



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Antonelli-Marangi, Marcelo Sebastián

El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze

Ideas y Valores, vol. LXVI, núm. 164, 2017, Mayo-Agosto, pp. 317-341

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.51898>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957432015>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.51898>

EL CONCEPTO DE “INMANENCIA PRÁCTICA” EN DELEUZE



THE CONCEPT OF “PRACTICAL IMMANENCE” IN GILLES DELEUZE

MARCELO SEBASTIÁN ANTONELLI MARANGI*
Conicet / CIF / Buenos Aires - Argentina

Artículo recibido el 15 de julio de 2015; aprobado el 1 de noviembre de 2015.

* antonelli.ms@gmail.com, marceloantonelli@unipe.edu.ar

Cómo citar este artículo:

MLA: Antonelli Marangi, M. S. “El concepto de ‘inmanencia práctica’ en Deleuze.” *Ideas y Valores* 66.164 (2017): 317-341.

APA: Antonelli Marangi, M. S. (2017). El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze. *Ideas y Valores*, 66 (164), 317-341.

CHICAGO: Marcelo Sebastián Antonelli Marangi “El concepto de ‘inmanencia práctica’ en Deleuze.” *Ideas y Valores* 66, n.º 164 (2017): 317-341.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo presenta la “inmanencia práctica” como clave de la ética que G. Deleuze elabora a partir de B. Spinoza y F. Nietzsche. La noción involucra tres tesis que manifiestan la reivindicación incondicional de la inmanencia y la crítica a toda trascendencia: valorización del cuerpo en detrimento de la conciencia; apelación a lo bueno y lo malo, en lugar del bien y el mal; y apología de la alegría e inocencia del devenir. Se sostiene que esta ética naturalista y pluralista se apoya en criterios de valoración ligados a la vida como punto fundamental de apreciación, y se propone la creación de nuevas maneras de ser como medio de enfrentar al sistema del juicio moral sobre el que descansa el nihilismo.

Palabras clave: G. Deleuze, F. Nietzsche, cuerpo, ética, inmanencia, vida.

ABSTRACT

The article presents ‘practical immanence’ as the key to the ethics developed by G. Deleuze on the basis of B. Spinoza and F. Nietzsche. This notion involves three theses that show the unconditional vindication of immanence and the critique of all transcendence: affirmation of the body over consciousness; appealing to the good things and the bad things rather than to good and evil; and the defense of the joy and innocence of becoming. The article argues that this naturalistic and pluralistic ethics is grounded in assessment criteria linked to life as the focal point of appreciation, and suggests the creation of new ways of being as a means to tackle the system of moral judgment on which nihilism is based.

Keywords: G. Deleuze, F. Nietzsche, body, ethics, immanence, life.

Es posible considerar que la inmanencia es la piedra de toque ardiente de cualquier filosofía, porque asume todos los riesgos que esta tiene que afrontar, todas las condenas, persecuciones y negaciones que padece. Esto prueba, al menos, que el problema de la inmanencia no es abstracto o solamente teórico. A primera vista, no se ve por qué la inmanencia es tan peligrosa, pero es así. Ella engulle a sabios y dioses. Por lo que respecta a la inmanencia o al fuego se reconoce al filósofo.

DELEUZE Y GUATTARI *Qu'est-ce que la philosophie?* 2005 47, énfasis agregado¹

Introducción: la inmanencia práctica como clave de la ética deleuciana

La cuestión ética en la filosofía de Deleuze ha suscitado la atención de numerosos comentadores que mantienen posturas heterogéneas acerca de sus conceptos y temas principales. Así, Mengue (1994) y Smith (2011) plantean una ética deleuciana del deseo, que Kaufman (2011) aproxima a Lacan. Por su parte, Braidotti (2006) y Žukauskaite (2011) indagan una ética de lo imperceptible y el devenir-menor, que Cunniff Gilson (2011) encuentra afín al feminismo. A su vez, Jun (2011) propone un tratamiento del problema de la normatividad a partir de perspectivas deleucionistas, mientras que Williams (2011) critica este acercamiento. Así mismo, Bryant (2011) desarrolla la idea de ser dignos frente al acontecimiento, que descansa en la noción nietzscheana de *amor fati* reinterpretada en un marco estoico. Badiou (2010), por su lado, destaca las tres “máximas de conducta” en el pensamiento deleuciano: creer en el mundo, precipitar los acontecimientos, escapar al control. Marrati (2003), Zabunyan (2006) y Zourabichvili (2003) investigan la idea de “creencia en este mundo” como forma de afrontar la ruptura del vínculo entre el hombre y el mundo. Mengue (2006; 2013) bosqueja una ética de la resistencia amparada en la interpretación deleuciana de Bartleby. Estas son solo algunas de las líneas de estudio que se han llevado adelante en torno a la ética deleuciana. En rigor, esta diversidad obedece a que el propio filósofo francés ha diseminado en su obra múltiples reflexiones éticas que involucran distintos conceptos, temas y autores, como lo ha señalado Kaufman (*cf.* 2011 108).

Ahora bien, en este trabajo propongo un tratamiento de la temática centrado en la idea de “inmanencia práctica”. Si bien Deleuze no ha utilizado el concepto en cuanto tal –es decir, literalmente–, su empleo me parece justificado, pues la inmanencia es la orientación fundamental de

¹ Todas las traducciones son mías.

su filosofía, no solo en lo que respecta a la dimensión noológica –el plano de inmanencia como imagen del pensamiento (*cf.* Deleuze y Guattari 2005 38 y ss.)– o económico-política –el capitalismo en cuanto sistema inmanente (*cf.* Deleuze y Guattari 1999 271 y ss., 311 y ss., 400, 414, 440 y ss.; 2006 579)–, sino también en sus disquisiciones de índole práctica, tal como lo prueba el pasaje de *Qu'est-ce que la philosophie?* que he ubicado como epígrafe. Adopto la fórmula “inmanencia práctica” de Mengue, quien se refiere con ella al despliegue en el plano práctico de la inmanencia spinocista, que redundaría en un culto a la vida y a las pasiones alegres (*cf.* 1994 46). Sin embargo, mi empleo de la noción es diferente, dado que le otorgo mayor amplitud, tal como lo hacen Lorraine (2011)² y Smith (2011). Por un lado, no la limito a Spinoza, sino que involucro a Nietzsche, quien desempeña un papel preponderante en este marco; por otro lado, la sitúo en el interior de la empresa deleuciana de liberación del nihilismo, que está ligado a la moral en cuanto sistema del juicio.

De acuerdo con mi hipótesis, el núcleo de la inmanencia práctica reside en el paso de la moral constituida a partir de valores trascendentales o universales, a una ética de los modos de existencia y sus valores inmanentes. Las fuentes principales de Deleuze son Spinoza y Nietzsche, a quienes tiende a reunir en una singular “identidad” (*cf.* 2005 185). Nuestro autor encuentra en ellos tres tesis que vertebran la inmanencia práctica: el valor otorgado al cuerpo, la formulación de criterios de valoración inmanentes y la afirmación de la alegría. Estos postulados han sido puestos de relieve por diversos comentaristas (*cf.* Hardt 1993; Jaquet 2007; Lorraine 2011; Zaoui 1995) que, a mi parecer, han desatendido dos elementos esenciales: el concepto de *vida* puesto en juego y el rechazo del *nihilismo* que resulta de la moral anclada en trascendencias. Con relación al primer punto, sostengo que la vida ocupa un lugar privilegiado en este contexto, dado que la ética inmanente requiere criterios de valoración que no sean superiores a la vida, que deviene en sí misma un punto de apreciación.³ Con respecto al segundo, entiendo que la inmanencia práctica tiene una indudable dimensión polémica: se dirige contra el nihilismo, frente al cual se erige como una alternativa basada en la creación de nuevos modos de existencia y de posibilidades de vida.

2 El texto de esta autora constituye un material de interés para nuestra investigación, ya que su objeto es la ética inmanente de Deleuze y Guattari. No obstante, nos diferenciamos de su perspectiva en la medida en que nos concentraremos en la producción de Deleuze; Lorraine, por el contrario, desarrolla temas (el devenir, la construcción de un cuerpo sin órganos, las líneas de fuga) propios de la obra en conjunto de estos autores.

3 Surin presenta un tratamiento de la ética deleuciana que otorga un lugar central a la noción de vida. Sin embargo, su objetivo es diferente al nuestro, puesto que busca examinar la distinción entre la ética y la estética en nuestro autor (*cf.* Surin 2011).

Con vistas a demostrar esta hipótesis, desplegaré los lineamientos fundamentales de la confluencia entre Spinoza y Nietzsche. Cabe aclarar que mi objetivo principal no reside en determinar si la lectura deleuciana es fiel a estos autores o bien los tergiversa, razón por la cual no la cotejaré con los textos de Spinoza y Nietzsche. Mi interés es conceptual, antes que exegético, y se concentra en los postulados éticos que Deleuze elabora a partir de ellos. No obstante, incluiré ciertas observaciones puntuales, en particular de Jaquet y Binoche (especialistas en Spinoza y Nietzsche, respectivamente), en las ocasiones en que me parezca necesario destacar algunos aspectos de la interpretación deleuciana, no con el ánimo de juzgarla, sino más bien de subrayar su singularidad.

La primera tesis, relativa a la importancia del cuerpo, hará posible precisar el concepto de plano de inmanencia por oposición al de trascendencia. La segunda, referida a la propuesta de una valoración inmanente de los modos de existencia, me permitirá reparar en el problema de la apreciación de los valores y desarrollar el concepto de vida elaborado por Deleuze en conjunción con la noción nietzscheana de voluntad de poder. Luego me detendré en el tercer postulado, referente a la alegría, que me conducirá a plantear el problema del carácter de la existencia. Concluiré con una revisión de lo expuesto, a fin de establecer el alcance de la propuesta ética deleuciana.

Spinoza y Nietzsche, filósofos de la inmanencia

Como he adelantado, mi punto de partida es que los principios cardinales de la inmanencia práctica deleuciana son extraídos de una lectura cruzada de Spinoza y de Nietzsche. En términos deleucianos, hay un devenir spinocista de Nietzsche y un devenir nietzscheano de Spinoza que los arrastra a una zona de indiscernibilidad, en la cual los límites de la enunciación tienden a difuminarse. Como sostiene Jaquet, Deleuze “instaura un ida y vuelta entre sus pensamientos que conduce a veces a ‘nietzscheanizar’ a Spinoza o a ‘spinocear’ a Nietzsche, según los casos” (Jaquet 47). De acuerdo con esta autora, Deleuze habría “nietzscheanizado” a Spinoza en lo que respecta a la problemática del cuerpo y, más precisamente, respecto a la desvalorización de la conciencia, mientras que habría “spinociado” a Nietzsche en su interpretación de la voluntad de poder en cuanto poder de ser afectado (*cf. ibd.*). Mi enfoque se diferencia por ello del de Hardt, quien lleva a cabo una lectura evolucionista de Deleuze, mediante la cual delimita una ética nietzscheana que sirve de puente entre la ontología bergsoniana y la práctica spinociana. Este autor desarrolla la ética de la afirmación que Deleuze habría propuesto recurriendo a Nietzsche, al tiempo que señala su límite (no formular una teoría de la práctica a partir de una síntesis social), que sería superado con el redescubrimiento de Spinoza (*cf. Hardt XVII y ss., 112 y ss.*).

Lo cierto es que Deleuze halla en Spinoza y en Nietzsche la inmanencia radical que buscó en sus diversos estudios de historia de la filosofía: estos pensadores rechazan “todos los universales, es decir, la idea de que el concepto tiene un valor universal, y toda trascendencia, es decir, toda instancia que supere a la tierra y a los seres humanos” (Deleuze y Parnet 1996b); de allí que los denomine “los autores de la inmanencia” (*ibid.*).

La elaboración deleuciana parte de la tesis de Spinoza acerca de una substancia única con infinidad de atributos (*Deus sive Natura*), que implica que las criaturas solo son modos de los atributos o modificaciones de la substancia misma. Esta afirmación especulativa, que combina panteísmo y ateísmo, al negar la existencia de un Dios moral, creador y trascendente, se despliega en tres tesis prácticas que conforman las “grandes semejanzas” del autor de la *Ética* con Nietzsche (*cf.* Deleuze 1983b 27). Analizaremos a continuación la primera de ellas.

Primera tesis: el cuerpo versus la conciencia

La primera tesis práctica del spinocismo consiste en la desvalorización de la conciencia en beneficio del cuerpo (*cf.* Deleuze 1968 236). Deleuze explica que Spinoza propone instituir el modelo del cuerpo en lugar de la conciencia, tal como se sigue de la célebre afirmación “no sabemos lo que puede un cuerpo” (E3P2SB). Este enunciado implica que no conocemos un cuerpo en la medida en que no sepamos cuáles son sus afectos y cómo pueden componerse (o no hacerlo) con los afectos de otro cuerpo (*cf.* Deleuze y Guattari 2006 314).

No se trata, empero, de instalar una nueva jerarquía entre el cuerpo y la conciencia, dado que, de acuerdo con el paralelismo, no hay ninguna causalidad real entre ellos.⁴ La significación práctica del para-

4 El término “paralelismo” no fue acuñado por Spinoza sino por Leibniz para designar su propio sistema; no obstante, Deleuze argumenta que es posible aplicarlo a Spinoza: llamamos “paralelas” a “dos cosas o dos series de cosas que están en una relación [*rapport*] constante, tal que no hay nada en una que no tenga una correspondencia en la otra, encontrándose excluida toda causalidad real entre ellas” (Deleuze 1968 94-95). Desde la perspectiva de Spinoza, la ausencia de causalidad real entre el cuerpo y la conciencia significa que no hay ninguna acción real entre ambos, sino que son autónomos, en la medida en que dependen de dos atributos diferentes. Hay un solo y mismo orden en el pensamiento y en la extensión, dado que Dios, como sustancia única que tiene todos los atributos, no produce nada sin suscitarlo en cada atributo siguiendo un único y mismo orden. Sin embargo, Deleuze destaca que la originalidad de la doctrina de Spinoza no radica en esta correspondencia sin causalidad real, ni en la identidad de orden entre los fenómenos del cuerpo y los del espíritu (*isomorfía*), sino en la identidad de “conexión” entre las dos series (*isonomía* o equivalencia), que significa igual dignidad o igualdad de principio entre la extensión y el pensamiento, entre lo que pasa en uno y en el otro: la serie de los cuerpos y la de los espíritus tienen el mismo orden y se encadenan según los mismos principios. Así mismo, Deleuze atribuye a Spinoza una identidad de ser

lelismo reside en la inversión (*renversement*) del principio fundador de la moral, comprendida como “empresa de dominación de las pasiones por la conciencia”, según el cual cuando el cuerpo actúa, el alma padece, y cuando el alma actúa, el cuerpo padece. Por el contrario, Deleuze sostiene que lo que es acción en el alma lo es también en el cuerpo y lo que es pasión en el cuerpo lo es en el alma (cf. 1968 234 y ss.; 1983b 28-29). Desde el punto de vista epistemológico, la conciencia es el lugar de las ilusiones, pues solo recibe efectos pero ignora las causas (cf. Deleuze 1983b 30 y ss.).

Deleuze argumenta que en Nietzsche se halla un desplazamiento análogo de las relaciones entre el cuerpo y la conciencia. La conciencia es definida en razón de su subordinación a un cuerpo superior no consciente, pues para Nietzsche la principal actividad del cuerpo y del pensamiento es inconsciente. Al igual que Freud, Nietzsche concibe la conciencia como la parte del yo afectada por el exterior, pero, a diferencia del psicoanalista, lo esencial no reside en la relación con un exterior, sino en la sumisión de la conciencia desde el punto de vista del valor: “la conciencia es siempre conciencia de un inferior con relación a un superior al cual se subordina” (Deleuze 1983a 44).

Deleuze afirma que la concepción nietzscheana del cuerpo lo comprende como un complejo de fuerzas activas o dominantes y reactivas o dominadas. Las primeras tienden a la potencia (apropiarse, imponer formas, apoderarse, subyugar) y se definen por su poder de transformación, mientras que las segundas se ocupan de asegurar los mecanismos y las finalidades, colmar las condiciones de vida, realizar las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad, entre otras (cf. Deleuze 1983a 46-47). La importancia otorgada al cuerpo obedece a que su negación, junto a la de lo vital en su conjunto, ha sido un elemento constante en el nihilismo. Como señala Cagnolini:

[L]a hipótesis del cuerpo –lugar por excelencia de la manifestación de la voluntad de poder- como elemento negativo, engañoso, corruptor, le ha sido necesaria al nihilismo decadente para mantener las prerrogativas del otro mundo, de lo estático, de lo siempre igual. (2003)

(*isología*): es la misma modificación la que se produce en el atributo del pensamiento bajo el modo de un espíritu y en el atributo de la extensión bajo el modo de un cuerpo; su consecuencia práctica es, al contrario de la visión moral tradicional, que toda acción en el cuerpo lo es también en el alma, así como toda pasión en el alma lo es igualmente en el cuerpo. Según Deleuze, la hipótesis de la causalidad real no es la más convincente ni la más inteligible y, en rigor, presupone “un mundo rico y profundo: el de las *correspondencias no causales*” (cf. Deleuze 1968 93-95, 303-304; 1983 93-94). Agradezco al evaluador anónimo su comentario sobre este punto.

De allí que “volver a valorar el cuerpo forma parte del combate contra el nihilismo” (Cagnolini 130). Cagnolini observa que “saber poco’ del cuerpo es una característica de toda la filosofía decadente” (*ibid.*).

Con relación a esta primera tesis, Jaquet cree que Deleuze matiza una diferencia: si bien para Nietzsche la conciencia es solo un síntoma, en el caso de Spinoza la conciencia es segunda pero no por ello secundaria. Desde esta perspectiva, Deleuze tendería a minimizar el papel de la conciencia en Spinoza, y a leer la interrogación acerca de lo que puede un cuerpo como una devaluación de la conciencia, debido al privilegio que otorga al segundo género de conocimiento por nociones comunes, lo cual lo haría desatender el tercer género en que el espíritu deviene consciente de sí, de las cosas y de Dios (*cf.* Jaquet 49).

Etología y plano de inmanencia

El análisis de la ética como una *etología* –*i. e.* como el estudio de las maneras de ser de un individuo– es elaborado por Deleuze a partir de Spinoza: los principios spinocistas conducen al establecimiento de un *plano común* para todos los seres. Este plano es denominado inmanencia, de consistencia o de la naturaleza, y mienta el nivel horizontal de una realidad que no reconoce nada trascendente a sí. No se trata de un plano en el sentido de un diseño del espíritu, un proyecto o un programa, sino de un plano en el sentido geométrico, una sección, intersección o diagrama. El término francés que emplea Deleuze es *plan*, que significa tanto “plano” (geométrico o cartográfico) como “plan” (en el sentido de proyecto o propósito). Precisemos esta distinción.

El *plan teológico* designa toda organización que remite a una trascendencia (por ejemplo, el diseño en el espíritu de un dios o la evolución en las profundidades de la naturaleza). Se trata de un plano estructural o genético, cuyos rasgos esenciales son el desarrollo de formas y la formación de sujetos. El plan de trascendencia permanece oculto, nunca está dado, sino que debe ser inferido a partir de lo dado.

Por el contrario, el *plano de inmanencia* no tiene ninguna dimensión suplementaria, por lo cual el proceso de composición es captado por sí mismo, a través de lo que da. No es de organización ni de desarrollo, sino de composición; no hay formas, sino relaciones de velocidad entre moléculas, así como tampoco hay sujetos, sino “estados afectivos individualizantes de la fuerza anónima” (Deleuze 1983b 172). En este plano, a partir de una perspectiva “dinámica”, un cuerpo se define por lo que *puede*, esto es, por su poder de afectar a otros cuerpos y de ser afectado por otros cuerpos. De allí que Deleuze argumente que hay mayores diferencias entre un caballo de labor y un caballo de carreras que entre un buey y un caballo de labor. Pese a pertenecer a la misma especie, el caballo de carrera y el caballo de labor no tienen los mismos

afectos ni el mismo poder de afección, mientras que el caballo de labor tiene afectos comunes con el buey (*cf.* Deleuze 1983b 167).

Esta definición de los cuerpos mediante sus afectos, como indica el ejemplo de la garrapata tomado de Uexküll (*cf.* Deleuze y Guattari 2006 314; Deleuze y Parnet 1996b), constituye la piedra de toque de la “onto-etología” deleuciana (*cf.* Alliez 19, 36, 67-104). Esta perspectiva, a su vez, se inscribe en el marco de su *naturalismo*. Como sugiere Lorraine, la ética deleuciana es naturalista en la medida en que descansa en lo que los cuerpos pueden hacer y devenir (*cf.* 115-116).⁵ El propio Deleuze admite que su obra gira “alrededor de una cierta idea de la naturaleza” (Villani 129); aún más, en 1988 afirmó que proyectaba elaborar “una suerte de filosofía de la naturaleza” (Deleuze 2005 212). La naturaleza no es un dominio específico que podría oponerse a otro (la historia, la cultura), sino que tiende a identificarse con el uno-todo (*cf.* Bouaniche 87). Tras esta exposición esquemática, presentaré la segunda idea fundamental de la inmanencia práctica.

Segunda tesis: lo bueno y lo malo frente al bien y el mal

El segundo postulado que Deleuze desarrolla a partir de Spinoza y de Nietzsche es la crítica del bien y el mal, y la adopción de lo bueno y lo malo. Cabe aclarar que no estamos de acuerdo con Jaquet cuando afirma que Deleuze no efectúa un paralelo entre Spinoza y Nietzsche en lo que respecta a la crítica de los valores y la sustitución del bien y el mal por lo bueno y lo malo (*cf.* 48). Por el contrario, mostraremos que sí lo hace, y que en este punto se prolonga su lectura conjunta de ambos pensadores. El siguiente pasaje pone de relieve el núcleo de la cuestión:

La ética, es decir una tipología de modos de existencia inmanentes, reemplaza la moral, que remite siempre la existencia a valores trascendentales. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del juicio*. Pero la ética invierte el sistema del juicio. A la oposición de valores (bien-mal), substituye la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo). (Deleuze 1983b 35)

Deleuze explica que, a ojos de Spinoza, pensar en términos del bien y del mal es un error que consiste en totalizar e hipostasiar lo bueno y lo malo. Spinoza admite la existencia de lo bueno y lo malo, dado que hay relaciones que se componen según las leyes eternas de la naturaleza. En un sentido general, “bueno” califica un cuerpo que compone su relación con el nuestro y aumenta nuestra potencia, mientras que “malo” designa un cuerpo que descompone la relación del nuestro (la indigestión, el envenenamiento, la intoxicación). Lo que es malo se mide

5 Para el lazo entre la etología y el arte, véase Uhlmann (2011).

según la disminución de la potencia de actuar (tristeza-odio), mientras que lo bueno se mide por el aumento de esta misma potencia (alegría-amor) (*cf.* Deleuze 1983b 76).⁶

Ahora bien, el problema más general en el que se sitúa este análisis es el de la *valoración*. El desplazamiento que Deleuze opera no conduce al nihilismo, como si la inexistencia del bien y del mal implicase la desaparición de toda diferencia valorativa. Por el contrario, la tesis afirma que, pese a que no hay ni bien ni mal en la naturaleza, “hay lo bueno y lo malo para cada modo existente. Como lo dirá Nietzsche, ‘Más allá del bien y del mal [...]’ Esto al menos no significa ‘Más allá de lo bueno y lo malo’” (Deleuze 1983b 34). Deleuze hace de la distinción entre lo bueno y de lo malo el principio de una “verdadera diferencia ética”, que debe sustituir a la “falsa oposición moral” (Deleuze 1968 233).

En el caso de Nietzsche, la expresión “más allá del bien y del mal” tampoco implica ubicarse más allá de lo bueno y de lo malo en un sentido absoluto. Antes bien, la fórmula sugiere que, más allá de los valores estáticos y universales, existe algo que es bueno para mí y algo que es malo. La fórmula nietzscheana supone situarse en un ámbito de pensamiento sobre el valor de las acciones que no recurre a un mundo ideal desde el cual medirlas y juzgarlas. Deleuze da cuenta de la emergencia de los valores trascendentales a través de un análisis de la relación entre amo y esclavo, que recoge las perspectivas vertidas en el primer tratado de *Zur Genealogie der Moral*.

El filósofo francés despliega dos fórmulas: “Tú eres malvado [*méchant*], luego [*donc*] yo soy bueno” (Deleuze 1983a 136) y “Yo soy bueno, luego tú eres malvado” (*id.* 137). La primera es propia del esclavo y traduce su resentimiento en la necesidad de comenzar planteando que el otro es malvado; la segunda es expresión del amo y designa una distinción, un sentimiento aristocrático, una cualidad del alma que comienza por autoafirmarse. La evaluación noble es afirmativa, parte de sí y atestigua la confianza en sí, el respeto de sí mismo. Por el contrario, la evaluación del esclavo es negativa en cuanto necesita de un mundo opuesto y exterior para actuar, un ámbito de valores ideales en nombre del cual juzgar el mundo. Como subraya Mengue, el rasgo fundamental que separa ambos

6 Esta perspectiva sitúa a Deleuze en un lugar particular en el marco de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo xx. Como señala Smith, los enfoques éticos que hallamos en filosofías de la trascendencia como la de Levinas o Derrida (una responsabilidad absoluta por el otro que no puedo nunca asumir, o un llamado infinito a la justicia que no alcanzo jamás a satisfacer) son, desde el ángulo de la inmanencia deleuciana, imperativos cuyos efectos consisten en separarme de mi potencia de acción. En este sentido, la trascendencia no constituye nuestra salvación, sino más bien nuestra impotencia, en cuanto que la demanda por lo imposible no es sino la impotencia elevada al infinito (*cf.* 126).

tipos de evaluaciones es que la del noble es inmanente y la del esclavo es trascendente (*cf.* 2009 37-38). El esclavo no puede generar valores desde su autoafirmación, sino que los inventa a partir de la negación de lo que se le opone. Ahora bien, crear valores desde la negación equivale a generar sentidos desde la venganza, el sentimiento de odio y el rechazo a lo que es distinto, de manera que, antes que una creación, se trata de una “reacción”. Como explica Cagnolini, los valores así generados manifiestan una necesidad de igualar –se plantea la universalidad a causa de este deseo del esclavo de no diferenciarse, es decir, de su “instinto de rebaño”–, así como una pretendida validez universal –se considera que las acciones son intercambiables, se desatienden las diferencias entre circunstancias, se desconoce el carácter único e irreparable de cada acción (*cf.* 98-99). Cagnolini declara que la universalidad de la moral se basa en la idea de un fundamento último que opera como la razón de ser, o como la instancia desde la cual se juzga el valor de toda acción humana:

Así como en la religión la moral está asegurada por la existencia de un dios que dicta la ley, en las morales secularizadas la sombra de Dios se manifiesta como imperativo categórico, ley universal, bien, etc. La necesidad de los dos mundos sigue existiendo: es necesario que el orden moral sea preservado en un ámbito trascendente, trascendental, apriorístico, aséptico. (Cagnolini 76)

En la fórmula del amo, “bueno” califica la actividad, la afirmación, el goce que se experimenta en su ejercicio. Solo como consecuencia de que el amo es bueno, el esclavo resulta “malvado”, en el sentido de negativo, pasivo o infeliz. El hecho de que los otros sean malvados en la medida que no afirman, no actúan o no disfrutan, es, explica Deleuze, solo una consecuencia secundaria, una conclusión negativa. Lo esencial es el tipo de voluntad puesta en juego: “Buscaremos en vano el menor matiz moral en esta apreciación aristocrática; se trata de una ética y de una tipología; tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes” (Deleuze 1983a 138).

Deleuze sitúa el nacimiento del bien y del mal en la fórmula del esclavo, donde la distinción original entre las fuerzas cualificadas (lo bueno y lo malo) es reemplazada por la oposición moral entre fuerzas *substancializadas* (el bien y el mal). Esta sustitución es acompañada por una inversión que hace que el bueno de la ética haya devenido el malvado de la moral y el malvado de la ética haya devenido el bueno de la moral. El esclavo comienza por plantear que el otro es malvado porque *actúa*, mientras que es bueno aquel que no lo hace, pues remite toda acción al punto de vista del que experimenta las consecuencias, o a la perspectiva de un tercero divino que escruta las intenciones. Se fundan así nuevos valores, propios de una manera baja de sentir:

El bien y el mal [...] los creamos invirtiendo lo bueno y lo malo. No los creamos actuando, sino conteniéndonos de actuar. No afirmando, sino comenzando por negar. Es por ello que les decimos no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida [...]. Ellos ocultan un odio extraordinario contra la vida, odio contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida. (Deleuze 1983a 139)

Otra razón que sustenta la crítica deleuciana del bien y del mal radica en el rechazo de la *representación*. Como explica Descombes, para que los valores sean universales, comunes a la totalidad de los existentes, deberían valer en sí o para todos (*cf.* 184-185). Pero el concepto de un valor “en sí” es, en la tradición nietzscheana, contradictorio o sin sentido, pues el valor de aquello que vale es relativo a una evaluación, a un punto de apreciación que hace que un valor sea valioso. En consecuencia, no puede haber valores objetivamente comunes. Así mismo, los valores tampoco pueden valer universalmente, pues la singularidad implica la divergencia, la imposibilidad de un consenso total. En efecto, cuando se dice “todo el mundo” acepta que es valioso lo verdadero, lo bello, lo justo o, bien, “nadie” prefiere el mal al bien, etc., se pretende hablar en nombre de un “sentido común”, una razón idéntica en todos los seres humanos que no abarca nunca, por definición, todos los casos. Por consiguiente, no se proporciona un fundamento trascendental, sino solo “una imagen media, conformista, gregaria” (Descombes 184) que pretende cubrir la totalidad. Deleuze, por el contrario, se apoya en la *singularidad*, que no se deja subsumir ni ser tratada como uno más. La forma de la representación o del reconocimiento (“todo el mundo sabe”) constituye una actitud deplorable, “la indignidad de hablar por los otros”. Como observa Edgardo Castro, tanto la creencia en valores válidos para todos como la creencia en su objetividad constituyen “dos formas de crítica que acaban, en definitiva, en el conformismo” (72). En esta línea, es pertinente la crítica a los postulados de la imagen dogmática del pensamiento en *Différence et répétition*, mediante la cual Deleuze opone al “discurso del representante” la figura del “idiota” en cuanto hombre particular despojado de presupuestos:

Hay alguien [...] que no llega a saber lo que todo el mundo sabe, y que niega modestamente lo que todo el mundo es llamado a reconocer. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar a nadie. (2008 171)

Es por lo expuesto que no encuentro satisfactoria la perspectiva, por momentos sarcástica, de Descombes, quien sostiene que la división entre la manera de evaluar del esclavo y la del noble se traduce en términos políticos en una muchedumbre que consiente ser réplica de un modelo y una minoría excéntrica que se mantiene siempre al margen de cualquier

unanimidad (*cf.* 185). A mi juicio, el elemento que descuida este autor es la reivindicación deleuciana del hecho de poder hablar en nombre propio, es decir, el componente *libertario* que acompaña la crítica a la representación. Al respecto, en una célebre entrevista de 1972, Deleuze afirma que Foucault enseñó “algo fundamental”, a saber, “la indignidad de hablar por los otros” y la necesidad de que “la gente en cuestión hablase al fin por su propia cuenta” (2004 289, 291).

Asimismo, tampoco estoy de acuerdo con las críticas de Descombes tendientes a desacreditar la formulación deleuciana de la relación entre el amo y el esclavo, y a probar que el criterio que permitiría distinguir lo que proviene del amo de lo que proviene del esclavo es inaplicable (*cf.* 186-195). Desde su perspectiva, este criterio radicaría en la divergencia entre la diferencia y la oposición: el esclavo interpreta las diferencias como oposiciones, mientras que el amo no ve oposición donde hay diferencias. Según Descombes, este criterio no cumple aquello que promete –más aún, “es completamente inútil”–, pues, a diferencia de lo que ocurre en la dialéctica hegeliana del reconocimiento, la versión deleuciana no permite ninguna relación entre el amo y el esclavo: el amo debe ignorar al esclavo como tal, porque si considerara que este se le opone, se volvería su rival y, por tanto, perdería su superioridad.

Esta lectura, según mi parecer, debe ser objetada por varias razones. En primer lugar, Descombes descarta rápidamente, como criterio de diferenciación entre el amo y el esclavo, la separación entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas. Sin embargo, Deleuze le otorga suma importancia a este punto: caracteriza al amo como aquel que activa sus fuerzas reactivas generando una respuesta, y al resentido como aquel que no lo hace y por ello queda preso de las huellas mnémicas. En segundo lugar, el criterio de la afirmación y la negación también es desechado por Descombes infundadamente: según Deleuze, el amo comienza por afirmarse, mientras que el esclavo empieza negando al otro. En tercer lugar, Descombes plantea que no queda claro si “hay o no negativo”. A mi juicio, Deleuze no excluye la existencia de una negación, pero ella se supedita a la afirmación primera, en el caso del amo, mientras que tiene la primacía en el caso del esclavo. Por tanto, cuando Descombes pregunta cómo distinguir entre la “negación afirmativa” de las fuerzas activas y la “negación negativa” de las fuerzas reactivas, la respuesta es que no hay “negación afirmativa”, sino más bien una suerte de afirmación negadora, dado que la negación es efecto de una afirmación primera (*cf.* Descombes 186-195; Deleuze 1893a).

En cuarto lugar, Descombes sostiene que el nudo del problema reside en hablar de “un ser incomparable” (193) –tal como sería el amo deleuciano– en una filosofía de los valores, esto es, de la comparación universal, dado que evaluar significa comparar (“esto es mejor que

aquellos”). Al no haber comparación, el amo, antes que afirmar su diferencia, afirmaría su identidad. Sin embargo, esta objeción no es válida en la medida en que el presupuesto del cual parte Descombes es la lógica identitaria, mientras que Deleuze se sitúa en un ámbito de diferencias irreductibles. Lo que el amo afirma es, justamente, su diferencia, su distinción, su distancia respecto del esclavo. Por último, sin pretender agotar la querella, creo que la crítica implícita de Descombes es que la interpretación deleuciana no es dialéctica, pero este es precisamente el punto que Deleuze se esfuerza en destacar, de modo que difícilmente podría ser considerada una auténtica objeción.

Contra el nihilismo: vida y voluntad de poder

He señalado que la dificultad más importante que emerge, a partir del rechazo deleuciano a la moral, radica en los criterios de valoración que permitan distinguir modos de ser, sentir y pensar. Se suele creer que, sin valores trascendentales, todo pasa a valer lo mismo. Desde la perspectiva de la moral, renunciar al juicio implica privarse de los medios para diferenciar modos de existencia y, en consecuencia, incurrir en el nihilismo. Aún más, una ética que prescinde del juicio parece indicar “la muerte de la ética” (Cull 47).

Para Deleuze, por el contrario, es el juicio el que resulta solidario del nihilismo. Por un lado, nuestro autor argumenta que el juicio no puede captar lo que tiene de nuevo un existente, así como tampoco puede adivinar la creación de un modo de existencia, porque supone valores superiores como criterios preexistentes (*cf.* Deleuze 2002b 168). Por otro lado, aduce que el juicio contribuye a ahondar en la esterilidad propia del nihilismo. En esta línea, Cagnolini observa que la creación es clave en la lucha contra el nihilismo, ya que “supone ‘colocar sentidos’ sobre el *nihil*” (130). La apuesta deleuciana, en efecto, radica en la creación, la novedad, la emergencia de lo nuevo:

Quizás este sea el secreto: hacer existir, no juzgar [...]. Si resulta tan repugnante juzgar, no es porque todo sea equivalente, sino por el contrario, porque todo lo que vale solo puede hacerse y distinguirse definiendo el juicio [...]. No tenemos por qué juzgar a los otros existentes, sino sentir si nos convienen o no nos convienen, es decir, si nos aportan fuerzas o bien nos remiten a las miserias de la guerra, a las pobrezas del sueño, a los rigores de la organización. Como lo había dicho Spinoza, se trata de un problema de amor y de odio, no de juicio. (Deleuze 2002b 169)

En lugar del juicio (“yo juzgo”), Deleuze propone el afecto como evaluación inmanente (“yo amo”, “yo detesto”). Ahora bien, la inmancuencia práctica requiere analizar los valores involucrados en nuestras maneras de pensar, sentir y actuar:

La ética juzga sentimientos, conductas e intenciones remitiéndolas, no a valores trascendentes, sino a modos de existencia que los suponen o implican: hay cosas que no podemos hacer o incluso decir, creer, experimentar, pensar, sino a condición de ser débiles, esclavos, impotentes; y otras cosas que no podemos hacer, experimentar, etc., sino a condición de ser libres o fuertes. *Un método de explicación de modos de existencia inmanentes* remplaza el recurso a los valores trascendentes. (Deleuze 1968 248)

Según Deleuze, los valores no son los elementos últimos para el análisis, pues ellos suponen evaluaciones, puntos de vista o de apreciación de los cuales se deriva su valor mismo. Antes que los valores, lo crucial es *el valor de los valores*, la evaluación misma que hace que un valor sea valioso. Como explica Castro, “toda evaluación sigue como criterio un valor, lo supone como su principio. La genealogía pregunta, precisamente, por el valor de los valores; por la perspectiva de apreciación que los convierte en valores” (72).

Ahora bien, los valores remiten a modos de existencia o a maneras de ser que les sirven de principio o “elemento diferencial”, comprendido como el punto de vista desde el cual se evalúan los valores: el principio de la universalidad kantiana, el principio de la semejanza de los utilitaristas, el sentimiento de diferencia o de distancia de Nietzsche. De allí que Deleuze afirme que “tenemos siempre las creencias, los sentimientos, los pensamientos que nos merecemos en función de nuestra manera de ser o de nuestro estilo de vida” (1983a 1-2). Las diferentes maneras de ser (alta o baja, propia de un amo o de un esclavo, de un hombre razonable o de un insensato) dan lugar a valoraciones heterogéneas. Estos puntos de apreciación califican una manera de ser según afirme su diferencia –como hace el amo– o la niegue –tal es el caso del esclavo–; según pretenda juzgar la vida desde un valor superior a ella –el resentido–, o bien afirme la inocencia del devenir –el hombre activo–.

La idea de inmanencia práctica recusa los juicios sobre la vida en nombre de una instancia superior (el bien, lo verdadero). Por el contrario, Deleuze propone “evaluar todo ser, toda acción y pasión, todo valor mismo, en función de la vida que implican” (1994 184-185). Deleuze argumenta que luchar contra la moral consiste en negar que exista algún valor superior a la vida, pues “ella es inocente, tiene la ‘inocencia del devenir’, más allá del bien y del mal” (*id.* 179-180). Las maneras de ser tienen por criterio a la vida misma y, en particular, su potencia de creación:

No tenemos la menor razón para pensar que los modos de existencia necesiten valores trascendentes que los comparan, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Por el contrario, no hay criterios sino inmanentes, y *una posibilidad de vida se evalúa en sí misma según los movimientos que traza y las intensidades que crea sobre un plano de*

inmanencia; es rechazado lo que no traza ni crea. Un modo de existencia es bueno o malo, noble o vulgar, pleno o vacío, independientemente del bien y del mal, y de todo valor trascendente: *no hay jamás otro criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.* (Deleuze y Guattari 2005 72, énfasis agregado)

La vida aparece como categoría evaluadora o transevaluadora, axiológica antes que ontológica (*cf.* Buchanan 135; Zourabichvili 87). Hay formas de vida y de pensamiento que la exaltan y desarrollan, mientras que hay otras que la aprisionan o rebajan. Como afirma Mengue, es en la inmanencia de la vida misma, comprendida de manera no biológica y sin recurrir a ninguna instancia de trascendencia o valor exterior, que se define el valor supremo a partir del cual se evalúan las diferentes formas de vida y de pensamiento: “No hay otro criterio que el que reside en la vida misma, sea la decadencia o la ascensión de las fuerzas de la vida, su ocaso o su expansión creativa” (1994 22).⁷

Deleuze diferencia, en este contexto, dos tipos o estados de la vida: la vida mala, agotada o degenerada, y la vida buena, naciente, ascendente, que puede metamorfosearse según las fuerzas con las que se encuentra. Esta última se caracteriza por componer con las fuerzas con las que se vincula una potencia más grande que aumenta la potencia de vivir y abre siempre nuevas posibilidades. Buena o noble es la energía capaz de transformarse, mientras que mala o vil es aquella que ya no puede hacerlo. Esta comprensión deleuciana de la vida está asociada estrechamente a su interpretación de la voluntad de poder nietzscheana:

De los dos lados hay voluntad de poder, pero ella no es más que un querer-dominar en el devenir agotado de la vida, mientras que es un querer-artista o “virtud que da”, creación de nuevas posibilidades de vida, en el devenir que surge [...] lo bueno solo tiene un nombre, “generosidad”. (Deleuze 1994 185)

Este planteamiento deleuciano se deriva de la abolición simultánea del “mundo verdadero” y del “mundo aparente”:

¿Qué queda? Quedan los cuerpos, que son fuerzas, nada más que fuerzas. [La fuerza] se relaciona con otras fuerzas que afecta o que la

⁷ Deleuze encuentra en la “estética de la existencia” del último Foucault una propuesta de evaluación inmanente: “¿Se dirá que todos los dispositivos valen por igual (nihilismo)? Ya hace largo tiempo que pensadores como Spinoza o Nietzsche mostraron que los modos de existencia debían ser sopesados siguiendo criterios inmanentes, siguiendo su tenor en ‘posibilidades’, en libertad, en creatividad, sin ningún llamado a valores trascendentales. Foucault hará incluso alusión a criterios ‘estéticos’, comprendidos como criterios de vida, y que remplazan las pretensiones de un juicio trascendente por una evaluación inmanente”. (Deleuze 2003 321).

afectan. La potencia [*puissance*] (eso que Nietzsche llamaba “voluntad de poder” y Welles, “carácter”) es este poder de afectar y de ser afectado, esta relación de una fuerza con otra fuerza. (Deleuze 1994 182)

En una visión ética del mundo, todo es cuestión de poder y de potencia (*cf.* Deleuze 1968 247).

Como acabamos de ver, “todo es cuestión de fuerzas”, pero Deleuze precisa que la relación entre fuerzas no es meramente cuantitativa, sino que implica ciertas “cualidades”. Así, hay fuerzas que responden de una única manera, uniforme e invariable; se trata de un tipo de fuerza agotada, que no sabe metamorfosearse, que solo puede matar y destruir. Deleuze la denomina “descendiente, decadente, degenerada”, pues representa “la impotencia en los cuerpos, el punto en el que la ‘voluntad de poder’ no es más que un querer-dominar, un ser para la muerte” (1994 183). Pero la voluntad de poder no puede ser reducida a una mera voluntad de dominio; el modo en que Deleuze entiende el concepto se aleja de la interpretación de Heidegger, que la comprende como una voluntad de dominio sobre el ente. Antes bien, la voluntad de poder es creadora y donadora, en cuanto elemento del cual se deriva el sentido y el valor de todo fenómeno (*cf.* 1983a 97). En razón de dicho rasgo, Deleuze se refiere a ella como “virtud que da”, “bondad”, “gracia” o “generosidad” (*cf.* Deleuze y Parnet 1996a 109), y la concibe como un modo de salir del nihilismo, en cuanto este atenta contra la creación.

El filósofo francés cree que el concepto es una auténtica invención nietzscheana⁸ que no significa que la voluntad quiere el poder como quiere un fin, ni que el poder sea el móvil de la voluntad. Por el contrario, para Deleuze la voluntad de poder significa que *el poder tiene o quiere la voluntad*; la voluntad es *del* poder no porque lo busque, sino porque él es su condición. Esta perspectiva indica un nuevo entrecruzamiento con Spinoza: como señala Jaquet, al desplazar el acento desde la voluntad hacia el poder y minimizar el carácter voluntario para amplificar la potencia de actuar, Deleuze lleva a cabo un acercamiento entre la voluntad de poder nietzscheana y la potencia de actuar spinociana (*cf.* Jaquet 51). Al igual que esta última, caracterizada como un poder de ser afectado por modificaciones que aumentan o disminuyen su intensidad, la voluntad de poder se manifiesta como un poder de afectar y de ser afectado, por tanto determinante y determinada, cualificante y cualificada, que no implica pasividad sino afectividad, sensibilidad, sensación (*cf. ibd.*).

⁸ En rigor, la expresión era de uso corriente en la época, en especial en los ámbitos de la física, la biología y las ciencias naturales. No obstante, Nietzsche tomó la fórmula y la resemanizó. Para la historia de las interpretaciones del concepto (Brandes, Dilthey, Bäumler, Heidegger), véase Cragnolini (125-127).

No obstante, es justo decir que esta interpretación debe objetarse desde el punto de vista estrictamente lingüístico. Como señala Binoche, convertir la proposición “de” en un genitivo subjetivo, con el propósito de decir que el poder quiere la voluntad y no la voluntad el poder, es posible en francés –así como en español, entre otros idiomas– pero no lo es en alemán (*cf. §1 5*). En efecto, en dicha lengua la expresión “voluntad de poder [*der Wille zur Macht*]”, en cuanto voluntad que tiende hacia el poder, no puede ser leída como el “poder que quiere o tiene voluntad”, que demandaría una expresión diferente (*der Machtswille* o *der Wille der Macht*). Como señala Binoche con humor, Deleuze no escribe una sola palabra en alemán en todo el libro, de manera tal que “todo ocurre como si Nietzsche hubiese escrito en francés” (Binoche 15). La actitud deleuciana es propia del rasgo de “desenvoltura” que, según este autor, caracteriza el análisis deleuciano.

Tercera tesis: la alegría frente a la tristeza

La tercera idea que Deleuze elabora a partir de Spinoza y de Nietzsche consiste en la desvalorización de las pasiones tristes en beneficio de las pasiones alegres. Como señala Mengue, “la ética inmanente del spinocismo (del nietzscheísmo y del deleucismo) es necesariamente una ética de la alegría” (2006 174). En efecto, Spinoza denuncia tres tipos de personajes que conforman la trinidad moralista: el esclavo, comprendido como el hombre de pasiones tristes, el tirano, que saca provecho de estas pasiones tristes, y el sacerdote, que se entristece sobre la condición humana y las pasiones del hombre en general. Lo que los une, explica Deleuze, es “el odio a la vida, el resentimiento contra la vida”, el convenimiento de que “la vida es dura y pesada” (*cf. Deleuze y Parnet 1996a 76*).

El nihilismo funda su poder en la misticación de considerar valiosas las pasiones tristes, pero Deleuze afirma que ellas no tienen nada de bueno, pues solo tienden a convertir nuestra vida en un culto a la muerte (*cf. 1999 34*). El hombre del resentimiento es aquel para quien cualquier felicidad es una ofensa, y hace de la miseria o de la impotencia su única pasión (*cf. Deleuze 1983a 38*). Es términos spinocistas, la tristeza consiste en afectos que nos debilitan en la medida en que disminuyen nuestra potencia de actuar y descomponen nuestras relaciones (*cf. Deleuze 1996a 74*). Por el contrario, cuando encontramos un cuerpo que conviene con el nuestro, su potencia se suma a la nuestra: las pasiones son de alegría y nuestra potencia de actuar aumenta.

Deleuze enlaza esta perspectiva con la concepción de la filosofía como crítica de los mitos, las misticaciones y las supersticiones (*cf. 1968 249*). La tradición, que se remonta a Lucrecio y prosigue en Spinoza y en Nietzsche, es la de un naturalismo que asigna a la filosofía la denuncia de lo que es triste o vive de la tristeza. La filosofía es, para Deleuze, una

"empresa de desmitificación" que debe evidenciar la bajeza y la estupidez, combatir lo negativo, el resentimiento y la mala conciencia (*cf.* 1983a 121). Correlativamente, "el sentido de la alegría aparece como el sentido propiamente ético" (1968 251).

Esta afirmación de la alegría como elemento ético fundamental es desplegada igualmente en el singular empirismo que Deleuze atribuye a Nietzsche, que quiere hacer frente a la concepción dialéctica comprometida con las pasiones tristes. En efecto, la dialéctica se define, desde el punto de vista práctico, por el valor otorgado a la tristeza y al sufrimiento, por la primacía de la "conciencia infeliz" (*cf.* 1983a 224). Por el contrario, Deleuze encuentra en Nietzsche la afirmación de lo múltiple, del devenir y del azar como lo esencial de la proposición especulativa, y la "alegría de lo diverso" como su correspondiente proposición práctica (*cf.* Deleuze 1983a 225). La alegría no es un mero epifenómeno, sino que mantiene un lazo intrínseco con la filosofía:

El devenir y lo múltiple son culpables, tal es la primera palabra, y la última, del nihilismo. Así, bajo el reinado del nihilismo, la filosofía tiene por móvil sentimientos oscuros: un descontento, una angustia, una inquietud de vivir –un oscuro sentimiento de culpabilidad–. Por el contrario, la primera figura de la transmutación eleva lo múltiple a la más alta potencia: hace de él el objeto de una afirmación [...]. La alegría surge como único móvil para filosofar. (Deleuze 1999 34)

Es pertinente mencionar el enfoque crítico adoptado por Mengue acerca de ciertos desarrollos, particularmente en textos de los años noventa, en los que Deleuze hace de la vergüenza uno de los motivos más poderosos para escribir y hacer filosofía (*cf.* Deleuze 2002a 11; Deleuze y Guattari 2005 102-103). Mengue contrapone estos comentarios a los que acabamos de presentar, que hacían de la alegría el resorte exclusivo para la filosofía. Su impresión es que Deleuze habría modificado sustancialmente su anterior posición y, en el final de su producción, incurrió en un extraño elogio de las pasiones tristes y nihilistas, que obedecería a una "culpabilidad retrospectiva" vinculada con la obra de Primo Lévi. Este cambio de orientación iría de la mano con una cierta "melancolía y decepción" que le daría un estilo huraño a la última fase de la filosofía deleuciana (*cf.* Mengue 2006 171-189). Sin embargo, desde mi perspectiva, Mengue descuida el hecho de que es la vergüenza de *ser hombre* la que resulta denunciada por Deleuze. En este sentido, el antihumanismo es constante en nuestro autor y no introduce ningún cambio significativo. Como señala Pierre Montebello, "la filosofía debe ser el ejercicio que nos libere de la condición humana" (131).

En efecto, la filosofía tiene un efecto liberador, en la medida en que toda conciencia infeliz es "una esclavitud del hombre, una trampa para

el querer, la ocasión de todas las bajezas para el pensamiento” (Deleuze 1983a 218). Frente a esta infelicidad y esta sujeción, Deleuze postula la alegría y el gozo del retorno:

Que la diferencia es feliz; que lo múltiple, el devenir, el azar son ellos mismos objetos de alegría; que solo la alegría vuelve: tal es la enseñanza práctica de Nietzsche. Lo múltiple, el devenir, el azar son la alegría propiamente filosófica, el regocijo de sí mismo, como el ser y la necesidad. (1983a 218)

El elogio de la alegría conduce al problema más general del carácter de la existencia, sobre el cual me detendré a continuación.

El problema de la existencia: responsabilidad, culpa, inocencia

Deleuze aborda, a partir de Nietzsche, el problema de la visión trágica de la existencia, y plantea la necesidad de reemplazar la alegría cristiana por la inocencia del devenir. Por un lado, la alegría del cristianismo es una falsa alegría, pues es propia de la vida reactiva, en cuanto “alegría de resolver” el dolor” (*cf.* 1983a 17). El hecho del sufrimiento significa para el cristianismo que la vida no es justa, razón por la cual hay que justificar por qué se sufre. La respuesta reside en que ella es culpable: si alguien sufre, se *debe* a que es culpable. Tal es la esencia de la mala conciencia, que consiste en la fabricación de la culpabilidad y la multiplicación del dolor (la vida debe ser salvada por medio del mismo sufrimiento que la acusaba). Sin embargo, a los ojos de Nietzsche, “el dolor no es un argumento contra la vida” (Deleuze 1983a 149).

Deleuze sostiene que Nietzsche opone su perspectiva trágica del mundo a las visiones dialéctica y cristiana. La primera propone una tragedia ligada a lo negativo y a la oposición (entre el sufrimiento y la vida, lo finito y lo infinito, el destino particular y el espíritu universal), de modo que la tragedia es representada mediante el movimiento de contradicción y su resolución. La versión cristiana, por su parte, también descansa en la contradicción entre la unidad primitiva y la individuación, el querer y el sufrimiento, y se basa en la justificación, la redención, la reconciliación. En rigor, es más exacto decir que la dialéctica no es una concepción trágica de la existencia, sino la muerte de la tragedia por medio de una concepción teórica (Sócrates) y otra cristiana (Hegel) (*cf.* Deleuze 1983a 21).

Por completo diferente es la concepción nietzscheana: la esencia de lo trágico reside en “la afirmación múltiple o pluralista”, que culmina en el interrogante “¿puede todo ser objeto de afirmación, *es decir, de alegría?*” (Deleuze 1983a 19). Esta alegría, precisa Deleuze, no resulta

de una sublimación, de una purgación, de una compensación, de una resignación, de una reconciliación [...]. *Trágico* designa la forma estética

[D]e la alegría, no una forma médica, ni una solución final del dolor, del miedo o de la piedad. Lo que es trágico es la alegría. Pero esto quiere decir que la tragedia es inmediatamente alegre [...]. Una lógica de la afirmación múltiple, por tanto una lógica de la pura afirmación, y una ética de la alegría correspondiente, tal es el sueño antidialéctico y antirreligioso que atraviesa toda la filosofía de Nietzsche. (1983a 19-20, 41)

El problema del valor o del sentido de la existencia habita en el corazón de las reflexiones en torno al nihilismo. Como ejemplos de ello, Cragnolini remite al célebre comienzo de *El mito de Sísifo* de Camus, según el cual la cuestión fundamental de la filosofía es el sentido del vivir (“juzgar que la vida vale la pena que se la viva”), y a la entrevista entre el Sileno y el rey Midas, en donde este afirma que “lo mejor de todo” es “no haber nacido, no ser, ser nada” y, en segundo lugar, “morir pronto” (*cf.* 55).

Deleuze señala que Nietzsche encuentra una primera interpretación de la cuestión del valor de la existencia en los griegos, para quienes el sufrimiento prueba que la existencia es injusta y, al mismo tiempo, le confiere una justificación superior y divina. La diferencia fundamental con el cristianismo reside en que los griegos hacían de la existencia algo criminal y por tanto culpable, pero todavía *no responsabile*, pues tal es la invención propiamente semítica. Deleuze explica que, para los griegos, la existencia es culpable, pero la responsabilidad por la falta es de los dioses; en cambio, con el cristianismo la responsabilidad pasa al lado de los individuos. En el primer caso, un dios asume la responsabilidad de la locura que inspira a los hombres; en el segundo, los hombres devienen responsables de la locura de un dios que se hace crucificar. El pensamiento semítico y cristiano ha producido maneras de sentir y de pensar basadas en el resentimiento (“es tu culpa”), la mala conciencia (“es mi culpa”) y su resultado común, la responsabilidad, que conforma “una interpretación piadosa de la existencia” (Deleuze 1983a 24).

Frente a esta evaluación reactiva de la vida, Nietzsche propone una nueva manera de sentir y de pensar, basada en la *irresponsabilidad* del devenir. En efecto, el problema no es, plantea Deleuze, si la existencia culpable es ella misma responsable o no lo es, sino si la existencia es culpable o, más bien, *inocente*. La inocencia significa “la verdad de lo múltiple” que se deriva de los principios nietzscheanos de la fuerza y de la voluntad, “la existencia afirmada y apreciada, la fuerza no separada, la voluntad no desdoblada” (Deleuze 1983a 27). Solo hay devenir, y este es siempre inocente: bueno y malo conforman dos estados opuestos de la vida en el seno de un devenir inmanente, no una instancia superior (*cf.* Deleuze 1994 186). En otro contexto, a propósito de Melville, Deleuze reivindica los derechos de la vida de un “irracionalismo superior”:

¿por qué el novelista se creería obligado a explicar el comportamiento de sus personajes y darles razones, cuando *la vida no explica jamás nada por su cuenta* y deja en sus criaturas zonas oscuras, indiscernibles, indeterminadas, que desafían toda aclaración? *Es la vida la que justifica, ella no necesita ser justificada.* (2002b 104, énfasis agregado)

La inocencia del devenir está ligada con el *juego*. De Heráclito a Nietzsche, este ha sido característico de una sensibilidad privilegiada, más alta o más noble. En el caso de Deleuze, el juego forma parte de su apuesta por liberarse del nihilismo, remite al amor por el acontecimiento y constituye la piedra de toque de la ética correspondiente al eterno retorno, el *amor fati* (*cf.* 1983a 31). Reencontramos en este punto la meta de la filosofía de la voluntad nietzscheana: “liberar al pensamiento del nihilismo y de sus formas” (*id.* 40). Ello implica una nueva manera de pensar, una “transmutación” en el principio del cual depende el pensamiento, dado que los hombres no sabemos jugar (*cf.* Deleuze 1983a 30; 2008 361 y ss.; 1969 74 y ss.). En suma, afirmar la dimensión trágica de la existencia conduce, para Deleuze, a pensar, sentir y actuar de otra manera, a aprender a lidiar con el juego del devenir.

Conclusión

En este artículo he desarrollado los postulados fundamentales de la ética deleuciana a través de la idea de “inmanencia práctica”. Los tres axiomas remiten, desde diversos ángulos, a Spinoza y Nietzsche, a quienes Deleuze considera los autores de la inmanencia. Aun cuando el término “inmanencia práctica” no haya sido empleado literalmente por él, he argumentado que constituye una perspectiva fértil para el análisis. Los tres postulados hacen patente el rechazo de la trascendencia y la reivindicación irrestricta de la inmanencia que orientan, a mi parecer, el conjunto del pensamiento deleuciano.

En primer lugar, la defensa del cuerpo en lugar de la conciencia plantea la distinción entre un plano de inmanencia y un plan de trascendencia; distinción que sostiene la determinación de la ética como etología. Deleuze se apoya en Spinoza, más que en Nietzsche, con el fin de precisar la significación del plano común y transversal a todo lo existente, donde los seres son distinguidos de acuerdo con los afectos de los que son capaces. En segundo lugar, la sustitución del bien y el mal por lo bueno y lo malo, que es el postulado que he analizado más extensamente a causa de su relevancia en mi indagación, equivale a la recusación de la moral trascendente y la elaboración de una ética inmanente. Deleuze encuentra en ambos autores este desplazamiento, a pesar de lo cual me detuve con mayor amplitud en su lectura de Nietzsche, puesto que su interpretación de la relación entre amo y esclavo proporciona la génesis

de los valores trascendentales. He discutido, en este marco, las objeciones realizadas por Vincent Descombes a la versión deleuciana. Así mismo, la peculiar comprensión deleuciana de la voluntad de poder me ha permitido resituar el problema de los valores desde el punto de vista de su apreciación, esto es, del valor mismo de los valores.

La apelación a Nietzsche obedece, además, a la importancia del nihilismo en este horizonte, frente al cual Deleuze propone la creación de lo nuevo, la generación de nuevas posibilidades de vida, la invención de estilos de vida no reactivos. El filósofo francés postula criterios inmanentes a la vida misma, presentes en su seno –alto/bajo, ascendente/descendente–, como modos de valoración de lo existente, a partir de un pluralismo diferenciado que reconoce una vida alta y creativa, virtud que da o generosidad, y una vida baja o decadente, signada por el agotamiento y la voluntad de dominio.

La tercera tesis de la inmanencia práctica remite a la defensa de la alegría en lugar de la tristeza. Si bien Deleuze elabora esta perspectiva a partir de Spinoza y de Nietzsche por igual, he ampliado la cuestión con referencias a su interpretación de la tragedia según el pensador alemán, en la medida en que esta temática me ha permitido plantear la defensa del carácter inocente o irresponsable de la existencia, frente a las concepciones griega y cristiana que la entienden como culpable y responsable. En suma, las tres ideas que configuran la singular identidad entre Spinoza y Nietzsche se sostienen en la apología de la dimensión práctica de la inmanencia, que constituye el corazón de la apuesta ética de Deleuze.

Bibliografía

- Alliez, E. *La signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?* Paris: Cerf, 1993.
- Badiou, A. “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?” *Cités. Deleuze politique* 40.4 (2010): 15-20. <http://dx.doi.org/10.3917/cite.040.0015>
- Binoche, B. “Nietzsche et le problème de la différence.” *Coloquio Deleuze: la filosofía y su historia*. Biblioteca Nacional, Buenos Aires. Octubre, 2010. Conferencia.
- Bouaniche, A. *Gilles Deleuze: une introduction*. Paris: Pocket, 2004.
- Braidotti, R. “The Ethics of Becoming-Imperceptible.” *Deleuze and Philosophy*. Ed. Constantin Boundas. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 133-159.
- Bryant, L. “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Αρχή.” *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 21-43.
- Buchanan, I. *Deleuzism. A Metacommentary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Castro, E. “Los usos de Nietzsche: M: Foucault y G. Deleuze.” *Instantes y azares* 2.2 (2002): 59-74.

- Cragnolini, M. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Cull, L. "While Remaining on the Shore: Ethics in Deleuze's Encounter with Antonin Artaud." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 44-62.
- Cunniff Gilson, E. "Responsive Becoming: Ethics between Deleuze and Feminism." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 63-88.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Deleuze, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983a.
- Deleuze, G. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1983b.
- Deleuze, G. *Cinéma 2. L'Image-temps*. Paris: Minuit, 1994.
- Deleuze, G. *Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Deleuze, G. "La littérature et la vie." *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 2002a. 11-17.
- Deleuze, G. "Pour en finir avec le jugement." *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 2002b. 158-169.
- Deleuze, G. "Qu'est-ce qu'un dispositif?" *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Ed. David Lapoujade. Paris: Minuit, 2003. 316-325.
- Deleuze, G. "Les intellectuels et le pouvoir." *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Ed. David Lapoujade. Paris: Minuit, 2004. 288-297.
- Deleuze, G. "Sur la philosophie." *Pourparlers*. Paris: Minuit, 2005. 185-212.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit, 1999.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 2006.
- Deleuze, G. et Parnet, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996a.
- Deleuze, G. et Parnet, C. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vidéo Éd. Montparnasse, 1996b.
- Descombes, V. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1986.
- Hardt, M. *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.
- Jacquet, C. "Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche." *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas 4.5* (2007): 47-52.
- Jun, N. "Deleuze, Values, and Normativity." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 89-107.

- Kaufman, E. "Ethics and the World without Others." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 108-122.
- Lorraine, T. *Deleuze and Guattari's Immanent Ethics. Theory, Subjectivity and Duration*. New York: State University of New York Press, 2011.
- Marrati, P. *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- Mengue, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- Mengue, P. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- Mengue, P. *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Mengue, P. *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Paris: Germina, 2013.
- Montebello, P. *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris: Vrin, 2008.
- Smith, D. "Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 123-141.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Surin, K. "Existing Not as a Subject But as a Work of Art. The Task of Ethics or Aesthetics?" *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 142-153.
- Uhlmann, A. "Deleuze, Ethics, Ethology, and Art." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 154-170.
- Villani, A. *La Guêpe et l'Orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999.
- Williams, J. "Never Too Late? On the Implications of Deleuze's Work on Death for a Deleuzian Moral Philosophy." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 171-187.
- Zabunyan, D. *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*. Paris: PU Sorbonne Nouvelle, 2006.
- Zaoui, P. "La 'Grande Identité' Nietzsche-Spinoza." *Philosophie* 47 (1995): 64-84.
- Zourabichvili, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.
- Žukauskaite, A. "Ethics between Particularity and Universality." *Deleuze and Ethics*. Eds. Nathan Jun and Daniel Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 188-206.