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel”. “El CsO es lo que queda cuando ya se ha suprimido todo, y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significaciones y de subjetivaciones” (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 157).

<sup>60</sup> Ibid, P. 156

una relación con la Inmanencia, que convierte nuestro cuerpo, como convirtió Spinoza a Dios, en una Inmanencia completa. Es esa una suplantación de la imagen divina que el alma puede hacer para mostrar al dios de la trascendencia como un simulacro, sin que con ello se destruya la divinidad ni lo sagrado que están resguardadas en lo profundo del cuerpo y la ritualidad. Ahora que hemos extraído a Dios de la creación misma<sup>61</sup>, lo que se pone en su lugar siempre será algo más profundo, un simulacro que expresa una realidad todavía más verdadera en cuanto más perfeccionado el CsO en relación con la naturaleza de la expresión, porque, ahora que es cuerpo, su más elevado terreno es su profundidad.

## Conceptos para el Simulacro: Nietzsche y Dionisos

Nietzsche, sin duda, es el Dionisos de la filosofía. Un dios de otro mundo, de otro plano; un pensador de otro mundo. Un dios de un mundo antiguo mucho más noble que el nuestro por haber interiorizado la tragedia; y un hombre que reivindicó el carácter purificador de la tragedia para volver a interiorizar al dios. Ambos poseen la imagen del extranjero: “un extraño extranjero.”<sup>62</sup> Dionisos, invitado a Tebas<sup>63</sup> a celebrar sus propias fiestas, recibido como un extranjero, siendo deidad griega<sup>64</sup>. Mientras que Nietzsche, posee la imagen de Zaratustra, el sabio extranjero que baja de la montaña para ser iniciado en su propio culto,

---

<sup>61</sup> Gilles Deleuze junto a Carmelo Bene (1937 -2002) trabajan en un texto publicado en 1979 llamado *Superposiciones* (2003), explican la forma del teatro de Bene en su obra *Ricardo III* y otras reinterpretaciones de las obras de Shakespeare, donde amputa de la obra uno de los personajes principales, o algún elemento vital como la idea principal de la obra original y deja que la obra se desarrolle sin ese apéndice. Se convierte en “el teatro de la no- representación” (2003, pág. 81). De esta forma, Bene, al amputar en la obra de *Romeo y Julieta* a Romeo, es Mercuzio quien desarrolla un gigantesco desarrollo de personaje (2003, pág. 78)

<sup>62</sup> Referencia a la obra estupenda de Marcel Detienne (1935- 2019), en su libro *Dionisos a cielo abierto: los mitos del dios griego del desenfreno*. Publicado en 1986.

<sup>63</sup> “El Dioniso tebano lleva la máscara del extranjero” (Detienne, 2003, pág. 29)

<sup>64</sup> Marcel Detienne profundiza en esta particularidad. El que Dionisos sea considerado como el extranjero, no lo hace una deidad que proviene del extranjero. Según Detienne, la raíz *xénos* tiene otro significado. “En primer lugar: no designa a lo no griego, el bárbaro de habla ininteligible, sino al ciudadano de una comunidad vecina. El *xénos* es producido por la distancia que separa dos ciudades [...] Dionisos es tratado siempre como griego (Detienne, 2003, págs. 93-94).

para ser él mismo el sacrificio, por amor al súper hombre, porque también es la imagen del sabio extraño y a la vez conocido. Ambos tienen su medicina, en ambos es la locura: dependiendo la dosis puede ser alegría o delirio. El *pharmakon*, el veneno-remedio.

El vino de Dionisos y la palabra de Zaratustra inyectan el delirio que obliga a las almas a bailar encabritadas; y para que el gesto no se pierda confundido entre felicidad y tristeza se muestra entonces con el rostro de la crueldad. El carácter más elemental de la filosofía nietzscheana está en el concepto de *metamorfosis* que, a su vez Dionisos encierra en todo su simbolismo siendo el dios de la figura incierta y de la divina animalidad. Zaratustra, por ejemplo, cuando entra en el juego de su Eterno retorno, lo hace con figuras similares a las de Dionisos: el extranjero, su sombra, los animales, la animalidad, la cueva, las montañas, el ocaso de Zaratustra cuando se aísla queriendo ascender, el ocaso cuando es momento de descender, el cambio, etc. Figuras diferentes que se repiten simulando ser el momento eterno, se repiten cada uno para preparar, para fortalecer. La metamorfosis es la clave, es eso de lo que son capaces los hombres superiores, pues han aceptado la pérdida de la identidad y encuentran sabiduría en el devenir:

*“Vosotros los hombres superiores, - así dice la plebe parpadeando-, no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que el hombre, ¡Ante Dios- todos somos iguales!”*

*¡Ante Dios! – Mas ahora ese Dios está muerto”*.<sup>65</sup>

En efecto, con la muerte de Dios, también muere la garantía de la identidad y la verdad divina, que ya no logran enmascarar la metamorfosis. Es la caída del Dios de la identidad, así es; pero Dionisos es otro dios. Dionisos nunca cae realmente, siempre cambia, siempre hay un giro, nunca cae estrictamente, Dionisos se juega ahí su Eterno retorno. Y esto es importante, puesto que ese giro, esa caída suspendida, esa “inversión” de la situación implica lo “nuevo” y la diferencia que existe entre la naturaleza divina de Dionisos, por siempre afirmativa, como

---

<sup>65</sup> Del hombre superior, libro III. *Así habló Zaratustra*. Versión electrónica. Pág.278

la profundidad divina y universal; y el hombre superior, representado por Zaratustra, en la contemplación de la presa sagrada, siendo también el viejo león nietzscheano, que acecha a la alegría, como lo más sagrado de la naturaleza.

Deleuze, en su libro *Nietzsche y la filosofía* (1998), dice que en el fondo lo que implica el Eterno retorno es la “inversión”. Además dice que “la transvaloración significa la afirmación en lugar de la negación, y aún más la negación transformada en poder de la afirmación, suprema metamorfosis dionisiaca” (Deleuze G. , 1998, pág. 103). Lo metamórfico, la “inversión”, es el ser del devenir, es decir, significa que es una parte esencial del devenir mismo, en el propio corazón del Eterno retorno: la característica enteramente positiva que llena de actividad al Eterno retorno.

Dionisos, es el Dios de los saltos que hace tropezar y también mantenerse en pie para poder danzar, aunque se esté cojo, “pone a prueba el equilibrio” y la rectitud. Porque, en el fondo, lo que enseña Dionisos con la embriaguez no es la locura, sino el mantenerse en pie dentro de ella, en términos nietzscheanos, es la afirmación como voluntad de poder. En Dionisos<sup>66</sup>, esta pedagogía se ve reflejada en su propia naturaleza: es el dios que hace tropezar, pero a la vez, es “un dios al que algunos le atribuyen haber inventado la verticalidad para la especie humana” (2003, pág. 97). Pues bien, el dios de la pedagogía de la zancadilla, es también el dios de las máscaras, del gesto extraño, el dios de los orígenes del teatro y, por tanto, maestro también de las artes al igual que Apolo.

En *El nacimiento de la tragedia* (2007) la relación entre Dionisos y Apolo revela dos formas del simulacro en el arte antiguo: los simulacros oníricos apolíneos y otros simulacros más corporales, como en el delirio dionisiaco. Apolo, el dios de la influencia onírica, es el dios artístico, el de las bellas apariencias, el dios del conocimiento verdadero, el de las esculturas cuya imagen es vista en los sueños

---

<sup>66</sup> Podemos ahora desde nuestro tiempo hacer la analogía de estos dos personajes históricos Nietzsche y Dionisos. Nietzsche, por su parte, enseñaba la filosofía a martillazos, poniendo pruebas para superar la decadencia y la mala conciencia y recobrar la rectitud de la especie humana, esa que tenían los griegos quienes valoraban el papel de la tragedia en cultura.

de los escultores<sup>67</sup>. Es el arte de los que se dejan inspirar por los sueños y son “obligados” a crear el objeto de su fantasía, a producir un simulacro de la grandeza de los dioses. Así, tanto el poeta épico, que narra las grandezas de los dioses, como el escultor que fija la contemplación divina en el mármol y quien talla a los dioses, artistas plásticos de la belleza de las “apariencias”, que nos transportan con los ojos abiertos a soñar la imagen de los dioses (Nietzsche, 2007, pág. 99). La influencia apolínea desde la ensoñación, convierte al hombre en creador, “nos obliga a realizar una composición artística”, pero, debido a la importancia del ojo y de la imagen, enmarca el dominio de la creación artística plástica. Tal es el poder del mundo onírico. Sin embargo, Apolo no solo es la luz de la visión, sino también el velo, un filtro o un intermedio entre la divinidad y la expresión artística del hombre; pero, Dionisos es diferente. Dionisos no es la luz estrictamente, ni tampoco el velo, Dioniso es la inmensidad de lo indeterminado. Se trata de la Naturaleza en su sentido infinito y de exceso, significa que el simulacro se presenta múltiple y fugaz en el devenir de la naturaleza. Dionisos lo hace a través de la embriaguez, esto es: el éxtasis, el juego, la bebida narcótica, el olvido de sí, la fiesta, la animalidad, etc. Se transforma, dice Nietzsche: “el bacante, el actor”, “este ser configurado por el artista dionisiaco, mantiene con la naturaleza la misma relación que la estatua mantiene con el artista apolíneo [...] el artista ahora es obra de arte” (Nietzsche. Pág. 95).

La relación con la danza, el gesto, el salto, es la que hace más poderosa la unión de la música con el culto dionisiaco, por eso, era necesario que, para las fiestas dionisiacas, en muchedumbres y masas, la música se intensificara permitiendo que se desaten los miembros, y, en consecuencia, el individuo perdiera sus límites y su medida, las percusiones y las pisadas se intensificaban. Es el cuerpo el instrumento artístico del embriagado por Dionisos (Nietzsche. Pág. 100). El actor teatral, dice Nietzsche.

*“intenta alcanzar el modelo dionisiaco en el estremecimiento de la sublimidad, o de la carcajada. Va más allá de la belleza, y sin embargo no busca la verdad [...] no aspira a la*

---

<sup>67</sup> Ibid, 2007, P. 95

*bella apariencia, pero si a la apariencia, no aspira a la verdad, pero si a la verosimilitud”  
(signo de la verdad)<sup>68</sup>.*

Nietzsche comprende el carácter terapéutico o curativo que tiene el ritual dionisiaco. El jugo de la vid y el juego de las máscaras desinhibidas adquieren su expresión simbólica de *pharmakon*, la medicina que es también un veneno: así como brinda la *manía* o la locura, Dionisos también brinda el conocimiento de la impureza para lavar en el ritual de la sangre y el vino. Esa habilidad de ser la cura y la enfermedad, de ser *epifanía* y *epidemia*<sup>69</sup>, es el reflejo de su carácter de nacimiento, y de renacimiento: el dios que nació dos veces<sup>70</sup>, el dios que fue devorado por los Titanes, descuartizado y puesto a asar, y aun así vuelve resucitado<sup>71</sup>. Pero el sufrimiento de Dionisos conlleva un alto precio, la locura. Dominar esa locura es la fórmula de la superación y la eterna *afirmación* nietzscheana. Renacer significa la inocencia, la vuelta a la vida inocente, el Dionisos como “niño”; mas no es Dionisos, sino el simulacro de la inocencia en el devenir, cuando ya no es extraño y ajeno, sino cercano como un nuevo amanecer. El que está muriendo, el que quiere morir por el porvenir, el que hace la segunda afirmación, es decir, el viejo y noble león, no es otro que Zaratustra.

---

<sup>68</sup> Ibid, P. 101

<sup>69</sup> Sobre la relación de Dionisos con las epidemias, leer: Detienne, Marcel, Dioniso a cielo abierto (2003). *El dios epidémico*. Pág. 15-23

<sup>70</sup> Mito tebano, nacido de Semele, mortal a quien Hera hizo fulminar por el mismo Zeus, quien para salvar a su hijo lo sacó del vientre de su madre muerta y lo introdujo en su muslo, lejos de la mirada de la furiosa Hera, hasta que estuvo listo para nacer nuevamente, esta vez del muslo de Zeus. (Detienne. 2003)

<sup>71</sup> Sobre el mito del Dioniso órfico, del cual se hace una importante investigación en la obra Marcel Detienne: *la muerte de Dionisos* (1982), en la parte IV, *El Dionisos órfico y el cocido asado*. Pág. 127), se explica que el culto órfico, es para los griegos, una especie de contra-cultura, siendo también contemporáneos del culto pitagórico, otra doctrina emergente en la cultura griega. Orfeo había enseñado a los seguidores de su culto, como parte del pensamiento religioso, a no comer carne, no por un vegetarianismo altruista, sino por el rechazo rotundo a comer la carne de una víctima, ya sea animal o humana, puesto que ellos creían en la transmigración de las almas. Además del estilo de vida tan particular en la época de los órficos, en un sentido religioso y cultural, significaba negarse y aborrecer “los sacrificios sangrientos para los dioses” (Detienne, 1982, págs. 132- 136). Es en este sentido que se entiende lo subversivo en lo novedoso del pensamiento órfico. El mito órfico es muestra del crimen de los Titanes al engañar a un niño (Dionisos) para devorarlo, y refleja, además, la ingesta del primer animal consumido del mito *proteico*. Es importante la connotación de lo asado y lo crudo, porque, en efecto, Dionisos también conlleva, como se ve en las *Bacantes*, al canibalismo; pero, lo que refleja el ritual sacrificial de Dionisos es una ingesta salvaje, producto de la caza, la ingesta de carne cruda y el retorno a una animalidad y un salvajismo como la parte más oscura del *delirio* dionisiaco.

Según Deleuze, Zaratustra es también el león nietzscheano, diferente al niño siempre afirmativo dionisiaco. Zaratustra, quien se ha formado por la afirmación de la vida, espera que en algún momento el león se convierta en niño, superando los valores conocidos, haciendo posible la creación de nuevos valores, retomando la fiesta como el fundamento de la afirmación nietzscheana, la alegría dionisiaca y la locura superada.

## **Nietzsche contra el nihilismo de la dialéctica**

Dentro del pensamiento del Eterno retorno nietzscheano se encuentra una lucha contra toda dialéctica. Es, por supuesto, un grito de rebeldía anti-hegeliano. Pero no se trata de simples ganas de contradecir, como se cree popularmente que es la rebeldía. La dialéctica del amo y del esclavo y la teoría del idealismo absoluto de Hegel(1770- 1831); ¡Nietzsche (1844- 1900) decide hacer de todo esto su enemigo de combate! y “denuncia sin cesar el carácter *teológico* y *cristiano* de la filosofía alemana” (Deleuze G. , 1998, pág. 228), y la “*impotencia* de esta filosofía para salir del nihilismo”. La lectura de Deleuze sobre Hegel respecto a lo nietzscheano muestra cuán grande es la diferencia entre la muerte de Dios hegeliana y la muerte de Dios en Nietzsche:

*“la muerte de Cristo interpretada por Hegel significa la oposición superada, la reconciliación de lo infinito y de lo finito, la unidad de Dios y del individuo, lo inmutable y lo particular: y la conciencia cristiana tendrá que pasar por otras figuras de la oposición hasta que esta unidad se convierta también por sí misma en lo que ya es en sí”*<sup>72</sup>

Según Deleuze, en esto consiste la crítica nietzscheana a la filosofía de Hegel: que esta última apenas roza la superficie del problema de la elección, la esencia, el tiempo; en otras palabras, trata solo las apariencias y permuta entre simulacros,

---

<sup>72</sup> Ibid, P. 220

pues vuelve a ser lo que ya es en sí, una mirada superficial. Diría Deleuze: “la dialéctica se nutre de oposiciones porque ignora los mecanismos diferenciales diversamente sutiles y subterráneos”<sup>73</sup>. Es decir, así como se pregunta Deleuze: “Universal, singular, inmutable y particular ¿qué es todo esto? Solo síntomas. ¿Quién es este particular, este singular, este finito? [...] Uno es sujeto, pero, ¿Quién es este sujeto, qué fuerzas?”<sup>74</sup> Estas son las preguntas que nunca alcanza a pensar Hegel. Es por eso que, “contra todo romanticismo, contra toda dialéctica, Nietzsche desconfía de la muerte de Dios”<sup>75</sup>.

Ahora bien, según Deleuze, Hegel logró con la dialéctica una muerte de Dios aparente, como aparente es el mismo Dios, se trata del juego de la imagen falsa: ¿es posible generar un principio de una imagen invertida, de una imagen falsa? De ser así solo subsistirán imagen falsa tras otra: “Toda la dialéctica opera y se mueve en el elemento de la *ficción* [...] porque se contenta con operar permutaciones entre términos abstractos e irreales”<sup>76</sup>. Es decir: ¿Qué es Dios? ¿Qué es el hombre? “La dialéctica ignora el elemento real de las fuerzas”. Si decimos como dijo Feuerbach<sup>77</sup>, que el “Hombre ha cambiado, se ha convertido en Dios, y que Dios ha cambiado, la esencia de Dios se ha convertido en la esencia del Hombre”, y, desde ahí, asumir la muerte de Dios, para la filosofía nietzscheana, no es más que una operación fantasmática: “el hombre en realidad no ha cambiado: el hombre reactivo, el que no deja de ser esclavo” conserva su relación igual con Dios. Dice Deleuze: “el esclavo, máquina para fabricar lo divino; Dios: máquina para fabricar esclavos”. Entonces, ¿qué es el hombre?, el ser reactivo, el débil, el representante, el sujeto; ¿quién es Dios?, siempre el ser

---

<sup>73</sup> Ibid, P. 221

<sup>74</sup> Ibid, P. 221

<sup>75</sup> Ibid, P. 220

<sup>76</sup> Ibid, P. 222

<sup>77</sup> Filósofo alemán (1804- 1872) famoso por sus posturas ateas y humanistas, además ideólogo revolucionario burgués. Sus pensamientos son el ateísmo antropológico, el materialismo y la idea de Dios. Deleuze lo usa, en *Nietzsche y la filosofía* (1998), para mostrar la dialéctica que él manejaba, en la cual hace un intercambio diferente entre Dios y el hombre. Mientras que en Hegel hay reconciliación entre el hombre y Dios; en Feuerbach, el hombre reemplaza a Dios. Para salirse de la pregunta de quién es el hombre, dice que es el “yo”, con esto, su dialéctica se mantiene reactiva pues saca Dios de la universalidad para disiparlo en la nulidad del “yo” (Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Cap. V. El súper hombre contra la dialéctica. Pág. 220-225)

supremo, en palabras de Deleuze, “antes y después de la muerte de Dios, el hombre sigue siendo *quien es* como Dios sigue siendo *lo que es*: uno, fuerzas reactivas y el otro, voluntad de nada. Denunciando esta ficción de la dialéctica, Nietzsche plantea una contracultura que combate el simulacro de la moral heredera de este pensamiento nihilista. Según Pierre Klossowski, en su obra *Nietzsche y el círculo vicioso*, “para Nietzsche la cuestión moral de saber lo que es verdadero o falso, justo o injusto se plantea ahora en estos términos: ¿qué es estar enfermo o estar sano? ¿Qué es ser gregario o ser singular?” (Klossowski, 1995, pág. 19). Es lo que entendemos por “cultura”, según Klossowski, allí se encarna todo el contraataque nietzscheano hacia la aprobación ideológica burguesa, y la vida soportable gregariamente que trae el concepto de cultura en la sociedad moderna, según Klossowski, contiene también todo lo que Nietzsche más despreciaba del Estado griego: “para el joven Nietzsche, el estado griego se vuelve un fantasma tanto más obsesivo cuanto que es incompatible con el concepto de cultura”, y en seguida cita a Nietzsche en el *Origen de la tragedia*:

*que la esclavitud forme parte de la esencia de la cultura es una verdad que no deja ninguna duda en cuanto al valor absoluto de la existencia. Para el investigador prometeico de la cultura, éste es el buitre que le carcome el hígado*<sup>78</sup>.

Aunque Nietzsche haya valorado lo griego en cuanto a las expresiones artísticas; en lo que refiere a la cultura en la *Polis* no deja de encontrarse con la misma dialéctica moderna del amo y del esclavo. Para Nietzsche, según lo interpreta Klossowski, la cultura del nihilismo, que es gregaria, es contraria a la llamada “cultura vivida”; dice Klossowski: “la cultura vivida, según Nietzsche, no podría tener asiento gregario. Es el hecho de un caso particular –por lo tanto, una monstruosidad para el concepto burgués de cultura-” (1995. Pág. 21).

¿Qué involucra el nihilismo? pues que es un simulacro cuyos valores es lo que debe suplantar una inversión del platonismo ya que se establece como gregaria en la cultura, el nuevo simulacro, la inversión, será diferente precisamente en eso primordial: sus valores, por nuevos valores, venidos de la diferencia. Según

---

<sup>78</sup> Ibid, 1995, P. 21

Deleuze, *nihil*, significa la “nada como voluntad de poder”, “la nada como voluntad” la nada como el valor superior de la vida<sup>79</sup>. Para Deleuze, interpretando a Nietzsche, el nihilismo no significa el no-ser, sino un valor de la nada, dice: “la vida adquiere un valor de nada cada vez que se le niega o se le desprecia”. Además, asegura Deleuze, que esa depreciación supone una ficción, una irrealdad, ideas con la apariencia de otros mundos, (Dios, bien, esencia, verdad), son para Nietzsche ideas basadas en una ficción, en consecuencia, se trata de la negación de la vida por omisión, y los valores de la negación en este mundo<sup>80</sup>. ¿Qué sucede? Que la “nada como voluntad de poder”, es tan solo un síntoma y, por lo tanto, no es fuente. Ahora bien, en Nietzsche, según nos explica Deleuze, el nihilismo respecto a la vida adquiere dos sentidos: el primero es la negación, es decir, el valor de la nada adoptado por la vida, el valor de la nada “aparentando” los valores superiores, lo que significa que la vida expresa valores “falsos”; y el segundo sentido es que “ya no significa una voluntad, sino una *reacción*”. La reactividad del nihilismo quiere decir que la vida, cuyos valores de verdad son negativos, tiende a la nada<sup>81</sup>. De aquí la idea de que una inversión del platonismo signifique la reivindicación de los simulacros dándole su lugar en el mundo mediante su expresión; el nihilismo, por otro lado, tiene el deseo de expresar la nada y la voluntad de la nada y como simulacro es una constante en la cultura, de ahí que se deba derrocar con otro simulacro que pretende invertir el simulacro de la constante, por eso debe salirse de la constante y pararse junto a él. Con esta acción del simulacro, la voluntad encara a cualquier simulacro de la constante en deliberada subversión.

## **Nietzsche y el Eterno retorno**

Zaratustra tuvo dos momentos claves en el libro III donde se enfrenta a la revelación del Eterno retorno, en *de la visión y el enigma* y, después, en *el convaleciente* (2003). Se puede decir que estos dos momentos tienen sus símbolos en común: la presencia de la figura de la “pesadez”, la relación entre el “pasado

---

<sup>79</sup> Deleuze. 1998. Pág. 207

<sup>80</sup> Ibid, P. 207

<sup>81</sup> Ibid, P. 209

infinito" y el "futuro infinito" y, además, el "morder y el escupir lejos". Ahora bien, ese espíritu de la pesadez, es el verdadero enemigo de Zaratustra, y ese no es otro más que esa "virtud que empequeñece", esa actitud peyorativa que tienen las masas a la hora de juzgar, no solo al sabio, sino a la par a la sabiduría. Es la instauración del nihilismo como devenir del hombre, garantizando así solo el retorno del hombre empequeñecido: "el gran hastío del hombre, era eso lo que me estrangulaba [...] los que dicen: todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula"<sup>82</sup>. Este gran hastío, este monstruo, solo puede ser enfrentado con el *valor*, "el gran matador", implica el grito liberador de Zaratustra: "¡muerte, muerte, muerte, arráncale la cabeza a esa serpiente que se desliza por la garganta!"<sup>83</sup>. Este es el valor para una voluntad de poder que es en todo diferente a la voluntad de la nada. Es ahí cuando la voluntad de poder se convierte en una afirmación, y, según Deleuze, esta afirmación se convierte en uno de los dos principios de razón suficiente para el Eterno retorno. El otro principio solo se alcanza cuando se comprenden las propiedades del devenir mismo y del Eterno retorno como una doctrina cosmológica y física. En primer lugar, este principio es contrario a cualquier doctrina que suponga un equilibrio Universal, es decir, como lo explica Deleuze: "el universo no tiene un estado final o un equilibrio en el devenir, si lo tuviera ya lo habría alcanzado" (Deleuze, 1998, pág. 70).

Ahora bien, Zaratustra, en *de la visión y el enigma*, va cargando con el demonio de la pesadez y en cierto punto le obliga a bajarse de su espalda afirmando su voluntad, justo después logra ver el *instante*, un portón, que separa dos líneas, una que va hacia atrás (pasado) y otra que va hacia adelante (futuro). Zaratustra le habla a su demonio y le muestra que en apariencia son dos líneas diferentes<sup>84</sup>, pero es una misma línea diferenciada por ese portón, el *instante*. Para Deleuze significa que ese *instante* es actual, y que "el instante que pasa demuestra que el instante actual no ha sido alcanzado"<sup>85</sup>, luego, "el juego del equilibrio de las fuerzas no es posible". Esto significa que el tiempo pasado es "infinito", de lo

---

<sup>82</sup> Ibid, 2003, P. 206

<sup>83</sup> Ibid, P. 232

<sup>84</sup> Ibid, P. 230

<sup>85</sup> Ibid, 1998, P. 70

contrario el devenir ya lo habría alcanzado. Deleuze, nos dice que esa concepción del devenir tiene un origen platónico: “la influencia de los antiguos: Platón: si todo el devenir está aludiendo el presente, en el momento en el que lo alcance dejaría de devenir y se convierte entonces en lo que está deviniendo”<sup>86</sup>. El devenir, entonces, no es el momento presente que ya ha devenido y por tanto es estático; sino que es “el ser de lo que deviene y nunca termina de devenir”<sup>87</sup>. El Eterno retorno se fundamenta en ese puro devenir, ¿qué es el puro devenir? pues, siendo que no hay ser distinto al devenir ya que no existe un fin el cual se pueda decir que es su culminación o su “ser último”, el ser del devenir no es otro que el *retornar*. Significa que el futuro no es otro que el pasado retornado, y puesto que el pasado es infinito, el futuro también lo es. Sin embargo, el retornar, hace la aclaración Deleuze, no es el ser del devenir, sino el ser de lo que deviene, porque lo que deviene, une al devenir y al ser en el mismo *instante*. Es decir: pasado y devenir al mismo tiempo presentes. En palabras de Deleuze: “es preciso que el *instante* sea al mismo tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase en beneficio de otros *instantes*”<sup>88</sup>.

El Eterno retorno no se refiere a un eterno retorno de lo mismo, según nos cuenta Deleuze, “no es el ser el que vuelve, sino el volver”. El volver es eso único que se reafirma en lo diverso y en lo múltiple<sup>89</sup>. Así es como Deleuze nos dice que debe plantearse el Eterno retorno, a saber: como una síntesis, por un lado, del tiempo y sus dimensiones y, por el otro, de lo diverso y su producción. La síntesis refleja la *doble afirmación* nietzscheana que componen al Eterno retorno, es decir: una, como doctrina física y otra, como pensamiento ético y selectivo opuesto al círculo reactivo de la voluntad de la nada. Sucede entonces que, en el Eterno retorno, como síntesis de la doble afirmación, Nietzsche vio una forma de salir de la “hipótesis cíclica”, que no logran explicar “lo diverso de los ciclos coexistentes y sobre todo la existencia de lo diverso en lo cíclico”.

---

<sup>86</sup> Ibid, P. 70

<sup>87</sup> Ibid, P. 71

<sup>88</sup> Ibid, P. 71

<sup>89</sup> Ibid, P. 72

El Eterno retorno nietzscheano, en su conjunto, es un principio selectivo<sup>90</sup>, en ese sentido es un devenir activo, “el devenir es el único que elije”. Se compone de una doble selección simultánea: la afirmación de la actividad de las fuerzas y la afirmación de la voluntad. Esto se ve en el libro III del *Así habló Zaratustra*, en el *convaleciente*, donde, por un lado, los animales de Zaratustra afirman la actividad de las fuerzas del devenir: “todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser”<sup>91</sup> y a la vez, Zaratustra se afirma cuando le dice de vuelta a sus animales: “yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno”, “el eterno retorno me creará de nuevo”<sup>92</sup>. Aquí se encuentra entonces, nuevamente, la doble afirmación, ahora, como doble selección, es decir: el devenir elije, Zaratustra elije. De esta manera es que es selectivo el Eterno retorno.

Ahora bien, Deleuze muestra que el Eterno retorno da una “regla” práctica a la voluntad y define entonces a la *voluntad de poder* como “el gran pensamiento selectivo”, tan riguroso como lo sería el imperativo categórico kantiano en cuanto a un pensamiento ético. Es por eso que Nietzsche hace una reformulación de la síntesis práctica kantiana: “lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno”. Preguntarse: “¿estoy seguro de que quiero hacer esto un número infinito de veces?”. Según Deleuze, “este será el centro más sólido”<sup>93</sup>. Nietzsche lo dice en *la virtud que empequeñece*, al ver que es el hombre reactivo el que retorna: “haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer”<sup>94</sup>. Si bien, el Eterno retorno, en cuanto al devenir, es quien selecciona, el método nietzscheano de la afirmación como regla práctica de la voluntad reafirma dicha selección: Nietzsche, entonces, “hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer= crear”<sup>95</sup>.

Es necesaria una segunda afirmación por parte de la voluntad, porque la voluntad nihilista se resiste a la primera afirmación, es decir, a la afirmación del

---

<sup>90</sup> Ibid, P. 99

<sup>91</sup> Ibid, 2003, P. 305

<sup>92</sup> Ibid, P. 308

<sup>93</sup> Ibid, 1998, P. 99

<sup>94</sup> Ibid, 2003, P. 246

<sup>95</sup> Ibid, 1998, P. 101

devenir. Según Deleuze, “el nihilismo es el principio de conservación de la vida débil”<sup>96</sup>, procurando solamente un Eterno retorno del nihilismo, esta es, la formula por la cual la vida se conserva. Sin embargo, solamente el Eterno retorno, en su sentido de doble afirmativo, convierte al nihilismo en un nihilismo completo, en palabras de Deleuze: “ya no expresa la conservación de los débiles sino la destrucción de los débiles, su auto destrucción [...] la voluntad de *destruir*, es la expresión de un instinto todavía más profundo”<sup>97</sup>, una verdadera voluntad de la nada, esta vez, como *voluntad de poder* y, por lo tanto, una voluntad ahora afirmativa: “ el que quiere su ocaso, su propio ocaso porque no quiere conservarse”<sup>98</sup>, así como Zaratustra bajando de su montaña en la introducción del libro. Para Nietzsche, según Deleuze, no es lo mismo volverse contra sí mismo que la *auto-destrucción*. El primero significa el proceso de la reacción donde las fuerzas activas se convierten en reactivas, el segundo, son las fuerzas que devienen activas en la medida que las fuerzas reactivas se niegan, es la negación del principio de conservación: “se convierte en la negación activa, la destrucción activa, es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos”<sup>99</sup>. Significa que, como deviene activo, elimina la posibilidad de la negación, según Deleuze, “es la única forma en la que las fuerzas reactivas devienen activas”<sup>100</sup>. No solo es activo, sino que esta como *transmutada*, es decir, expresa, en todo, una afirmación. Dice Deleuze: “la afirmación del aniquilamiento que hay en sí en la *destrucción* es lo que hay de decisivo en la filosofía dionisiaca”<sup>101</sup>.

La doble afirmación nietzscheana muestra el derrocamiento del simulacro nihilista desde su propio interior, ese el secreto de la metamorfosis dionisiaca; y, también, de la curación de Zaratustra, cuya voluntad hace que salga por su garganta lo que hay de venenoso dentro de él, cortando la cabeza de la serpiente,

---

<sup>96</sup> Ibid, P. 101

<sup>97</sup> Ibid, P. 101

<sup>98</sup> Ibid, P. 101

<sup>99</sup> Ibid, P. 101

<sup>100</sup> Ibid, P. 102

<sup>101</sup> Ibid, P. 102

destruyéndola y escupiéndola lejos, fuera del devenir. Es por eso que Deleuze dice que las fuerzas reactivas no retornan una vez superadas, pues el poder afirmativo que se genera a partir de la afirmación de la negación y la negación superada, hace que todo lo que “caiga fuera del devenir” jamás retorne, en palabras de Deleuze: “el eterno retorno no se trata de un pensamiento selectivo, sino del ser selectivo, porque el eterno retorno es el ser, y el ser es selección”, que cuando se deja en manos de la voluntad de la nada, significa el retorno del nihilismo del hombre o el hombre empequeñecido<sup>102</sup>, de ahí, que la voluntad nihilista quede siempre superada y por fuera del devenir, y que, bajo la voluntad afirmativa jamás retorne.

### CAPÍTULO III

#### LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DELEUZEANA Y EL TEATRO DE LOS SIMULACROS

##### **Introducción: simulacros, diversidad y el papel del pensamiento**

Platón, Lucrecio, Spinoza, y Nietzsche aportan de sus filosofías para la constitución del concepto simulacro: su capacidad de suplantar y su abundancia como fugacidad en la Naturaleza; su necesidad afectiva y expresiva por ser cuerpo y la profundidad del Eterno retorno que solo hace volver la repetición. Todos estos conceptos forman un Plano de inmanencia de la diversidad apta para el simulacro. Sin esa diversidad el simulacro se empobrece, pues se trata de la diferencia como principio de la diversidad. ¿Por qué debemos aprender de la filosofía de la diferencia después de haber conocido la platónica o cualquier otra? Porque nos permite mantener la diferencia siempre diversa y fuerte, para que no

---

<sup>102</sup> Ibid, P. 103

sea sometida de nuevo por lo mismo y por la semejanza, pues, en efecto, el mejor terreno para que proliferen los simulacros son las mentes libres.

Nuevamente será Gilles Deleuze quien preste sus conceptos para unir esta inmensa diversidad desde el texto *Diferencia y repetición* (2002), siendo una de sus obras más tempranas, Deleuze trabaja juiciosamente el concepto de diferencia y desarrolla cómo la diferencia es también una profundidad, cómo nutre a los simulacros y cómo es definido realmente por la repetición y no por lo mismo o lo semejante: parámetros de permutación entre conceptos. Es Deleuze quien ahora hace el grito nietzscheano, “¡es vital pensar!” y darles su lugar a los simulacros ya que ahora solo se puede continuar en la inversión del platonismo, pues solo el pensador de la filosofía podrá superar la filosofía misma, y la tragedia platónica del filósofo nuevamente será que el filósofo verdadero es quién parodie más a la filosofía.

Cuando hablamos de la diversidad y del simulacro hace falta dotarle de actualidad como “presente viviente”, papel que jugamos nosotros mismos. Sin nuestro propio tiempo, no podríamos abarcar la Inmanencia de la cual también hacemos parte como repetición, por eso cada uno es también potencia de la diferencia. Aquella Univocidad de la que hacemos parte, es la Inmanencia creadora de fantasmas que nuestros deseos intentan materializar, como si quisieran tomar parte en lo que sería este Plano de inmanencia; estos fugaces fantasmas cuyo erotismo nos incita a darles una forma la obtienen en nuestro pensamiento, y por ello el impulso a realizarlo físicamente.

También el CsO, participa por completo de la profundidad y se nutre de ahí. La profundidad es eso mismo que Platón enfrenta con la contradicción y donde se esconde el no-ser; es eso que Spinoza llama Sustancia y que nos inunda con sus atributos; y en Nietzsche, es aquello demasiado grande en el delirio dionisiaco. También es profundo para pensadores como Deleuze, Klossowski, y Artaud, y dramaturgos posteriores al surrealismo como Samuel Beckett, Albert Camus, de quienes proviene el *Absurdo* y el *teatro del absurdo* y dieron un camino al teatro de

la crueldad en 1936<sup>103</sup> (1977). Ellos nos muestran otras posibilidades para la expresión, llenos del lenguaje del sin sentido. El elemento que lo permite es el pensamiento que juega sin saberlo con la profundidad productora de ideas.

En Antonin Artaud, Deleuze encuentra una fusión de todas las filosofías, un productor de conceptos y de luchas, de ahí que la expresión del cuerpo también sea una lucha, una resistencia a algo hostil dentro de sí mismo, una idea dentro del cuerpo que trocea el cuerpo mismo, ese es el sentido de órgano: un trozo que se atraviesa en el simple flujo del cuerpo dividiendo, es superficie, es alimento, es idea, es deseo, porque afecta directamente al Cuerpo sin órganos, lo que es igual a nuestra entidad mental o al alma spinozista. Artaud comprendía lo inútil que es el cuerpo cuando uno se empeña en querer satisfacer sus necesidades de superficie; para Artaud el ser humano constantemente tiene hambre, pero no deseos de alimentarse. En un sentido clínico, si se extirpase el órgano se evita la necesidad del ciclo de la digestión infinita. Igual que un hipocondriaco queriendo suprimir su enfermedad atacando el órgano afectado con drogas, alucinando con los síntomas, a causa de los órganos en descomposición del mal que no pueden ver. El deseo hace que la imaginación sea extremadamente poderosa porque lo convierte todo en cuerpo, lo hace en la imaginación y lo repite en el cuerpo. Para Artaud, en los tiempos de peste, el delirio y la locura de los apestados era equivalente a la fuerza creativa de un actor (Artaud, 1978), es decir, la gente actuaba sin saberlo a partir del delirio de la peste. El Cuerpo sin órganos de Artaud, es también un simulacro pues su papel es destructivo, es decir, una potencia que proviene de una profundidad destructora de palabras y su actividad reside en la voluntad de poder para expresarse sin ellas.

## **El pensamiento, la profundidad y el teatro del filósofo**

---

<sup>103</sup> Según la obra de Margaret Croyden, *lunáticos, amantes y poetas: el teatro experimental contemporáneo*, La Peste de Artaud: "lo que lo fascinaba en particular eran las posibilidades de la fusión de sonido, visión, gestos, signos, música y luces en una amalgama inseparable que produciría un estado en el cual los sentimientos del actor y del espectador serían transmitidos sin palabras". (Croyden, 1977, pág. 97)

El pensamiento no es ni imaginar ni recordar, es más bien la actividad del filósofo. Foucault define al pensamiento como un teatro particular cuyo actor es el “filósofo- pretendiente”, el creador de conceptos (Foucault, 1995, pág. 32), aquél que piensa; aunque también hay otros actores: está la inteligencia en el sabio, y la estupidez. Por su parte, Deleuze piensa que el filósofo no es quien pule en un escritorio viejos conceptos, sino quien piensa en movimiento nuevos conceptos, porque más que amigos del conocimiento, los filósofos, son amantes, pretendientes del conocimiento. (Deleuze, 1993). Pero, ¿la creación de conceptos y el acto de pensar son lo mismo? Acaso ¿sabemos el porqué de la necesidad de pensar? Bien, el problema realmente radica en si se ha comprendido la propia libertad de poder pensar y no en si el pensamiento es creativo en sí. Asumamos que sí lo es puesto que saca su fuerza vital de la profundidad siempre creadora. El pensamiento es creativo, en cuanto a que es múltiple siempre y cuando se mantenga su silencio, y que se tenga la intención de pervertir la realidad que nos rodea en nuestro presente inmediato, pues se trata de una simulación creada e interiorizada por la voluntad en el mismo pensamiento: así como fantaseamos con el final del libro que nos apasiona, es en el silencio donde mejor actúa el pensamiento en calidad de simulación, se convierte entonces en un escenario múltiple del simulacro en expresión. Ahora bien, el silencio, no es lo mismo que el acto contemplativo o reflexivo, porque mantiene otra fuente, una de naturaleza activa en cuanto a que es privada, porque ello se oculta a la inmensidad del mismísimo Dios, haciendo que toda simulación no purificada por la confesión a Dios, no sea otra cosa que el pensamiento de la traición y la impiedad. En Klossowski: si las palabras son luz y Dios las purifica cuando las nombramos para que todos las escuchen; el mutismo, por otro lado, es todo lo innoble y monstruoso que no logra expresarse, en una palabra.

Esta cualidad de la nobleza de la perversión en el mutismo aparece en *Roberte esta noche* (2016), obra celebre de Pierre Klossowski publicada en 1953, donde propone el juego conocido como “las leyes de la hospitalidad”<sup>104</sup>. Allí Roberte es

---

<sup>104</sup> Ibid, 2016, P. 9

asaltada por un coloso y un enano mientras está orinando; aunque, realmente no era a ella, sino a su espíritu, el cual es abrigado por el mutismo ganado al considerarse atea, luego deja libre sus sensaciones y decide no ser salvada de sus propios pensamientos, por eso no invoca la palabra, se queda íntima en su espíritu, y permite que el coloso la agarre y que el enano juegue entre sus piernas por debajo de su falda, es decir, experimenta con un cuerpo energético el simulacro de su excitación, dice Octave: “pues desde el momento en que es ella la que permite o no existir, la que permite o no nombrar ¿tendríamos aún el derecho de llamarla censura, como si siempre hubiera sido censura?”<sup>105</sup>. Fernando Castro Flórez, filósofo y crítico de Arte español, en su texto de presentación del libro *el baño de Diana* cita a Klossowski: “En el principio era la traición, si la palabra expresa cosas que usted juzga innobles por el solo hecho de ser expresadas, esas cosas permanecen nobles en el silencio” (Klossowski, 1990, X), y termina advirtiéndole que Klossowski da cabida a un espectáculo de la traición y de la perversión<sup>106</sup> que incluso es más noble que la virtud, al quedarse impurificable en nuestro pensamiento.

La perversión es también parte del pensamiento desde el psicoanálisis, a partir de la sexualidad en una infancia primitiva, la perversión permanece entre lo consciente y lo inconsciente de toda la especie humana y determina un patrón universal en el pensamiento humano atravesado por el sexo; el psicoanálisis llama a estos fantasmas psicosexuales: proto-fantasías o fantasías originarias (*Urphantasien*)<sup>107</sup>. Las huellas de la atracción edípica y el complejo de castración

---

<sup>105</sup> Ibid, P. 38

<sup>106</sup> Sin embargo, Roberte increpa a Octave el hecho de usar al marqués de Sade para explicar que un ateo es un perverso y que todo perverso es un ateo; y que, al hacer esta comparación convierte al ateo en un cristiano en potencia, -dice ella con una fuerza nietzscheana-: “¡Pero la manera de usarlo para tratar de convencernos de que no se podría ser ateo sin ser al mismo tiempo perverso! ¡Como perverso, se insulta a Dios para hacerlo existir, uno cree pues en él, prueba de que se le adora secretamente! Así creen poder asquear al incrédulo de su sana convicción; operación fácil, es cierto, porque todo espíritu enfermo ha estado siempre maduro para el cristianismo... para el cretinismo, habría que decir” (Klossowski, 2016, págs. 50-51), Pierre Klossowski dedica el texto *Sade, mi prójimo*, a tratar este problema.

<sup>107</sup> Véase el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (1996). Dice: «según Freud, la *Urphantasien*, es una explicación filogenética, mediante la cual la realidad recobraría sus derechos: así, por ejemplo, la castración habría sido efectivamente practicada por el padre en el pasado arcaico de la humanidad. «Es posible que todas las fantasías que se nos cuentan actualmente en

de la humanidad están presentes, entre lo figurativo y lo abstracto, en la conciencia del hombre moderno. Si nos preguntamos de dónde viene la perversión de los simulacros, el psicoanálisis ofrece ese origen del fantasma psicosexual. Sin embargo, ¿acaso el cuerpo no es una huella aún más primitiva?... Aun así, el papel de la fantasía en el psicoanálisis sigue haciendo referencia a lo fantasmal como imágenes de “extrema movilidad”; por su parte, el pensamiento persigue esos fantasmas componiendo sus simulacros inexpresados, esto es, por que el pensamiento es análogo a un vasto escenario donde se ejecutan los simulacros como placer mental individual. La construcción edípica de Freud (1856- 1939) como resultado del estudio de su propia infancia y de la historia primitiva de la humanidad, hace del pensamiento un correlato de la perversión, pues corresponde a una etapa de sexualidad infantil inherente que se prolonga con la fijación en dicha fantasía o fantasma original en la infancia, sobre el nacimiento, sobre el sexo, etc., es decir, la idea de una predisposición a la perversión como fuerza natural en el ser humano por ser un apetito insaciable de la especie<sup>108</sup>. Infinitos simulacros son creados por esta perversión psicosexual, el crimen, el asesinato y el comportamiento predatorio y consumista, siempre podrán ser las banderas de la profundidad en los pensamientos más groseros.

El psicoanálisis también relaciona algunos trastornos de “la nutrición” con una perversión, según Laplanche y Pontalis, porque son análogas a las pulsiones sexuales que también es “originaria”; sin embargo, Freud no las llama propiamente perversión, sino “hambre” como un trastorno de la nutrición (1996, pág. 272). Cuando estas conductas alimenticias se vuelven insanas se compara con la perversión y según esto, es porque lo sexual ha repercutido en lo

---

el análisis [...] hayan sido en otra época, en los tiempos primitivos de la familia humana, realidad, y que el niño, al crear fantasías, no haga más que rellenar, con la ayuda de la verdad prehistórica, la laguna cía la verdad individual» (Laplanche, Jean; Pontalis, Jean- Bertrand, 1996, pág. 143)

<sup>108</sup> En el *Diccionario de psicoanálisis: las tendencias perversas [...]*, conducen a la idea de que «[...] la predisposición a la perversión no es algo raro y especial, sino una parte de la constitución llamada normal»; objetal): la perversión sería una regresión a una fijación anterior de la libido; y finalmente, «Podría incluso irse más lejos en este sentido y definir la sexualidad humana como «perversa» (Laplanche y Pontalis, 1996, págs. 272-273).

digestivo<sup>109</sup>. Pero, Artaud va mucho más allá y concibe una nueva profundidad con otra necesidad primitiva para el pensamiento diferente a los apetitos de la sexualidad y la alimentación.

Para Artaud toda esa digestión psicosexual es superficial. Aunque sea una perversión, no proviene de las profundidades, y es más bien una imagen espiritual de su enfermedad, así como la imagen espiritual de los apestados; ambos son “actores gratuitos” como dice Artaud en *El teatro y la peste* (Artaud, 1978). El apestado y el perverso son actores gratuitos porque no saben siquiera que están actuando bajo la sugestión de sus órganos. Los perversos se sienten llamados a estar pendientes de su libido como cuestión de vida o muerte, pero en ese proceso solo complacen algún órgano y desde ahí todo se convierte en alimenticio y excremental. El órgano, como parte del cuerpo, ofrece una resistencia al cuerpo entero, en otras palabras, un deseo ofreciendo resistencia a la voluntad. Para Deleuze esto es así “gracias a la ambivalencia acción- pasión” (Deleuze, 1969, pág. 68), es decir, una oposición entre una potencia activa y fluida y las pasiones como trozos, sólidos, órganos, excrementos, demasiado trozo para fluir correctamente. Cuando Artaud dice que el hombre, cuando era nada encontró al ser en la mierda y por eso temió perder la carne, prefirió tener su mesa llena y saciar su apetito y abandono su hueso y su sangre<sup>110</sup>, quiere decir: el hueso: una individuación como potencia activa, nuestro cuerpo; la sangre: el elemento para fluir junto con lo demás en la Naturaleza, nuestra alma, o el Cuerpo sin Órganos de Antonin Artaud, un “cuerpo glorioso” únicamente de hueso y de sangre.

En Artaud la profundidad puede que se confunda con la libertad sexual, que es también oscura, dice: “aunque no sepamos muy bien por qué”: (Artaud, 1978, pág. 35); sin embargo, los verdaderos elementos de la profundidad no son símbolos para satisfacer, sino símbolos nuevos que expresar. El actor, según

---

<sup>109</sup> En el *diccionario de psicoanálisis*: Para Freud, tales trastornos se deben a la repercusión de la sexualidad en la función de la alimentación (libidinización); podría decirse, pues, que ésta ha sido «pervertida» por la sexualidad.

<sup>110</sup> Véase el poema de Antonin Artaud: *búsqueda de la fecalidad*: <https://www.theclinic.cl/2017/12/14/poema-antonin-artaud-la-busqueda-la-fecalidad/>

Artaud, no sacia su apetito, sino que lo infla y lo prolonga con más fuerzas que las de un asesino<sup>111</sup>. El actor, entra en un verdadero delirio similar al apestado y en su movimiento necesita extirpar ese corazón enamorado, o el alma rota, o los pulmones enfermos de ese animáculo o bacteria que carcome en lo más profundo de nosotros, y poder decir que el pensamiento participa de la profundidad sin que implique una perversión criminal o psicosexual, y que puede expresar esa profundidad de otra manera.

Por su parte, Foucault, en el *Teatrum filosoficum* (1995), explica qué hay de perverso en el filósofo, dice: el filósofo debe tener mala voluntad y mal humor como un principio de entendimiento de la profundidad<sup>112</sup>. Es la forma en la que el filósofo madura su pensamiento al escapar de todas las categorías, y mirar la estupidez a la cara. El mal humor no significa falta de humor, sino el estar harto de la sonrisa acomodada de la cultura gregaria<sup>113</sup>. El pensador tiene el papel de mirar de frente a la estupidez y de transgredir viejos simulacros. Dice Foucault: “pensar ni consuela ni hace feliz”, pero para el filósofo debe ser el ejercicio consiente del pensamiento como trágico y como perverso, de ahí que el teatro y la perversión entren en “resonancia” en el mismo presente en nuestro pensamiento. La resonancia entre estos tres elementos, dice Foucault, es cuando el pensamiento se convierte en trance<sup>114</sup>, y nuevamente retorna todo a una Univocidad.

## **El simulacro y La diferencia: el significado de la Univocidad**

---

<sup>111</sup> Véase, *El teatro y la peste*, “comparada con la furia de un asesino, que se agota a sí misma, la del actor trágico se mantiene en los límites de un círculo perfecto. La furia del asesino completa su acto, se descarga, y pierde contacto con la fuerza inspiradora, que no la alimentará más.” (Artaud, 1978, pág. 28)

<sup>112</sup> “el filósofo debe tener bastante mala voluntad para no jugar correctamente el juego de la verdad y el error” (Foucault, 1995, pág. 32).

<sup>113</sup> Ibid, P. 34

<sup>114</sup> Ibid, P. 34

Es condición del simulacro su diferencia, de lo contrario sería una copia subordinada a la semejanza. El simulacro vive de la diferencia y, además, se acentúa en la repetición, ese es su papel: repetirse, y ser el residuo del momento en el que una inteligencia consciente, repasa una y otra vez un mismo momento en su mente, imaginándola de una y mil formas, todas diferentes porque el momento siempre pasa. Los simulacros se nutren de esa diversidad; sin embargo, aún les falta cierta materialidad y son fantasmas y deseos múltiples y fugaces; pero no basta, pues el simulacro hace la diferencia completa y se realiza, es ahí cuando en su expresión se enfrenta al modelo original que ya está realizado y lo descubre como falso. Por eso los ortodoxos y todo valor nihilista, le temen y se alejan voluntariamente de la diferencia puesto que es de ahí en donde se engendra los simulacros. ¿Y qué es la diferencia? Desde Aristóteles, la diferencia es un bosquejo de lo indeterminado como indistinguible, no en sí misma, sino respecto a lo distinguible. El error consiste en las permutaciones analógicas con la diferencia, es decir, identificarla como la contradicción de lo determinado; luego, el enfoque de la diferencia, desde ésta postura, es una fijación (Deleuze, 2002, pág. 61). En otras palabras, es comparar las partículas para distinguir sus diferencias, buscar en qué son contrarias, etc.

La contradicción<sup>115</sup> es la antorcha de Aristóteles para enfrentarse a la diferencia, y distinguir entre las formas y lo que no tiene forma o cuya diferencia no se comprende, lo que sería la diferencia en toda su potencia. Sin embargo, la forma es apenas la superficie de la diferencia; y su origen pertenece a una profundidad, un fondo. Ahora bien, ¿Por qué Deleuze dice que la diferencia está en el fondo y no en la superficie como las formas de las cosas naturales? Porque la diferencia no es “distinguir” entre formas, sino que es donde se disipan las formas, el fondo, el no uno, el grueso del problema ontológico, el monstruo, lo desconocido, el no

---

<sup>115</sup> El primero en postular una definición de la diferencia fue Aristóteles en el libro X de la metafísica en el capítulo VIII sobre la “diversidad en cuanto a la especie”. La definición de Aristóteles es la “contrariedad”, en efecto, “pues la contrariedad es la diferencia completa” (Aristóteles, Meta. Libro X, VIII, 1058<sup>a</sup>). Para Deleuze, Según el Dr. En filosofía Vicente de Haro, Aristóteles se suma a un grupo de figuras filosóficas de la historia como Platón, Leibniz, Kant, Hegel y Freud, entre otros, que “ de alguna manera entrevistaron los poderes de la diferencia y por ello la rechazaron o trataron de domesticarla sistemáticamente (de Haro Romo, 2002).

ser, lo impensable... Deleuze diría: "para hacer un monstruo más vale hacer subir el fondo y disolver las formas"<sup>116</sup>. Es por eso que un disolvente general para las formas siempre será el pensamiento que constantemente crea monstruos y simulacros, puesto que el pensamiento mantiene una relación con lo indeterminado, respecto a la creación, al hacer. Deleuze dice: "el pensamiento <hace> la diferencia, pero la diferencia es el monstruo"<sup>117</sup>. Claramente, "monstruo", en cuanto que representa el pecado, lo que no debe existir ni ser pensado, el pecado de disolver las formas y hacer subir el fondo, el pensamiento de la diferencia siempre "maldita, pecadora, fatal, mala"<sup>118</sup> desde el punto de vista de una moral nihilista. Sin embargo, en el fondo no hay mal ni bien, solo el potencial latente de la diferencia activa; Aristóteles intuyendo ese potencial, decide someter la diferencia al juicio de la contradicción y hace una operación, un salto entre conceptos, ignorando el fondo; luego, cuando se tiene que preguntar por el ser, aunque el "ser se diga de muchas formas", la diferencia aparece sin ser y se vuelve nada, un no- ser.

Para Deleuze, esa diferencia maldita es un ser en sí mismo y debe pensarse su sentido ligado al concepto de ser. La diferencia se vuelve entonces un problema ontológico entre lo que es y lo que no es, en el caso aristotélico viene a ser algo "distributivo y jerárquico, con base, no en sí, sino en los términos formales de diferencia"<sup>119</sup>. Es jerárquico en cuanto a la relación con un ser superior, deidad o moral, al cual el pensamiento se acerca analógicamente, por lo tanto, la relación es únicamente entre conceptos y no con la cosa en sí.

Según Deleuze, Aristóteles plantea un *logos*, de donde provienen las "dos analogías": un *logos* de las especies y otro de los géneros<sup>120</sup>. Pero bajo el análisis de Deleuze, es una separación aparente: el primer *logos*, el *logos* de la identidad, lo formal, lo modal; el otro, el *logos* de los géneros, los conceptos en sus formas más generales, una cuasi- identidad que abarca el juicio de las dos analogías. Pues

---

<sup>116</sup> Ibid, P. 62

<sup>117</sup> Ibid, P. 62

<sup>118</sup> Ibid, P. 62

<sup>119</sup> Ibid, P. 68

<sup>120</sup> Ibid, P. 67

bien, debido a que la Univocidad de las diferencias específicas existen, la diferencia general no logra establecerse como “única” en relación con el ser<sup>121</sup>, por lo tanto, es imposible que el ser, en cuanto a general, posea una identidad.

La Univocidad<sup>122</sup>, que, por un lado es la univocidad del ser individual dentro de una Univocidad general que es un ser en sí mismo, ésta es, puede pensarse, una referencia a una proto-inmanencia, pues, como dice Deleuze: “el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas” como Univocidad<sup>123</sup>. Se trata de una generalidad informe que envuelve todas las cosas dentro del ser univoco que es ella misma. La diferencia, según este orden de ideas, está dentro del ser univoco general, y no proviene del ser que es univoco en su individualidad (ser equivoco): quien designa en qué sentido se jerarquiza, se distribuye, se limita, se separa. De este modo, se entiende que las condiciones de jerarquización siempre son de tipo moral y religiosa: las propiedades, las determinaciones fijas, los territorios de los dioses, el territorio limitado, etc. Deleuze propone en cambio una “nueva distribución”, una “repartición demoniaca”, esto es, igual que hacen los demonios: “los demonios operan en los intervalos de acción de los dioses”<sup>124</sup>, una “distribución nómada” en contra de las propiedades. La analogía en esta nueva distribución, sería un método inútil, puesto que, como dice Deleuze: “lo esencial de la analogía descansa sobre una complicidad entre las diferencias genéricas y específicas”, es decir, solo funciona con lo formal<sup>125</sup>, la analogía lo devuelve todo a la superficie de la diferencia, donde la diferencia es un concepto, convirtiéndose

---

<sup>121</sup> Ibid, P. 70

<sup>122</sup> *Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal*, es un texto del profesional en filosofía Elkin Andrés Heredia, publicado en la Universidad de Caldas, en septiembre del 2009. Donde nos cuenta que, Duns Escoto advierte cierta situación con la analogía y es que no existiría el pensamiento de una analogía entre el hombre y el ser de Dios si no hubiera algo en común y es por ello que el ser se vuelve para Duns Escoto un ser “univoco”, Dice Heredia: “cuando la analogía afirma la posibilidad de un conocimiento de Dios a través de las criaturas, se está aceptando que hay comunidad ontológica entre Dios y las cosas del mundo, todo lo cual es univocidad. Solo en este sentido Duns Escoto acepta a la analogía, dice al respecto el profesor Heredia: “ la manera en que la metafísica asegura su objeto, a saber, el ser *qua* ser, es apreciado como lo que es: el más común (*communissimum*). (Heredia Ríos, 2009, pág. 5). Para Duns Escoto, el ser en tanto ser solo puede entenderse como ser univoco y nunca como equivoco o análogo (2009, pág. 6).

<sup>123</sup> Ibid, P. 74

<sup>124</sup> Ibid, P. 73

<sup>125</sup> Ibid, P. 75

en la “diferencia conceptual”: intermediario entre un ser superior y desconocido y lo conocido formalmente.

La verdadera diferencia está en el ser univoco envolvente: “la individualidad llevada hasta la última individualidad de la forma”, es decir, una generalidad que precede la forma y la materia<sup>126</sup>, en palabras de Deleuze: “nosotros no somos el ser univoco, somos el ser equivoco dentro del ser univoco”. Ahora bien, que Deleuze encontrara un concepto que permita tratar el problema de la diferencia como la del ser univoco, fue gracias al aporte del filósofo y teólogo medieval Juan Duns Escoto nacido en 1266, quien fue el primero en postular al ser Univoco como respuesta al problema por el ser en el que estaban los intelectuales medievales. La Univocidad de Scoto fue pensada como algo neutro, según Deleuze, porque su condición neutra hace que se relacione en tres niveles con la diferencia, a saber, formal; en grados de intensidad y en distinciones de modos, es decir, es neutro, en el sentido de existente como algo común dentro de todas las cosas, Deleuze dice: “incluso indiferente a lo finito y lo infinito”. El gran aporte de Duns Escoto, le da un precursor más a los conceptos de inmanencia y al concepto de diferencia entre los medievales, en primer lugar, porque quiebra la estructura que divide a las cosas naturales de la divinidad; y, por otro lado, el ser univoco hace que Dios y lo divino esté infinitamente más cercano, y por ello, ya no hay brecha entre lo “pequeño y lo grande, sino que lo pequeño deviene grande”<sup>127</sup>.

En Spinoza hay un segundo momento para el ser Univoco: la Sustancia que se expresa en atributos y modos; y los modos, también expresando a la Sustancia, convierte a la univocidad spinosista, ya no en algo neutro, sino afirmativo, “un ser univoco expresivo”<sup>128</sup>. Lo uno en lo múltiple de la diversidad spinosista es, según Deleuze, la “identidad de lo diferente” y explica: “la identidad no es primera, es segundo principio, principio devenido”<sup>129</sup>, más no es el ser del

---

<sup>126</sup> Ibid, P. 76

<sup>127</sup> Ibid, P. 77- 78

<sup>128</sup> Ibid, P. 79

<sup>129</sup> Ibid, P. 79

devenir. Lo desconocido, es, para Deleuze, “el salto categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir<sup>130</sup>, y no del ser como concepto, lo que introduce el tercer momento de la diferencia deleuzeana: el Eterno retorno nietzscheano.

Recordemos que el Eterno retorno no hace retornar lo mismo, sino que lo único que retorna es el retornar. El Eterno retorno también es la Univocidad del ser, pero como “realización efectiva de la Univocidad”<sup>131</sup>, dice Deleuze:

*solo retorna lo que es extremo, excesivo, lo que traspasa dentro del otro y se vuelve idéntico [...] la rueda del eterno retorno es a la vez producción de repetición a partir de la diferencia o selección de la diferencia a partir de la repetición” (pág.80).*

La metamorfosis nietzscheana es de este tipo, una selección, y como hemos dicho antes, la selección es voluntad de poder. A demás se trata de algo enérgico, capaz de transformarse, dice Deleuze, “como el concepto químico”<sup>132</sup>, como lo hace el cuerpo tras el gesto, principio del movimiento. Ahora bien, debemos aclarar que en Nietzsche no existe la contradicción más que en sí, porque la negación nietzscheana es la única contradicción planteada dentro de su pensamiento<sup>133</sup>; para Deleuze significa qué: “nunca el valor de la diferencia supone una oposición”<sup>134</sup>. Para Deleuze, la contradicción es un valor negativo que no alcanza a opacar el valor de la diferencia: “lo negativo, la negatividad ni siquiera captura el verdadero valor de los fenómenos de la diferencia, sino que solo recibe de él el fantasma o el epifenómeno y toda la fenomenología resulta así una epifenomenología”<sup>135</sup>. Lo negativo realmente es tratar de fijar un concepto de la diferencia como algo determinado; sin embargo, también hay que ver el valor de lo negativo como cierta destrucción necesaria, dice Deleuze: como “el poeta” o “el político”: El poeta, figura de la eterna revolución; y el político, quien pretende

---

<sup>130</sup> Ibid, P. 79

<sup>131</sup> Ibid, P. 80

<sup>132</sup> Ibid, P. 80

<sup>133</sup> Ibid, P. 85

<sup>134</sup> Ibid, P. 94

<sup>135</sup> Ibid, P. 95

mantener un orden eternamente. El gran valor nietzscheano es el de poder extraer de lo negativo lo positivo, “manejar la relación afirmativo negativo, en donde la una es la otra e intercambian su potencia<sup>136</sup>. El hombre que afirma, incluso entre lo negativo, posee voluntad de potencia y es un hombre de poder. En palabras de Deleuze: es “la voluntad de potencia de la afirmación”; por el contrario, “los que llevan lo negativo no saben lo que hacen, confunden las sombras con la realidad, alimentan fantasmas, separan las consecuencias de las premisas, dan al epifenómeno el valor del fenómeno y de la esencia”<sup>137</sup>.

El Eterno retorno, por su parte, remite a un mundo de diferencias implicadas las unas en las otras, un mundo complicado, sin identidad, propiamente caótico. El caos y el Eterno retorno son la misma afirmación según Nietzsche. El Eterno retorno, finalmente, significa que cada cosa solo existe en la medida que vuelve como “copias de una infinidad de copias que no dejan subsistir original ni origen”<sup>138</sup>. El ente, es la forma del simulacro, en tanto que el Eterno retorno es la potencia de ser de lo informal. Según Deleuze: “el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su simulacro adquiriendo su estado de signo dándole la coherencia como Eterno retorno”<sup>139</sup>. No entendamos aquí por simulacro una imitación, sino más bien como la realización del deseo siempre novedoso puesto en escena, la danza del simulacro mismo, donde cada simulacro se establece por sí mismo y a la vez es suplantado por otro simulacro con la misma pretensión, ser un nuevo modelo, en todo diferente, pues lo mismo nunca retorna, esa es la danza del simulacro en el Eterno retorno.

### **El simulacro, la repetición y el tiempo**

El simulacro siempre se repite como un acto del pensamiento, independientemente de su materialización, pues la relación es directamente entre el pensamiento y lo indeterminado. Se trata de la comprensión humana sobre el

---

<sup>136</sup> Ibid, P. 96

<sup>137</sup> Ibid, P. 96

<sup>138</sup> Ibid, P. 115

<sup>139</sup> Ibid, P. 116

devenir *natura* como una abstracción esencial para entender a la Inmanencia como *physis*: es decir, que posee sus propios espasmos, sus propios alargamientos, su respiración, sus pliegues y despliegues, como naturaleza viva y no instrumentalizada, como generador de vibraciones, que tiene su propio movimiento; y que, a la vez, está eternamente en acto como una unidad infinita de extensión y pensamiento, es decir: todo, la Univocidad, lo finito y lo infinito, englobados todos en el “instante”, en éste instante, como conjunción entre Extensión y Pensamiento spinosista, es decir, en el instante presente que nunca deja de pasar. Para Deleuze, esta característica de la Inmanencia *physis*, se conoce como “síntesis originaria”, síntesis, puesto que recoge la suma de sus diferencias (2002, pág. 120). Dicha síntesis está direccionada a la repetición de los instantes, convirtiéndose en la síntesis originaria del tiempo. Pero, entonces, no hablamos del tiempo como una unidad infinita de manera lineal, pues no se trata de una sucesión de instantes como crítica Deleuze en Hume<sup>140</sup> (1711- 1776); sino que, esta nueva versión del tiempo, ahora como inmanencia, debe ser considerada una “síntesis pasiva”, puesto que, como pasa en Spinoza, constituye y no es por eso activa.

El tiempo bajo esta perspectiva es “esencialmente asimétrico”, en palabras de Deleuze: “va del pasado hacia el futuro en el presente; por consiguiente, de lo particular a lo general y por ese camino orienta la flecha del tiempo”<sup>141</sup>. Deleuze reconoce que los instantes son el tiempo mismo desplegándose en este presente y, que, aunque cada instante es independiente respecto a los otros, encontramos que es este mismo presente el que los reúne a todos. Es por eso vital que no se piense que el tiempo posee un origen, sino que, su origen está dentro de cada ser, es decir, se despliega para muchos individuos, pues son estas partículas las que desarrollan el instante presente. A esa partícula presente Deleuze lo llama “presente viviente”. El presente viviente, es decir, cada uno de nosotros, dice

---

<sup>140</sup> Hume lo dice explícitamente en el *Tratado sobre el conocimiento humano*, en la parte segunda sección tercera: “de las disposiciones visibles y tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de las ideas e impresiones y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por el espíritu” (Hume, 2001, pág. 43)

<sup>141</sup> *Ibid*, P. 120

Deleuze, no necesita salirse de sí para ir del pasado al futuro que constituye él mismo en el tiempo, puesto que lo hace desde sí mismo con la memoria y la imaginación<sup>142</sup>. Pero el tiempo, por otra parte, que es la síntesis pasiva englobando todos los instantes presentes, engloba tanto el pasado como el futuro general de todos los instantes.

El tiempo como síntesis pasiva, en su movimiento, contrae el pasado y pone al futuro a la espera y a la anticipación de la misma contracción, pero lo hace desde el presente viviente. Esta contracción se define entonces como “síntesis tiempo: contracción del presente viviente”, se podría, al fin de cuentas, decir que es el ser viviente, el ser finito, quien contrae el tiempo en una síntesis<sup>143</sup>. Si nos preguntamos ¿cuál sería una síntesis activa? Diríamos entonces que el presente viviente es una síntesis activa: los cuerpos biológicos, el movimiento, el instinto, y la inteligencia<sup>144</sup>. En otras palabras, el espíritu, que contempla la memoria y la imaginación. La repetición solo es posible para los cuerpos vivientes que poseen inteligencia y contempla una contracción en la naturaleza entendiéndola como repetición. De ahí que la repetición, sea en esencia imaginaria, pues solo la imaginación asecha el instante de la repetición, esperando una verdadera repetición dentro de la constitución de las cosas. El rol de la imaginación es sonsacar la diferencia poniendo al pensamiento a simular el nuevo instante de la repetición.

Ahora bien, todo el esquema del tiempo- repetición que ahora se plantea se basa realmente en dos cosas: la primera, una contracción, sonsacado por el pretendiente de la síntesis pasiva; y, segundo, una contemplación, que es el placer del pretendiente. De esta manera, la contemplación se convierte en algo activo, y siempre logra sacar algo diferente de la repetición<sup>145</sup>. El hábito, dice Deleuze, es contemplativo puesto que se trata de un interés por la acción, por cierta acción como placer pretendido<sup>146</sup>; lo que encontramos es que el pasado y

---

<sup>142</sup> Ibid, P. 120

<sup>143</sup> Ibid, P. 120

<sup>144</sup> Ibid, P. 123

<sup>145</sup> Ibid, P. 124

<sup>146</sup> Ibid, P. 126

también el futuro, circulan como hechos presentes por la contracción; que, a su vez, es motivado por una autosatisfacción, o alguna necesidad del deseo, pues también se puede traer de la memoria motivaciones para la contracción por tristeza, por dolor, por odio, etc.

El placer de contemplar, quizá, pueda ilustrarse mejor con Pierre Klossowski cuya obra bien podría definirse como una “monomanía”, es decir, la repetición de una misma idea en toda su obra la cual se compone y varía infinitamente. En este caso, Klossowski está al acecho de la repetición de una “misma escena que no finaliza ni recomienza” (Klossowski, 1990, pág. X). Lo vemos en *El baño de Diana* con Acteón y Artemis, los dos en un mismo momento eterno: el pecado de la contemplación de la diosa por parte de Acteón mientras ella se lava. Y también en Octave, personaje de *Roberte esta noche* (2016), un reconocido teólogo y filósofo, que se apasiona por ver una imagen precisa de su esposa, Roberte, en el momento de la infidelidad<sup>147</sup>. El voyerismo de Octave, es presenciar el solecismo de Roberte, una acción de fuerzas ambiguas, por un lado, rechazando y por el otro atrayendo, sorprendida por el momento, en el que el invitado de su esposo la toma por la cintura sintiéndose espantada y a la vez excitada, deseando la sensación; mientras que Octave, observa desde la distancia, hasta que se encuentra transformado en su invitado. En efecto, esa contemplación implica una autosatisfacción y es ahí cuando el alma contemplativa dice “yo”; pero esta vez, no lo dice desde el “yo” constituido por un tercero: “ser contemplado para contemplarse”, sino que es el yo, en cuanto una contemplación de sí mismo, es la repetición de esa contracción la que provee el placer del observador. El ser al acecho de la repetición, única en cada partícula define ahora al yo como “alma contemplativa” de las contracciones. Así mismo, Klossowski en su obra se fija justo en esa contracción que es la perpetración de un anti-platonismo como una agresión practicada desde el voyerismo y la pornografía explícita en su obra. como dice Jorge Fernández Gonzalo (2011): inversión, agresión: es en suma la transgresión y dichos elementos convierten el arte de Klossowski en la parodia

---

<sup>147</sup> Octave llama a su juego perverso “las leyes de la hospitalidad”, ver: Klossowski, (2016, *Roberte esta noche*).

de la filosofía platónica sometido al Eterno retorno nietzscheano, la cual Klossowski define como: la parodia de todas las filosofías ( Fernández, 2011, pág. 265).

Es así como en *El baño de Diana* (1990), Klossowski actualiza el mito de Acteón y Artemis, donde Acteón es el pecador que ha mancillado con su mirada a la divinidad de la diosa mientras se baña de la caza; y a la diosa que no perdona la ofensa convirtiendo a Acteón en ciervo para ser despresado por sus perros de caza. Klossowski revela ahí algo crucial: la diosa se presta al obscuro acto al tomar un cuerpo<sup>148</sup> que Acteón pueda ver; el argumento de Klossowski es que ella quería ser vista, para que así el mito se pudiera realizar, a ese preciso momento estaban destinados los dos. Y es así como en un juego de miradas, Acteón mirando a la diosa desde los arbustos, acechándola, contemplándola mientras baña su sudor; y la diosa, que sabía muy bien que iba a ser vista, esperando ser contemplada, mira fijamente a Acteón a la distancia, y en el momento en que se miran fijamente el uno al otro, activan un juego doble de espejos como si fuera una contracción revelando que su destino se repetirá y se ha repetido desde siempre. Precisamente ese solecismo de Artemis, diosa de la divina pureza impenetrable y también del arco de caza penetrador, ese solecismo, es lo que persigue Klossowski y lo reproduce también en el simulacro que protagonizan Roberte y Octave, así como también en sus dibujos: esto es, por que solo hay una escena: la de la divinidad prostituida, mancillada; y los simulacros, por otro lado, puede expresarse siempre diferente.

Con lo dicho anteriormente vemos la relación que guarda el alma contemplativa con la repetición, a saber: que, en primer lugar, esa alma contemplativa se trata

---

<sup>148</sup> La transmutación de la diosa en un cuerpo de joven mujer que se lava de la caza, no es algo que puedan hacer los dioses a voluntad. Sobre el tema, está el apartado *Diana y el demonio intermediario* de la obra *El baño de Diana* (Klossowski, 1990, pág. 31). Ahí dice que la diosa tuvo que hacer un pacto con los demonios, seres intermediarios entre los dioses y los humanos, que cuando se cansan de jugar con los humanos, gustan de prostituir a los dioses: "El demonio simula a Diana en su teofanía e inspira a Acteón el deseo y la esperanza insensata de poseer a la diosa. Se convierte en la imaginación de Acteón y en el espejo de Diana" (1990, pág. 31).

de un “yo”, pero este yo tampoco es el yo trascendental<sup>149</sup>, con el que Kant determina el tiempo. “el Tiempo no puede ser suprimido” dice Kant<sup>150</sup> en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2007, II, § 4, pág. 99), pues se negaría de paso la existencia. Pero, por otro lado, el yo que puede explicar la verdadera repetición, no es otro que el yo del deseo, producto de una memoria erótica. En Kant no subsiste una relación entre la memoria y la intuición por el sentido interno del tiempo como a-priori, puesto que este es anterior a toda memoria, a todo objeto. Pero, desde una perspectiva más acorde a la repetición, vemos que ésta corresponde más a la relación entre yo y deseo, que entre Yo y Dios o Yo y la existencia.

El yo que desea es el yo que contempla la contracción, que espera la repetición, es el yo que vuelve posible la acción y también su actividad, esto debido a la fuerza activa de la que es capaz la imaginación, la síntesis activa implica a tal punto la imaginación por ser la que asegura, por deseo, el momento de lo que se repite. La repetición imaginaria no es por eso una falsa repetición, sino que “la verdadera repetición es imaginación”<sup>151</sup>. Por otro lado, el hábito forma la memoria, otro fundamento del tiempo según Deleuze, porque es el hábito el presente que pasa, el tiempo ocupado por el presente, pasar el presente<sup>152</sup>. La memoria y la imaginación resultan ser la conglomeración de imágenes entre

---

<sup>149</sup> El yo trascendental es una teoría que empieza a formarse con el *yo pienso* cartesiano: *cogito ergo sum*, y de la “deducción de los conceptos puros del entendimiento”; después, pasa a ser un concepto kantiano y también husserliano.

<sup>150</sup> Sobre el Tiempo en Kant, respecto a la *estética trascendental* que trabaja en la *Crítica de la razón pura*, dice lo siguiente: el Tiempo no es simultáneo, sino sucesivo; además el Tiempo, por ser a-priori, no es discursivo ni general, sino una “intuición” sensible, una representación (Kant, 2007, II, § 4, pág. 100). El Tiempo no subsiste más que como la condición subjetiva bajo la cual son posibles en nosotros las intuiciones (§ 5, pág. 101), esto implica también que el movimiento y el cambio, la mudanza, dice Kant, son únicamente posibles por la representación del Tiempo convertido en la intuición (§ 6, pág. 102). De esta forma también es a-priori, conforma el sentido interno y determina relaciones de representación como intuición interior. Del Tiempo podemos hacer una abstracción y nos queda cierta manera de intuición interna del tiempo (§ 6, b, pág. 104). En fin, en Kant se empieza a desarrollar un camino del yo como garante de la receptividad del Tiempo, en cuanto a que el yo es el único garante de la existencia. Si lo comparamos con Descartes, encontramos una familiaridad: a partir de la mera existencia concluyó la existencia de Dios. Deleuze crítica a Kant el papel del yo como “receptor intuitivo”: el yo se convierte en un sujeto pasivo (Deleuze, 2002, pág. 141), y prefiere pensar en el “yo es otro”, donde plantea la paradoja del sentido íntimo (2002, pág. 141).

<sup>151</sup> Ibid, 2002, P. 127

<sup>152</sup> Ibid, P. 130

memorias y recuerdos, como fantasmas, que son simulados en el teatro del pensamiento; y finalmente la inteligencia por la que podemos decir: contemplar es preguntar, completa la facultad de pensar de la que depende por completo la repetición.

Queda algo más que decir sobre la repetición, su sentido histórico. La repetición tiene tres momentos desde la perspectiva de la historia, a saber: la repetición pasado, la repetición presente envolvente y una tercera repetición, lo nuevo; lo nuevo, no quiere decir el futuro, sino que es el pasado retornado. Ahora bien, el pasado, es tomado por Deleuze como la “tragedia”; mientras que el presente es tomado como la “farsa”: un simulacro del pasado trágico; lo nuevo, por otro lado, encierra en sí mismo el Eterno retorno, es decir, la verdadera repetición. La tragedia presentaba un carácter heroico; pero el presente, convierte todo lo heroico en burla, crea solo mártires como simulacros de héroes, más nunca habrá un héroe del pasado otra vez, solo irónicas copias. Habrá un simulacro nuevo que, en cuanto nuevo, permita que la repetición se pueda pensar “como la producción de lo absolutamente diferente” como lo plantea Deleuze<sup>153</sup>. El humor, la parodia, la ironía, son vitales para el simulacro, ya no somos el pecador trágico, somos en este presente diantres y bufones (el simulacro, la falsedad). Dice Deleuze: “no es una doctrina sino el simulacro de todas las doctrinas, la más alta ironía, no es una creencia sino la parodia de todas las creencias, el humor más alto, la doctrina eternamente porvenir”<sup>154</sup>. El simulacro revela su verdadera fuerza, y es que, a decir verdad, el Eterno retorno solo hace valer los simulacros.

---

<sup>153</sup> Ibid, P. 152

<sup>154</sup> Ibid, P. 159

## Conclusiones

La versatilidad del concepto simulacro muestra su relación con la filosofía misma a través de la historia. Es en verdad una relación de pretendiente, un tire y afloje entre los filósofos y los simulacros que son la expresión de lo indeterminado. Platón y Aristóteles lo convierten en el no ser, para que la filosofía se enfoque en cosas de las que sí puede hablar. Por su parte, Epicuro y Lucrecio piensan que los simulacros inundan al ser humano con imágenes tan fugaces como los mismos *átomos* cuyo *Clinamen* destruye la distancia entre materia y pensamiento. En Spinoza, esa distancia es tan amplia como alma humana, el alma como mente operando el pensamiento desde la contemplación de las afecciones del cuerpo; y entonces el simulacro obtiene una oportunidad para ser expresado, aunque solo depende del alma poner al cuerpo en esa actividad, de ahí que sea cuerpo energético, o cuerpo sin órganos, pues termina transformando al cuerpo mismo.

Vimos que el simulacro solo aspira una cosa: su realización, eso hace la diferencia entre ellos. Por eso, no importa si es o no capaz de suplantar algún modelo, lo importante es que pueda expresarse y por eso pertenece a la facultad de crear. Es en ese aspecto que el simulacro se emparenta con la profundidad siempre creadora, con ese Dionisos nietzscheano. Bien dijo Lucrecio que los simulacros están plagados de arte y abundan en la Naturaleza; el mismo Klossowski no deja de escribir ni de dibujar diversas formas de expresar su simulacro anti platónico, mostrando que es el arte finalmente quien es capaz de medirlos. Y no es la perversión lo que se mide, no es el voyerismo de Klossowski ni la perversión desde el psicoanálisis el valor más profundo de los simulacros; su verdadero valor está en el potencial de la inversión, es decir, en la autodestrucción de todos los valores de la pesadez. Primero hay que enfrentarse uno mismo al simulacro y no espantarse, juzgando nuestro propio papel en la Inmanencia, disolviendo la

moralidad en el propio ser del devenir, porque el ser del devenir no es un Dios o un original, sino el repetirse, y solo el Eterno retorno selecciona los simulacros que pueden repetirse; luego, es el papel de la voluntad el afirma esa repetición nuevamente.

Vimos, además, la relación del simulacro con el pensamiento: el simulacro toma la forma de nuestros deseos y se desarrolla en el pensamiento comparándose al teatro, es el teatro filosófico de Foucault: el filósofo caminado mientras parodia a la inteligencia y a la estupidez, con mal humor y mala voluntad, simulacro tras simulacro, en un mutismo inmaterial y destructor. El filósofo puede considerarse también como un actor enamorado de los simulacros y de los conceptos, haciéndolos bailar en el pensamiento como importantes monumentos móviles. Por suerte para los simulacros, ellos no dependen de los filósofos, pues abundan en el pensamiento de la especie humana, aunque generalmente son los artistas quienes se desgarran más para expresarlos. También, el simulacro y la diferencia son inseparables, sin la diferencia el simulacro se empobrece, y se convierte en la copia complaciente de los conceptos que se autoproclamen únicos. Es por eso que el simulacro necesita condiciones para asegurar su libertad y su expresión, como los conceptos de “plano de Inmanencia”, “Univocidad” y “Eterno retorno”, pues designan ante todo la profundidad envolvente como la diferencia misma. Y ¿qué es el Eterno retorno sino eso que asegura la repetición de la diferencia, es decir, la repetición de lo nuevo? La filosofía de la diferencia deleuzeana es esa que dice: “un pensamiento nuevo es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible”<sup>155</sup>.

Podemos concluir que el simulacro es un suplantador de ideas en dos niveles: en una relación entre lo indeterminado y el pensamiento, y una expresión del pensamiento en la Naturaleza como Inmanencia, igual que la expresión de la Sustancia spinosista; pues lo indeterminado se expresa con simulacros en el pensamiento y el pensamiento convierte al cuerpo en un perseguidor de ese simulacro. Si la misión del simulacro es finalmente derrocar al modelo, es en cuanto a que el nuevo simulacro se posiciona con más firmeza en el pensamiento

---

<sup>155</sup> (Foucault, 1995, pág. 39)

al punto de su expresión. Sin embargo, debemos decir que el modelo también es simulacro y así cada modelo tendido al infinito. Solo la repetición da cuenta del simulacro, es decir, la mente que contempla la contracción, un presente viviente, un actor al respirar, un filósofo al contemplar, el viejo león que espera el momento de volverse el niño afirmativo dionisiaco, el ser viviente finito; los simulacros también son finitos, solo son infinitos en su multiplicidad, y subsistirán mientras el hombre siga pensando inmerso en Inmanencia.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: GREDOS.
- Aristóteles. (1995). *Órganon, tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- Artaud, A. (1978). *el teatro y su doble*. Barcelona: Edhesa.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairos.
- Calvo Ivanovic, I. (2015). *Color e imagen: analisis de la Farbenlehre de J.W.v. Goethe y su recepción temprana*. Santiago. Chile: Universidad de Chile.
- Carpintero, G. (2010). Una teoría anarquista del conocimiento. *Claridades- filosofía* 2, 24-35.
- Croyden, M. (1977). *Lunaticos, amantes y poetas: El teatro experimental contemporaneo*. Buenos Aires: LAS PARALELAS.
- de Haro Romo, V. (2002). Reseña, Gilles Deleuze: Diferencia y repetición. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze & Guattari. (2002). *Mil mesetas*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Deleuze. (1969). *Lógica del sentido*. ARCIS.
- Deleuze. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze&Guattari. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: ANAGRAMA.
- Deleuze, G. (1985). *Imagen- tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Atajos.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Argrnina: Fábula.
- Detienne, M. (1982). *La muerte de Dionisos*. Madrid: TAURUS EDICIONES.
- Detienne, M. (2003). *Dionisos a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa.

- Esquivel. (2006). *Pensar desde el cuerpo Tres filósofos artistas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa*. Mexico: DDO producciones.
- Fernández Gonzalo, J. (2011). Pierre Klossowski: la pornografía del pensamiento. *Cuaderno de Materiales*, 265-275.
- Foucault, M. (1995). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- Goethe, J. (2013). *Teoría de la naturaleza*. Madrid, España: Tecnos.
- Heredia Ríos, E. A. (2009). Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal. *A parte Rei*.
- Klossowski, P. (1990). *El baño de Diana*. Madrid: TECNOS, S.A.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo visioso*. Buenos Aires: Altamira.
- Klossowski, P. (2016). *Robert esta noche*. Mexico: titivillus.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean- Bertrand. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paídos Ibérica S.A.
- Lucrecio. (2003). *De rerum natura*. Madrid: Alianza, S.A.
- Marx, C. (2012). *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro y otros escritos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Maturana, H. (2011). *Árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza .
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia*. versión en línea: Austral.
- Pabón, C. (2015). Deleuze: crueldad, doble y acto creador. En A. S. Copiladores: Carlos Restrepo, *gilles Deleuze, flores a su tumba* (págs. 202-230). Medellín: Copilación, Nomada.
- Pino posada, J. (2005). *La caza del filósofo, comentarios al sofista de Platón*. Universidad de antioquia.
- Platón. (1988). *Dialogos V*. Madrid: Gredos.
- Rateau, P. (2017). La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles: Significado y consideraciones. *Rev. Latinoamericana de filosofía*.
- Soto Bruna, M. j. (2005). la contingencia como composibilidad en G. W. Leibniz. *Anuario Filosófico: XXXVIII/I*, 145-161.
- Spinoza, B. (2000). *Ética desmostrada según un orden geométrico*. Madrid: Tralta S.A.
- Torres, D. (2016). La infidelidad de los dioses lenguaje y simulacro en Pierre Klossowski. *noésis*, 159-170.

