



La lucha-entre de Deleuze y el pensamiento oriental¹

TAKASHI SHIRANI

Recibido el 5 de mayo de 2015 – aprobado para su traducción el 24 de junio de 2015
Ideas, N°3 (Julio 2016, pp 72-85)

RESUMEN: En *Crítica y clínica*, Deleuze manifiesta su desconfianza hacia el Oriente al decir que el individualismo del budismo es la causa del egoísmo del ser humano moderno. Lo que Deleuze contrasta con este pensamiento oriental es la conquista del alma como la vida de los flujos, el deseo de vivir y luchar. Lo individual es la relación, es el alma y no el yo. La lucha-entre de Deleuze es la lucha para conquistar esta alma. En lo que respecta a Buda la crítica de Deleuze podría ser válida, pero desde ese entonces el pensamiento budista se ha desarrollado enormemente, especialmente con el budismo Mahayana según el cual, con el concepto de *jihī* (compasión), no sólo la salvación de los monjes sino también la del público general se vuelve vital. Por otra parte, con otro concepto crucial, *ku* (vacío), su fundador Nagarjuna desarrolló una filosofía de la relación que resuena profundamente con el alma como relación de Deleuze. Según Deleuze, el ideal del Oriente es el nirvana, pasivo, sereno y pacífico. Sin embargo, incluso en el Oriente existe algún tipo de lucha, como aquella de Hakuin, Lao-Tse y Chuang-Tse. De este modo, Oriente podría no estar tan lejos como le parece a Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Deleuze, lucha-entre, pensamientos orientales, budismo Mahayana.

ABSTRACT: In *Criticism and clinic*, Deleuze expresses his mistrust of the Orient, saying that the individualism of Buddhism is the cause of the egoism of the modern human being. What Deleuze contrasts with this Oriental thought is the conquest of the soul as the life of flows, desire to live, and fight. What is individual is the relationship, it is the soul, not the self. The combat-between of Deleuze is the combat to gain this soul. As far as Buddha is concerned, this criticism might be valid, but since then the thoughts of Buddhism have evolved tremendously, especially with Mahayana Buddhism, according to which, with the key concept of *jihī* (compassion), not only the salvation of the monks but also that of the general public becomes vital. Also, with another crucial concept *ku* (void), Nagarjuna, its founder, developed a philosophy of relation which resounds deeply with the soul as the relationship of Deleuze. According to Deleuze, the ideal of the Orient is Nirvana, passive, serene and peaceful. However, even in the Orient, a certain type of combat does exist, such as that of Hakuin, Lao-tseu, and Tchouang-tseu. Thus, the Orient might not be as far as it may seem for Deleuze.

KEYWORDS: Deleuze, combat-between, Oriental thoughts, Mahayana Buddhism.

Takashi Shirani es Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII. Autor de *Deleuze et une philosophie de l'immanence* (Editions L'Harmattan, 2007). Tradujo al japonés el libro *Foucault for beginners*, de Chris Horrocks y Zoran Jevtic (Gendai Shokan, 1998).

¹ Título original: *Combat-entre de Deleuze et Pensée orientale*. Originalmente publicado en *Nessie, Revue Numérique de Philosophie Contemporaine*, N° 1, junio de 2009. Traducción realizada por Matías Soich. Las notas originales se introducen con números; las del traductor con asteriscos o intercaladas entre corchetes. Siempre que fue posible nos remitimos a las traducciones castellanas o las ediciones originales de las obras citadas. Traducido y reproducido con permiso del autor y el editor.

En *Crítica y clínica*, Deleuze expresa su desconfianza respecto a Oriente. Esta desconfianza es expresada en el contexto de la lucha. En un primer momento, Deleuze sigue el combate de D. H. Lawrence y de Nietzsche contra la tradición judeocristiana, es decir el destino diferido que constituye, con lo infinito de la deuda y la inmortalidad de la existencia, la “doctrina del juicio”.² Lo que está en juego en el combate de Nietzsche y de Lawrence es la afirmación de este mundo. Es en este contexto que el Oriente es criticado ya que, según Deleuze, la lucha no existe en Oriente, cuyo ideal es la no-lucha y la aniquilación del yo. Deleuze opone a este ideal oriental la conquista de un alma que es, en tanto vida de los flujos, querer-vivir, lucha y combate.

Lo que es individual es la relación, es el alma, no el yo. El yo tiene tendencia a identificarse con el mundo, pero es ya la muerte, mientras que el alma extiende el hilo de sus “simpatías” y “antipatías” vivas. [...] Hay en el yo una tendencia a aniquilarse que encuentra una pendiente en Cristo, y una llegada en el budismo: de ahí la desconfianza de Lawrence (o de Nietzsche) respecto a Oriente.³

Deleuze distingue la lucha de la guerra, esto es, del aniquilamiento general que exige la participación del yo. Ahora bien, la lucha aspira a la conquista del alma. “La parte inalienable del alma aparece cuando se ha dejado de ser un yo: hay que conquistar esta parte eminentemente fluida, vibrante, combatiente”.⁴ Evidentemente, esta alma no puede ser concebida en el marco del dualismo cartesiano con el cuerpo. En efecto, Deleuze cita en otro lugar la siguiente frase de Lawrence: “mi alma y mi cuerpo forman un todo...”.⁵

¿De dónde proviene esta desconfianza de Deleuze para con Oriente? ¿No es este concepto deleuziano del Oriente demasiado molar? Más precisamente, aquello que Lawrence (o Deleuze) toma por Oriente es la idea de Buda. Lawrence nos recuerda que, para ser realmente

felices, el hombre necesita a la mujer y ésta al hombre. “Tenemos que admitirlo, hombres y mujeres se necesitan mutuamente. [...] El simple hecho de que tengamos *necesidad* de otro ser humano es un duro golpe a nuestro amor propio”.⁶ Sin embargo, de acuerdo al relato transmitido oralmente, Buda abandonó a su familia a la edad de 29 años, justo después del nacimiento de su primer hijo, y emprendió un viaje solitario para buscar el Nirvana.⁷ Lawrence dice: “Para los budistas, en particular, un hombre no podía de ningún modo alcanzar el cielo del Nirvana si tan sólo había mirado a una mujer por el rabillo del ojo. «¡Lo he hecho todo yo solo!» afirma con orgullo el señor que alcanza el Nirvana”.⁸ Según Lawrence, el individualismo presuntuoso del budismo y del cristianismo es la causa del desastroso egoísmo del individuo moderno; el ideal oriental del Nirvana sólo lleva a la gente a la soledad. En lo que concierne a Buda en sí mismo, esta crítica de Lawrence parece totalmente válida. Pero, aparentemente, para las personas de la mayoría de las regiones asiáticas del budismo, dicha imagen solitaria resultaría muy extraña. Una de las razones es que el budismo se transformó considerablemente en su proceso de propagación desde la India, por intermediación del Asia central, hacia el este, es decir en China, Corea y Japón, especialmente luego de la aparición del budismo del Gran Vehículo.

Originalmente, el budismo ha intentado liberarse de los lazos (metempsicosis) de este mundo. Pero, como se ha desarrollado el budismo del Gran Vehículo que pone el acento en *jihi* (compasión), el ideal búdico ha cambiado: en adelante, lo ideal es permanecer en la metempsicosis liberándose de los deseos y proteger libremente al público [*sauver librement le public*]. Dicho Nirvana es llamado “Nirvana sin domicilio” (no reside ni en la metempsicosis, es decir la vida y la muerte, ni en el Nirvana).⁹

En otras palabras, con el budismo del Gran Vehículo el pensamiento búdico deviene nómada. Según el budismo del Gran Vehículo

² Cf. Deleuze, G., “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, en *Crítica y clínica*, París, Les Éditions de Minuit, 1993. Para esta obra utilizaremos de aquí en adelante la sigla CC. [Las citas y la paginación de *Crítica y clínica* corresponden de aquí en adelante a la trad. cast. de T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996].

³ CC, pp. 75-76.

⁴ CC, p. 76.

⁵ CC, p. 188.

⁶ Lawrence, D. H., “Nous avons besoin les uns des autres”, en *Eros et les chiens*, París, Christian Bourgois, 1973, p. 300. Traducción al castellano propia.

⁷ Cf. Tetsuo Yamaori, *Bouddha wa naze ko wo sutekaya?* (¿Por qué Buda ha abandonado a su hijo?), Tokio, Shûeisha Shinsho, 2006, p. 58.

⁸ Lawrence, D. H., *op. cit.*, p. 301.

⁹ Shimoda, M., “Visión del Nirvana según el budismo del Gran Vehículo”, en *Tetsugaku Shisô Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), Tokio, Iwanami Shoten, 1998, p. 1248.

lo, cuyo fundador teórico es Nagarjuna, ya no se trata de salvar de sí misma al alma sola (alma de los monjes), sino al alma de todos los seres vivos en este mundo. De ahí que el concepto de *jihī* (compasión) deviene la principal enseñanza.¹⁰ De esta forma, contrariamente al análisis de Lawrence, para cierto budismo la relación humana es sin lugar a dudas importante. Recordemos que Shinran, fundador medieval de *Jōdo Shin-Shū* (Verdadera secta de la Tierra Pura), una de las sectas japonesas del budismo del Gran Vehículo, ha admitido incluso el matrimonio para sus monjes, incluido él mismo.

Hay otro concepto crucial del budismo del Gran Vehículo: *kū* (vacuidad). El budismo primitivo propuso ver el mundo como vacuidad. “Al eliminar el punto de vista sobre el yo, observamos el mundo como vacuidad. Así, podemos superar la muerte”.¹¹ Después, el Sutra *Han-nya* llamó *kū* a la manera de no aferrarse a todas las cosas. Y es Nagarjuna quien perfeccionó este concepto de *kū* (vacuidad) diferenciándolo de la nada. “Ésta es vacuidad de ser y de no-ser, que aparta todo nihilismo así como toda ontología”.¹² *Kū* es una tesis según la cual todas las cosas dependen la una de la otra por una relación. Expresa una filosofía de la relación, incluyendo hasta la relación de contradicción o de negación. Ninguna cosa se tiene a sí misma como sustancia porque se trata de la vacuidad, que para Nagarjuna no es otra cosa que el Nirvana.¹³ En este sentido, la filosofía de la relación de Nagarjuna resuena vivamente con Lawrence, quien dice:

Nuestra individualidad se encuentra en las relaciones. Debemos admitir este hecho importante y desagradable. Fuera de nuestras relaciones con los otros no somos sino simples individuos sin gran valor. El contacto viviente que se establece entre nosotros y los otros seres, las otras vidas, los otros fenómenos que constituyen nuestro ambiente, es nuestra razón de ser.¹⁴

¹⁰ Las palabras técnicas originales del budismo son generalmente en pali o sánscrito. Pero, por comodidad, utilizamos en nuestro estudio los términos japoneses.

¹¹ *Woven Cadences of Early Buddhists* (Sutta-nipata), trad. E. M. Hare, Londres, Geoffrey Cumberlege – Oxford University Press, 1944, §1119, p. 163.

¹² Cf. Bugault, G., “Nāgārjuna”, en Huisman, D., *Diccionario de filosofía*, París, PUF, 1993, p. 2088.

¹³ Para esta teoría de la vacuidad, nos remitimos a las entradas sobre *kū* y sobre Nagarjuna en *Tetsugaku Shisō Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), *op. cit.*, pp. 373-374 y 1197.

¹⁴ Lawrence, D. H., *op. cit.*, p. 306.

La descripción de Lawrence de las relaciones humanas es una física viviente antes que una pura teoría.

Cada uno, hombre o mujer, es un flujo, un flujo de vida. Y, sin los otros, este flujo no puede circular, exactamente como un río no puede correr sin sus riberas. [...] Son las relaciones con la mujer y con mis semejantes las que hacen de mí un río vivo. E incluso son ellas las que me dan mi alma. Un hombre que no ha tenido nunca relaciones esenciales con otro ser humano no tiene realmente alma.¹⁵

Entre el hombre y la mujer hay una relación sexual. Sin embargo Lawrence intenta extraer de allí la relación del alma, de la cual el deseo sexual sólo es la manifestación más vigorosa.¹⁶

He nacido con un comienzo de alma y es esta alma, toda entera, la que debo crear. Entiendo por “alma” mi integralidad. [...] Diré que las relaciones entre los verdaderos esposos cambian profundamente con el curso de los años, a menudo sin que aquellos se den cuenta de nada; aunque cada cambio sea un sufrimiento, incluso si causa cierta dicha. La larga ruta del matrimonio es una larga sucesión de cambios constantes en el transcurso de los cuales un hombre y una mujer construyen cada uno su alma y hallan su plenitud.¹⁷

Detrás de estas ideas de Lawrence está su diagnóstico: “Vivimos en una época que cree en el despojamiento de las relaciones humanas”.¹⁸ De ahí que la lucha de Deleuze apunte asimismo a la conquista de esta parte eminentemente fluyente, vibrante y luchadora del alma colectiva, que sólo puede ser alcanzada dejando de ser un yo.

El budismo del Gran Vehículo pone el acento en la salud de todos los seres vivos más que en el desapego de sí: no solamente los monjes-eremitas del budismo, sino todos los seres vivos pueden alcanzar el Despertar o Nirvana. De ahí que *jihī* (compasión) devenga la idea principal. En este sentido, la crítica de Lawrence (y de Deleuze), “el budismo es la causa del egoísmo de la sociedad moderna”, no parece válida. Por el contrario, la teoría del *kū* (vacuidad) de Nagarjuna,

¹⁵ *Ibid.*, pp. 310-311.

¹⁶ *Ibid.*, p. 316.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 311-313.

¹⁸ *Ibid.*, p. 311.

en tanto filosofía de la relación, resuena con la idea de Lawrence, quien sostiene la importancia de la relación humana, especialmente la relación entre el hombre y la mujer. Es así próxima al eterno retorno de Nietzsche y a la filosofía del acontecimiento de Deleuze. Sin embargo, entre el pensamiento de Buda y el de Nietzsche, y el de Lawrence y Deleuze hay cuando menos una aguda diferencia. La enseñanza fundamental de Buda es la siguiente. La realidad de este mundo está repleta de sufrimiento, cuya causa es la vacilación del corazón humano, a saber, los deseos y el apego del corazón humano. Buda ve este mundo como metempsicosis, es decir, el ciclo de la vida y la muerte del que es necesario salir hacia el Nirvana, el estado del Despertar. “Al no concebir nada de esta manera, uno no se aferra a nada en este mundo. Al no aferrarse a nada, uno no está agitado. Al no estar agitado, se alcanza personalmente el Nirvana”.¹⁹ Como hemos visto, el budismo del Gran Vehículo ha cambiado esta visión del mundo de Buda, aferrándose al valor de este mundo como metempsicosis. Según esta corriente búdica, podemos alcanzar el Nirvana al mismo tiempo que preservamos nuestro cuerpo. No obstante, en lo que respecta al propio Buda, este mundo sólo es el mundo del sufrimiento, que debe ser negado para huir al Nirvana. Es a esta doctrina a la que Nietzsche y Deleuze se oponen. Según Nietzsche, el Nirvana búdico sólo es la huida nihilista de la vida. La razón por la cual Buda huyó de la vida es que pensaba que nuestra existencia en este mundo no tenía valor: “se piens[a] [...] en la existencia en general, que queda como *no-valiosa en sí* (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su «opuesto», de ser-otro, budismo y similares)”.²⁰ Es aquí donde la idea de Buda posee la misma estructura que la del cristianismo: negación de este mundo, afirmación del otro mundo y del alma inmortal. Ahora bien, Nietzsche afirma los deseos en este mundo a riesgo de sufrir. Afirma el afecto e intenta la creación a través de ese sufrimiento. Sólo admite el fenómeno de este mundo y suprime el dualismo entre éste y la realidad más allá, por detrás del fenómeno. Lawrence y Deleuze habrían compartido el trazo grueso de esta idea nietzscheana. En efecto, es esto lo que

¹⁹ *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, trad. Bikkhu Bodhi, vol. II, Oxford, The Pali Text Society, 2000, p. 1171. Para este resumen de la filosofía de Buda, nos remitimos también a Yutaka Yuda, *Buddha vs. Nietzsche*, Tokio, Daitō Shuppansha, 2001.

²⁰ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, II, §21, París, GF Flammarion, 1996, p. 105 [trad. cast. A. S. Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2008, p. 118].

está en juego en la lucha de Deleuze. El devenir de Nietzsche y de Deleuze es una variación de la metempsicosis búdica como eterno ciclo de la vida y la muerte, con la diferencia de que Buda la niega mientras que Nietzsche y Deleuze la afirman. En lugar de huir de la metempsicosis como Buda, permanecen en este devenir y luchan.

Sin embargo, en otro capítulo de *Crítica y clínica* Deleuze retoma esta cuestión de la desconfianza hacia Oriente en el contexto de la lucha.²¹ Esta vez se trata de la lucha-contra y la lucha-entre. La última es desarrollada como uno de los caracteres del sistema de la crueldad de Artaud, *contra* el juicio judeocristiano.

Y sin duda la lucha aparece *contra* el juicio, contra sus instancias y sus personajes. Pero, más profundamente, el propio luchador es la lucha, *entre* sus propias partes, entre las fuerzas que subyugan o son subyugadas, entre las potencias que expresan estas relaciones de fuerzas.²²

Según Deleuze, todas las obras de Kafka podrían recibir el título de “descripción de una lucha”: lucha contra el castillo, contra el juicio, contra el padre, contra las novias.

Pero esas luchas exteriores, esas *luchas-contra*, encuentran su justificación en las *luchas-entre* que determinan la composición de las fuerzas en el luchador. Hay que distinguir la lucha contra el Otro y la lucha entre Sí. La lucha-contra trata de destruir o de repeler una fuerza (luchar contra “las potencias diabólicas del porvenir”), pero la lucha-entre trata por el contrario de apoderarse de una fuerza para apropiársela. La lucha-entre es el proceso mediante el cual una fuerza se enriquece, apoderándose de otras fuerzas y sumándose en un nuevo conjunto, en un devenir.²³

Deleuze precisa que el maestro común de Lawrence y de Nietzsche es Heráclito, pensador de la lucha: “todo lo que es bueno procede de una lucha”.²⁴ En este contexto, el pacifismo o la “nada de voluntad” de Oriente son dejados de lado. “Ni Artaud ni Lawrence ni Nietzsche soportan Oriente y su ideal de no-lucha; sus lugares pri-

²¹ Cf. Deleuze, G., “Para acabar de una vez con el juicio”, en *CC*, pp. 176-189.

²² *CC*, p. 184.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *CC*, p. 185.

vilegiados son Grecia, Etruria, México, todos los lugares donde las cosas vienen y devienen en el transcurso de una lucha que compone sus fuerzas”.²⁵ Pero al mismo tiempo, en tanto grado más bajo de la voluntad de poder, Deleuze aparta cuidadosamente la guerra o lucha-contraria, que sólo es una voluntad de destrucción, un juicio de Dios que hace de la destrucción algo “justo”. “La lucha por el contrario es esa poderosa vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera. El recién nacido presenta esta vitalidad, querer-vivir obstinado, tozudo, indomable, diferente de toda vida orgánica”.²⁶

Nos vemos forzados a admitir la riqueza de la lucha-entre de Deleuze. La lucha deleuziana es la manera de terminar con el juicio. Pero si esta lucha no es otra que la potente vitalidad no-orgánica, ¿acaso ésta no existe en Oriente? Primero que todo, en el budismo no hay un Dios trascendente como el del cristianismo. Ya no hay, por lo tanto, un destino diferido como el de la tradición judeocristiana. Muy por el contrario, en la corriente del budismo del Gran Vehículo podemos distinguir una huella de la filosofía de la inmanencia ya que, según aquella, todos pueden beneficiarse del carácter del Buda en sí mismos. Ciertamente existe el ascetismo búdico, pero algunos pensadores han intentado revisarlo evocando la energía primordial del cuerpo. En efecto, Hakuin, uno de los célebres monjes del budismo zen japonés en el período Edo, ha valorizado el *Naikan-hô* (Método de introspección) que nos da la energía primordial y vital.²⁷ Incluso si no se trata del mismo tipo de lucha que la de Deleuze, al menos no es una no-lucha. Una cierta lucha, no la guerra, existe incluso en el Oriente, con el fin de superarse a sí mismo.

Por otro lado, considerar la nada oriental como pasiva, serena y apacible no parece lo suficientemente molecular. Además del pensamiento búdico existe una antigua filosofía china, uno de cuyos grandes pensadores fue Lao-Tse.* En cierto sentido, la posición de éste es paralela a la de Nietzsche, pues Lao-Tse ha criticado el moralismo de Confucio. Lao-Tse y Nietzsche tienen un punto en común:

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ CC, p. 186.

²⁷ Cf. Hakuin, *Yasen Kanna (Entretien sur un bateau nocturne)*, editado por Shun Takayama, Daihōrinkaku, 2008.

* También conocido como Lao Tzu o Laozi.

los dos apuntan “más allá del bien y del mal”. La tesis principal de Lao-Tse es el no-actuar, a través del cual se puede hacer aparecer el gran movimiento de la naturaleza o del Tao. Este último no es otra cosa que la nada, pero la nada absoluta y afirmativa que supera el dualismo del ser y la nada, a saber, la nada relativa. Nietzsche critica la aspiración búdica a la nada o el Nirvana pasivo, sereno y apacible en tanto nihilismo. Pero lo que Nietzsche ha pensado como la nada oriental sólo es la nada relativa, que es diferente de lo que Lao-Tse había concebido como principio fundamental. Después de Lao-Tse, otro gran pensador chino, Chuang-Tse,* ha desarrollado este pensamiento del Tao. Según Chuang-Tse, Lao-Tse ha concebido la nada como comienzo a partir del cual aparece el ser. Pero si este es el caso, la nada ya no es más absoluta sino relativa respecto del ser, ya que es concebida como algo que tiene un límite respecto de éste. Por esa razón Chuang-Tse ha abandonado la idea de la nada (Tao) como comienzo. Este es simplemente la infinitud.²⁸ Aunque muchos pensadores occidentales así lo crean, la nada (Tao) de Chuang-Tse en tanto infinitud no es un estado pasivo y sereno. Al contrario, al ser la potencia de la naturaleza, el Tao está lleno de energía. La idea de Lao-Tse y Chuang-Tse es abolir el acto voluntario humano a fin de hacer aparecer esta energía infinita del Tao o potencia de la naturaleza como destino. Esta idea de la nada como infinitud o potencia de la naturaleza es completamente diferente de lo que Nietzsche y Deleuze piensan como la nada oriental. Muy por el contrario, podemos incluso acercarla a la potente vitalidad no-orgánica de Deleuze.

El otro punto en común entre Chuang-Tse y Deleuze es que ambos procuran actuar siguiendo la necesidad circunstancial. “Si buscas el sosiego, calma tu hálito; si buscas la entereza de tu espíritu, sigue a tu mente; si buscas obrar rectamente, confíate a la necesidad. Obrar sólo cuando no se puede menos, he ahí el Tao del sabio”.²⁹ El pensamiento crucial de Chuang-Tse es seguir al Tao o la potencia infinita de la naturaleza. Al no tener límites, el Tao es lo Uno que engloba todas las distinciones en este mundo. El hombre realiza las

²⁸ Para este resumen de los pensamientos de Lao-Tse y Chuang-Tse nos remitimos a Miki-saburō Mori, *Lao-tseu, Tchouang-tseu*, Tokio, Kōdansha, 1978.

²⁹ Tchouang-Tseu, *Œuvre complète*, trad. Liou Kia-hway, París, Gallimard/UNESCO, 2007, p. 193 [*Zhuang Zi*, trad. cast. Iñaki Preciado Ydoeta, Barcelona, RBA, 2002, p. 243].

* También conocido como Chuang Tzu o Zhuangzi.

distinciones a través de la palabra.³⁰ Esta idea del Tao se confunde con la afirmación del destino. Ahora bien, en la época de *Lógica del sentido*, Deleuze se acerca asimismo al *Amor fati* al describir la herida de Joë Bousquet. “Ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos”.³¹ Este párrafo deleuziano resuena vivamente con el siguiente pensamiento de Chuang-Tse:

[Muerte y vida, miseria y éxito, sabiduría e ignorancia, etc.] No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu. Es menester hacer que éste permanezca en armónico bienestar, y que nunca pierda el contento; hacer que día y noche, de continuo, sea como una primavera para los demás seres. Y así la mente podrá adaptarse y entrar en armonía con el mundo exterior. A eso llamo “entera capacidad”.³²

La tradición judeocristiana ha constituido, con la infinitud de la deuda y la inmortalidad del alma, “la doctrina del juicio”. Según ésta, el destino del hombre está diferido y el verdadero valor se sitúa más allá, mientras que la vida en este mundo es considerada negativamente: hay un criterio superior a la vida. A este juicio que desprecia la vida de este mundo, Deleuze le opone la lucha junto con Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka y Artaud. La crítica deleuziana frente al Oriente, al Nirvana de Buda, se realiza en este contexto. El problema colectivo es instaurar, encontrar o reencontrar un máximo de conexiones en este mundo, intensificando una vida.³³ La lucha-entre se realiza con el fin de enriquecer la vida de este mundo y conquistar el alma colectiva. Con la imagen del andrógino de Artaud, Deleuze desarrolla el dualismo monista o la multiplicidad de fusión. La lucha-entre deleuziana está estrechamente unida al combate de Heliogábalo por intermedio de Artaud. En un primer momento, es la lucha entre “dos imágenes del espíritu hecho carne y que lucha con la carne”.³⁴ Luego, participan de ella los dos principios

de lo masculino y lo femenino. “[Heliogábalo] realiza en sí mismo la identidad de los contrarios, pero no sin esfuerzo, y su pederastia religiosa no tiene otro origen que una lucha obstinada y abstracta entre lo Masculino y lo Femenino”.³⁵ Se trata de la lucha en Heliogábalo “del UNO que se divide permaneciendo UNO. Del hombre que se vuelve mujer y permanece hombre eternamente”.³⁶ Aunque pudiéramos encontrar una lucha para superarse a sí mismo en Oriente, sería difícil buscar allí una lucha de tipo andrógino.

Nos parece que la desconfianza de Deleuze hacia Oriente proviene de la desconfianza hacia la muerte. La visión deleuziana de la muerte estaría ligada al concepto termodinámico de “entropía”, término cuyo original griego significa “transformación”.³⁷ Clausius, físico alemán, ha formalizado el segundo principio de la termodinámica del siguiente modo: “La entropía del universo se orienta hacia un cierto valor máximo (ley de aumento de la entropía)”.³⁸ Se trata de una presentación de la imagen del universo en la cual los procesos irreversibles de un sistema aislado prosiguen hasta el estado de equilibrio termodinámico. En la filosofía de Deleuze, este movimiento termodinámico es paralelo a la actualización de lo virtual hasta su nivel más bajo. La contra-efectuación es concebida a fin de resistir este movimiento de actualización hacia el estado de equilibrio. Deleuze piensa que el momento de creación siempre es en un estado de desequilibrio. La muerte, por el contrario, es considerada el estado de equilibrio, al cual habría superpuesto este concepto escatológico de la termodinámica. Con esta visión de la muerte, Deleuze intenta practicar su dualismo monista o multiplicidad de fusión para la vida y la muerte, extrayendo el concepto de “vida no-orgánica”. Sin embargo, en relación a este par de la vida y la muerte, la fusión deleuziana no parece funcionar. Una de las razones es quizá que todos los filósofos y escritores que Deleuze invoca (Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud) y el mismo Deleuze son defensores de la vida. El Zaratustra de Nietzsche es el abogado de la vida y del

³⁰ *Ibid.*, p. 41.

³¹ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 175 [trad. cast. M. Morey, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 158].

³² Tchouang-Tseu, *op. cit.*, p. 63 [trad. cast., p. 76].

³³ *CC*, p. 76.

³⁴ Artaud, A., *Heliogábalo o el anarquista coronado*, París, Gallimard, 1979, p. 64 [trad. cast. V. Goldstein, Buenos Aires, Argonauta, 2013, p. 59].

³⁵ *Ibid.*, p. 67 [trad. cast. p. 62].

³⁶ *Ibid.*, p. 95. [trad. cast. p. 88].

³⁷ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 134.

³⁸ Cf. la entrada “entropía” en *Tetsugaku Shisô Jiten* (Diccionario de filosofía y pensamiento), *op. cit.*, p. 173.

dolor.³⁹ Es la filosofía de una vida que intenta superar la muerte intensificando al máximo su propia potencia. Deleuze ha conceptualizado bien la muerte como acontecimiento. Pero, ¿no es la vida, para él, preponderante en relación a la muerte? En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze dice que los libros de filosofía son la resistencia a la muerte. “[Los libros de filosofía y las obras de arte] tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”.⁴⁰ Es cierto que afirma que incluso la muerte puede devenir un flujo.⁴¹ Así alude Nietzsche a la afirmación de la muerte: “«El valor de la vida»; pero la vida es un caso particular, hay que justificar toda existencia y *no* sólo la vida”.⁴² Sin embargo, parece haber una vacilación en estas alusiones. Si la filosofía de Deleuze es la de la metamorfosis y la transformación, ¿no podría simplemente afirmar la muerte, o bien a la vez la vida y la muerte?

Ahora bien, el pensamiento de Chuang-Tse constituye dicha filosofía al afirmar simultáneamente la vida y la muerte.

Los hombres verdaderos de la antigüedad no conocían ni el amor a la vida ni el horror a la muerte. Ni se holgaban de haber nacido, ni dejaban de aceptar su muerte. [...] Aceptaban alegres lo que les venía [la vida], y cuando algo perdían teníanlo por retorno.⁴³

En Occidente, la filosofía de Marco Aurelio está en sintonía con este pensamiento de Chuang-Tse:

Aún en el caso de precisar desprenderse de él [del intervalo de tiempo en que el cuerpo va a vivir unido al alma], se irá tan resueltamente como si fuera a emprender cualquier otra de las tareas que pueden ejecutarse con discreción y decoro. [...] [Si] velas por la pureza de tu dios, como si fuera ya preciso restituirlo, [...] vivirás feliz.⁴⁴

³⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, III, “El convaleciente”, §1, París, GF Flammarion, 1996, p. 270 [trad. cast. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2007].

⁴⁰ Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, París, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 105 [trad. cast. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 111].

⁴¹ CC, p. 68.

⁴² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, otoño de 1887, 9 (13), París, Gallimard, 1976, t. 13, p. 23 [trad. cast. J. L. Vermañ y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, vol. 4, p. 238].

⁴³ Tchouang-tseu, *op. cit.*, pp. 66-67 [trad. cast. p. 80].

⁴⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones*, en *Les Stoiciens*, París, Pléiade, Gallimard, 1962, pp. 1155-

Otro estoico, Epicteto, dice así: “Lo que puedo, sólo eso hago. Me ahogo sin miedo, sin gritar ni reclamar a la divinidad, sino sabiendo que lo que nace también ha de morir”.⁴⁵

La lucha-entre de Deleuze es muy rica. Es la filosofía para defender y enriquecer una vida instaurando un máximo de conexiones en este mundo. Sin embargo, al mismo tiempo que preservamos esta lucha deleuziana, podemos afirmar o aceptar la muerte, a semejanza de estos antiguos filósofos. Podemos proseguir la lucha sin aferrarnos a ella. “Es difícil mezclar y ensamblar el interés del que se siente afectado por las materias y el equilibrio del indiferente, pero no imposible”.⁴⁶ Para ello es necesario, como hizo Deleuze, abandonar la existencia del alma inmortal, pues en tanto creemos en ella estamos obligados a aferrarnos obstinadamente a la vida. Deleuze dice que la lucha-entre se hace para conquistar el alma. No el alma inmortal, sino “el alma mortal”.⁴⁷ “Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”.⁴⁸ El alma y el cuerpo hacen uno. Incluso si el alma es mortal, es nómada, al deambular sin cesar entre lo actual y lo virtual. En este sentido, Oriente no parece estar tan lejos como le parecería a Deleuze.

1157 [trad. cast. R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1977, pp. 75-77].

⁴⁵ Epicteto, *Disertaciones*, en *Les Stoiciens, op. cit.*, p. 891 [trad. cast. P. Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993, p. 169].

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, I, §12, París, Le Livre de Poche, 2012, p. 69 [trad. cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007, p. 36].

⁴⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, p. 72 [trad. cast. p. 60].