

# Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo - Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo.

León Eduardo Alberto.

Cita:

León Eduardo Alberto (2018). *Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo - Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo*. *Revista Filosofía UIS*, 17 (2), 193-207.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.a.leon/8/1.pdf>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgnf/ZtF/1.pdf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# **Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo**



**Eduardo Alberto León**  
FLACSO, Ecuador



## Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo\*

**Resumen:** este artículo se divide en tres partes. En la parte inicial, se hará algunos comentarios generales sobre la naturaleza de una ética inmanente. En la segunda parte se examinarán con cierto detalle dos conjuntos de textos de Nietzsche y Leibniz, que definirán algunos de los detalles de lo que es la ética inmanente. Para finalmente concluir con algunos comentarios específicos sobre la naturaleza del deseo y algunos conceptos claves del *Anti-Edipo*. El placer como sentimiento y el deseo que se origina en la facultad de desear no deben desdeñarse en la comprensión, no sólo de la teoría general de la acción kantiana, sino también en el caso de la acción moral.

**Palabras clave:** ética inmanente, deseo, voluntad, facultad, poder, modos de existencia.

---

## Gilles Deleuze towards an immanent ethic of desire

**Abstract:** this research work is divided in three parts. In the opening part, some general comments will be made on the nature of the immanent ethic. In the second part, two sets of texts by Nietzsche and Leibniz will be examined in some aspect, which will define some of the details of what is immanent ethics. To finally conclude with some specific comments about the nature of desire and some key concepts of *Anti-Oedipus*. Pleasure as feeling and desire that originates in the faculty of desire should not be disregarded in the understanding, not only of the general theory of Kantian action, but also in the case of moral action.

**Keywords:** immanent ethics, desire, volition, faculty, power, modes of existence.

---

**Fecha de recepción:** 3 de octubre de 2017

**Fecha de aceptación:** 7 de marzo de 2018

---

**Forma de citar (APA):** León, E. (2018). Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018011>

**Forma de citar (Harvard):** León, E. (2018). Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), 193-207.

**Eduardo Alberto León:** ecuatoriano. Maestrando en Filosofía y Pensamiento social. Docente de Ética, Instituto Tecnológico Internacional.

**Correo electrónico:** [alberto3026@yahoo.es](mailto:alberto3026@yahoo.es)

\* Artículo de reflexión derivado de investigación.

## Gilles Deleuze hacia una ética inmanente del deseo

---

### 1. Introducción

Dentro de la obra de Deleuze se ha señalado frecuentemente una distinción entre ética y moralidad. Una característica específica que habitualmente se ha trazado para distinguir modos de reflexión que ponen más énfasis, respectivamente, en una vida buena como el estoicismo o en la ley moral de Kant. Deleuze, sin embargo, utiliza el término moralidad para definir cualquier conjunto de reglas restrictivas, como un código moral, que consiste en juzgar las acciones y las intenciones relacionadas con valores trascendentes o universales: esto es bueno, eso es malo. Lo que él llama ética es, por el contrario, un conjunto de reglas facultativas que posibilitan evaluar lo que hacemos, decimos y pensamos según el modo de existencia inmanente que esto implica.

Uno puede decir o hacer esto, pensar o sentir y al hacerlo uno se pregunta ¿qué modo de existencia implica? “Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida” (Deleuze, 2014, p. 8). Ahora bien, según Deleuze, esta aproximación inmanente a la cuestión de la ética se desarrolló más plenamente, dentro de la historia de la filosofía, con Spinoza y Nietzsche, a quienes Deleuze ha identificado a menudo como sus propios precursores filosóficos. Tanto Spinoza como Nietzsche fueron calumniados por sus contemporáneos no sólo por ser ateos sino también por ser inmorales. Es decir, se vio inmediatamente un peligro potente que estaba acechando en la *Ética* de Spinoza y en *La Genealogía de la moral* de Nietzsche, ya que se creía que sin trascendencia y sin recurrir a universales normativos, todos nos extraviaremos en la oscura noche del caos, y así la ética se reducirá a un puro subjetivismo o relativismo.

### 2. Ética inmanente

Spinoza y Nietzsche argumentaron, cada uno a su manera, que hay cosas que uno no puede hacer ni pensar excepto a condición de ser débil, o

esclavizado, a menos que uno tenga una venganza o un resentimiento contra la vida según Nietzsche, o que uno permanezca esclavo de los afectos pasivos como en Spinoza “negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectada” (Deleuze, 2014, p. 90); y hay otras cosas que uno no puede hacer ni decir sino con la condición de ser fuerte, noble o libre, es decir, afirmar la vida, o que uno alcance los afectos activos. Ahora bien, Deleuze utiliza el método de dramatización<sup>1</sup> para explicar este punto: “las acciones y las proposiciones se interpretan como tantos conjuntos de síntomas que expresan o dramatizan el modo de existencia del hablante” (8). ¿Cuál es el modo de existencia de la persona que emite una proposición dada? pregunta Nietzsche, “se mire la cosa por donde se mire, un ideal-valor, un poder creador de valores al servicio del cual le sea lícito creer en sí misma” (2005, p. 156). ¿Qué modo de existencia se necesita para poder enunciarlo? En lugar de juzgar las acciones y los pensamientos apelando a la trascendencia o valores universales, uno los evalúa determinando el modo de existencia que sirve como su principio. Un método pluralista de explicación por modos de existencia inmanentes se hace de este modo, es decir, sustituir los recursos o valores trascendentes en Spinoza y Nietzsche: la oposición moral trascendente, entre el bien y el mal, se sustituye en Nietzsche por una ética inmanente entre los modos noble y básico de la existencia; en Spinoza entre los afectos pasivos y activos. “Cuando Spinoza define la causa inmanente, insiste en esta definición que funda una cierta asimilación de la inmanencia y de la emanación” (Deleuze, 1999, p. 166). Por ejemplo, un individuo será considerado malo, servil, débil o tonto cuando permanece aislado de su poder de actuar, en otras palabras, permanece en estado de esclavitud con respecto a sus pasiones.

Por el contrario, se considerará que un modo de existencia es bueno o libre, racional o fuerte cuando ejerce su capacidad de ser afectado. A su vez Deleuze emplea el concepto de variaciones para servir a su oportuna apropiación filosófica del afecto<sup>2</sup>. “Es decir: nuestra potencia de actuar no es aún aumentada a un punto tal que seamos activos. Somos aún impotentes, aún estamos separados de nuestra potencia de actuar” (Deleuze, 1996, p. 225), de tal manera que su poder de actuar aumenta hasta el punto de producir afectos activos e ideas adecuadas. Para Deleuze, éste es el punto de convergencia que une a Nietzsche y Spinoza en su búsqueda de una ética inmanente. Los modos ya no son juzgados en términos de

<sup>1</sup> El término “Dramatización”, entendido desde un punto de vista empírico o cotidiano, Deleuze lo presenta en un procedimiento peculiar que lo define como sigue: “se trata de dinamismos, determinaciones dinámicas espacio-temporales, precualitativas y pre-extensivas, que “tienen lugar” en sistemas intensivos en donde las diferencias se reparten en profundidad, y cuyos “pacientes” son sujetos esbozados, siendo su función” (Deleuze, 2005, p. 153) y la define como el resultado y el proceso de una dinámica experimental en el que participan todas las facultades: la inteligencia, el entendimiento, la intuición, la sensibilidad, la imaginación, la voluntad, la expresión, etc.

<sup>2</sup> “En efecto: el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras” (Spinoza, 1980, p. 89).

su grado de proximidad o distancia de un principio externo, sino que son evaluados en términos de la manera en que ocupan su existencia, es decir, la intensidad de su poder comenzó a ver el origen no como un acontecimiento, sino como un proceso. “Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo” (Nietzsche, 2005, p. 8). Explicar el origen de la moralidad mediante un llamamiento a Dios es mirar en un lugar diferente a este modelo, en otras palabras, podríamos apelar a un modelo inmanente para el origen de la moralidad.

La cuestión fundamental de la ética, según Deleuze, no es ¿qué debo hacer? —la pregunta de la moralidad—, sino más bien ¿qué puedo hacer o qué soy capaz de hacer? que es la cuestión correcta de una ética sin moralidad. Dado mi grado de poder, ¿cuáles son mis capacidades? y ¿cómo puedo entrar en posesión activa de mi poder? ¿Cómo puedo ir al límite de lo que puedo hacer? Lo que una ética de la inmanencia criticará, entonces, es cualquier cosa que separe un modo de existencia de su poder de actuar, por lo tanto, lo que nos separa de nuestro poder de actuar son, en última instancia, las ilusiones de la trascendencia. Se debería señalar inmediatamente que las ilusiones de la trascendencia van más allá de la trascendencia de Dios. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant ya había criticado los conceptos del Ser, del Mundo y de Dios como las tres grandes ilusiones de la trascendencia. Deleuze en este sentido dirá que: “El genio de Kant, en *La crítica de la razón pura*, fue el de concebir una crítica inmanente” (2014, p. 129). Lo que Kant llama la ley moral en la segunda crítica es una ley trascendental si se trata de los más altos valores que se conocen, pero aun así Deleuze critica que a Kant le faltaron elementos para desarrollar una ética inmanente propiamente dicha “no es coincidencia que Kant ilustre esta definición de deseo con fantasías, alucinaciones y delirios” (Buchanas, 2008, p. 48).

Cuando Spinoza y Nietzsche critican la trascendencia, su interés no es meramente teórico o especulativo exponiendo su estatus ficticio o ilusorio, sino práctico y ético. Éste es sin duda el punto que separa más a Deleuze del pensamiento ético de otros filósofos como Emmanuel Levinas, el filósofo de la trascendencia, en la medida en que el Otro es el concepto paradigmático de la trascendencia. De igual manera, Jacques Derrida es mucho más cercano a Levinas que Deleuze. Los temas éticos que se encuentran en filosofías trascendentes como las de Levinas y Derrida que tienen una responsabilidad absoluta por el otro que nunca pueda asumir, o un llamado infinito a la justicia que nunca pueda satisfacer serían, desde el punto de vista deleuziano de la inmanencia, similar a imperativos cuyo efecto es separar de mi capacidad de actuar. Desde el punto de vista de la inmanencia, la trascendencia, lejos de ser nuestra salvación, representa nuestra esclavitud e impotencia reducida a su punto más bajo, la exigencia de hacer lo imposible es un tema derridiano que no es otra cosa que el concepto de impotencia planteada hasta el infinito.

Pero es precisamente por eso que la cuestión del deseo está vinculada con el tema de una ética inmanente y se convierte en una cuestión política, pues uno de los problemas más difíciles planteados por una ética inmanente sería: si la trascendencia representa la impotencia en el límite, el poder reducido a cero, entonces ¿bajo qué condiciones puedo haber sido realmente llevado a desear la trascendencia? ¿Cuáles son las condiciones que podrían haber llevado al hombre al nihilismo radical comprendido como, “el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible”? (Nietzsche, 2002, p. 24), es decir, a toda la historia del nihilismo que Nietzsche analiza, y este, el nihilismo, para Nietzsche, no es otra cosa que el triunfo de la trascendencia, el punto donde la vida misma dio un valor de *nil, nihil* en otras palabras: ¿cómo podemos desear ser separados del poder, de la capacidad de actuar? Deleuze escribe:

Lo sorprendente no es que la gente robe o haga huelgas, lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre de huelga. [...] No, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación (Deleuze y Guattari, 1985, p. 36).

Mientras que otras teorías morales consideran la trascendencia como un principio necesario: la trascendencia de la ley moral en Kant, por ejemplo, o la trascendencia del Otro en Levinas. Para Deleuze la trascendencia es el problema fundamental de la ética, lo que impide que la ética tenga lugar. Así que hemos desarrollado dos aspectos de una ética inmanente que se centra en las diferencias entre los modos de existencia, en términos de sus capacidades inmanentes o poder: activo versus reactivo, en Nietzsche, activo versus pasivo, en Spinoza. Es decir, uno de los problemas fundamentales es el impulso hacia la trascendencia que efectivamente “pervierte” el deseo, hasta el punto en que realmente deseamos nuestra propia represión, que es una separación de nuestras propias capacidades y poderes.

### **3. Modos de existencia con sus capacidades**

Teniendo en cuenta estos dos aspectos, la segunda y mayor parte de este artículo trata de la manera cómo Deleuze, de hecho, caracteriza los modos de existencia con sus capacidades, es decir, abordando los modos de existencia, éticamente hablando, sin expresar términos de su voluntad, ni su poder de decisión consciente como en Kant, “de las acciones semejante a un orden natural, o la preferencia universal del fin en beneficio de los seres racionales en sí mismos” (Kant, 2012, p. 88), ni en términos de sus intereses como en Marx “que el hombre se libera por medio del Estado, se libera políticamente, de una barrera” (2016, p. 65), sino más bien en términos de sus impulsos. Para Deleuze, la voluntad consciente y el interés preconscious son ambos subsecuentes a nuestros impulsos inconscientes, y es a nivel de los impulsos que tenemos que apuntar nuestro análisis ético.

Aquí, me gustaría centrarme en dos conjuntos de textos sobre las pulsiones tomadas, no solo de Nietzsche y Spinoza, sino también de Leibniz que es uno de los primeros filósofos en la historia de la filosofía que ha desarrollado una teoría del inconsciente. El primer conjunto de textos proviene del gran libro temprano de Nietzsche titulado *Aurora*, publicado en julio de 1881. Nietzsche aborda primero la cuestión de las pulsiones dándonos un escenario cotidiano: “Supongamos que estuviéramos en el mercado algún día y vimos a alguien riéndose de nosotros mientras pasábamos” (Nietzsche, 1994, p. 47), este evento tendrá un significado para nosotros si este o aquel impulso sucede en un momento determinado y será un acontecimiento muy diferente según el tipo de persona que somos.

Una persona lo absorberá como una gota de lluvia, otra la sacudirá como un insecto, otra tratará de elegir una pelea, otra examinará su ropa para ver si hay algo que pueda dar lugar a la risa, otra será llevada a reflexionar sobre la naturaleza de la risa como tal, otro estará contento de haber aumentado involuntariamente la cantidad de alegría y sol en el mundo y en cada caso, un impulso se ha satisfecho, ya sea el impulso de la molestia, la combatividad, la reflexión o la benevolencia. Esta es la fuente de la doctrina de Nietzsche del perspectivismo “no hay hechos, sólo interpretaciones” (56), pero lo que a menudo se pasa por alto es que, para Nietzsche, nuestros impulsos perspectivos son los que interpretan el mundo, que son perspectivos y no nuestros egos, ni nuestras opiniones conscientes.

No es tanto que tengamos una perspectiva diferente sobre el mundo, es más bien que cada uno de nosotros tiene múltiples perspectivas sobre el mundo debido a la multiplicidad de nuestros impulsos, impulsos que a menudo son contradictorios entre sí. “Dentro de nosotros mismos” (56), escribe Nietzsche, “podemos ser egoístas o altruistas, duros de corazón, magnánimos, justos, indulgentes, insinceros, pueden causar dolor o dar placer” (56). Ciertamente, podemos combatir los impulsos, luchar contra ellos; de hecho, éste es uno de los temas más comunes de la filosofía, la lucha contra las pasiones. En otro pasaje de *Aurora*, Nietzsche dice que sólo puede ver algunos métodos fundamentales que tenemos a nuestra disposición para combatir las pulsiones (58).

Por ejemplo: si queremos combatir nuestro deseo de fumar, podemos evitar oportunidades para su gratificación no esconder paquetes de cigarrillos en casa para cuando nos quedamos sin cigarrillos, o podemos implantar la pulsación o el deseo a tener un cigarrillo cada cuatro horas al menos para evitar fumar. Una de las funciones primarias de la cuestión de la moralidad de Nietzsche es establecer un orden de rango entre los impulsos: “Dondequiera que encontremos una moralidad, escribe Nietzsche, también encontramos valoraciones y un orden de rango de impulsos humanos tus fuerzas, tus impulsos, tus errores” (2005, p. 492).

Consideremos cualquier lista de impulsos; en nuestra actual moralidad, la laboriosidad es más alta que la pereza; obediencia mayor que desafío, castidad



superior a la promiscuidad, y así sucesivamente. Se puede fácilmente imaginar y de hecho encontrar otras moralidades que hacen una selección diferente de los impulsos, dando prominencia, por ejemplo, a la agresividad y la ferocidad como es el caso de algunas culturas guerreras. Cuando Nietzsche escribe *La genealogía de la moral* está investigando las condiciones de cualquier clasificación moral particular de los impulsos, así también la razón que se seleccionen ciertos impulsos y otros no.

La auténtica acción en la concepción de una moral de esclavos—, icuán diferentes son estas dos palabras, “malo” (schlecht) y “malvado” (böse), que aparentemente se contraponen a un mismo concepto “bueno” (gut)\ Mas no se trata del mismo concepto «bueno»: pregúntese, antes bien, quién es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento (Nietzsche, 2005, p. 32).

Nietzsche llama moral de esclavos a los impulsos que se seleccionan que son los que sirven a los instintos de la comunidad, el fomento de la especie, al igual que Kant le gustaba decir que nunca podremos ir más allá de nuestras representaciones del mundo; Nietzsche supone que lo que nunca podemos conseguir más allá es la realidad de los impulsos. De hecho, los impulsos y las pulsaciones están siempre reunidos o arreglados, desde el principio, de diferentes maneras, en individuos diferentes, en diferentes culturas, en diferentes épocas, razón por la cual Nietzsche siempre insistió en que hay una pluralidad de moralidades y lo que encontró faltante en su tiempo fue un estudio comparativo adecuado de las moralidades.

Ahora bien, en el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari, me parece, retoman este esquema nietzscheano, *mutatis mutandis*. Lo que ellos llaman deseo no es otra cosa que el estado de los impulsos y las pulsaciones. Las pulsiones escriben en el *Anti-Edipo* “son simplemente las máquinas que desean” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 41). Como Nietzsche, Deleuze y Guattari insisten en que las pulsiones nunca existen en un estado libre y desvinculado, ni son siempre individuales; siempre están dispuestos y reunidos por la formación social en la que nos encontramos, y uno de los objetivos del *Anti-Edipo* es construir una tipología de las formaciones sociales como sociedades territoriales primitivas, los Estados, el capitalismo y, más tarde, en *Mil Mesetas*, “lugar de enganche para todas las máquinas de guerra” (379), nómadas cada una de las cuales organiza y ensambla los impulsos de diferentes maneras.

Detrás de esta afirmación hay un intento de resolver un viejo debate que se refería a la relación entre Marx y Freud. Al igual que Nietzsche, Marx y Freud insistieron, a su manera, en que nuestro pensamiento consciente está determinado por fuerzas e impulsos que van mucho más allá de la conciencia, fuerzas que son inconscientes. Puesto de otra manera, en Marx nuestro pensamiento está determinado por nuestra clase (conciencia de clase); en Freud, estamos

determinados por nuestros deseos inconscientes que provienen, generalmente, de conflictos familiares.

La naturaleza de la relación entre estos dos conceptos, por un lado la economía política de Marx y por el otro la economía libidinal de Freud, fue un problema que muchos pensadores (Marcuse, Brown, Reich y otros) trataron de abordarlo en el siglo XX. Durante mucho tiempo, la relación entre los dos se formuló generalmente en términos del mecanismo de la introyección y de la proyección, como individuo, introyecto los intereses de mi clase, mi cultura, mi medio social, que finalmente llegan a determinar mi conciencia falsa. Al mismo tiempo, la economía política fue vista como una proyección de los deseos individuales de la población que la produjo. Deleuze y Guattari rechazan famosamente estos mecanismos en el *Anti-Edipo*: sostienen que la economía política (Marx), por un lado, y la economía libidinal (Freud), por el otro, son una y la misma cosa. El único medio de contornear el paralelismo estéril en el que nos zambullimos entre Freud y Marx, escriben Deleuze y Guattari, es “descubriendo la manera como la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y como los afectos o las pulsiones forman parte de la propia infraestructura” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 69). Deleuze y Guattari argumentan que esta es una afirmación extraordinaria de sus propios impulsos incluso los inconscientes, que parecen ser lo más individuales, es decir, son ellos mismos económicos y forman parte de lo que Marx llamó la infraestructura.

Ahora, con estas reflexiones nietzscheanas en la mano, quiero referirme a la siguiente parte de mi texto, que proviene de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* de Leibniz. Aunque los nombres de Nietzsche y Leibniz no suelen estar unidos entre sí por filósofos, la relación entre los dos pensadores no es accidental. En *La gaya ciencia*, Nietzsche elogia la crítica de Leibniz. Se puede establecer cierto paralelismo entre la Conciencia y su concepción diferencial del inconsciente, la profundidad de la cual Nietzsche dice: “no se ha agotado hasta el día de hoy” (Nietzsche, 2005, p. 45) En los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento*, Leibniz pregunta: “¿Qué significaría actuar libremente, como nos gusta decir, dada esta teoría de los impulsos?” (1983, p. 18). Siguiendo a Leibniz podemos considerar un ejemplo sencillo: supongamos que estoy vacilando entre quedarme en casa y escribir este artículo, o ir a un bar a tomar una copa con algunos amigos, el mismo análisis se aplicaría a la duda que alguien podría sentir, por ejemplo, por elegir entre dos candidatos en una elección. ¿Cómo hago para tomar una decisión entre estos dos? El error sería objetivar estas dos opciones como si permanecer en casa o salir pudieran tener la misma importancia, y como si la deliberación fuera un acto de juicio en el que yo, mi yo, mi Ego, mi intelecto intenta evaluar la dirección hacia la cual se inclina la balanza, todo siendo igual pero de hecho estas dos opciones no son objetos aislables, sino más bien dos impulsos, o como Leibniz los llama, “motivos o inclinaciones del alma” (1983, p. 24).

La fuerza del análisis en los ensayos de Leibniz es mostrar que los impulsos o motivaciones no son cosas simples, sino más bien complejas orientaciones o tendencias, cada una de las cuales integra dentro de sí una serie de lo que le gustaba llamar percepciones minuciosas. Mi inclinación a ir al bar por ejemplo, incluye no sólo la percepción minuciosa del efecto del alcohol, ni el sabor de la bebida, sino también el brindis de los vasos en la barra, el humo en el aire, la conversación con los amigos y el levantamiento temporal de la soledad. Lo mismo ocurre con la inclinación a quedarse en casa y seguir con este artículo que incluye las percepciones minuciosas del crujido de papel, el ruido de mis dedos tocando la computadora, la calidad del silencio de la habitación, la comodidad o frustración que encuentro en mi trabajo. ¿Cuál es entonces el acto de deliberación? En el momento en que estoy dudando entre quedarme en casa redactando el artículo o salir a tomar un trago, el tejido de mi conciencia está en un estado de desequilibrio, oscilando entre dos polos perceptivos complejos: el polo perceptivo del bar y el polo perceptivo de la redacción de este trabajo, cada uno de los cuales está en sí mismo con una infinidad de percepciones e inclinaciones minuciosas.

Aquí, el movimiento del alma, como dice Leibniz, se asemeja más bien a un péndulo que a un equilibrio y, a menudo, a un equilibrio bastante salvaje (1983, p. 45). La cuestión de la decisión es ¿de qué lado inclinaré mi deseo? ¿Con qué diminutas inclinaciones y percepciones haré un pliegue decisivo? Llegar a una decisión es una cuestión de integrar las percepciones y las inclinaciones minuciosas en una percepción distinguida o una notable. El error del esquema habitual de juicio es que al objetivar mis dos opciones de quedarme en casa o salir como si fueran pesos en una balanza, presume que permanecen iguales frente a mí y que el yo deliberante sigue siendo el mismo, simplemente las dos opciones en términos de algún tipo de procedimiento de decisión ya sea en cuanto a mi interés o un cálculo de probabilidades o una evaluación de las posibles consecuencias. Pero esto falsea la naturaleza de la deliberación: si ni las opciones ni el yo cambian nunca ¿cómo podría llegar a una decisión? La verdad del asunto es que, durante todo el tiempo en el que la deliberación está pasando, el yo está cambiando constantemente y, en consecuencia, está modificando los dos sentimientos que lo irritan.

No hay ninguna razón dice Deleuze para someter todas las acciones que emprendemos al criterio ¿es libre o no? La libertad es sólo para ciertos actos. Hay todo tipo de actos que no tienen que ser confrontados con los problemas de la libertad. Se hacen únicamente, se podría decir, para calmar nuestra inquietud: todos nuestros actos habituales y mecánicos. La libertad se da sólo cuando planteemos la cuestión de un acto capaz o no de llenar la amplitud del alma en un momento dado.

#### 4. El deseo como ética

Ahora bien, con estos dos análisis por un lado, la teoría de Nietzsche de los impulsos, como una manera de acercarse a la naturaleza de los modos de existencia y por el otro, la teoría de Leibniz de libertad (si todavía se puede usar esta palabra) en relación con la teoría de los impulsos. De esta manera podemos volver a la cuestión del deseo y el problema de cómo el deseo puede ser positivo:

el problema aquí es que lo que se describe como “deseo puro” —el deseo de tener un automóvil, obtener una tarjeta de crédito, etc.— ya es una mezcla de deseo e interés, una mezcla de formas de deseo y de interés que son específicamente reaccionarios y vagamente revolucionarios (Buchanas, 2008, p. 123).

Lo que Deleuze en última instancia quiere decir con el término deseo, por supuesto, es diferente del uso habitual: no se refiere a los deseos conscientes, enriquecerse, acostarse, conseguir un empleo, sino más bien en el estado de los impulsos inconscientes. Hay muchas consecuencias que seguir de estos análisis, pero permítanme simplemente enumerar algunos de ellos.

En primer lugar la Escuela Neoclásica, que ve a los humanos como agentes racionales que siempre actúan de tal manera que maximizan sus propios intereses, es decir, interpretan las preferencias de los consumidores en términos psicológicos, lo que a veces se llama teoría de la elección racional<sup>3</sup>. La distinción de Deleuze entre el deseo y el interés busca poner esa afirmación en su contexto apropiado. Alguien puede tener un interés, por ejemplo, en convertirse en un académico, por lo que él o ella se inscribe en la universidad, toma cursos, escribe una tesis, asiste a conferencias, va en el mercado laboral con la esperanza de conseguir un trabajo, encontrando una posición académica. Alguien puede de hecho tener un interés en todo eso, es decir, puede perseguir de una manera altamente racional. Pero ese interés existe como posibilidad sólo en el contexto de una formación social particular, nuestra formación capitalista. Si eres capaz de perseguir ese interés de una manera concertada y racional, es ante todo porque tu deseo, tus impulsos y pulsaciones, se invierten en la formación social que hace posible ese interés.

La segunda consecuencia se deriva de la primera. La primacía de la cuestión del deseo sobre el interés y la voluntad es la razón en la que Deleuze expresa que el problema fundamental de la filosofía política es uno que ya fue formulado más claramente por Spinoza: “¿Por qué la gente lucha por su servidumbre tan

<sup>3</sup> La teoría de la elección racional es un enfoque utilizado por los científicos sociales para comprender el comportamiento humano. El enfoque ha sido durante mucho tiempo el paradigma dominante en la economía, pero en las últimas décadas se ha vuelto más ampliamente utilizado en otras disciplinas como la Sociología, Ciencias Políticas y Antropología.

obstinadamente como si fuera su salvación?” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 46). En otras palabras, ¿por qué tenemos tal participación en invertir en un sistema social que constantemente nos reprime, frustra nuestros intereses e introduce la falta en nuestras vidas? Al final, la respuesta es simple: es porque tu deseo, es decir, tus impulsos y afectos, no son tuyos, son, si puedo decirlo así, parte de la infraestructura capitalista; no son simplemente su propia realidad mental o psíquica individual (39). Nada lo hace más evidente que los efectos de la comercialización, que están dirigidos enteramente a la manipulación de los impulsos y los afectos: un ejemplo está en la farmacia, casi automáticamente busco una marca de pasta de dientes en lugar de otra, ya que tengo un ferviente interés en tener mis dientes libres de caries y más blancos que el blanco, y mi aliento más fresco, pero esto es la razón de por qué mi deseo ya está invertido en el formación social que crea ese interés, y que crea la sensación de carencia que siento si mis dientes no son más blancos que el blanco, o mi aliento más fresco.

Tercer punto, la diferencia entre el interés y el deseo podría decirse que es paralela a la diferencia entre lo racional y lo irracional: “Una vez que los intereses se han definido dentro de los confines de una sociedad, lo racional es la forma en que las personas persiguen esos intereses e intentan realizarlos” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 49), el interés por un trabajo, o los dientes sin caries.

Pero debajo de eso —insiste Deleuze—, se encuentran deseos, inversiones de deseo que no deben confundirse con inversiones de interés y de las que dependen los intereses para su determinación y distribución: un flujo enorme de todo tipo de corrientes libidinales-inconscientes que constituyen el delirio de esta sociedad (224).

Como Deleuze dirá: “La razón es siempre una región tallada fuera de lo irracional, no está protegida del irracional en absoluto, sino atravesada por ella y sólo definida por un tipo particular de relación entre factores irracionales” (76). Debajo de toda razón está el delirio. Todo sobre el capitalismo es racional, excepto el capital. Un mercado de valores es un mecanismo perfectamente racional, puedes entenderlo, aprender cómo funciona; los capitalistas saben muy bien usarlo; y, sin embargo, qué delirio, qué locura. Es como la teología: todo es racional, si aceptas el pecado, la concepción inmaculada y la encarnación, que son elementos irracionales.

Cuarto, ¿cómo conceptualiza Deleuze este movimiento del deseo? Curiosamente en el *Anti-Edipo* que puede ser leído como un intento explícito de volver a trabajar las tesis fundamentales de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Ya que Kant presenta la segunda crítica como una teoría del deseo y define el deseo, algo asombrosamente, en términos causales: “lleva en sí un deseo que proviene de causas subjetivas y, por consiguiente, a menudo puede ser contraria al motivo determinante objetivo puro” (Kant, 2003, p. 7). En su

forma inferior, los productos del deseo son fantasías y supersticiones, pero en su forma superior, la voluntad, los productos del deseo son actos de libertad bajo la ley moral; es decir, acciones que son irreductibles a la causalidad mecanicista. Deleuze toma el modelo de deseo de Kant, pero lo modifica de dos maneras fundamentales.

En primer lugar, si el deseo es productivo, entonces su producto es real y no ilusorio ni noumenal, es decir, todo el campo sociopolítico debe ser visto como el producto históricamente determinado del deseo. En segundo lugar, para mantener esta afirmación, Deleuze formula una teoría completamente nueva de las "Ideas". En Kant, los postulados de *La Crítica de la razón práctica* se encuentran en las ideas trascendentes de Dios, que se derivan de los tipos de juicio de relación categórico, hipotético, disyuntivo. En respuesta, Deleuze, en los primeros capítulos del *Anti-Edipo*, formula una teoría puramente immanente de las Ideas, en la cual el deseo está constituido por un conjunto constitutivo de síntesis pasivas: conjuntivo, disyuntivo, conjuntivo.

Ahora bien, se podría pasar de largo debido a que Deleuze desarrolla su teoría del deseo en *Anti-Edipo* en parte en relación con Lacan, pero tomando el pensamiento de Lacan en una dirección que la mayoría de los lacanianos nunca irían, y de hecho insistirían en que uno no puede ir allí. En el *Anti-Edipo*, como su subtítulo (*Capitalismo y esquizofrenia*), toma la psicosis como su modelo para el inconsciente. El mismo Lacan había dicho que el inconsciente aparece en su forma más pura en la psicosis, pero que en efecto el inconsciente permanece inaccesible en los psicóticos, porque los psicóticos rechazan la simbolización. Así, la dimensión de lo Real sólo puede aparecer como una especie de momento negativo en Lacan, como una especie de "brecha" o "ruptura" en el campo de la immanencia (reintroduciendo así un elemento de trascendencia). Deleuze, a este respecto, invierte efectivamente a Lacan y presenta al Anti-Edipo en su totalidad como una teoría de lo Real que se describe en toda su positividad, es decir, como un campo sub-representativo definido por objetos o intensidades parciales diferenciales que entran en síntesis indirectas; multiplicidades positivas puras donde todo es posible (conexiones transversales, conjunciones polivocales, disyunciones incluidas); signos de deseo que componen una cadena significativa, pero que en sí mismos no son significantes, y así sucesivamente (Deleuze, 1985, p. 88). Es un análisis del delirio, mostrando que —según los principios que acabamos de esbozar— el delirio que se encuentra en el corazón del yo (esquizofrenia) es una y misma cosa que el delirio que existe en el corazón de nuestra sociedad y aparece más claramente en el capitalismo un sistema monetario de masa que "no existe" en ninguna parte y que no está controlada por nadie y que está literalmente delirante en sus operaciones, pero hablar del capitalismo y la esquizofrenia es simplemente otra forma de decir que nuestros impulsos sociales son parte de la infraestructura.

Quinto y, por último, una manera de sugerir que el concepto de libertad — que desempeña un papel tan decisivo en la filosofía de Kant— también ocupa un lugar prominente en la propia filosofía del deseo de Deleuze, aunque en una nueva forma: las condiciones para la producción de lo nuevo. Pero, como dice Deleuze frecuentemente, siguiendo a pensadores como Salomón Maimón, lo que había que suceder en la filosofía post-kantiana era una sustitución de un punto de vista de la génesis interna por el punto de vista kantiano de la condición externa. Pero “hacer esto”, explicaría Deleuze, “significa regresar a Leibniz, pero en bases distintas a las de Leibniz” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 202). Todos los elementos para crear una génesis como los post-kantianos la exigen, todos los elementos están virtualmente en Leibniz. Esto es lo que se encuentra en la lectura post-kantiana de Nietzsche, Leibniz y Deleuze: la idea de que el “yo pienso” de la conciencia se baña en un inconsciente, un inconsciente de impulsos, motivos e inclinaciones, que contienen los diferenciales de lo que aparece en la conciencia, y que por lo tanto realizarían la génesis del condicionado en función de la condición en este sentido. La filosofía ética de Deleuze podría parecer, a primera vista, exactamente lo contrario de la teoría ética de Kant, con la apelación de este último a la trascendencia de la Ley Moral. Sin embargo, Kant mismo insistió en un principio de immanencia a través de su filosofía, sin embargo lo traicionó en sus libros sobre filosofía práctica. Esta es quizás la razón por la cual, en Deleuze, el contenido de una ética inmanente se toma de Nietzsche y Spinoza, y su forma inmanente termina siendo tomada principalmente de Kant. En este sentido, se podría decir que el trabajo de Deleuze, con respecto a la filosofía práctica y política, al final es a la vez una inversión, igualmente como una competición de la filosofía crítica de Kant.

Los impulsos se han construido, ensamblado, y arreglado de tal manera que el deseo se invierte positivamente en el sistema que consiente tener este interés particular. Es por eso que Deleuze puede decir que el deseo como tal es siempre positivo. Normalmente, tendemos a pensar en el deseo en términos de carencia, si deseamos algo, es porque le falta. Pero Deleuze reconfigura el concepto de deseo: “El deseo es en sí mismo, no deseo de amar, sino fuerza de amar, virtud que da y produce, que maquina” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 344). Lo que deseamos, en qué transformamos nuestro deseo, es una formación social y en este sentido el deseo es siempre positivo. “Toda la vida es deseo, un flujo de diferencias positivas y devenires, una serie completa de conexiones productivas” (Colebrook, 2002, p. 99). La falta aparece sólo en el nivel de interés, porque la formación social, la infraestructura en la que ya hemos invertido nuestro deseo ha producido a su vez esa carencia.

## Referencias

Buchanas, I. (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus A Reader's Guide*. New York: Continuum.

- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Australia: Allen & Unwin.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la Expresión*. Barcelona: Atajos.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-edipo capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires. Editorial La Página.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Leibniz, G. W. (1983). *Nuevos Ensayos Sobre El Entendimiento Humano*. Madrid: Editorial Nacional.
- Marx, K. (2016). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. España: M. L. Editores.
- Nietzsche, F. (2005). *Genealogía de la moral*. (Sánchez Pascual, A., Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1980). *Ética*. Madrid: Ediciones Orbis.