

El momento irracional en la ética: el CsO como experiencia previa a la decisión libre

por JORGE IGNACIO IBARRA IBARRA*

Abstract

In this essay I will offer a reflection included in the work of Gilles Deleuze regarding the irrationality of the human being as a being that makes ethical decisions that are not always supported by reason. seen at a time that G. Deleuze together with F. Guattari call the “Body without Organs” (CsO) addressed in his text to “four hands” of *A Thousand Plateaus*; reflection that is crossed by both ontological and ethical or even epistemological problems. The crucial point in said essay and conceptualization is as such a moment of thoughtlessness, loss of all cognitive and conscious structure, however, it is a very important key within Deleuze's vision of ethics and a starting point for future reflections on ethics. And its connection with the concrete problems in our daily reality.

La ética spinoziana y la filosofía de Gilles Deleuze

Ha sido durante mucho tiempo opinión general que la reflexión ética “dura” o profunda en los filósofos del post estructuralismo es reducida o por lo menos no relevante. Sin duda esta opinión se encuentra al día de hoy eclipsada por el creciente interés del público sobre la obra de Gilles Deleuze así como de otros autores del llamado post estructuralismo. Son sin embargo numerosas las reflexiones realizadas en esta corriente de la filosofía contemporánea que merecen atención y estudio. Es bien sabido así mismo que las lecturas que Deleuze realizó sobre diferentes autores son antes que nada un trabajo creador más que una interpretación o recuento histórico de las obras y sistemas del pasado, donde Baruch Spinoza ocupa sin duda un lugar central. La mirada sobre la ética es de esta manera es no solo un repaso de los problemas planteados por Spinoza, sino que Deleuze trabaja incesantemente en una prolongación y profundización del tema sin reparar en las ataduras de los cortes históricos. Es necesario señalar por último que la ética es una disciplina filosófica que se encuentra cargada de resabios trascendentes y moralizantes como ninguna otra disciplina filosófica amén de la carga de “sentido común”. Sentido común precisamente que Deleuze no cesa de atacar en sus obras, razón ésta por

* Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras, Cuerpo académico “Ética y Conocimiento”.

la cual es necesario que fijemos la vista en la problematización que se logra a partir de la colocación en modo inmanente de aquello que regularmente ha sido lugar de la reflexión teológica o metafísica.

De entrada, para emprender esta dilucidación de lo ético en clave inmanente, estableceremos el contexto que rodea a Deleuze a través de los siguientes momentos o situaciones precisas:

a) La situación de Gilles Deleuze dentro del postestructuralismo y su filiación a una corriente filosófica que busca establecer una salida al determinismo estructural.

b) La centralidad del problema de la libertad en los filósofos franceses del siglo XX y su acercamiento a la filosofía de Spinoza como una propuesta a rescatar adecuándola a un enfoque contemporáneo, esto indica una relevancia para el postestructuralismo que se desvía de la influencia de un materialismo marxista ortodoxo para buscar un acercamiento a las teorías de la inmanencia o bien a una metafísica que relaciona el Ser con la naturaleza y el movimiento, el problema ético en Deleuze se manifiesta, partiendo de este marco, como una búsqueda de la conciliación entre naturaleza y libertad, a la vez que una búsqueda de la practicidad de la filosofía.

c) El legado del spinozismo se puede entender por tanto, particularmente en la filosofía de Gilles Deleuze como la recuperación de la practicidad de la filosofía así como la influencia que en el comportamiento ético puede tener la exterioridad o bien la anulación de la subjetividad estructurada del sujeto (CsO) para convertirse el mismo en parte de un proceso que sin embargo tiene una prerrogativa de libertad acotada en su capacidad de afectar.

Sin duda la coyuntura histórica de Francia en los años en los cuales Deleuze construirá su filosofía, especialmente lo que corresponde al año 1968, define la orientación política de la mayor parte de su pensamiento así como la preocupación por la ausencia de una posición de los intelectuales franceses frente a los acontecimientos de la época; impulsarán también en buena medida la novedad en el trabajo intelectual de Deleuze y su generación. Aunado a lo anterior, es también Spinoza y el pensamiento de la exterioridad lo que da forma esta novedad. Para Deleuze, siguiendo a Spinoza, la ética tiene que ver fundamentalmente con el sujeto que es afectado, tendríamos así de entrada que una afección es definida como un “golpe repentino”, a la manera de un golpe de luz al salir de un cuarto oscuro y el afecto sería la duración en ese deslumbramiento. (Deleuze 2005: 81). Si bien es difícil ahora entrar más a detalle en la lectura de Deleuze sobre la ética en Spinoza y su teoría de la pasión si nos es dado considerar aquí lo que sucede en un individuo que se ve afectado por este o aquel deslumbramiento, por este o aquel choque físico con otra persona, de tal manera que lo instantáneo es seguido de una duración en un estado dominado por una pasión derivada de ese primer golpe; algo obvio pero que Deleuze, siguiendo a Spinoza, descompone y desmonta hábilmente para mostrarnos toda una teoría de la afección y el afecto.

Sin embargo y a pesar de la exterioridad, todavía está presente una consciencia, un yo que determina y ejecuta la acción, dirige, piensa y habla. Deleuze lleva más allá las cosas en *Mil Mesetas* al plantear el CsO como una vía de neutralización de la voz activa de la conciencia así como de esa exterioridad. El CsO, concepto fecundo por varias razones, se plantea como una experiencia de entrada a la desorganización última del mundo y por ende de nuestra desorganización propia si hemos de aceptar entrar en el mismo, una anulación de toda definición consciente de miembros, funciones, pensamiento, en fin, todo aquello que puede tener una identidad, un significado (Deleuze & Guattari 2004: 156-157). Entrar o ser un CsO, dicen Deleuze y Guattari, es una experiencia que anula cualquier consciencia o subjetividad, cualquier estructura que podamos llamar persona, no para desaparecerla totalmente, sino para dejar libres los pensamientos, pasiones, materias y significados y que vaguen libremente, se trata entonces del ingreso en una libertad absoluta o bien un caos absoluto. Se trata a fin de cuentas una experiencia cercana a una muerte o bien un estado extático.

Considerando todo lo anterior podremos abordar ahora lo que significa la relación del CsO con las afecciones y el afecto, para derivar de ello una conclusión sobre el papel que juegan las afecciones en el sujeto que decide éticamente así como ese momento de desestructuración total. Revisemos entonces los siguientes aspectos:

a) La problemática se presenta entonces en cuando entran en juego la afección y el afecto, como relación de inicio o generación de una conducta ética, no necesariamente racional o plenamente consciente, esto es, el individuo es afectado por la exterioridad y de esa manera es posible su entrada en un CsO como un camino de superar estas afecciones, un sacudirse la cultura y los elementos que nos provocan pasiones. Dicho de otro modo, estar afectado, o bajo el efecto de una pasión cualquiera, nos adentramos o nos es posible desviarnos de ese control de la pasión que aconseja sabiamente el estoico o bien el filósofo ético, nos encontramos en posición de adentrarnos por obra de las pasiones en un estado de anulación de la razón así como de toda estructuración.

b) Observamos además el desafío de la concepción de la ética que plantea Deleuze derivada de su lectura de Spinoza como aquella capacidad del sujeto de ser afectado así como de afectar puesto que de ello se deriva un sujeto que es advenimiento o resultado de las diversas fuerzas de la realidad. Esta concepción rompe con el supuesto fundamental de toda ética occidental de un generador de un principio virtuoso que es la razón humana, capaz de una relación privilegiada con la naturaleza y sus semejantes, o en suma con aquello que se llama platónicamente el sumo bien.

c) Lo anterior no obstante da pie a considerar la ética no como un saber derivado de la inteligencia divina y reflejado en la razón humana, sino como aquel saber que es saberse en una situación inacabada o incompleta que deviene constantemente. Saberse aquí, en esa situación, es de alguna manera libertad, pero también es una posición que nos acerca a un deseo de desestructuración e inmersión en un CsO.

De esta manera podemos resumir que la decisión ética caracterizada por el uso de la razón y el rechazo a las pasiones, será desmontada por la perspectiva imanentista de Gilles Deleuze. Pasemos ahora a los flujos, que significan y como es que pueden relacionarse con una ética immanente. Es todo esto lo que Deleuze y Guattari, extraen de Spinoza como inspiración para su propia teoría ética.

El cuerpo sin órganos (CsO)

Dentro de la filosofía del Gilles Deleuze las nociones de flujo y cuerpo sin órganos (CsO) son fundamentales para entender su descripción del funcionamiento del capitalismo como un sistema económico que supone una carga de energías (llamados también por Deleuze flujos o intensidades) orientadas a la destrucción de los códigos de las sociedades tradicionales o bien precapitalistas. El CsO es de alguna manera similar a un *Uno* plotiniano, o bien un Nirvana, un absoluto en clave immanente; no es mi intención ahora hacer comparaciones sino destacar muy brevemente dos intentos por caracterizar que sea una desestructuración o bien un “Uno” anterior a toda actividad consciente; el primero de ellos situado en el siglo XIX con A. Schopenhauer y el otro en tiempos recientes, y proveniente no de la filosofía sino de la neurología desarrollada por Michael S. Gazzaniga.

Para Schopenhauer, el problema de una unidad en el mundo se presenta como voluntad, la cual define como aquella “fuerza” que encontrándose presente en la naturaleza nos es un tanto desconocida, a la manera del *noumeno* de Kant pero en algún grado conocida por su inmediatez en nuestra conciencia (Schopenhauer 1969: 26). Esta definición nos presenta la voluntad como algo escasamente definible de principio e intuible de *prima facie*. Fuera de la voluntad, establece Schopenhauer, todo es fenómeno o bien representación. La cuestión es aquí para nosotros es que se otorgan a la voluntad dos elementos diferenciados que tienen amplias consecuencias para las filosofías que tratan el problema de una unidad del mundo desde una perspectiva que supera la metafísica: la inmediatez de su presencia en la naturaleza y su fuerza como motor en el cosmos así como en la realidad humana. La metafísica de Schopenhauer hace descansar en esta poderosa fuerza que es la voluntad, todo origen como todo evento, tanto en la naturaleza material como en la conciencia humana, convirtiendo de hecho su metafísica en una ética. Es por ello la voluntad una fuerza que antecede a la razón y la lógica humana, intuible y omnipresente.

Por su parte Gazzaniga, en el marco de una visión científica del problema del origen de la moral establece en su texto “el cerebro ético” (Gazzaniga 2006) otro rumbo de la indagación sobre el momento irracional de la ética, o bien la concepción de todo juicio racional como anterior a toda estructuración moral o cultural. Gazzaniga sería partidario

de una naturaleza ética *indefinida* y hasta hoy incognoscible que supera lo social, a priori de cualquier moralidad cultural definiéndola más bien como una actividad biológica carente una proyección moral, misma que se encuentra respecto a su origen en la penumbra.

Hasta aquí estas dos visiones de lo que a mi parecer son esfuerzos (entre muchos otros) por plantear una unidad humana con el mundo donde no existe estructura de ningún tipo, menos aún un *yo* consciente y moral.¹ Diferentes en sus planteamientos así como punto de origen, llegan sin embargo a concebir una unión entre el ser humano y el todo que bien puede identificarse como un a priori metafísico en el caso de Schopenhauer, y en el caso de Gazzaniga, como una naturaleza humana universal, sustentada, o eso se pretende en los datos empíricos aportados por la ciencia. Quiero enfatizar sin embargo que la revisión de ambas visiones responde específicamente a que problematizan, entre otras cosas, la relación que puede existir entre tal realidad preconsciente primigenia y la conducta moral del ser humano. Pienso que estas dos visiones de lo humano primigenio en su unión con el todo natural pueden muy bien ser caracterizadas como irracionales ya que en ambas se enfatiza que la actividad intencional o pensamiento lógico adquiere el estatus de determinación o fenómeno posterior a ese estado primigenio (es el caso de Schopenhauer) o bien que la interpretación o interacción social (caso de Gazzaniga) se deriva de aquella caótica realidad primera. Hemos de notar que decimos “unidad” o “todo” para hablar de la realidad primigenia con el riesgo de una *sustancialización*, más sin embargo es necesario emplear este lenguaje en vista de lo poco definido que aparece el problema en ambos autores, sin embargo, me es totalmente claro que la concepción de Schopenhauer, mas filosófica, define ese ámbito de unidad no como un lugar o un estado sino más bien como “fuerza” una fuerza concreta en el ámbito concreto del mundo y los seres humanos que se encuentran en él. Aunque sin bien la concepción de Gazzaniga ofrece un aspecto interesante en cuanto favorece ese ámbito de realidad preconsciente como un ámbito lleno de potencialidad infinita para la acción moral humana, lo cual circunscribe su alcance y amplitud.

Dicho lo anterior volvamos al CsO de Gilles Deleuze para definir como esa caótica situación que deviene cuando le experimentamos puede ser de utilidad para arrojar luz sobre la decisión ética o acaso sobre que sea aquello que podemos llamar un camino para encontrar una filosofía práctica, acaso una filosofía de la vida feliz.

Devenir y flujos

Para establecer cómo es que aparece el CsO será necesario que el punto de partida sea

¹ Nos referimos aquí al *mundo* en el sentido material del término, esto es como realidad concreta o bien naturaleza, no en un sentido metafísico o trascendente.

entonces el flujo. Esta noción recibe en Deleuze una denominación tomada de lo continuo, el movimiento constante, un fluir que es devenir, a la vez que una presencia constante en el tiempo (hay que resaltar las múltiples dimensiones del flujo dirá Deleuze) de ahí que la noción en cuestión aparece en la tradición filosófica solo como devenir, lo que se esparce a través del tiempo en múltiples direcciones.

En la filosofía de Marx por ejemplo -una filosofía, tenemos que señalar, tuvo un gran atractivo como influencia en la generación de Deleuze- el problema del devenir se trata de alguna manera en las consideraciones sobre el capital y su proceso en las distintas fases, pues son mostradas las diferentes partes del mismo como un ciclo sin fin (Marx 1989: 39). Para Marx este proceso de la producción guarda una relación estructurada en fases o etapas que lo convierte en una línea de superación o un orden, pero en definitiva se trata de una continuidad, el mismo Marx señala que se trata de una apariencia, en verdad lo que hay es la repetición constante el fluir de la producción.

El movimiento y el cambio son entonces las notas fundamentales del devenir, ¿Cuál es la relación entre este y el flujo? Los flujos, en plural, son el nombre que Deleuze da a la continuidad, lo que *chorrea* continuamente sobre el cuerpo sin órganos. Sin embargo, tendremos que considerar que en el lenguaje de Deleuze se encuentran múltiples referencias que no tienen su correlato en la filosofía griega y occidental, al menos no de una manera directa. He considerado la teoría de Marx sobre la producción, la mercancía y el consumo como una forma de devenir que bien puede identificarse con el flujo, si bien la intención de Deleuze como en todos sus conceptos es escapar a la excesiva abstracción que en su punto de vista había que detener y en cambio conectar los conceptos como procesos concretos ubicados en la realidad. Siendo la sociedad capitalista el punto de partida para Deleuze, es necesario abordar el materialismo dialéctico, herramienta *par excellence* para analizar los componentes del sistema económico en cuestión con el fin de dilucidar su funcionamiento y lo que este implica para comprender algunos de los problemas (u horrores) históricos, sociales y políticos como es el caso del fascismo. Conectando este planteamiento marxista con el devenir, llegamos a una característica importantísima para comprender la idea de flujo: este en un primer momento aparece como una relación de escape o fuga, de virtualidad que siempre escapa a la determinación (Badiou 1998). Característica del ser en Deleuze es precisamente ser inmanencia, escape a toda permanencia en una transformación constante, como ejemplo de lo anterior Badiou dirá sobre lo sexual lo siguiente:

On dira aussi bien : l'être sexuel, pensé selon son être, selon l'activation modale de son être, n'est pas sexuel, il n'est même pas sexuel, si on entend par sexuel un répertoire de propriétés. Quel soit ce répertoire, et même si on le complique à l'infini, l'être sexuel n'est intuitionnable qu'en ce milieu inassignable et indiscernable de toutes propriétés qui les métamorphose les unes dans les autres. (Badiou 1998: 28)

Esto es, el flujo sexual, es metamorfosis infinita de un modo del Ser, en una indistinción de los distintos rasgos. La interpretación de Badiou de la ontología de deleuziana es adecuada en cuanto resalta la transformación constante, lo cual toma la forma de un devenir. Por otra parte, Badiou observa que Deleuze ha transformado la vieja cuestión de la *impropiedad* del Ser, pues Platón, por citar un ejemplo clásico, al describir el Bien efectivamente nos dice que este no tiene propiedades pero que es trascendente, lo cual es ya una propiedad. El Ser entonces es pensado de nuevo sin propiedades, pero de una manera aún más radical por Deleuze (Badiou 1998: 28) ya que la misma impropiedad puede convertirse en una propiedad. La salida que Deleuze propone a este problema es la unicidad, o bien la inmanencia, términos equivalentes. (Badiou 1998) la cuestión se plantea en los escritos de Deleuze como una renuncia por parte del Ser a sus propiedades a favor de la virtualización de las mismas. Lo cual se complementa con la afirmación de que las propiedades de lo existente no es más que el simulacro terminal de su actualización. En suma, dice Badiou, tenemos en Deleuze que el Ser *es virtualización de lo existente*, de lo propio, las propiedades, pero también es actualización de lo virtual, la apropiación de lo impropio. Este doble movimiento muestra, en ese punto donde ese movimiento se da, la encrucijada en donde sucede, es lo que llamamos Ser, por lo cual es neutro, además de que es el donde dónde se origina el movimiento, el Ser es en Deleuze vida, y en ello dice Badiou va algo más que la elección de un simple nombre, pues Deleuze ha querido imprimirle un carácter de corte nietzscheano, esto es, a la manera de un poder impersonal (Badiou 1998).

Aún más, para Badiou es importante señalar también que el Ser en Deleuze observa un carácter de movimiento continuo en esta disyunción entre los movimientos divergentes de la virtualidad y la actualización en una forma constante:

Et que dans cet et dans cette conjonction, il faut penser l'écart mouvant comme mouvement de l'être même, lequel n'est ni virtualisation, ni actualisation, mais encore une fois, le milieu indiscernable des deux, le mouvement des deux mouvements, l'éternité mobile où se nouent deux temps que divergent. (Badiou 1998: 29)

Eternidad móvil en la cual convergen los dos tiempos divergentes antes nombrados. De aquí la comparación con la noción de Nietzsche de una doble faz, de aquello que muestra cara solo para ocultar temporalmente la otra, el bien en el mal, el mal en el bien, lo indeterminado, en una palabra.

Es importante señalar en este momento la relación que existe entre la noción de ser, devenir y la de flujo pues con la primera comenzamos en la filosofía de Deleuze a comprender lo que sucede con los dos conceptos posteriores y el papel que juegan en su descripción del funcionamiento de la realidad o el mundo si así queremos llamarle. En este tenor es donde encontramos otra interpretación de la filosofía de Deleuze sobre el devenir y el papel que este juega en las nociones originales deleuzianas.

Finalmente, el flujo. Después de estas herencias filosóficas, desde Marx, Hegel y Bergson, el devenir se nos presenta como un concepto que nos prepara el camino para abordar la cuestión del flujo como un continuo ontológico que sin embargo es la designación todo objeto y su camino en este mundo. En la perspectiva de la inmanencia deleuziana es factible que el mundo deba ser comprendido desde la abstracción y la conceptualización metafísica anclada en la trascendencia. Los postulados platónicos sobre un lugar celestial o bien el cielo agustiniano no caben dentro de una concepción de esta naturaleza, aún más son incapaces de explicarnos cómo es posible la convivencia de identidad y la transformación, *algo yace* dice Zourabichvili (Zourabichvili 2004: 97). Bajo la identidad y la certeza, eso que yace es el azar, lo probable, diríamos nosotros, aquello que escapa continuamente y no se deja atrapar. La aportación principal de Deleuze a las teorías del devenir se ubica, como hemos dicho anteriormente, en la multidimensión, en las relaciones recíprocas igualitarias entre los pasados y presentes en un mismo instante, y de ahí la pregunta sobre el sujeto. Por otra parte, la influencia bergsoniana de Deleuze le hace traer recurrentemente el tema de la indiferenciación, la ambigüedad, lo confuso, lo indefinido, y ahí precisamente es donde tal vez se encuentra la disolución del sujeto en lo que Deleuze llama “bloques”, el sujeto pues, deviene en bloques, infantiles que *deliran* el campo social en una automatización que conecta las diversas fuerzas y narra al mismo tiempo el pasado y el futuro de la acción presente. Este presente construido, llamémoslo así, no deja ser inquietante para quienes nos hemos forjado en la idea de un sujeto pensante, unido, construido homogéneamente. Para Deleuze el fenómeno de la paramnesia, extraído de Bergson, ofrece la fascinante posibilidad de explicarnos porque en algunas ocasiones tenemos la sensación de haber vivido algo de nuevo (*déjà vu*) ocurriría aquí un fenómeno de error de la percepción que provoca ese efecto, pero aún más, es necesario pensar que ese conjunto de bloques se da a lado de una conciencia que construye el recuerdo de eso vivido, en una manera sincrónica:

En este sentido sería necesario distinguir los bloques de infancia y los recuerdos de infancia. El bloque de infancia pertenece verdaderamente a la niñez, no encontrarán allí nada de lo que el psicoanálisis nos dice que es la vida de la infancia, no encontrarán nada edípico. Encontrarán otra cosa, encontrarán un conjunto de conexiones maquínicas que forman la verdadera vida del inconsciente, no figurativa y no simbólica. (Deleuze 2005: 251)

Podemos entender entonces que el inconsciente y el consciente conviven en un mismo instante en un devenir construido y no como una sucesión o una oposición. ¿Qué pasa entonces con el sujeto? Aún y cuando Deleuze no está preocupado en este momento por su suerte, tenemos que preguntar por él debido que su argumentación se dirige al ajuste de cuentas con las fuerzas despóticas que rondan nuestro mundo. Por ello la noción de sujeto adquiere relevancia pues se trata a fin de cuentas de liberar a los sujetos

concretos. La consideración de esta convivencia de lo inconsciente con lo consciente será sin duda lo que nos permita hablar de una “supervivencia” del sujeto dentro del cuadro de la filosofía de Deleuze y aún más, dentro de la experiencia misma del CsO.

Así la persistencia de un sujeto en la filosofía de Deleuze conecta con el devenir en el punto mismo de la interacción contemporánea de bloques, los cuales devienen fuerzas ciegas que hacen hablar al sujeto o bien como Deleuze gusta decir, delirar. La transformación continua, ahora bien, podemos decir, fluida, atraviesa al sujeto, flujo que es reprimido dice Deleuze a favor del sujeto narrador afincado en el triángulo de Edipo. A fin de cuentas quienes han pensado que Deleuze no es lo suficientemente radical como para ofrecernos una experiencia total en el CsO, una pérdida absoluta en el tránsito sin fin de los flujos, tienen algo de razón pues con todo existe una voz consciente en medio del caos del CsO que siempre nos regresa al mundo estructurado. Los flujos, versión inmanente del devenir metafísico, nos envuelven e inundan llevándonos a la experiencia del CsO como un acto de voluntad que después de todo se le debe a una consciencia que busca su aniquilación por un momento aunque sin lograrlo del todo.

A manera de Conclusión

Hablar de ética ha significado en la tradición filosófica encarar el problema de que es una vida feliz o bien cómo lograr las mejores decisiones para lograr una vida buena y moral. Las vías para lograr este objetivo son muchas y dispares. No es posible encontrar unidad entre la multitud de propuestas existentes, puesto que también el pasado siglo generó un conocimiento que es difícil abarcar en este espacio. La filosofía de Gilles Deleuze, con o sin Guattari, es sin duda una de las más originales y provocadoras en la historia de la filosofía y si queremos verlo así, su propuesta de una ética de la inmanencia, como Alan Badiou la nombró alguna vez, permanece como una vía hacia la vida feliz caracterizada por la invitación a sacudirse el yugo de la existencia esclava del poder capitalista y el fascismo. La relación flujos y CsO sin órganos nos habla de una invitación a crear un espacio libre en nuestras vidas empezando por el reconocimiento de que somos afectados constantemente por la exterioridad en forma de explotación económica, desigualdad, racismo, discriminación social o religiosa, esto es, somos receptáculo de flujos tan diversos y poderosos que no somos conscientes de los mismos. La invitación empieza por ser capaces de adquirir consciencia de aquello que Deleuze llama “plexo”, una conjunción de flujos y multiplicidades de todo tipo que nos configuran como un microcosmos personal donde la conciencia verdaderamente libre y feliz es apenas un destello.

El tema que me ha movido en este texto es abordar la decisión ética, un elemento central en la conducta de todo ser humano, que tal y como hemos visto en Deleuze un ser humano no es una persona poseedora de una conciencia individual y dueña de todos sus

impulsos, menos aún dueña de una decisión soberana completamente en cuanto asuntos morales. Somos antes que nada receptáculo, ya dijimos, de diversos flujos de todo tipo que nos envuelven y atraviesan, operando en nosotros un sinnúmero de presiones y representaciones que nos mantienen en una caverna de ilusiones. Deleuze paradójicamente no está tan lejos de la ilustración y la modernidad en este sentido, es un perseguidor de la libertad y la falsa conciencia de la misma a través de los ídolos. Sin embargo, en mi punto de vista, su aportación máxima viene dada en la manera en que se realiza la conexión entre los flujos y el CsO o más bien cómo es que la realidad donde vivimos esclavizados por las representaciones y los afectos que se originan en la exterioridad llegan a colmarnos y hacernos colapsar hasta el punto de hacernos desear una desconexión con el mundo.

Es lo anterior el punto en la escritura de Deleuze sobre Spinoza que me parece es lo más cercano a una aportación a la ética: toda decisión ética viene precedida por un sacudimiento de las pasiones y después de una purificación en un CsO, de tal manera que si no sucede así no hablamos de una decisión realmente ética. Recordando de nuevo a los estoicos y su consejo de no tomar decisión alguna bajo el influjo de la pasión, lo que se nos ofrece como una aportación realmente notable por parte de Deleuze es sin duda que el hombre llega a la conducta ética solamente después de un trabajo de preparación que lo libera de la sobre carga emocional y pasional, en un trabajo de discernimiento de la verdadera conciencia. Adentrarse en un CsO es para Deleuze un acto protocolario antes que un capricho o una experiencia solamente excitante, una antesala de la verdadera conducta ética y su correlato de operación concreta que es la decisión ética.

Si bien la vida feliz, o bien la alegría spinoziana es la habilidad superior para elegir las relaciones más felices (Ibarra 2017: 15-24). Deleuze retoma esta aspiración agregando la dimensión de la creatividad como potencia humana que se desata a la par de la liberación de la servidumbre de las pasiones. El horizonte ético de esta manera, es alcanzado por obra del impulso que retoma la voluntad y la razón al superar el CsO y lograr la recuperación de una decisión libre. No hay mejor decisión ética que aquella que es realmente libre y ha superado el caos de las pasiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. (1998). "Inmmanence et vie". In E. Alliez, D. Cohen-Levinas, F. Proust, L. Vinciguerra (Eds.). *Revue Rue Descartes*. pp 27-34. París: P.U.F.
- Deleuze, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

- Gazzaniga, M. (2006). *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.
- Ibarra Ibarra, J. I. (2017). “La interpretación de Gilles Deleuze sobre la ética spinoziana: la alegría como momento de libertad y creación”. *Cathedra*, V época (Núm. 17) pp. 15-24.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (1969). *Voluntad en la naturaleza*. Buenos Aires: El buen lector.
- Zourabichvili, F. (2004) *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.