

ASPECTOS PRÁCTICOS DE LA ÉTICA DELEUZIANA

PRACTICAL ASPECTS OF DELEUZIAN ETHICS

Héctor Sevilla Godínez 

Universidad de Guadalajara, México
hector.sevilla@academicos.udg.mx

Recibido: 25 Jun 2026

Aceptado: 15 Aug 2026

Publicado: 15 Sep 2026

Autor de correspondencia:

hector.sevilla@academicos.udg.mx



se cuestiona si esta ética es necesariamente opuesta a cualquier noción de trascendencia, sugiriendo nuevas interpretaciones de estas categorías. La cuarta sección aborda cómo esta ética permite construir sentido mediante prácticas creativas. Finalmente, la quinta parte discute algunas cualidades necesarias para la práctica contemporánea de la ética deleuziana, destacando su relevancia al desafiar estructuras jerárquicas y promover la autonomía y la creatividad en la vida cotidiana actual.

Palabras clave: Inmanencia, Vitalidad, Diferencia, Autonomía, Creatividad.

Abstract

The article examines the foundations and applications of Gilles Deleuze's ethics from a philosophical, hermeneutic, and deconstructive approach. The first part analyzes how Deleuzian ethics is based on the affirmation of life, highlighting the importance of vitality and difference. The second section focuses on ethics as a foundation of immanence, rejecting transcendent values and proposing immanence as a moral basis. In the third part, it questions whether this ethics is necessarily opposed to any notion of transcendence, suggesting new interpretations of these categories. The fourth section addresses how this ethics enables the construction of meaning through creative practices. Finally, the fifth part discusses some of the necessary qualities for the contemporary practice of Deleuzian ethics, highlighting its relevance in challenging hierarchical structures and promoting autonomy and creativity in everyday

life.

Keywords: Immanence, Vitality, Difference, Autonomy, Creativity.

1. Introducción

En un contexto en el que las preguntas sobre la moralidad, el sentido de la vida, y el rol de los valores se han vuelto cada vez más relevantes, resulta fundamental explorar perspectivas éticas que desafíen los paradigmas tradicionales. La ética de Gilles Deleuze emerge como una propuesta renovadora que, en lugar de recurrir a principios trascendentales, se enfoca en la afirmación de la vida, la inmanencia, y la creatividad como bases para una existencia más autónoma y auténtica. Este texto busca abrir un espacio de reflexión sobre las implicaciones filosóficas, sociales, y personales de adoptar una ética deleuziana en el contexto contemporáneo.

A través de un enfoque metodológico que podríamos denominar hermenéutica de la diferencia, este estudio indaga en cómo la ética deleuziana puede aplicarse a la vida cotidiana, destacando su potencial para dismantelar jerarquías y construir nuevas formas de sentido. Se realizó un análisis interpretativo que no solo descompone las categorías establecidas, sino que también reimagina los vínculos entre el deseo, la creación, y la moralidad. De esta manera, a través de la lectura crítica y creativa de los textos deleuzianos, se identificaron posibilidades de transformación en las que la persona no deba estar subordinada a ideales universales o trascendentales. Por ello, se busca no solo profundizar en la comprensión de la ética deleuziana, sino también promover un diálogo crítico que contribuya a la emancipación de las formas tradicionales de pensar y actuar.

2. Afirmación de la vida

Como todo proyecto filosófico de gran envergadura, la propuesta de Deleuze, su filosofía, debe desembocar en un planteamiento ético que permita acoplarlo a la vida. La que podríamos llamar ética deleuziana se enfoca en la afirmación de la vida y del potencial creativo, y rechaza la moralidad normativa. Dado que la filosofía de Deleuze aboga por una libertad entendida como capacidad de afectar y de ser afectado, su ética enfatiza la apertura, la inclusión de las voces y el reconocimiento de que se forma parte de una colectividad.

La filosofía de Deleuze es una afirmación de la vida, pero aún más, de la concatenación e integración de las manifestaciones diversas de la vida. En ese sentido, para Ezcurdia (2016), «la ética deleuziana es una ética diferencial que se funda en una intuición que se afirma como un retorno a una vida que se determina como una totalidad heterogénea y abierta, y una afirmación o devenir de esa totalidad

en un proceso de singularización que no es reductible a ningún esquema exterior y preconcebido» (Ezcurdia, 2016, p. 97). Por ello, no puede edificarse la ética en un conjunto de normas preestablecidas, rigoristas e inflexibles, todo lo contrario: necesita sustentarse en cimientos móviles, factibles de ser adaptados, reorientados, resignificados.

Verlo de otro modo, sustentarse en la univocidad, sería caer en un error del todo contrario a la filosofía de Deleuze. En su momento, fue él mismo quien denunció la fijación hacia un modo rígido de ver las cosas, propio de quienes no están dispuestos a mover un ápice sus propias consideraciones o convicciones. Por ejemplo, «Deleuze señala que Heidegger erró al elegir a la raza aria como superior para encarnar el espíritu y la filosofía» (Ezcurdia, 2016, p. 123). Y en tal caso, el error consiste en considerar que una cosa se erige por encima de otras, como si no se hubiese tomado en cuenta estos varios aspectos, o como si fuese posible una separación tan decidida entre lo que está arriba y es superior y lo que está abajo y se le pretende ver inferior.

Lo bueno y lo malo no están circunscritos a una regla universal. Por el contrario, «un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida» (Deleuze y Guattari, 1997, p. 76). Por ello, la bondad y la maldad no se desprenden de una línea fija propuesta de antemano, sino que deben verificarse en la cotidianidad, en lo ordinario. Visto así, no puede decirse que un acto sea malo solo de por sí, sino que se requiere analizar la situación en la que se ejecuta, así como las circunstancias, el objeto, el fin o la intención de su ejecución.

Lo ético, en todos los casos, consiste en liberar, de manera que se acercará más a la condición de acto ético, todo aquel que se dirija a la liberación. «Deleuze esboza una ética basada en una actitud de experimentación que busca liberar la vida, entendida como vitalidad no orgánica y línea abstracta, de su encierro en los estratos o articulaciones que, a la vez, constituyen y sujetan a los hombres» (Antonelli, 2013b, p. 114). Es por esto que, en su crítica al psicoanálisis, Deleuze es tan punzante contra la interpretación lineal y arbitraria del Edipo, a modo de plataforma que justifica lo que el analista desea observar. Se vuelve ética la denuncia de la imposición, alcanza la estatura de obligación moral el señalar la represión y la obstinación.

Las liberaciones que se buscan a través de la conducta ética deben incluir la liberación del afán de vivir para siempre. La liberación de la idea del cómo deben ser las cosas es fundamental en la práctica ética, pues de ese modo uno estará abierto y

dispuesto a la versatilidad de las circunstancias, sin tener que forzar a las personas o a los acontecimientos para que cumplan nuestras exigencias. Se trata de «un amor a la vida que puede decir sí a la muerte. Ese es precisamente el camino estoico» (Deleuze y Parnet, 1980, p. 75). Uno se desentiende de sus afanes, no por ser débil o conformista, sino porque se entiende que detrás de la supuesta fuerza y el poder que derivan del control no hay más que esclavitud y rigidez.

3. El sustento de lo inmanente

En este orden de conjeturas, la idea de Dios no es necesaria para lograr sentido, pues si se tiene una idea de Dios se la fijará como inamovible y, por ende, ocasionará inflexibilidad. Deleuze y Parnet (1980) aclaran que «apartándome de Dios que se aparta de mí, cumpliré no solo la misión subjetiva de Dios, sino también la misión divina de mi subjetividad» (p. 121). Esto significa que no hay manera de cumplir una misión personal si se mantiene la noción de un Dios impositivo que define de antemano lo que debe hacerse. La autonomía del individuo en la creación de su propio sentido es más consistente que el descubrimiento de un sentido que se le daría desde antes de nacer. De este modo, la subjetividad humana y lo divino están entrelazados, pero también diferenciados. Esto implica la necesidad de distanciarse conscientemente de la figura divina, tal como tradicionalmente se la concibe, es decir, como externa y trascendente. Esto no implica una pérdida de propósito, sino la afirmación de la autonomía del sujeto para definir y cumplir su propia misión.

A su vez, de manera paradójica, la misión divina y la subjetiva están vinculadas, lo cual otorga una doble dimensión a la existencia humana: la subjetividad es fuente de propósito y misión, pero el sujeto encuentra lo divino en la realización de su propia subjetividad. A su vez, la subjetividad no es fija, sino un proceso continuo de individuación que requiere de creatividad. La subjetividad está siempre en devenir, redefiniéndose a través de sus actos y elecciones, por lo cual la existencia auténtica no puede no ser ética. Deleuze mantiene una perspectiva inmanente que reconoce la divinidad presente tanto en el mundo como en la subjetividad, no en un más allá. Por ello, la misión divina de la subjetividad implica la autoafirmación y la creación de valores propios, en lugar de la obediencia a un conjunto de mandamientos externos. Lo anterior desafía las dualidades tradicionales que han separado lo divino de lo humano, lo trascendente de lo inmanente.

La subjetividad humana requiere emanciparse de la idea de un Dios trascendente para encontrar su propia divinidad. La vida ética requiere, solo por ello, de autonomía, creatividad y responsabilidad para construir el propósito de la existen-

cia. Con esto también nos alejamos de la suposición de que lo que nos sucede es por culpa de alguien, como si todo se explicase a la manera de la regla de la causa y el efecto. En palabras de Deleuze, «captar lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es por culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el acontecimiento» (Deleuze, 1989, p. 157). Dicho de otra manera, el hecho de culpar a algo externo impide asumir la propia ética y los alcances de la voluntad.

Debe quedar claro que el hecho de que no se instaure lo universal no significa que se destruya lo particular. «Aunque no haya Bien ni Mal, sí hay bueno y malo» (Deleuze, 2004, p. 33), puesto que, en lo cotidiano, inmersos en las circunstancias, cada cosa, acto y palabra tienen un peso e impacto, de modo que puede analizarse su beneficio y perjuicio. Del lado contrario, anteponer a cada cosa, acto o palabra un valor predeterminado implica, más que sensatez, la torpeza de negar el valor y significado del instante.

Si se pierde de vista lo que conduce a las personas hacia la realización de sus conductas, no nos percatamos de la intención, de la urgencia, de la necesidad o de la motivación por lo que hicieron lo que han hecho. Solo juzga el que no comprende, solo califica quien desestima el momento y pierde de vista que las circunstancias que rodearon al otro no son las mismas del que viene y dictamina su bondad o maldad. «Para moralizar, basta con no comprender. Resulta claro que, en el momento en que no la comprendemos, una ley se nos muestra bajo la especie moral de una obligación» (Deleuze, 2004, p. 34). Ninguna ley nos obliga a estar de acuerdo con ella, si bien es solo la antesala que justificará el castigo que podríamos recibir. Todo aquel que se autopostula como árbitro de la conducta moral no es más que un mequetrefe, un títere de su creencia absurda sobre los cánones inamovibles que deben regir la vida de todos los humanos.

La relatividad de lo bueno y de lo malo se mantiene en virtud de la perspectiva, de modo que «lo bueno y lo malo son doblemente relativos, y se expresan uno en relación con otro, y ambos en relación con un modo existente. Se trata de los dos sentidos en que varía la potencia de acción» (Deleuze, 2004, p. 67). Por ende, las categorías de bien y mal no son absolutas. Su relatividad tiene dos sendas, la primera es que lo bueno y lo malo son relativos entre sí, pues dependen el uno del otro para existir (no hay bueno sin malo y a la inversa), y la segunda es que requieren de la existencia de un individuo que juzgue algo como bueno o malo a partir de su particularidad. De esta interdependencia se deriva que lo que se considera bueno o malo no puede entenderse en términos universales, sino solo en el contexto de sus relaciones y efectos.

A su vez, el bien y el mal se definen en términos de aumento o disminución de la potencia de acción. Algo es bueno si aumenta la potencia de actuar del ser, y malo si la disminuye. En términos deleuzianos, algo es bueno si favorece la potencia de liberar, pero será malo si la obstruye. Ahora bien, la potencia de una senda u otra varía según las circunstancias y relaciones en las que se encuentra el modo de existencia del individuo. Esta variabilidad es el pesebre de la relatividad del bien y el mal. Lo bueno se asocia con lo que afirma y potencia la vida y la capacidad de actuar, mientras que lo malo se asocia con lo que la niega o reduce. Por ello, la ética que deriva de la filosofía de Deleuze encuentra su sustento en una ontología relacional: los seres no existen en aislamiento, sino en una red de relaciones. A su vez, la existencia es un proceso dinámico de cambio y transformación, en el que la potencia de acción se incrementa o disminuye de manera constante.

De esta posición se desprende que las morales que dictan lo que es bueno o malo de manera absoluta deben ser rechazadas en favor de una ética situacional y contextual que permita que cada situación y cada modo de existencia reciban una evaluación singular y particular.

4. ¿Oposición a la trascendencia?

La oposición de Deleuze a la trascendencia o a la metafísica no es una negación de estas posibilidades, sino que enfrenta la separación entre ellas y lo terrenal. Su visión ocasiona que cada hombre y mujer sea visto como ser inmanente en el que coincide la singularidad y lo mayúsculo. Es cierto que «tal vez lo que recorra la obra deleuziana (...) sea su insistencia en la inmanencia y entonces, por oposición, su recusación de la trascendencia» (Raffin, 2008, p. 29), pero esto solo si ambas se perciben en una relación de dualidad que las antepone.

Ampliar la consideración ética, centrada en la perspectiva de Deleuze, implica evaluar los actos de manera contextual, considerando cómo afectan la potencia de acción de los individuos y colectivos implicados. Por otro lado, no es negociable la afirmación de la vida, no en cuanto a vivir por vivir, sino en cuanto a que las prácticas éticas deben acentuar la capacidad de actuar, crear, y vivir plenamente, tanto a nivel individual como colectivo.

Lo anterior significa que los valores apropiados deben ser particulares, tanto como elegidos y definidos por la persona a partir de sus circunstancias. Cuando uno afirma lo que desea no está obteniendo una carga; acontece lo contrario: uno se aligera porque suelta lo que no necesita cargar. Visto de esa manera, «la idea de afirmar supone aligerar, liberar o descargar lo que vive, “crear valores nuevos que

sean de la vida” en lugar de “cargar la vida bajo el peso de los valores superiores”» (Antonelli, 2013a, p. 173). Los valores superiores no existen para hacer la vida más sencilla, sino que han sido elaborados por la renuncia o apatía por pensar los propios valores, aquellos que uno debería afirmar para sí.

Todo aquello que existe comparte con nosotros la condición de estar entremezclado. No habría manera de ser contenidos en algo superior o universal sin estar influidos por el contenedor. En ese sentido, estamos contenidos, revueltos, entremezclados. Por ello, lo que se elige siempre depende de la situación. Incluso más, «la inmanencia se encuentra atravesada por la naturaleza de la sustancia. Por este motivo, el plano de inmanencia no necesita ningún objeto ni sujeto que le sirva de recipiente. El plano es en sí mismo, es causa de sí, no recurre a una unidad trascendente» (Ramírez, 2019, p. 188). Con todo esto coincide Deleuze, quien dirige su atención a lo pequeño y los detalles, más que a la enunciación de lo absoluto.

Lo asombroso de lo absoluto consiste en que se lo plantea como algo que está ajeno a lo particular y, por tanto, no hace menos que sorprender. No obstante, tal como alude Mc Namara (2015), en su obra *Diferencia y repetición* Deleuze «trata de elaborar una teoría de la individuación que no parta de un sujeto trascendental constituyente, sino de una serie de síntesis pasivas sub-representativas que constituyen un campo trascendental impersonal y pre-individual del que emergerá el individuo como resultado» (p. 252). Por ello, lo trascendente no es algo que deba negarse, sino que deba replantearse, no como ajeno y separado, sino como un elemento que favorece la aparición de otros tantos en este mismo plano. Visto así, la trascendencia no es minimizada o negada, sino incluida en el plano de lo ordinario, algo así como traer lo absoluto o lo divino a lo cotidiano y, en síntesis, hacer que lo divino se haga carne.

La diferencia del pensamiento de Deleuze también se establece a partir de su separación con el pensamiento tradicional. En ese sentido,

mientras que la filosofía trascendental clásica (Kant, y la fenomenología detrás de él) pensaba un sujeto trascendental calcado sobre el campo empírico (personas y objetos como unidades últimas), la filosofía trascendental deleuziana propone un campo trascendental impersonal al que solo se puede llegar desde la fisura del sujeto clásico (Mc Namara, 2015, p. 263).

Siendo de ese modo, no es que el humano sea una copia de algo mayor, sino que el humano se hace mayor cuando se desvanece y se incluye en un plano mayor, que no está separado de lo terrenal.

Así como no cabe separar lo trascendental de lo terrenal, tampoco se vuelve útil conceptualizar la identidad, como si fuese algo fijo. ¿Quién se encuentra con

quién cuando decimos que nos encontramos? ¿Quién es el que conoce a quién cuando hablamos de autoconocimiento? No somos el que pone el concepto, tan solo reaccionamos a la suposición de saber; tampoco somos lo que hemos conceptualizado, pues eso implicaría restringir una realidad dinámica que nos constituye. En esto coincidimos con Antonelli (2013b), quien admite que «encontrarse a sí mismo es una ilusión de trascendencia que implicaría salir del plano de inmanencia en el que transcurre nuestra vida, frenar el movimiento o detener el devenir en el que estamos inmersos» (p. 100). Del mismo modo, encontrarse en la suposición de unirse a lo divino supondría separarse de lo humano, por lo que no habría posibilidad de siquiera narrar la experiencia.

Asumirse como un concepto, a partir de la construcción de una imagen, implica la prisión del supuesto yo y la adscripción a una idea fija que nos otorga una falsa identidad.

La metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo en no concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior. Entonces, a la metafísica le parece del todo natural determinar este Yo [Moi] supremo como el que caracteriza un Ser [que está] infinita y completamente determinado por su concepto, y [es] por ello poseedor de toda la realidad originaria (Deleuze, 1989, p. 121).

No obstante, la prisión de la definición no coincide con la pretensión de trascendencia que la acuña. De manera contraria a la prisión de un yo fijo, Deleuze propone una filosofía de la diferencia, donde la identidad es siempre en proceso, nunca fija. La subjetividad es un campo de fuerzas y devenires. Esto coincide con una filosofía del devenir y de la multiplicidad, la cual exige rechazar las categorías fijas y las identidades esencialistas. Las estructuras y narrativas de poder influyen en la sociedad y la subjetividad, volviéndose imperativo contar con una visión crítica y dinámica de lo social y de lo subjetivo.

5. Construcción de sentido

Cuando se habla de construir un sentido no se niega el sinsentido, sino que este adquiere un valor significativo al ser el punto de partida necesario para la construcción de sentido. En otras palabras, el sinsentido es necesario porque permite construir sin falacias, iniciando desde el hueco en el que se colocan los cimientos. Primero es necesario desplazar de manera crítica las suposiciones de sentido, las imitaciones de sentidos ajenos, las introyecciones sobre lo que debe hacerse.

En el ámbito social, de manera contraria, o al menos en dirección opuesta de las voces, paradigmas o narrativas dominantes, están las voces de las minorías. Y es ahí desde donde puede partirse para construir sentidos para la comunidad. Martínez (2014) lo expone al reconocer que «el sentido, para Deleuze, se ha de erigir hoy en día, por ejemplo, considerando a aquéllos que precisamente les ha sido vedado el tener una voz y discurso, a aquéllos que Deleuze reconocerá como los actores más relevantes en la era de las sociedades de control: las minorías» (p. 59). Así, los sin voz también emiten un sonido, una frase, un contenido que debe escucharse.

La inclusión que realiza Deleuze involucra al sinsentido con el sentido, implicando una relación dinámica entre los mismos. Esto puede captarse en la dialéctica de la vida propia, como cuando a cierta altura del camino nos damos cuenta de que debemos reorientar los pasos o que requerimos regresarnos al sitio de origen. El sinsentido contribuye al permitir poner en duda los sentidos añejos que, por querer ser afirmados y mantenidos, nos pueden privar de nuevos horizontes. En palabras del pensador francés:

el sentido y el sinsentido tienen una relación específica que no puede calcarse sobre la relación de lo verdadero y lo falso, es decir, que no puede concebirse simplemente como una relación de exclusión. Este es precisamente el problema más general de la lógica del sentido: ¿para qué serviría elevarse de la esfera de lo verdadero a la del sentido si fuera para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso? (Deleuze, 1989, p. 86).

Se vuelve importante, e incluso ético, enfrentar los maniqueísmos, las nociones de que algo es más elevado que otra cosa, sin notar que eso que se quiere excluir está involucrado con aquello que pensamos que es mejor. El sentido no tiene que ver con lo alto o lo bajo. «No es que el sentido carezca de profundidad o de altura; son más bien la altura y la profundidad las que carecen de superficie, las que carecen de sentido, o que lo tienen solo gracias a un “efecto” que supone el sentido» (Deleuze, 1989, p. 90). Cuando la narrativa indica que algo tiene valor, o hemos sido delineados y dirigidos a la valoración de un tipo de vida, una actividad o un modelo de pensamiento, incluidas las costumbres y los convencionalismos, estos adquieren cierta fuerza a partir de la creencia de su valor, no por su cualidad de ser valiosos por sí mismos.

El planteamiento ético en Deleuze supone la superación de las dicotomías tradicionales, tanto en el pensamiento religioso como en el filosófico. En lugar de centrarse en la búsqueda de un origen esencial o en la identificación de una traición o alienación primordial, Deleuze propone que es más fructífero examinar cómo estas construcciones afectan y se integran en la vida y la experiencia humanas. «Ya no

nos preguntamos si el “sentido originario” de la religión está en un Dios al que los hombres han traicionado o en un hombre que se ha alienado en la imagen de Dios» (Deleuze, 1989, p. 90). La forma en que se ha entendido la religión siempre tiene que ver con una necesidad de construir sentido y afirmación a partir de algo mayor al hombre, por ello mismo el sentido nace condicionado, escindido.

El sentido originario a menudo se ha buscado (y se sigue buscando) a partir de una relación directa y auténtica con lo divino, ya sea como una verdad primordial revelada por Dios o como una expresión auténtica de la espiritualidad. Deleuze desafía esta perspectiva al sugerir que dicha búsqueda puede ser una trampa que mantiene a las personas ancladas en un ciclo de alienación y traición. De hecho, la historia de la humanidad es vista, en la óptica de algunas tradiciones religiosas, como una crónica de traición a un Dios benevolente. Desde la narrativa del pecado original hasta las múltiples rebeliones contra lo divino, los humanos son vistos como seres que han fallado en su fidelidad a los mandatos divinos.

Deleuze concuerda en parte con Feuerbach y Marx al denunciar la alienación del hombre en torno a la imagen que este tiene de Dios, siempre maquilada a partir de la proyección de necesidades y deseos. No obstante, Deleuze no cae en el abismo de la mera negación de la creencia, sino que admite que es mejor no creer, y plantea la superación de la dicotomía. En lugar de perpetuar el debate sobre si la religión promueve la deformación de Dios o si la falta de creencia favorece la desalienación del hombre, plantea que debemos mirar más allá y examinar cómo estas ideas afectan la praxis cotidiana. Este proceder, adornado de prudencia, se alinea con su filosofía más amplia, que enfatiza la importancia de los procesos y las relaciones por encima de las esencias fijas o los orígenes estáticos.

Desde la perspectiva de Deleuze, la religión no tendría que ser negada, puesto que está involucrada en las dinámicas sociales y, por ende, debe reconocerse su papel en la construcción de significados y prácticas, pero dejando de lado la pretensión de imponer una esencia universal que es traicionada por los humanos. Esta perspectiva no es moralista, no reduce a la ética al simple acto de juzgar, sino que es liberadora y crítica ante las propias creencias y prácticas religiosas.

No solo la religión se involucra en la construcción de significados sociales, sino también los convencionalismos y costumbres que, desde otro punto de vista, podrían parecer absurdos. La agenda no es volverse opositor de ello, sino promotor del análisis de tales influencias. Todo sentido es ficticio, por ello real, al menos en cuanto que la persona le otorga valor y lo incluye en su bagaje referencial. Esto nos hace reconocer el «carácter esencialmente producido del sentido: nunca originario, sino siempre causado, derivado» (Deleuze, 1989, p. 111). Cuando elaboramos un

sentido estamos tratando de dotar a nuestra vida de una afirmación sobre algo, pero esto no debe exentarnos de la pregunta por el fundamento de tal sentido. Visto así, no se trata tanto de elaborar respuestas cómodas o acomodaticias, sino de seguir generando preguntas, de ser capaces de poner en duda, de analizar de manera sincera. Por ello, puede afirmarse que el seguimiento de una ética deleuziana requiere ciertas condiciones.

6. La práctica de la ética deleuziana

La ética deleuziana, enraizada en la filosofía del devenir, se aleja de las moralidades tradicionales y se centra en las posibilidades de la vida y la creación de nuevos modos de existir. Con Deleuze no hay ni imperativos categóricos ni principios universales, sino la capacidad de los individuos y las colectividades para experimentar, transformar y potenciar sus vidas. El bien y el mal no existen de manera absoluta, sino que son relativos a las capacidades y afectos de las personas. No hay salvaguardas, bases eternas ni plataformas sólidas, por lo que la manera de practicar esta ética implica algunas habilidades sin las que sería poco probable sobrellevar las propuestas de Deleuze.

En la práctica de esta ética, la noción de potencia es central. Deleuze se centra en el esfuerzo esencial de cada ser por perseverar en su existencia y aumentar su potencia de actuar. De tal modo, vivir de manera ética implica explorar y ampliar las propias capacidades, encontrando formas de vida que afirmen la diferencia y la creatividad. Se trata de una ética afirmativa y experimental que rechaza los sistemas cerrados. Además, se fundamenta en la conectividad y la interrelación. El rizoma, la red de múltiples conexiones, implica que la ética no puede entenderse de manera aislada, sino que debe verse como un proceso continuo de interacción y transformación.

Las predisposiciones necesarias para el desarrollo ético, en este marco de ideas, implican apertura mental, puesto que resulta crucial estar abierto a aceptar y explorar ideas que desafíen las creencias y suposiciones previas. Es aquí donde la actitud cerrada, autoritaria o dogmática no encuentra sitio y, de hecho, es contradictoria para la propuesta deleuziana. Centrarse en el juicio de lo bueno y lo malo a partir de leyes inamovibles, aunque incluso sean las de un Estado, no obra en función de la apertura y flexibilidad. Esto no significa que entonces se proponga vivir sin ley o de manera desordenada, todo lo contrario: es una apuesta por el análisis y el entendimiento de los procesos siempre abiertos en la sociedad.

Otra cualidad fundamental es la creatividad, en el entendido de que ésta per-

mite pensar de manera original, espontánea y proactiva, favoreciendo las conexiones inusuales entre conceptos y disciplinas. No caben las posturas acomodaticias, meramente adaptativas, sino que se involucra la innovación, la aportación de soluciones que no se han probado antes, la interdisciplina y la inclusión de alternativas que rompen con lo convencional. Permitir la creatividad es lo contrario de asumir ciegamente el orden o el estatus fijo de las cosas. Se es creativo cuando se acepta el impulso de cuestionar lo establecido, de imaginar nuevas posibilidades y de construir alternativas. Además, la creatividad fomenta una actitud abierta al cambio y a la experimentación, esenciales para enfrentar los desafíos complejos y dinámicos de la vida contemporánea. En este sentido, la creatividad se convierte en una fuerza liberadora que potencia el pensamiento y la acción.

De manera adicional a lo anterior, la ética derivada del pensamiento deleuziano requiere de tolerancia a la ambigüedad, puesto que la actitud usual no compagina con la comodidad con la incertidumbre; de hecho, los casos en los que la ambigüedad o la incertidumbre son percibidos como problemas por resolver, y no como aspectos inherentes de la realidad, la resultante es una angustia que se agrava. La ética deleuziana se nutre de la comprensión de que la vida y el pensamiento están en constante flujo y transformación. En lugar de buscar certezas y verdades absolutas, se trata de abrazar la multiplicidad y la indeterminación, reconociendo que la complejidad es una condición fundamental de la existencia. Cuando se tiene, la tolerancia a la ambigüedad permite que los individuos transiten la realidad cambiante con aceptación de la falta de certeza, sin verla como una deficiencia.

En correspondencia con lo anterior, delinear en la vida una ética centrada en el pensamiento de Deleuze requiere de flexibilidad intelectual, en vistas de que es necesario cambiar de perspectiva y adaptarse a nuevas formas de entender lo que debe hacerse. En virtud de que se rechazan las categorías fijas y las identidades estables, la flexibilidad intelectual favorece un pensamiento nómada que se mueve con libertad a través de diferentes conceptos y experiencias. No caben aquí quienes intentan explicarlo todo a partir de una sola disciplina, una sola manera de ver o una sola tradición. En vez de eso, la flexibilidad intelectual supera las constricciones de los paradigmas, replegados en sí mismos, y nos incorpora a las infinitas variaciones y posibilidades que ofrece el devenir. La habilidad para adoptar múltiples perspectivas y adaptarse a nuevas ideas y contextos fomenta una mentalidad que no teme al cambio y puede encontrar conexiones y significados en lugares inesperados. La flexibilidad, en suma, está en sintonía con la dinámica y la diversidad del mundo.

Otra de las habilidades infaltables para el ejercicio ético desde el enfoque deleuziano es el espíritu crítico, puesto que es el irrenunciable instrumento con el

que se logran cuestionar las normas, las estructuras de poder y las ideas establecidas, buscando otras formas de entender y actuar en el mundo. No habrá ética deleuziana sin crítica de las jerarquías y de los sistemas de control que limitan la libertad y la creatividad del individuo. El espíritu crítico impulsa la constante interrogación y nos posiciona en una actitud de desconfianza hacia las verdades dadas y las autoridades establecidas, promoviendo una postura activa de resistencia y subversión. La crítica, como práctica ética, nos permite revelar las dinámicas de poder ocultas y las formas en que las estructuras sociales y culturales constriñen el pensamiento y la acción.

Una más de las cualidades requeridas para la ética deleuziana es la pasión por el aprendizaje, que incluye la sapiencia de asumirse sin todos los saberes. Así, el deseo insaciable de aprender y explorar nuevos conocimientos resulta fundamental para sostener la lectura de los tiempos y el análisis. La ética deleuziana valora la curiosidad y la búsqueda continua del entendimiento como motores esenciales de la vida creativa. Esto implica aventurarse más allá de las fronteras del conocimiento establecido, tanto en las disciplinas tradicionales como en los saberes marginales. La educación no debiera ser un proceso de acumulación de información estática, sino una práctica dinámica de descubrimiento y transformación. La expansión y renovación del saber no suceden por sí mismas, requieren de voluntad del aprendiz, por ello, uno debe aceptarse en constante formación.

Con todo lo anterior, puede clarificarse que la ética deleuziana requiere de una estructura de pensamiento y de análisis que no resulta usual y a la que podemos denominar esquizofilosofía, en alusión a la propuesta de esquizoanálisis que realizó Deleuze, pero en este caso, refiriéndolo a una manera de pensar en general, un modo ontoteleológico en sí mismo.

Referencias

- Antonelli, M. Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n. 12, p. 169-182, 2013a.
- Antonelli, M. Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze. *Signos Filosóficos*, vol. XV, n. 30, p. 89-117, 2013b.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2004.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1997.
- Deleuze, G. y Parnet, C. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 1980.
- Ezcurdia, J. *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Ciudad de México: UNAM / Ítaca, 2016.
- Martínez, R. Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal. *Revista del Instituto de Filosofía*, año 2, n. 3, p. 33-63, 2014.
- Mc Namara, R. Del caballero de la fe al devenir-imperceptible. Derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze. *Areté*, XXVII, n. 2, p. 243-266, 2015.
- Raffin, M. El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión. *Lecciones y ensayos*, n. 85, p. 17-44, 2008.
- Ramírez, C. Conceptos claves para la articulación entre Vida y Ser en la ontología de Gilles Deleuze. *Sincronía*, vol. 76, p. 181-189, 2019.