

# *Hacia el concepto de caos en Nietzsche, Deleuze y Meillassoux.*

Towards the Concept of Chaos in Nietzsche,  
Deleuze and Meillassoux

**Alberto Villalobos Manjarrez<sup>1</sup>**

Universidad Nacional Rosario Castellanos (UNRC), México

**José Agustín Ezcurdia Corona<sup>2</sup>**

Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM), México

Recibido 2 octubre 2024 • Aceptado 14 junio 2025

## *Resumen*

En este artículo presentamos un breve estudio sobre el concepto de caos en las filosofías de Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze y Quentin Meillassoux, en el que identificamos rupturas y continuidades. En consecuencia, desarrollamos los siguientes puntos: que el concepto de caos tiene una primacía sobre la noción de voluntad de poder en la filosofía de Nietzsche; que el caos subyace a la inmanencia en el pensamiento de Deleuze; y que el hiper-caos de Meillassoux, aunque es incondicionado, posee límites internos que lo vuelven cuasi omnipotente. En la conclusión, definimos la situación de los seres humanos frente a estos tres abismos

*Palabras claves:* Naturaleza; Antropomorfismo; Plano de inmanencia; Contingencia; Indeterminación.

## *Abstract*

In this article we present a brief study on the concept of chaos in the philosophies of Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze and Quentin Meillassoux, in which we identify ruptures and continuities. Consequently, we develop the following points: that the concept of chaos has a primacy over the notion of will to power in Nietzsche's philosophy; that chaos underlies immanence in Deleuze's thought; and that Meillassoux's hyper-chaos, although unconditioned, possesses internal limits that render it quasi-omnipotent. In the conclusion, we define the situation of human beings in the face of these three abysses.

*Keywords:* Nature; Anthropomorphism; Plane of immanence; Contingency; Indetermination.

**1.** beto1035@hotmail.com

**2.** jezcurdia@hotmail.com

La constance phénoménale du monde est l'œil d'un cyclone sans commencement ni fin – « cyclone » que je nomme Surchaos : le chaos éternel, niché au cœur de l'irraison manifeste de tout étant.

Quentin Meillassoux, « L'immanence d'autre-monde », 42

## 1 · Introducción

La imagen del caos ocupa un lugar originario en las cosmogonías fundacionales de la cultura occidental. En la *Teogonía* (VIII a.n.e.) de Hesíodo, el χάος figura como un abismo que se abre y del cual surgen Érebo —dios que personifica la oscuridad— y la negra Noche, los cuales, tras un encuentro amoroso, engendran al Éter y al Día (Hesíodo 115–130 76). En este poema, el caos es un estado indeterminado del mundo anterior a todos los seres. Por su parte, en el *Génesis* judeocristiano se dice que, antes de que Dios creara el mundo, en la tierra, desordenada y vacía, reinaba el *tehom*: un caos primitivo o abismo primigenio (Cardin 15–17). Desde su aparición, la filosofía se encargó de ordenar racional y conceptualmente la naturaleza a fin de explicar el lugar de los seres humanos en ella. Sin embargo, en el siglo XIX,<sup>1</sup> transitando desde

<sup>1</sup> Antes de la filosofía de Nietzsche, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), F. W. J. Schelling —después de señalar que la imanancia de la naturaleza spinozista se fractura en el paso entre la sustancia, los atributos y los modos— sostiene que Dios, diferenciado de los seres, posee dos orígenes: por un lado, él se causa a sí mismo; por otro, el caos lo ha producido. Este otro origen es un ansia eterna (*ewige Sehnsucht*) entendida como un caos sin orden ni forma, pero el cual es, sin embargo, la condición de la norma: “[...] lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja

el mito hacia el concepto, Friedrich Nietzsche hace irrumpir al caos en medio de la filosofía trascendental, la vida del Espíritu, la racionalidad de lo real y la dialéctica de la historia humana. Con Nietzsche, las metafísicas antiguas y modernas son objetos de una crítica que desarticula su mundo verdadero, en favor de un concepto de naturaleza entendido como caos, el cual abrió nuevos caminos para pensar la inmanencia (Villalobos Manjarrez 100-117).

Las críticas de Nietzsche dirigidas al mundo suprasensible de Platón, a la causalidad de Aristóteles, al cogito de René Descartes, al juicio sintético a priori de Immanuel Kant y a la voluntad de Arthur Schopenhauer, entre otras, hacen de su filosofía un territorio que comunica a la tradición antigua con el pensamiento moderno, pero también con nuestra actualidad. El uso del nihilismo para pensar el fin de la metafísica por parte de Martin Heidegger, o la genealogía de la relación entre cuerpo e historia teorizada por Michel Foucault, fueron planteamientos filosóficos ineludibles de corte nietzscheano que se erigieron durante el siglo XX (Heidegger 679-682; Foucault 24-32). E incluso más cercanas a nuestro presente se encuentran las filosofías de Gilles Deleuze y de Quentin Meillassoux, las cuales, cada una a su modo, se apropiaron del pensamiento de Nietzsche para componerlo con nuevos conceptos y expandir sus límites. Muestra de ello es la articulación entre la voluntad de poder y la diferencia en el caso de Deleuze; y la interpretación realista y especulativa del eterno retorno por parte de Meillassoux (Deleuze 1998 73-77; Meillassoux 2009 60-71).

Sin embargo, lo que en este texto evidenciamos brevemente es la importancia del problema del caos en la filosofía moderna y contemporánea, a través de los aparatos conceptuales de Nietzsche, Deleuze y Meillassoux, en los cuales existen influencias, interferencias y distancias significativas a propósito de la teorización de este abismo. Respecto a Nietzsche, explicamos que el concepto de naturaleza comprendido como caos subsume al de

disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio" (Schelling 167-169). Lo carente de regla es uno de los principios que constituyen lo existente; el otro, que corresponde a la forma, el orden, la ley y el entendimiento, es Dios mismo (Schelling 163-171). Sin embargo, es hasta la filosofía de Nietzsche que el caos adquiere mayor primacía y se identifica plenamente con una inmanencia que, carente de fundamento, está desprovista del origen metafísico de Dios.

voluntad de poder, aunque cronológicamente el segundo pueda tener una supuesta preeminencia sobre el primero. En cuanto a Deleuze, afirmamos que el caos subyace a la inmanencia, si con ésta nos referimos a la vida compuesta de virtualidades o al plano que la filosofía instaura con sus creaciones conceptuales para protegernos de la desintegración. Y sobre Meillassoux, mostramos que el caos alcanza un estatuto inédito y quasi omnipotente, puesto que a pesar de que es capaz de transformar o destruir el devenir, las leyes naturales o cualquier entidad actual o posible, no está exento de determinadas autolimitaciones que su propia existencia impone. A su vez, identificamos las continuidades y rupturas entre estos conceptos de caos a los que, de manera inquietante, el pensamiento filosófico se dirige como si se tratase de un absoluto oscuro y enigmático (Meillassoux 2014 813–814). En la conclusión, exploramos sintéticamente las posibilidades prácticas de los seres humanos ante la naturaleza de tales abismos.

En la transformación de la compresión del caos que avanza desde Nietzsche hasta Deleuze y Meillassoux, observamos que se trata de un concepto ontológico último, puesto que se presenta, en los tres casos, como una realidad insuperable, a la que nada trasciende, que subyace a la voluntad de poder —Nietzsche—, al plano de inmanencia —Deleuze— y a las leyes naturales —Meillassoux—. De modo que, en el ámbito de la ontología continental contemporánea, el concepto de caos es capaz de ingresar a una rivalidad, en curso, que existe entre otros modelos filosóficos del mundo o de lo real, como la ontología orientada a objetos (Harman 71–84), la teoría de los ensamblajes (De Landa 137–164) y la ontología de los campos de sentido (Gabriel 135–156).

## 2 · Voluntad de poder: máscara del caos

En el conocido fragmento 109 de *La Ciencia jovial* (1882), Nietzsche afirma que el carácter total y eterno del mundo es el caos (*Chaos*) (Nietzsche 2014 425–427). Esto significa que la naturaleza consiste en una sola inmanencia que se sustraerá a tres determinaciones principales: los orígenes metafísicos, los finalismos necesarios y las leyes naturales, entendidas como estructuras de la naturaleza dispuestas por una racionalidad, un sujeto o un resto o huella del mismo. Recuérdese que las leyes naturales, para Nietzsche, son inter-

pretaciones humanas colocadas sobre sucesiones de casos aparentemente iguales (Nietzsche 2005 47–48). Si bien en la naturaleza existen repeticiones de casos perfectamente calculables, desde la perspectiva nietzscheana, esto no implica que haya leyes que presiden las permutaciones, sino que, al contrario, puede interpretarse que “[...] *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder sacar en cada instante su última consecuencia” (Nietzsche 2005 48). Así, cada repetición de caso es una novedad que, en última instancia, no es sostenida por nada exterior a la naturaleza.

A este respecto, Nietzsche lanza una serie de advertencias sobre los antropomorfismos que revisten a la naturaleza con ropajes demasiado humanos. Los antropomorfismos consisten en interpretaciones o rasgos humanos que son colocados como propiedades de la naturaleza en sí misma. Por consiguiente, para Nietzsche (2014), es un equívoco pensar que la naturaleza es bella, buena, perfecta, sabia o cruel en sí misma, o que es una máquina que actúa de acuerdo a finalidades preestablecidas (425–427). Entre tales antropomorfismos resalta uno que ocupa un lugar central en esta discusión: la idea de que la totalidad de la naturaleza es un organismo o una entidad viva:

**Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde debería expandirse? ¿De qué debería alimentarse? ¿Cómo podría crecer y multiplicarse? Nosotros tenemos alguna noción de la naturaleza de lo orgánico: ¿deberíamos modificar nuestra interpretación acerca de lo indecidiblemente derivado, tardío, raro, azaroso —que solo percibimos sobre la corteza terrestre—, por algo esencial, universal, eterno, como hacen aquellos que llaman organismo al universo? Eso me provoca náuseas. [...] El orden astral en el que vivimos constituye una excepción; este orden, y la relativa duración que depende de ella han hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. [...] Tampoco existe aquí un instinto de conservación ni, en general, algún instinto, ¡como tampoco conoce ninguna ley! Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. [...] Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara. (Nietzsche 2014 425–426)**

Prohibir que el mundo, en su totalidad, es algo vivo significa oponerse a un concepto como el de voluntad de poder, donde la materia, la vida y el pensamiento se fusionan en virtud de las capacidades creativas de sus relaciones de fuerzas. Con la voluntad de poder ocurre una cualificación o subjetivación de la materia, puesto que se la define a partir de una propiedad subjetiva, esto es, una voluntad viva que se quiere a sí misma como su propia afirmación. Y aunque la formulación del concepto de voluntad de poder (Nietzsche 2006 679-680) es posterior a la conceptualización del mundo como caos y a la prohibición de los antropomorfismos —ubicados en *La ciencia jovial*—, estos últimos se imponen porque la argumentación que los sostiene prevalece sobre la idea de la subjetivación de la materia.

Aseverar que el mundo está vivo significa, como mismo Nietzsche señala en 1882, transferir una región excepcional de lo existente, esto es, lo viviente, hacia totalidad del mundo. Se realiza una transposición de una propiedad singular de cierta cantidad de materia, la vida, hacia toda la naturaleza. Esto hace de la voluntad de poder —donde lo simple, lo complejo, la armonía y las oposiciones más salvajes coexisten (Nietzsche 2006 679-680)— la máscara de una realidad más abisal, irreductible a lo vivo, a lo muerto y a cualquier antropomorfismo, que Nietzsche denomina caos: el mundo entendido como una potencia sin destino, sustraída de la finalidad última, la ley y el origen metafísico, donde la experiencia humana constituye un fragmento de su fatalidad.

La vía que sigue Nietzsche para conceptualizar el caos consiste en la identificación de los antropomorfismos que dan a la naturaleza un rostro humano. Por consecuencia, conceptos como el sujeto, la causalidad, la identidad y la verdad —comprendida como la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas— son desarticulados debido a su carácter antropomórfico. Por ejemplo, la causalidad ya no será definida como una estructura del mundo o del sujeto, sino que se tratará tan solo de una interpretación de las sucesiones de casos que se repiten: la “[...] sucesión de pensamientos, de sentimientos, de ideas en la conciencia no nos da a entender que esta serie sea una serie causal, aunque así lo parezca, y en grado altísimo” (Nietzsche 2006 359). Al prescindir de tales conceptos, Nietzsche vislumbra una naturaleza cada vez más extraña y menos humana. No obstante, el desafío

que arroja su filosofía aplica también para cualquiera: ¿hasta qué punto es posible pensar una naturaleza que no sea, en algún grado, antropomórfica?

### 3 · Protegerse del abismo

Como es sabido, la filosofía de Nietzsche estructura el desarrollo de la ontología de Deleuze (Hardt 77–122). Pruebas de ello son el estudio *Nietzsche y la filosofía* (1962) y la continuidad que existe entre la voluntad de poder y el concepto deleuzeano de vida no orgánica: la actividad creadora y anónima de la materia que se prolonga y sobrevive al organismo, la cual puede manifestarse, incluso, en la literatura, el arte y el concepto (Zourabichvili 107–113). Sin embargo, en el marco de este artículo, la afinidad entre Nietzsche y Deleuze se traza mediante el problema del caos. Si para Nietzsche el caos consiste en una sola inmanencia a la que no presiden la ley ni la finalidad pre establecida, para Deleuze, en *Diferencia y repetición* (1968), se trata el abismo sin fondo de la naturaleza. La particularidad de este caos (*chaos*) es que consiste en un abismo constituido por diferencias. Deleuze presenta esta cuestión bajo la imagen del eterno retorno nietzscheano:

**El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza. [...] El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. El uno sólo se puede dar en el otro. La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los soplos, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de «misterios».**  
**(Deleuze 2002 362–363)**

Así, en la filosofía de Deleuze, la naturaleza original o primera es definida como caos mediante la articulación de los conceptos nietzscheanos de eterno retorno y de voluntad de poder. La repetición de las diferencias de diferencias es el caos o la primera naturaleza que constituye a la segunda: la

de las leyes y las entidades organizadas; la de las identidades y las unidades transitorias. Esta naturaleza primera, caótica y diferencial no sólo precede a los cuerpos vivos y sus capacidades creativas, sino que los constituye. Sin embargo, Deleuze y Guattari advierten sobre los peligros de este sin fondo o naturaleza original, a la que no podemos abalanzarnos con temeridad ni mirar directa y fijamente, ya que acabaría con nuestra unidad y consistencia. Por eso escriben:

**Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. [...] Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra «fantasía» (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego. (Deleuze y Guattari 1997 202)**

Aquí, el caos remite a la posibilidad de desintegración de las ideas frente a la que el pensamiento instaura reglas para protegerse. Sin embargo, el caos, desde una vista más amplia, es entendido como una infinitud —donde el pensamiento corre el riesgo de disolverse—cuya realidad es tanto ideal como material:

**El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física). (Deleuze y Guattari 1997 46)**

El que pueda haber reglas que rigen el pensamiento está condicionado, a su vez, por la estabilidad de la organización de la materia a la que

Deleuze y Guattari (1997) llaman un anticaos objetivo (202). En el contacto entre materia y subjetividad, las sensaciones testimonian las propiedades de los estados de cosas con los que entran en relación. Y es a partir de tal vínculo que es posible protegerse del abismo mediante las invenciones que son producidas en tres órdenes distintos: la filosofía, la ciencia y el arte, las cuales “[...] trazan planos sobre el caos” (Deleuze y Guattari 1997 203).

Deleuze y Guattari explican que los artistas realizan cortes en el orden natural para que brote el caos, del cual elaboran una composición específica o un bloque de sensaciones que se expresa en la literatura, la pintura o la música. Porque el arte es [...] una composición del caos que da la visión o sensación, [...] un caosmos, como dice Joyce, un caos compuesto [...]. El arte lucha con el caos, pero para hacerlo sensible [...] (Deleuze y Guattari 1997 205-206). A su vez, los científicos —particularmente los físicos y los matemáticos— postulan funciones, constantes, límites y centros de equilibrio en la variabilidad del caos. Además, estos establecen relaciones entre variables desde las que pueden determinarse estados futuros a partir del presente o hacerlos tan solo probables. La ciencia toma un trozo del caos y lo envuelve en un sistema de coordenadas, “[...] del que extrae una función aleatoria y unas variables caoideas” (Deleuze y Guattari 1997 207).

Por su parte, la filosofía también “[...] lucha con el caos como abismo indiferenciado u océano de la disimilitud” (Deleuze y Guattari 1997 208). Si el arte crea bloques de sensaciones y la ciencia elabora funciones, la filosofía crea conceptos: ensamblajes o totalidades fragmentarias, los cuales son síntesis de componentes que son separables. Cuando los filósofos fabrican conceptos, al mismo tiempo instauran lo que Deleuze y Guattari denominan como plano de inmanencia, el cual no es un concepto como tal, sino la imagen que se da a sí mismo el pensamiento. El plano de inmanencia es el “[...] medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad: ocupan sin contar [...] o se distribuyen sin dividir” (Deleuze y Guattari 1997 40).

En este artículo sostenemos que, en la filosofía de Deleuze y Guattari, el caos subyace a la inmanencia considerada desde sus dos sentidos principales: como el plano indivisible que ocupan los conceptos filosóficos y como la vida entendida como pura virtualidad. Entonces, si el caos es la infinitud capaz de descomponer al pensamiento si éste no utiliza la protección adecuada, el

“[...] plano de inmanencia es como una sección del caos” (Deleuze y Guattari 1997 46). Dicho de otro modo, el plano se instala sobre el caos que le precede. En el plano se encuentra la pretensión de hacer habitable el caos mediante determinadas organizaciones conceptuales. Aquí, se muestra que la creación filosófica responde a la necesidad de resguardarse, mediante el concepto y la instauración del plano, del delirio y de la desintegración de las ideas, posibles efectos del contacto con la infinitud. Sin embargo, la protección que otorga el concepto no solo se ubica en el terreno del pensamiento, sino que las creaciones conceptuales también funcionan para orientar, de una manera práctica y transformadora, a los seres humanos en el mundo. Si los conceptos se distribuyen sobre el plano, entonces es el plano mismo el que, aun siendo un “[...] absoluto ilimitado [...]” (Deleuze y Guattari 1997 40), descansa sobre el caos o abismo de la infinitud.

Aunque la inmanencia sea entendida como una vida compuesta de virtualidades que se actualizan tanto en sujetos como en objetos (Deleuze 2008 330), el caos le subyace porque consiste en el sin fondo de la diferenciación —como Deleuze señala en *Diferencia y repetición*—, el cual condiciona la existencia tanto de las capacidades virtuales de las entidades, como de sus identidades y unificaciones transitorias conseguidas en sus actualizaciones. E incluso si la vida se define como “[...] una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia, inventariables según el tipo de evaluación que los gobierna o anima [...]” (Zourabichvili 109), las intensidades o diferencias en sí mismas, agrupadas en el caos u océano de la disimilitud, siguen siendo las condiciones de la heterogeneidad de tal multiplicidad.

## 4 · Asomarse al hiper-caos

Distanciándose del caos definido por Deleuze, pero acercándose al postulado por Nietzsche, Meillassoux defiende que lo real es un hiper-caos (*hyper-Chaos*), en el que la materia, la vida y el pensamiento son órdenes heterogéneos, coordinados e irreductibles entre sí. Tal heterogeneidad prohíbe postular un mundo donde la vida o determinados componentes subjetivos — como los sujetos larvarios — están esparcidos en todas las cosas, como en el “[...]mono-pluralismo deleuzeano, un monismo=pluralismo que finalmente

viene a ser pluralismo=monismo” (Meillassoux 2022 67).<sup>2</sup> La razón es que este monismo pluralista hace de toda la naturaleza una realidad uniforme constituida por contemplaciones o imágenes-movimiento, donde no hay verdaderas diferencias de naturaleza —sólo existen diferencias intensivas o de grado— ni una heterogeneidad real. Al contrario, Meillassoux (2022) busca “[...] acceder a la pura heterogeneidad que rompe toda diferencia de grado o intensidad, en favor de las diferencias de naturaleza —las únicas auténticas diferencias, aquellas que no reducen subrepticiamente la identidad (de naturaleza) a la alteridad (de grado) (67).

Mientras que Deleuze (2002) defiende que lo real es ontológicamente uno, pero diverso en sus modalidades (72), Meillassoux (2018) sostiene que lo que hay, a saber, el hiper-caos, es una potencia capaz de hacer *emergir*, sin razón ni causa, entidades o leyes que pueden ser de naturalezas completamente distintas (42). Esto último rompe con la univocidad deleuzeana en la que el ser es el mismo para todo lo que hay, aunque sus modalidades no sean las mismas. De modo que, para reemplazar el modelo delezeano de la inmanencia donde priman las diferencias de grado repartidas homogéneamente sobre lo que existe, Meillassoux postula el concepto de poli-dualismo, el cual se refiere a que, si bien existen tales diferencias de grado, lo que define a lo real son las

**[...] diferencias puras de naturaleza, sin ninguna continuidad con aquello que diferencian, entre los diferentes régimenes de lo real [...] cuya posible co-ordinación no nos permite pensar su reconciliación [...]. No un mono-pluralismo, sino un poli-dualismo. Necesitamos rupturas que hagan imposible el reduccionismo de un régimen de entes a otro (la vida reducida a la materia, la mente a la vida, etc.) y que permitan que las**

<sup>2</sup> Meillassoux define a la ontología de Deleuze como una metafísica subjetivista, esto es, una posición filosófica caracterizada por dos aspectos principales: la afirmación de que el ser y el pensamiento son indisociables; y la hipostasis de una instancia subjetiva que se extiende por toda la naturaleza (Meillassoux 2015 67). Un ejemplo de esta operación, en la que un elemento subjetivo mínimo se distribuye por la inmanencia, se encuentra en los sujetos larvarios: los yoes preindividuales que realizan las contracciones y contemplaciones que, agrupadas en síntesis pasivas, conforman los hábitos de los cuales están compuestos los sujetos y los objetos (Deleuze 2002 131-132).

**entidades de nuestro mundo escapan magníficamente a todo intento de reducir los existentes de nuestro mundo a una única naturaleza [...]. Lo heterogéneo vuelto contra lo intensivo, la diferencia de naturaleza vuelta contra la diferencia de grado; el poli-dualismo eternamente posible del Hipercaos contra el mono-pluralismo pseudo-necesario del Caosmos (Meillassoux 2022 67).**

Entonces, el poli-dualismo o la partición de lo real en órdenes completamente irreductibles, como la materia, la vida, la mente y la sociedad, que mantienen entre sí verdaderas diferencias de naturaleza, se sostiene sobre una verdad que Meillassoux reconoce como necesaria: el poder ser otro sin razón de cualquier entidad, proceso, causalidad o ley. Y es esta verdad la que precisamente revelaría que lo real es un hiper-caos:

**Una Todo-Potencia igual a la del Dios cartesiano que puede todo, incluso lo inconcebible. Pero una Todo-Potencia no normada, ciega, sustraída de las otras perfecciones divinas y convertida en autónoma. Una potencia sin bondad ni sabiduría, inepta para garantizar al pensamiento la veracidad de sus ideas distintas. Es algo así como un Tiempo, pero un Tiempo impensable por la física —puesto que es capaz de destruir sin causa ni razón toda ley física— tanto como impensable por la metafísica —puesto que es capaz de destruir todo ente determinado, sea un dios, sea Dios. No es un tiempo heracliteano, porque no es la ley eterna del devenir, sino el eterno devenir posible, y sin ley, de toda ley. Es un Tiempo capaz de destruir hasta el propio devenir, incluso haciendo advenir, y quizás para siempre, lo Fijo, lo Estático, y lo Muerto. (Meillassoux 2015 107)**

La verdad necesaria de la contingencia absoluta de toda entidad —o el poder ser otro sin razón de toda cosa—, que posibilita el reconocimiento de lo real como hiper-caos, se sustenta, a su vez, sobre el denominado principio de factualidad: el hecho de que la contingencia absoluta no es ella misma contingente, sino, al contrario, necesaria (Meillassoux 2015 128–131). La demostración que ofrece Meillassoux para afirmar este principio puede sintetizarse de la siguiente manera. La argumentación parte del problema del

correlacionismo: la tesis sobre que el sujeto y el objeto no pueden pensarse separadamente. En la modernidad, el correlacionismo se presenta bajo las modalidades de la filosofía trascendental, la fenomenología y el posmodernismo. Sobre tales formas de correlacionismo, Meillassoux (2018) expresa: “[...] todas estas corrientes comparten, según creo, una resolución más o menos explícita: no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni seres que no estén siempre correlacionados con un punto de vista, con un acceso subjetivo” (23). Entonces, no habría modo de acceder a una realidad en sí misma o completamente independiente del punto de vista, de la cultura, de la historia o del lenguaje. Sin embargo, a través de la correlación puede mostrarse que sí hay algo que puede pensarse por fuera de ella, esto es, su propia contingencia.

¿La correlación es necesaria o contingente? Si formulamos esta pregunta, no habrá manera de negar que la correlación es contingente, puesto que es imposible afirmar su necesidad. La propia correlación prohíbe romper consigo misma para conocer, por fuera de sí, su supuesta necesidad. Esto nos obliga a afirmar su contingencia como una propiedad exterior a ella misma. Y si quisiéramos negar esta propiedad, por fuerza tendríamos que admitirla de antemano, ya que la “[...] contingencia absoluta no es sólo para nosotros, sino que es en sí misma, de modo que pensar la posibilidad de la contingencia de la contingencia no es más que postular una contingencia superior, presuponiendo así lo que se pretende negar” (Nunes 25). De modo que si podemos concebir efectivamente la contingencia de la correlación

**[...] entonces es una noción que podemos pensar como un absoluto: la ausencia absoluta de razón para cualquier entidad, ya sea un evento, una cosa o una ley — o, en otras palabras, la capacidad efectiva de cada entidad determinada para aparecer y desaparecer sin ninguna razón en relación a su ser o su no-ser. La sinrazón se convierte en el atributo de un tiempo absoluto capaz de destruir o crear cualquier entidad determinada sin ninguna razón para su creación o destrucción. (Meillassoux 2018 42)**

Este tiempo absoluto no es otro que el hiper-caos, el cual no solo es capaz de anular cualquier entidad o ley, sino que puede hacer surgir, de modo *ex nihilo*, realidades que no preexisten de ningún modo. De ahí que Meillassoux afirme la heterogeneidad real y las diferencias de naturaleza

entre los regímenes de la materia, la vida y el pensamiento, irreductibles entre sí, aparecidos sin razón, pero coordinados tal y como las ciencias han podido constatar.

Aunque inédito, el hiper-caos resulta ser quasi omnipotente debido a las autolimitaciones que su propia existencia exige. Tales límites se encuentran intrínsecamente relacionados. El hiper-caos no puede producir entes necesarios. La razón consiste en que las entidades necesarias no pueden dejar de ser jamás lo que son; ellas no pueden devenir otras sin razón. Y si Dios, en su existencia eterna, es la entidad necesaria por excelencia, aquello que no puede dejar de ser lo que es, entonces es necesario que no exista. Los otros entes que no pueden existir en el hiper-caos son los contradictorios. El motivo es que éstos también son necesarios. Un ente contradictorio no podría ser contingente porque tendría dentro de sí, incorporadas y ya realizadas, sus posibilidades. Poseería ya, en sí mismo, tanto su existencia como su inexistencia. Meillassoux (2015) expresa que [...], si este ente existiera, sería imposible que dejara lisa y llanamente de existir: impávido, incorporaría más bien a su ser el hecho de no existir. Este Ente sería entonces —como ser *realmente contradictorio — perfectamente eterno*” (114). Así, los límites de la potencia del hiper-caos corresponden a la imposibilidad de los entes necesarios y a que no puede haber entidades contradictorias.

Como puede notarse, el hiper-caos y las diferencias de naturaleza que es capaz de producir —las cuales dan lugar a órdenes como el pensamiento que no es una extensión de la vida, del mismo modo que esta última, entendida aquí como el ensamble entre afecciones, sensaciones y percepciones cualitativas, no puede reducirse a la organización de la materia inerte— son incompatibles con la univocidad de una sola inmanencia, de un solo ser-naturaleza para todo lo existente, en el cual se encuentra diseminado algún elemento vital y subjetivo, como en la ontología de Deleuze. La realidad del caos deleuzeano es ya un mixto físico y mental (Deleuze y Guattari 1997 46). Sin embargo, tras haber explicado por qué el caos de *La ciencia jovial* se impone ante el concepto de voluntad de poder, pueden reconocerse ciertas aproximaciones con el hiper-caos.

En primer lugar, tanto el caos nietzscheano como el hiper-caos son los nombres utilizados para designar a una naturaleza que carece de trascendencia. Ambos son como “[...] una nube portadora de las más feroces

t tormentas, de los más extraños intervalos soleados, en el momento de una calma inquietante” (Meillassoux 2015 107). Esto quiere decir que ambos son potencias capaces de las más salvajes tempestades y de los equilibrios o las armonías más extrañas. Ninguno de los dos tiene un origen metafísico, ninguna finalidad última, así como tampoco poseen ningún propósito de modo originario. Más bien, en ambos casos, es del caos sin significado que han emergido el propósito y el significado. Los dos conceptos de caos se constituyen a partir de un cuestionamiento dirigido hacia las leyes naturales. Con Nietzsche, tales leyes solo corresponden a las interpretaciones humanas dirigidas sobre las sucesiones y repeticiones de casos en apariencia iguales, los cuales son perfectamente calculables. Estas repeticiones no están fundadas ni son sostenidas por nada exterior a la naturaleza. Con Meillassoux, la contingencia de las leyes naturales y la posibilidad de su desaparición, sin razón ni causa, es demostrada a partir de la vinculación del concepto de lo posible con el no-Todo cantoriano (Meillassoux 2015 133-178). No obstante, lo anterior no anula determinadas diferencias o distancias entre ambas conceptualizaciones. Mientras que el caos nietzscheano puede asociarse con la eternidad del devenir y el vitalismo subyacente al concepto del mundo como voluntad de poder, el hiper-caos es capaz de anular la supuesta perennidad de las permutaciones del mundo. Así también, el hiper-caos posee limitaciones o especificaciones que permanecen impensadas en el caos nietzscheano: la imposibilidad de los entes necesarios y contradictorios. Y mientras que el caos nietzscheano se vislumbra a partir de la crítica y la desarticulación de los antropomorfismos, el hiper-caos es conocido mediante de complejas demostraciones lógico-filosóficas.

## 5 · Conclusión. Los seres humanos ante los tres abismos

Para finalizar este artículo, abordamos brevemente la cuestión de las posibilidades prácticas de los seres humanos frente a estas tres concepciones del caos. Como es sabido, la exigencia de la filosofía de Nietzsche, desde el principio hasta el final de su obra, es la afirmación del mundo —ya sea en la forma del devenir, del caos o de la voluntad de poder— tal y como acontece. Amar el destino y labrar una vida sin resentimiento. Querer y celebrar la vida

aun con todos sus horrores o, si se va hasta el extremo, a causa de estos. Tal es la enseñanza que, según Nietzsche, puede extraerse de la tragedia griega más excelsa, como la de Esquilo (Nietzsche 2007 91–98). La dificultad con esta posición es que conduce a entender como indeterminadas u opacas las capacidades prácticas, transformadoras y emancipadoras de los seres humanos en la naturaleza. O el deseo de emancipar a los seres humanos de los poderes que los subsumen y los destruyen es signo de resentimiento hacia lo que ocurre; o tal directiva emancipadora puede comprenderse como la manifestación de fuerzas activas que, en su fatalidad, se afirman aun sobre situaciones donde reinan la muerte y la reactividad. ¿Cómo conjuntar la afirmación de la fatalidad con el imperativo de la transformación del mundo?

Menos terrible es quizá la opción de Deleuze y Guattari frente al caos, quienes solo piden un poco de orden para protegerse del abismo. Tanto en la creación de conceptos, funciones y bloques de sensaciones, como en la experimentación política, los filósofos advierten sobre los peligros de precipitarse en el caos para intentar captar su infinitud, pero sin perder la propia consistencia: “Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina” (Deleuze y Guattari 2004 164). Tal prudencia no es una indicación menor en este aparato conceptual, sino que posee el estatuto de una “[...] regla inmanente a la experimentación” [...] (Deleuze y Guattari 2004 156). La prudencia en la experimentación filosófica, política o artística evita lo falso, lo ilusorio e incluso lo alucinatorio. Además, la prudencia es completamente necesaria cuando se trata de hacer que el cuerpo se desestratifique —que vacíe sus órganos—, a saber, que eluda o resista aquello que lo destruye o lo organiza en la dirección de su esclavitud. Por tanto, la práctica de la desestratificación requiere una prudencia extrema: “[...] toda desestratificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida o cancerosa, es decir, unas veces se abre al caos, al vacío y a la destrucción, vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos [...] y pierden sus grados de diversidad [...]” (Deleuze y Guattari 2004 513).

De modo que el desafío de los seres humanos ante el caos implica que sus creaciones y experimentaciones sean capaces de asirlo y de escapar a las amenazas de la desintegración de las ideas y de la autodestrucción en la práctica: se “[...] inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte” (Deleuze y Guattari 2004 164). No obstante, tal caracterización

hace del caos una realidad sobre la cual es difícil distinguir si se trata más de una amenaza constante o de la fuente misma de la creación filosófica, artística y científica, respecto de la cual cabe albergar ciertas esperanzas.

En términos éticos y políticos, el problema principal entre los seres humanos y el hiper-caos —para el que casi todo es posible, a excepción del surgimiento de entes necesarios y contradictorios—corresponde a la posibilidad de la emergencia de un mundo en el que haya justicia universal, incluso para los fallecidos. Tal justicia anularía la miseria —los tormentos biológicos—, la inquietud —las penas generadas a partir de relaciones interpersonales relativamente libres— y el sufrimiento —el malestar producido por situaciones sociales como la explotación y la existencia de clases dominantes— de los seres humanos (Meillassoux 2009 68). El surgimiento de este mundo, profiere Meillassoux (2006), es un acontecimiento “[...] realmente posible, eternamente contingente, para siempre ingobernable, y completamente improbabilizable [*improbabilisable*]” (55). Tal acontecimiento provendría de las virtualidades del hiper-caos, cuya existencia no se deja contener en una totalidad probabilística de posibles. Sin embargo, existe una paradoja respecto al surgimiento de esta justicia: esperar que el hiper-caos “[...] produzca este acontecimiento consiste entonces en esperar una posibilidad que tal vez nunca llegue a producirse, pero de la que es imposible decir que nunca se producirá” (Meillassoux 2006 55).

En esta paradoja encontramos un problema, esto es, un futuro indeterminado e ingobernable que reduce drásticamente los alcances de los objetivos y las prácticas racionales de los seres humanos, las cuales pueden estar destinadas, precisamente, a su emancipación. Sus planes y cálculos racionales son disueltos por la indeterminación de un acontecimiento improbabilizable que quizá nunca llegue a ocurrir, pero cuya posibilidad eterna no puede cancelarse. Así, lo que estas reflexiones finales indican es que, en cada caso, el pensamiento filosófico se enfrenta a ciertas regiones de indeterminación que lo desafían: el carácter activo o reactivo de las prácticas emancipadoras; el caos visto como amenaza o como fuente creativa; y el posible advenimiento de una justicia que, si llegara a producirse, no provendría de las acciones humanas.

## 6 · Bibliografía

- Cardin, Matt. *Hizo de las tinieblas su escondite*, trad. José Ángel de Dios. Alicante: Dilatando mentes, 2021.
- De Landa, Manuel. *Assemblage Theory*. Londres: Edinburgh Press, 2016
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Gabriel, Markus. *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Londres: Edinburgh Press, 2015.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, trad. Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- Hesíodo. *La teogonía. Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. “Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido”, trad. Misael Ceballos Quintero y Gerardo Flores Peña. Aitías. *Revista de Estudios Filosóficos* 2, 4 (2022): 39-107.
- Meillassoux, Quentin. *Hiper-caos*, trad. Jorge Fernández Gonzalo. Salamanca: Holobionte, 2018.
- Meillassoux, Quentin, “L’immanence d’outre-monde”. *Ethica* 16, 2 (2009): 39-71.

- Meillassoux, Quentin, “The Coup de Dés, or the Materialist Divinization of the Hypothesis”. *Collapse. Philosophical Research and Development*, vol. VIII (2014): 813–846.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. Germán Cano Cuenca. *Friedrich Nietzsche I*. Barcelona: Gredos/RBA, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe. Madrid: Edaf, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.
- Nunes, Rodrigo. “Anhypothetical”. *The Meillassoux Dictionary*, ed. Peter Grattan y Paul. J Ennis. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Villalobos Manjarrez, Alberto. *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche*. Cuernavaca: CRIM-UNAM, 2023.
- Zouravichbili, François. *El vocabulario de Deleuze*, trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Atuel, 2007.