



Una vida desde la perspectiva filosófica de Gilles Deleuze o cómo entender su suicidio

A Life from the Philosophical Perspective of Gilles Deleuze, or How to Understand His Suicide

Recibido: 26-07-2024 Aceptado: 24-03-2026 Publicado: 07-09-2026

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Universidad Industrial de Santander
jmal dona@uis.edu.co

0000-0002-7707-154X

Rafael María Zamora Prieto

Universidad Industrial de Santander
rmzamora@correo.uis.edu.co

0000-0002-2588-1241

María Elvira Martínez Acuña

Unicatólica
macuna@unicatolica.edu.co

0000-0003-3913-9678

Resumen: Este artículo ofrece una explicación filosófica de por qué la concepción de Deleuze sobre la vida no implica contradicción con su decisión de darse muerte el 4 de noviembre de 1995. Pretendemos, así, entablar una conversación productiva en las siguientes partes: Después de la introducción, la segunda sección trata la cuestión del suicidio para su pensamiento; la sección tercera titulada ‘Una vida’ presenta la inmanencia de una vida en el último estadio del pensamiento de Deleuze, respecto de la univocidad y respecto del rasgo simbiótico de la vida, más allá de la materialidad; esto nos lleva a profundizar en el problema del territorio y de la conexión entre organismos, en la cuarta sección. La quinta y sexta partes explicarán el problema de la muerte como aspecto de la vida y de la fragilidad de la vida, respectivamente. Se concluye con la síntesis del vitalismo de Deleuze, frente a su suicidio por dolor. El escrito es una lectura filosófica de la noción deleuziana de “una vida”, su propósito es pensar si su suicidio entra o no en tensión con su vitalismo; para ello, recurre de manera puntual a conceptos biológicos, no como prueba, sino como analogías que ayudan a iluminar el problema.

Palabras claves: Suicidio- Deleuze- muerte- apoptosis- vida.

Citación: Maldonado, J., Zamora, R. y Martínez, M. (2026). Una vida desde la perspectiva filosófica de Gilles Deleuze o cómo entender su suicidio. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 36(2), 210-222. doi.org/ 10.15443/RL3641.



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0

Abstract: This article provides a philosophical account of why Deleuze's conception of life does not entail a contradiction with his decision to end his life on November 4, 1995. We thus intend to engage in a productive discussion structured across the following sections: following the introduction, the second section addresses the question of suicide within his thought; the third section, titled "A Life," presents the immanence of "a life" in the final stage of Deleuze's philosophy, with regard to univocity and the symbiotic nature of life beyond materiality; this leads us to delve deeper into the problem of territory and the connection between organisms in the fourth section. The fifth and sixth sections will explain the problem of death as an aspect of life and the fragility of life, respectively. The paper concludes with a synthesis of Deleuze's vitalism in relation to his suicide due to pain. The text offers a philosophical reading of the Deleuzian notion of "a life," aiming to examine whether his suicide stands in tension with his vitalism; to this end, it occasionally draws upon biological concepts, not as proof, but as analogies that help illuminate the problem.

Keywords: Suicide- Deleuze- Death- Apoptosis- Life.

Introducción

El pensamiento de Gilles Deleuze se puede caracterizar de tres maneras: como empirismo trascendental, como filosofía de la afirmación de la vida y como filosofía de la diferencia. Como empirismo trascendental (Deleuze & Parnet, 1980) plantea una problemática diferente al idealismo trascendental y al materialismo; como filosofía de la afirmación de la vida se desplaza respecto del vitalismo, a un vitalismo pasivo (Colebrook, 2011); y como filosofía de la diferencia busca pensar la diferencia en sí misma y la repetición para sí misma sin subsumirlas a la semejanza y a la identidad, respectivamente, es decir, ni a la generalidad y ni a la igualdad (Deleuze, 2002a). No obstante, cabe la pregunta: ¿son estos simples epítetos, cajones o títulos reemplazables por otros? Aquí proponemos una actualización filosófica, así como lo es una vida; será diferente a otras lecturas sobre Deleuze, así como una vida es diferente de otras vidas. El artículo adopta un enfoque de exegética filosófica de orientación conceptual; no reconstruye la biografía de Deleuze ni traslada literalmente conceptos biológicos a la filosofía. Los usa como apoyo comparativo para pensar la muerte no como negación de la vida, sino como parte de ciertos procesos vitales.

Este artículo busca ofrecer una explicación filosófica de por qué su concepción sobre la vida no implica una contradicción con el hecho de que Deleuze hubiera decidido darse muerte el 4 de noviembre de 1995. Pretendemos, así, entablar una conversación productiva en las siguientes seis partes. La primera tratará del significado del suicidio para su pensamiento. La segunda parte, propiamente, presenta la inmanencia de una vida en el último estadio del pensamiento de Deleuze, para entender su idea de vida y, con ello, poder entender la decisión de interrumpir algo que ya no es vida. La tercera parte presentará el problema del territorio y la conexión entre organismos, para exponer el trasfondo de la idea de vida, que parte de un enfoque biológico. En la cuarta sección se profundiza en el problema del territorio y de la conexión entre organismos. La quinta y sexta partes explicarán el problema de la muerte como aspecto de la vida y de la fragilidad de la vida como enfermedad, respectivamente. Se concluye con la síntesis del vitalismo de Deleuze, frente a su suicidio por dolor. Para evitar ambigüedades, *vida* nombra una potencia inmanente y singular, no reducible al organismo; la muerte no se piensa como negación de la vida, sino como acontecimiento de lo orgánico. El suicidio se aborda como gesto biográfico, pero también como problema filosófico; la apoptosis funciona como analogía biológica de una muerte inscrita en procesos vitales, y la inmanencia, por último, excluye todo principio exterior que funde la vida desde fuera.

La cuestión del suicidio

Antes de abordar el suicidio, conviene precisar el alcance del argumento que avanza en tres momentos: reconstruye el problema filosófico desde el pensamiento de Deleuze, precisa las nociones de vida, muerte e inmanencia, y luego recurre a la apoptosis como analogía para pensar la relación entre muerte orgánica y continuidad de los procesos vitales.

En *Diálogos* (Deleuze & Parnet, 1980) y en *Conversaciones* (Deleuze, 1995a), textos publicados en vida, queda muy explícito el compromiso y la centralidad de la vida como sentido de la obra filosófica de Deleuze. De hecho, al considerar que la filosofía para él es un acto de creación se reconoce de inmediato la coincidencia de esta con la idea misma de vida, porque *una* vida es siempre creación de lo nuevo. La creación de conceptos, dicho de la manera más breve posible, es la actividad de la filosofía cuando ésta se plantea un problema al cual el concepto responde. Del mismo modo, Deleuze entiende todo proceso vital orgánico, siguiendo a Bergson, como la respuesta a un problema (1996). Para detectar el problema al que respondían y entender por qué estaba mal planteado recorría a fondo los conceptos de otros filósofos con quienes se encontraba para detectar el problema y entender por qué estaba mal planteado.

Por lo menos, se reconoce que Deleuze hacía buenas interpretaciones y se valoran las monografías que escribió sobre Hume (Deleuze, 2002b), Bergson (Deleuze, 1996), Spinoza (Deleuze, 1975), Nietzsche (Deleuze, 1998), Kant (Deleuze, 1997) y Leibniz (Deleuze, 2004). Si bien no tienen la misma acogida sus monografías sobre escritores de literatura como Sacher-Masoch (Deleuze, 2001), Kafka (Deleuze & Guattari, 1978) y Proust (Deleuze, 1995b) fuera del círculo de la academia filosófica, el pensamiento de Deleuze ha inspirado investigaciones sociales, algunos trabajos científicos y variedad de expresiones artísticas. Podríamos decir que su amor lo lleva a un encuentro con otros autores para dejar germinar y crecer en su pensamiento planteamientos filosóficos. Él problematiza con el ánimo de crear, no con el ánimo de destruir. Pero su filosofía no explica el propio suicidio de Deleuze, por eso es necesario replantear el dilema: cómo pensar ese acto sin reducirlo a una contradicción con su vitalismo y creacionismo. En otras palabras, ¿por qué un pensador, considerado como vitalista, que ama y defiende a la vida por encima de la muerte, se suicida? Este interrogante es filosófico, por lo que no pretende dar un diagnóstico fáctico ni una explicación de tipo psicológico; el suicidio importa porque pone en tensión el vitalismo de Deleuze con su decisión final y esto debe ser respondido por la filosofía misma.

En la primera biografía sobre Gilles Deleuze y Félix Guattari, se expone la siguiente visión de Deleuze sobre el suicidio:

[Deleuze] se enfurece cuando encuentra en su escritorio un panfleto de un ‘comando de la muerte’ que invita al suicidio. En su clase del 20 de mayo de 1980 afirma que la muerte sólo puede venir desde afuera, y en ningún caso puede pensarse como un proceso: "Cuando escucho la idea de que la muerte puede ser un proceso, todo mi corazón, todos mis afectos sangran". La pulsión de muerte lo horrorizaba físicamente, y todo en él se resistía a ella para que triunfen las fuerzas de la vida y de la creatividad. (Dosse, 2009, p. 478)

Deleuze sufría de problemas respiratorios desde joven, y padeció de tuberculosis en 1968, la cual terminó por perforarle un pulmón; no obstante, fumó prácticamente toda su vida, aun después de la toracoplastia; al punto que para 1995 no podía caminar, hablar o respirar sin dolor. Esta situación justificaría su decisión de quitarse la vida. Tenemos que aclarar cómo esta situación significa, en el marco de su idea de vida, que no es posible la vida bajo estas circunstancias. Dada esta contradicción vital, según la cual aborrece el suicidio, pero termina por suicidarse, podemos preguntarnos: ¿es real esta contradicción? En caso de no serlo, ¿cabe explicar por qué? Se puede plantear mejor el problema para entender que hay un aspecto resolutivo cuando él se da muerte. Esta información biográfica da un contexto mínimo sin ser, empero, causa explicativa del acto en sí; la hipótesis aquí es que el dolor y el deterioro corporal permiten pensar una vida material -orgánica- ya inhabitable, sin negar por ello el pensamiento deleuziano de *una* vida como plano inmanente.

Con todo, hay quienes han sostenido que haberse suicidado significó un último sí a la vida por parte del filósofo, ya que consideraba puesto que su estado dolía mucho (Pinhas, 2005) y ya no estaba viviendo. Dosse lo relata de la siguiente manera:

Pero el suicidio es tan poco congruente con lo que encarnaba Deleuze como potencia vital, como pensador de la vida, que algunos intentan ver en él una forma de vuelo, de último acto de vida. [...] Pierre Verstraeten y Juliette Simont ven en este acto final un último "sí" de Deleuze, un sí a la muerte como continuación de la vida por otros medios (Dosse, 2009, p. 639)

Pero no hay contradicción, lo veremos desde una perspectiva biológica en la quinta sección. Se suicidó, sí, pero no en contradicción con su filosofía porque Deleuze evitaba una vida invivable. Como se ha dejado entrever, la muerte, para Deleuze, sólo acontece a nivel de la forma o de la actualización, mientras que la vida está a nivel de lo virtual. La tensión no desaparece: este artículo la ordena en tres planos: una cosa es el acto biográfico, otra el cuerpo material que ya no soporta -biológico- y, por último, la idea de *una* vida como inmanencia o virtualidad filosófica.

La filosofía de Deleuze piensa la vida en términos de intensidades. Aquí la expresión no hace referencia a picos de intensidad, o a altas o bajas intensidades. Al contrario, se trata siempre de intensidades sutiles casi imperceptibles que pueden entenderse como un equilibrio necesario para la actualización. Por consiguiente, la intensidad debe entenderse como diferencia de fuerzas, relaciones y variaciones que permiten la actualización de *una* vida; no se trata de un criterio de medición cuantitativa ni de un enaltecimiento emocional de la vitalidad, sino de continuidad de multiplicidades, como comunidades y poblaciones de animales. Podemos entender este proceso como en los eventos biológicos de la relación entre las poblaciones de presas y depredadores.

Un grupo poblacional, desde la perspectiva deleuziana, ha de concebirse como una intensidad de la vida, no como seres vivos independientes. En las sabanas africanas, el crecimiento de las poblaciones de herbívoros es controladas tanto por la disponibilidad de recursos – alimento, agua y de pareja reproductiva – y también por el tamaño de las poblaciones de carnívoros y de los ataques letales de los mismos. A su vez el crecimiento de estas últimas está sujeto a la disponibilidad de presas y las de agua; este delicado y sutil ritmo de control entre ambas poblaciones permite mantener el equilibrio dinámico que regula el tamaño de ambas poblaciones, equilibrio que se manifiesta a nivel de las multiplicidades, pero que en última instancia es el ajuste en tiempo real a nivel micro o de los individuos (macroestado resultado de microestados: una actualización constante). Ambas poblaciones o multiplicidades se requieren para su supervivencia, al crecer la población de presas decrecen rápidamente los recursos que estas requieren, poniendo en peligro su supervivencia; pero el crecimiento de esta población, al aumentar el número de presas disponibles conlleva al crecimiento de la población de depredadores. La intensidad vital de una multiplicidad aumenta la intensidad vital en otra. Pero, si una se reduce, hay disminución en la otra. En todo caso, debe notarse que la intensidad de la población de presas está desfasada en el tiempo, respecto de la de depredadores. Ahora bien, la actualización, en este caso, está desfasada en el tiempo, pero las variaciones sí marcan un tiempo real de variación intensiva entre ambas. Cuando decrece la población de presas un tiempo después decrece la de depredadores manteniendo así ese ciclo sin fin, como un movimiento de intensidades que sube y baja armónicamente entre multiplicidades. En este orden de ideas, la decisión de Deleuze de lanzarse por el balcón, habría sido una actualización intensiva del cuerpo que ya no soportaba los dolores orgánicos. Esta analogía ecológica no equipara una población con una decisión individual, sólo muestra algo más preciso: la vida no es propiedad aislada de un individuo, sino juego de variaciones, desfases y equilibrios entre multiplicidades. Ahora bien, ¿cómo se precisa esta vida filosóficamente para Deleuze?

Una vida

Deleuze pensaba siempre en función de *una* vida, porque con el artículo indeterminado no se refiere a que se trate de un ser vivo, ni algo común a todos los seres vivos. Evitó hablar de *la* vida porque con ello se implica pensar lo general (la vida) a partir de varios seres vivos particulares, como si la vida fuera un atributo universal que se particulariza en un individuo. *Una* vida es una intensidad que depende de un movimiento más amplio, como de grupo o de un ecosistema de eventos físicos,

químicos y biológicos. Así, con la expresión *una vida*, Deleuze trata de reconocer que siempre hay vida singular pero que no se trata de la idea universal de vida que todos los vivientes compartan o tengan en común. Es decir, se trata de reconocer que si bien cada ser vivo es diferente, por ser único, no está vivo como particular que concreta el universal, sino en tanto expresión de un movimiento de vida, de algo más amplio, que es intensivo y se actualiza en ese ser vivo.

Se trata de una concepción univocista de la vida, que difiere de la concepción polivocista de la vida. La univocidad de la vida significa que la vida es igual para todo ser viviente, mientras que la concepción polivocista significa que la vida se vive de muchas maneras (lo que implicaría grados jerárquicos entre los seres vivos). *Una vida* es una existencia impersonal, una singularidad, irreducible a una biografía o a una identidad psicológica de alguien o de algo.

Esta concepción de la vida deriva claramente de su concepción univocista del ser, según la cual el ser se dice de una sola y misma manera para todo lo que es. Todo lo que es (lo ente), es igual, en tanto que es; significa que no hay grados de Ser. Asimismo, todo lo que está vivo, vive por igual una vida, no hay seres con más o menos vida, en razón a una supuesta complejidad. Así, una vida vivida singularmente, no depende del organismo particular que la vive, es la vida misma que se vive como singular; pero cuando se agotan las condiciones biológicas, la vida sigue más allá del individuo particular.

En consecuencia, tampoco es apropiado decir que existe un organismo viviente privilegiado con más o menos vida que otro. No hay seres vivos que estén más vivos; tampoco le pertenece, con mayor o menor grado, lo esencial de lo viviente a los virus más que a un gato, a un ser humano o a un árbol. Una vida no le pertenece a ningún viviente en particular más que a otro, precisamente porque no es un predicado que se le añada a los entes.

En su último texto, *La inmanencia: una vida...* (Deleuze, 2007, pp. 347-351), acentuaba el aspecto irreducible de *una vida* a otra cosa diferente a ella que la trascendiera, como pudiera ser el caso de la idea de *la vida*. Descartar la polivocidad de la vida impide jerarquizar los entes según sus grados de ser y segmentar el ser en entes particulares. Se trata, así, de una vida y no de la vida, una vida no tiene jerarquías, no se segmenta y reparte entre organismos vivos, y una vida es inmanente ya que todos están vivos por igual.

Aquí se encuentra una clave para entender por qué Deleuze va a rechazar tan radicalmente cualquier residuo de negatividad en la vida, como se verá en la sección quinta. Como los individuos son los que mueren (Deleuze, 1995a, p. 123), pareciera que la muerte es la negación de la vida, pero cuando muere un individuo no muere la singularidad impersonal de la vida, que no es individual. Efectivamente, un individuo siempre es de una especie que sería la que le da la vida, a partir de sus progenitores, aunque estos mueran posteriormente. Así, la muerte de unos individuos no afecta la vida de la especie porque continúa en la descendencia.

Lo que realmente contiene esta concepción univocista de la vida, es que la vida es simbiótica. Como seres vivos, nuestras deposiciones alimentan a otros seres vivos, y así sucesivamente. Somos vivientes entre vivientes o vidas mezcladas e interconectadas. Realmente todos son expresión de una misma vida. Pero no sólo quiere decir que sean unas expresiones de vida las que se entrecruzan con otras para vivir con los recursos que la otra le provee. La individualidad que vivimos es el resultado de lo que las expresiones de vidas comparten, por lo cual Deleuze considera que somos el resultado de una simbiosis muy compleja, que siempre es expresión de una vida. Por ejemplo, no sólo quiere decir que nuestro intestino sólo pueda expresar vida si está lleno de ciertos microorganismos, sino que las células mismas son expresiones, aunque complejas de alianzas entre expresiones de vida como piensa Lynn Sagan (1967). Deleuze apunta a que *una vida* siempre es simbiótica porque los componentes de una vida equivalen a expresiones que se comunican entre sí construyendo a esta.

El uso de simbiosis presenta dos aristas: biológicamente - asociaciones entre organismos o componentes celulares- y filosóficamente -co-constitución, intercambio y composición de singularidades-; esta aclaración entre ambos puntos de vista es relevante dado que permite justificar el paso entre el vocabulario científico y el marco deleuziano sin confundirlos. Precisamente, el marco filosófico deleuziano se encuentra en el concepto de Territorio que construyó junto a Félix Guattari.

Territorio

Una vida, entonces, no se reduce al organismo o a la organización cerrada. Se puede entender perfectamente esta idea filosófica desde la idea, en biología, de que los organismos vivos son simbióticos porque dependen de dos aspectos, la biocenosis y el biotopo. La biocenosis hace referencia a todas las interacciones que se dan entre organismos vivos dentro de un ecosistema. Pero estas interacciones no podrían llevarse a cabo sin un entorno abiótico, que es el biotopo, que hace referencia a los aspectos físicos como la temperatura, la humedad, la presión, y similares, como materias no-vivas. Cuando hablamos de organismos vivos, lo hacemos siempre en relación con su circunmundo, hábitat o entorno. Deleuze recoge en el concepto de territorio este doble aspecto de la simbiosis, el territorio no es un simple lugar, sino un campo de expresión, en el que las relaciones entre lo viviente están en continua composición con el medio. Así, *una* vida se expresa o extiende en todas direcciones: materiales, biológicas y metafísicas. Con este paso conceptual Deleuze señala que vivir no sólo se trata de una relación entre organismos vivos, sino de una relación con materias no vivas (Sagan, 1967). Al ampliar la concepción del individuo y entenderlo, de manera más explícita, como proceso de individuación, las materias no-vivas son condiciones reales para la vitalidad de la materia viva:

lo mismo ocurre en el estrato orgánico: los materiales proporcionados por los substratos son realmente un medio exterior que constituye el famoso caldo prebiótico, mientras que catalizadores desempeñan la función de germen para formar elementos e incluso compuestos sustanciales interiores. [...]

El estrato orgánico ya no se puede separar de los llamados medios interiores, y que son, en efecto, elementos interiores respecto a materiales exteriores, pero también elementos exteriores respecto a sustancias interiores (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 56)

Para afianzar esta idea, el concepto de territorio permite un desplazamiento en el pensamiento por niveles o escalas, como en biología. Se pueden pensar procesos vitales a nivel de los ecosistemas, a nivel de las especies, a nivel de los organismos o a nivel de los órganos, a nivel de tejidos (tisular), a nivel celular, a nivel de organelos (orgánulos), a nivel macromolecular (polímeros), a nivel molecular, a nivel atómico o a nivel subatómico. En otras palabras, entender la vitalidad depende del nivel o escala en la que nos ubiquemos para poder captar los procesos que se entienden como procesos vitales o, como piensa Deleuze, para captar la comunicación entre expresiones que pasan de un nivel a otro. Cabe aclarar que las escalas no son equivalentes entre sí, puesto que cada nivel deja ver otra forma de relación, individuación y actualización de la vida. Así las cosas, nuestra vida sólo es pensable territorialmente, en tanto que marco comunicativo de todas las expresiones de vida.

Paradójicamente, nos hemos acostumbrado a pensar que somos independientes de nuestros territorios, pero Deleuze y Guattari proponen que pensemos que lo que somos, nuestra singularidad vivida, es el resultado de un proceso de individuación que corresponde al territorio vital en el que se realiza su expresión:

Hay territorio desde el momento en que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. Veamos un ejemplo como el del color, de los pájaros o los peces: el color es un estado de membrana, que remite a estados internos hormonales; pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresivo cuando

adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierte en una marca territorial, o más bien territorializante: una firma. Lo fundamental no es saber si el color vuelve a tener funciones, o cumple otras nuevas en el seno del propio territorio. Eso es evidente, pero esa reorganización de la función implica sobre todo que la componente considerada ha devenido expresiva, y que, desde ese punto de vista, su sentido sea el de marcar un territorio. (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 321)

Podría argumentarse que un territorio no está vivo, al igual que no lo está una roca, un metal o un átomo. Pero así se ignoran dos puntos importantes: se asume que no lo están, aunque no se sepa por qué, del mismo modo que se asume que una planta está viva, sin poder decir a qué se debe su vitalidad. Lo que se reconoce como organismo vivo, supone una compleja interacción con lo que se reconoce como material. Una planta viva no es independiente de los intercambios de elementos con el suelo fértil, con la luz del sol y con el viento y animales que facilitan su reproducción. El argumento no consiste en afirmar que una roca esté viva en sentido biológico; el punto es otro: la frontera entre lo vivo y lo no vivo cambia según la escala, las relaciones y las condiciones que permiten que algo se individúe como viviente.

Las consecuencias del pensamiento de Deleuze podrían resumirse así: *una* vida siempre existe en un territorio: simbióticamente con elementos orgánicos y no orgánicamente, en una disposición que trasciende al organismo.

Muerte y vida

El vitalismo de Deleuze significa un alejamiento de la negación, de la negatividad hegeliana y de la doble negación, por eso afirma: “Lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica.” (Deleuze, 1995a, p. 13). En general, Deleuze no ve ni en Hegel, ni en los dualismos un aliado, sino un pensamiento incapaz de pensar la diferencia:

Comienza la larga historia de una desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel, y que consiste en sustituir el juego de la diferencia y de lo diferencial por el trabajo negativo. En vez de definirse por un (no)-ser como ser de los problemas y de las preguntas, la instancia dialéctica se define ahora por un no-ser como ser de lo negativo. (Deleuze, 2002a, p. 369)

El ser de lo negativo, la negatividad, es un concepto antagónico y opuesto a la afirmatividad de la vida. En este sentido, no puede concebir la vida como resultado de la negación y, por ello, la diferencia, lo que la vida afirma, no puede pensarse ni desde Hegel ni desde otro dualismo porque Deleuze “no soportaba ni a Descartes, los dualismos y el Cogito, ni a Hegel, las tríadas y el trabajo de lo negativo” (Deleuze & Parnet, 1980, p. 19). Entonces la cuestión radica en dilucidar en qué sentido la muerte sería negación de la vida, sin ser por ello negatividad en sentido dualista o hegeliano.

En *Lógica del Sentido* (Deleuze, 1994), la muerte es entendida como *El* acontecimiento. Esto quiere decir que, como todo acontecimiento, tiene un doble sentido: uno personal y otro impersonal. Pero en ambos sentidos, sólo se puede hablar de la muerte desde la vida, no al contrario; sería una suerte de epifenómeno de la vida.

La trasmutación se opera en el punto móvil y preciso en el que todos los acontecimientos se reúnen así en uno solo: el punto en el que la muerte se vuelve contra la muerte, en el que el morir es como la destitución de la muerte, en el que la impersonalidad del morir ya no señala solamente el momento en el que me pierdo fuera de mí, sino el momento en el que la muerte se pierde en sí misma, y la figura que toma la vida más singular para sustituirme. (Deleuze, 1994, p. 161)

La muerte sólo puede estar subsumida a una vida. Solo es pensable una vida que conserve el residuo mínimo de muerte para seguir viviendo. Se trata, por un lado, de entender la relevancia de los eventos apoptóticos donde células u organismos innecesarios en un momento dado son desechados y, por otro, de entender la distinción de Deleuze entre repetición vestida y repetición desnuda. Es necesario precisar que la subordinación de la muerte a una vida vale únicamente en el plano ontológico que el artículo reconstruye; en biología la muerte de células y organismos conserva su materialidad propia.

En primera instancia, el evento de la apoptosis (D'Arcy, 2019; Portt et al., 2011) no es una simple muerte o evento final, se debe entender como una serie de procesos moleculares específicos y altamente regulados que permiten a un organismo deshacerse de células innecesarias o anormales con una minuciosidad enorme, manteniendo así su viabilidad. Un caso ejemplar de este acontecimiento vital es la formación del tubo gastrointestinal fetal; en etapas tempranas de la gestación, el intestino no existe como una cavidad funcional, sino como un cordón sólido de células; en los vertebrados, incluido el ser humano, ocurre un evento fundamental para la vida posterior al nacimiento, que ocurre meses antes de este: las células centrales de este cordón, que serían pseudoepiteliales, inician un programa de muerte celular. Al desaparecer este núcleo masivo de células mediante apoptosis, se abre el espacio necesario para que las células periféricas se diferencien y constituyan el epitelio intestinal operativo; durante esta diferenciación surge, en los enterocitos (células del epitelio del intestino) el borde en cepillo – estructura esencial en la membrana celular cara apical, que da hacia la luz intestinal o sección interna de éste –, incrementando así la superficie de absorción y, por ende, permitiendo la interacción directa con nutrientes y microbiota, elementos externos al organismo. De este modo, este mecanismo celular corresponde a un devenir conducto del cordón, con lo cual se crea el tracto digestivo completo, desde la boca hasta el ano, preparando al recién nacido para la vida autónoma (De Santa Barbara et al., 2003). Así, en sentido biológico, la apoptosis permite entender de manera positiva la interrupción programada de la vida orgánica.

Tan importante es la apoptosis para la vida, que en el caso del cáncer, no se encuentra: muchas células tumorales desarrollan formas de evadirla o resistirla, porque la muerte programada en esas células, a diferencia de las células normales, está bloqueada. Por ello, el cáncer sí se ve como un problema para la vida, en tanto que las células que se niegan a morir, causan, por el contrario, la muerte de todo el organismo. Precisamente esta cuestión la señalan Deleuze y Guattari cuando explican que el Cuerpo sin Órganos (CsO), entendido como deseo, puede caer en una especie de sin-salida. Lo canceroso es, para Deleuze, un CsO indeseable, precisamente porque pretende arraigar la vida al organismo y no quiere aceptar la muerte como apéndice de la vida o como acontecimiento que la firma (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 167ss). La apoptosis sería un proceso importante para la vida, tanto a nivel orgánico como para la vida en sentido trascendental.

En segunda instancia, el problema puede replantearse si entendemos los dos niveles en los cuales para Deleuze se juega la diferencia: la repetición vestida y la repetición desnuda. No se trata de una oposición dialéctica entre vida y muerte, correspondiente a una oposición entre afirmatividad y negatividad.

la repetición es la potencia de la diferencia y de la diferenciación: sea que condense las singularidades o que precipite o haga más lentos los tiempos, sea que varíe los espacios. Nunca la repetición se explica por la forma de identidad en el concepto, ni por lo semejante en la representación.[...] es la repetición vestida, la repetición extraordinaria o singular, dependiente de la Idea, la que explica la repetición ordinaria y desnuda, que depende del concepto y sólo desempeña el papel de un último vestido. (Deleuze, 2002a, p. 331)

La repetición vestida corresponde, propiamente, a la diferencia en sí, que se da a nivel de lo trascendental o de la idea, mientras que la diferencia desnuda corresponde a las diferencias que se expresan materialmente en la realidad y como organismos, para nuestro caso. Desde este marco ontológico, una vida sólo queda en el nivel de las repeticiones vestidas o de la diferencia en sí,

mientras que la muerte queda a nivel de las repeticiones desnudas o de la diferencia para otro. A nuestro parecer, podría también decirse que hay una diferencia pura o en sí, que es vestida, y una diferencia aparente o relativa, que es desnuda. *Una* vida, está del lado de las repeticiones vestidas, razón por la cual es inmanente mientras que la muerte sólo está de lado de las repeticiones desnudas, razón por la cual sólo es pasajera o epifenómeno de una vida.

Lo particularmente resaltable es que suicidarse no equivaldría, desde la perspectiva de Deleuze, a una aceptación de la negación, porque sólo sería la muerte externa, no interna a una vida y, por ello, no sería su opuesto. Y, en este contexto, la muerte externa a la vida, implica un suicidio o asesinato; la vida externa a una vida, cáncer o pérdida de sentido. Ahora bien, el hecho histórico de su suicidio no es negado en ningún momento, lo que se propone es pensarlo como la interrupción de una vida material invivable y no como negación de una vida inmanente, trascendental.

Vida y fragilidad

Se nos presenta la siguiente complicación: Deleuze presupone una especie de fuerza inagotable de la vida y, con ello, una especie de dureza y pureza de la misma. Pero basta con examinar su delicadeza, su fragilidad para darnos cuenta de que ni la negatividad la niega del todo, ni la afirmatividad la protege completamente. Por el contrario, la fragilidad es un concepto que nos permite captar la vida de otra manera, por lo menos en su nivel de expresión concreta en el planeta, que para Deleuze correspondería a la repetición desnuda. Esta se entiende como el enlace entre la idea de una vida —reflejo de una potencia inmanente— y las condiciones concretas que hacen posible su existencia, tanto abióticas como biocenóticas. Las abióticas como las condiciones planetarias, que se reparten entre condiciones de orden físico-químico, y las biocenóticas, que se evidencian en la microbiota y súper bacterias; veámoslo de manera resumida.

Características físicas en la Tierra como son la temperatura, la radiación a la que es sometida, la distancia del planeta al sol y al centro de la galaxia, entre otras, hacen posible la vida en ella; aspectos que suelen discutirse bajo el llamado principio antrópico (Křížek & Somer, 2022). Por ejemplo, la temperatura de la tierra para poder conservar la vida, como la conocemos, debe mantenerse en un rango muy estrecho; esto significa que no es difícil alterar drásticamente esta condición que posibilita la vida, en este sentido, puede decirse que la temperatura de la tierra es muy frágil. Los seres humanos hemos podido alterarla a través de la concentración de gases, residuos de la producción y civilización industrial, que generan el efecto invernadero. La fragilidad de la vida está en función de la fragilidad de la temperatura terrestre, a mayor fragilidad de la temperatura, mayor fragilidad de la vida, de igual manera ocurre con otras variables físicas (Hitz & Smith, 2004; Skripnuk & Samylovskaya, 2018). Este apartado ejemplifica condiciones físico-químicas (materiales) estables en un estrecho rango (muy precisas) que posibilitan la vida y de las cuales la vida depende; no se pretende con ello una demostración cosmológica.

El pH de las soluciones acuosas es otra condición para la vida en la tierra que, para nuestras expectativas, resulta muy vulnerable. La acidificación de los océanos, resultado de la industrialización, pero, junto con esta, los desechos químicos han alterado significativamente el pH de las fuentes de agua en el planeta. La consecuencia se ve en la microbiota, que se destruye y se modifica al punto de ser menos resistente a las alteraciones del entorno físico-químico. Se ha observado que dichas afectaciones sobre el entorno físico-químico necesario para la vida ha conllevado a que los sistemas de amortiguación de las variaciones en estos aspectos de origen biológico como son algas en los mares y bosques de galerías alrededor de las fuentes de agua se hayan visto disminuidas (Rojas-Higuera & Pabón-Caicedo, 2015).

Pero los mismos movimientos de las fuerzas de la tierra también hacen patente la fragilidad de la estabilidad geo-biológica de la tierra para la vida. Puede que no podamos atribuir a la acción humana ninguna aceleración de los ciclos geológicos, pero el conocimiento científico sobre los ciclos

geológicos nos muestra que pocos cambios simultáneos o uno evento de gran magnitud pueden arrasar con hasta el 95% de las especies existentes en un momento dado (Badii & Abreu, 2008).

Biocénóticamente, las llamadas bacterias hospitalarias, o superbacterias, parecieran enseñarnos también la precariedad de la vida en doble sentido. Por un lado, supusimos que las bacterias eran frágiles y que podíamos mantenerlas a raya. Pero, por otro lado, las superbacterias muestran lo vulnerable que puede ser una vida si entra en una simbiosis negativa con ellas (Chávez-Jacobo, 2020).

La fragilidad y la delicadeza de la vida, a las que hacemos alusión en los párrafos anteriores, no apuntan a resaltar que sea fácilmente destruible; tampoco a que su fragilidad equivalga a debilidad. Se percibe, especialmente una sensibilidad relacional porque la vida varía y cambia con mayor facilidad de lo que presuponemos. Este cambio se debe, precisamente, a todo lo que ella implica, más allá de una especie de esencia vital, es decir, la vida en su complejidad se adapta o se desordena según el cuerpo, el medio y las relaciones que la sostienen. Esto significa que la vida siempre se abre paso por caminos imprevistos¹. Con ello, enfatizamos que la vida no puede entenderse desde un solo factor universalizable y único. Y aunque tengamos ya un conjunto de condiciones químicas de la vida: carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno, el ADN, un gen, el agua, el sol, el calor y demás, siempre encontramos variaciones o excepciones a cualquiera de ellos. Esto quiere decir que, a este nivel de las repeticiones desnudas, la vida no sólo es indefinible sino incontenible.

Ahora bien, la fragilidad de la vida también señala un aspecto simbólico que omitimos sin darnos cuenta, tal vez por la necesidad de mantener la pose de no incluir a Dios en la filosofía; en el caso de Deleuze porque considera que la filosofía siempre es inmanente a sí misma. Pero, pensado con detenimiento, cuando oponemos vida y muerte implicamos o negamos la idea de la vida más allá de la muerte, con lo cual la filosofía no se enfrenta a la espiritualidad o religión. En este sentido, la fragilidad de la vida también señala que siempre puede haber aspectos o momentos de algo que la trasciende, que no está vivo biológicamente, pero que tampoco pertenece a estar muerto en el ámbito biológico. No resulta fácil reintroducir hoy día el concepto de Espíritu y, sin embargo, la metafísica deleuziana, por cuanto no es materialista sino empirista, sí reconoce realidades irreducibles a lo que se entiende como materia.

Deleuze considera la enfermedad – más importante para él que la muerte – como un momento intermedio que no necesariamente conduce a la muerte, pero que ha estado latente en toda la discusión. La fragilidad, en efecto, antes que señalar que la vida puede morir, apunta a que la vida puede enfermar. Más aún, una vida perfecta o completamente sana, en este nivel de las repeticiones desnudas, sencillamente es irreal. La enfermedad hace parte de su equilibrio homeodinámico² y hace patente su fragilidad: esta no es solo un dato médico, sino aquello que deja ver el límite del cuerpo y la vulnerabilidad de una vida concreta.

Deleuze, como vimos, padecía una enfermedad respiratoria, y en su filosofía se valora mucho el papel de la enfermedad, pero un estudio sobre la posibilidad de una filosofía de la enfermedad desde Deleuze desborda este artículo. Sin embargo, se deben considerar dos lineamientos fundamentales en la medida en que Deleuze se suicida porque le dolía respirar. Efectivamente, él considera que la

¹ Por ejemplo, la deriva genética, altera el camino de los organismos porque se trata de un mecanismo de evolución caracterizado por fluctuaciones aleatorias en la frecuencia de una versión determinada de un gen en una población; aunque afecta principalmente a poblaciones pequeñas y aisladas, los efectos pueden ser fuertes y pueden llevar a que determinados rasgos se vuelvan muy frecuentes, o desaparezcan de una población.

² En biología se ha hecho uso del concepto de homeóstasis, a saber, los organismos tienden a mantener dentro de ciertos rangos valores físicos químicos (temperatura, pH, concentraciones moleculares y similares). Sin embargo, no se trata de estados inmóviles sino de microestados fluctuantes razón por la cual es más adecuado pasar al concepto de homeodinámico.

enfermedad repotencia al cuerpo en otros ámbitos: así como quien ha perdido movilidad en las piernas, fortalece sus brazos o quien no ve agudiza su oído.

Para desentrañar esta concepción paradójica respecto de la enfermedad podemos recurrir a dos pasajes cruciales de sus escritos. El primero en *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze & Guattari, 1997b) donde daba cuenta de la relación entre la filosofía y la enfermedad:

Los artistas son como los filósofos en este aspecto. Tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. Pero este algo también es la fuente o el soplo que los hace vivir a través de las enfermedades de la vivencia (lo que Nietzsche llama salud) (Deleuze & Guattari, 1997b, p. 174).

Si bien Deleuze afirma que las enfermedades físicas y mentales no son causa de la potencia del artista o filósofo, existe al menos evidencia empírica compatible con esta asociación en el caso de los trastornos del ánimo (Taylor, 2017), aunque nada de lo que aquí se argumenta depende de ella. La causa no viene de la enfermedad, pero la enfermedad sitúa afectivamente al ser viviente para poder percibir de otro modo.

El segundo pasaje lo encontramos en *Lógica del sentido*, donde se explicita que la enfermedad es condición de realidad y, más aún, que hay enfermedades propiamente filosóficas, con lo cual detectarlas es una crítica importante para la salud de la filosofía: “No deben compararse las filosofías y las enfermedades, pero hay enfermedades propiamente filosóficas. El idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su sucesión de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma” (Deleuze, 1994, p. 139).

El punto de Deleuze es que la enfermedad tiene orígenes físicos, claramente, pero la enfermedad les abre a artistas y filósofos, el horizonte de posibilidades para ver una vida potencial que no claudica frente ante la enfermedad. Este encuentro con una vida que trasciende la vida biológica enferma, no los lleva ni a curarse ni a sucumbir por su estado sino a aceptar y “vivir a través de las enfermedades”. “Vida biológica enferma” no significa una vida menor – Deleuze no admite grados jerárquicos –: es una vida material afectada por una patología, no una vida disminuida ontológicamente.

De nuevo, la fragilidad propiamente señala que la vida siempre tiende a estar enferma, entendida esta como parte del equilibrio homeodinámico. De hecho, la muerte, en su sentido biológico externo y de repeticiones desnudas, sólo es posible por una enfermedad que la hace efectiva. El intermedio o el equilibrio de la vida está en la enfermedad, en su fragilidad, en la cual aprende, se informa y puede seguir hasta que ya no puede más. Lastimosamente, nuestra cultura occidental de comienzos del siglo XXI no tiene claro si valora o no la enfermedad. Culturalmente, la enfermedad se presenta como un obstáculo para la vida, como un problema y que la vida enferma no es vida. Esta visión cultural respecto de la enfermedad leería el suicidio de Deleuze como una rendición. Pero, al contrario, afirmamos que su decisión deviene afirmación porque ya hay menos vida biológica soportable que vida trascendental posible. ¿Acaso el límite entre el dolor y la dificultad para respirar generan otra frontera, más allá del estándar cultural, como un punto de quiebre o de inflexión en el cual la actualización material constante es inviable, y ya no permite sostener una vida vivible?

A modo de conclusión: La muerte en Deleuze

La muerte no tiene un sentido de violencia o asesinato, como podría atribuírsele a las concepciones extremistas, ni como fundamento de un exterminio de los más débiles. Con todo, la muerte sí es una realidad orgánica de la especie, sin la cual la continuidad de esta sería impensable. La debilidad, en paralelo con la fragilidad de la vida y, por lo tanto, con la enfermedad, es muy importante para la

vida. No se puede concebir la vida sin enfermedad. La cuestión relevante es, en todo caso, que la vida, ubicada a nivel de las repeticiones vestidas o a nivel trascendental, no incluye la muerte. Es necesario diferenciar cuatro aspectos: la muerte material, el hecho histórico del suicidio, la apoptosis como analogía y una vida como inmanencia; para poder pensar la muerte dentro de procesos vitales, sin ser contraria a la vida.

Esta concepción de la muerte ubicada sólo a nivel orgánico evita postular una muerte a nivel trascendental que haga competencia a la vida que, a Deleuze, en tanto que vitalista, le importaba por sobre todo lo demás. Su vitalismo ubica la muerte fuera de la potencia misma de la vida. Por ello, no puede comprometerse con cualquier dialéctica o negatividad que a nivel del pensamiento pretenda equiparar el Ser (que para Deleuze sería la vida trascendentalmente hablando: Una vida) con el No-ser (lo negativo o la muerte).

Para Deleuze un pensamiento como el de Hegel ubicaba a la negación o la nada a nivel abstracto o trascendental. Era, según Deleuze, una concepción que tenía como punto de partida a la Nada, al No-ser, a partir de los cuáles, por negarse a sí mismos (doble negación), daban paso al devenir y posteriormente al ser. Esto significa, para Deleuze, que equivocan completamente el planteo central de la vida trascendental.

En este sentido, el rechazo de Deleuze a las filosofías que propenden por una violencia total o una negación de la vida y por la negación de la negación, se explica como el gesto de una vida que deshace un pensamiento inadecuado sobre sí mismo, en el sentido de Spinoza. Y como la expresión de la vida a nivel de las repeticiones desnudas equivalía a la vida orgánica u organizada, entonces la muerte sólo podía entenderse como necesaria en ese nivel.

Así se entiende que su situación orgánica, insostenible por el dolor que le significaba respirar, lo llevara a aceptar el final de su existencia orgánica, sin que por ello implicara la muerte de una vida en plano inmanente de la singularidad; una vida que trasciende la biología y permanece como pura intensidad incorpórea.

Referencias bibliográficas

- Badii, M. H., & Abreu, J. M. (2008). Los efectos de la extinción de las especies. *Daena: International Journal of Good Conscience*, 3(1), 623-631.
- Chávez-Jacobo, V. M. (2020). La batalla contra las superbacterias: No más antimicrobianos, no hay ESKAPE. *TIP Revista Especializada en Ciencias Químico-Biológicas*, 23. <https://doi.org/10.22201/fesz.23958723e.2020.0.202>
- Colebrook, C. (2011). *Deleuze and the Meaning of Life*. Bloomsbury Publishing.
- D'Arcy, M. S. (2019). Cell death: A review of the major forms of apoptosis, necrosis and autophagy. *Cell Biology International*, 43(6), 582-592. <https://doi.org/10.1002/cbin.11137>
- De Santa Barbara, P., Van Den Brink, G. R., & Roberts, D. J. (2003). Development and differentiation of the intestinal epithelium. *Cellular and Molecular Life Sciences (CMLS)*, 60(7), 1322-1332. <https://doi.org/10.1007/s00018-003-2289-3>
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión* (Horst Vogel, Trad.). Muchnik.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido* (Miguel Morey, Trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (1995a). *Conversaciones* (José Luis Pardo Torío, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1995b). *Proust y los signos* (Francisco Monge, Trad.). Anagrama.

- Deleuze, G. (1996). *El bergsonismo* (Luis Ferrero Carracedo, Trad.). Cátedra.
- Deleuze, G. (1997). *La filosofía crítica de Kant* (Marco Aurelio Galmarini, Trad.). Ediciones Cátedra.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la Filosofía* (Carmen Artal, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel* (María Silvia Delpy & Hugo Beccacece, Trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy & H. Beccacece, Trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002b). *Empirismo y subjetividad* (Hugo Acevedo, Trad.). Editorial Gedisa SA.
- Deleuze, G. (2004). *El pliegue: Leibniz y el barroco* (José Vázquez & Umbelina Larraceleta, Trads.). Paidós.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos: Textos y entrevistas 1975-1995* (José Luis Pardo Torío, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1978). *Kafka: Por una literatura menor* (Jorge Aguilar Mora, Trad.). Ediciones Era.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997a). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia II* (José Vázquez & Umbelina Larraceleta, Trads.). Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997b). *¿Qué es la filosofía?* (Thomas Kauf, Trad.). Editorial Anagrama.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1980). *Diálogos* (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-Textos.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. Fondo de Cultura Económica.
- Hitz, S., & Smith, J. (2004). Estimating global impacts from climate change. *Global Environmental Change, The Benefits of Climate Policy*, 14(3), 201-218.
<https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2004.04.010>
- Křížek, M., & Somer, L. (2022). Anthropic Principle and the Hubble-Lemaître Constant. *Galaxies*, 10(3), 71. <https://doi.org/10.3390/galaxies10030071>
- Pinhas, R. (2005, diciembre 23). «Le suicide de Deleuze: Son dernier acte de liberté» [Entrevista de O. Doubre] [Entrevista]. *Multitudes: revue politique artistique philosophique*.
<https://www.multitudes.net/le-suicide-de-deleuze-son-dernier-2/>
- Portt, L., Norman, G., Clapp, C., Greenwood, M., & Greenwood, M. T. (2011). Anti-apoptosis and cell survival: A review. *Biochimica et Biophysica Acta (BBA) - Molecular Cell Research*, 1813(1), 238-259. <https://doi.org/10.1016/j.bbamcr.2010.10.010>
- Rojas-Higuera, P. J., & Pabón-Caicedo, J. D. (2015). Sobre el calentamiento y la acidificación del océano mundial y su posible expresión en el medio marino costero colombiano. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 39(151), 201-217.
<https://doi.org/10.18257/raccefyn.135>
- Sagan, L. (1967). On the origin of mitosing cells. *Journal of Theoretical Biology*, 14(3), 255-274.
[https://doi.org/10.1016/0022-5193\(67\)90079-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(67)90079-3)
- Skipnuk, D. F., & Samylovskaya, E. A. (2018). Human Activity and the Global Temperature of the Planet. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 180, 012021.