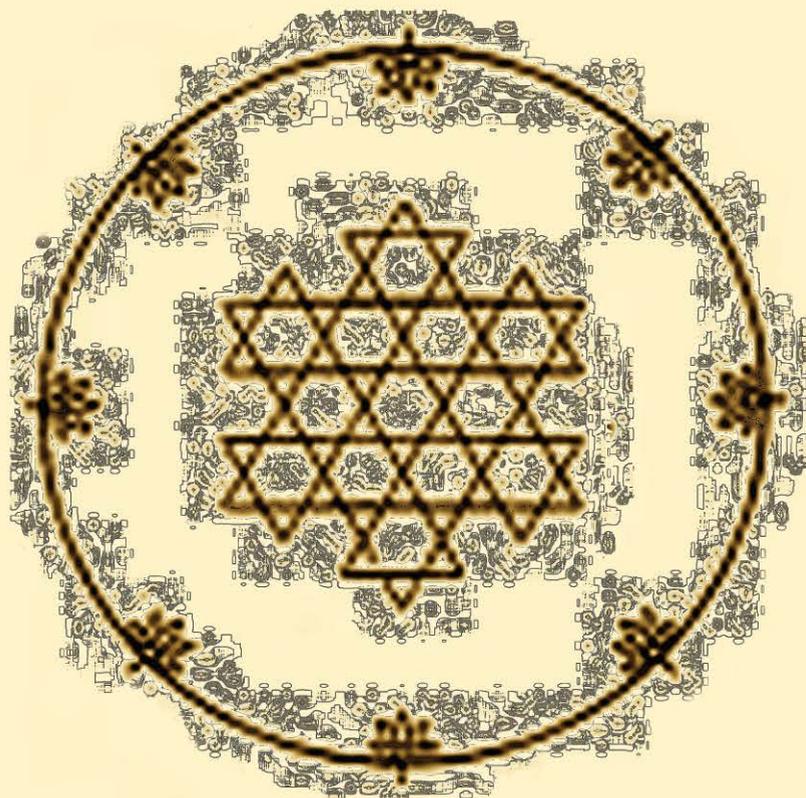

CUERPO, INTUICIÓN
Y DIFERENCIA EN
EL PENSAMIENTO DE
GILLES DELEUZE

JOSÉ EZCURDIA





José Ezcurdia es licenciado y maestro en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde obtuvo el premio Norman Sverdlin por su tesis de licenciatura, y doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona. Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la filosofía para niños. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y libros, entre los que se encuentran *Spinoza, ¿Místico o ateo?*, *Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*, *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson* y *La historia de las preguntas ¿por qué? Una historia de la filosofía para niños*. En Itaca ha publicado *Filosofía para niños. La filosofía frente al espejo*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM y profesor de Metafísica y Problemas de Metafísica y Ontología de la FFYL-UNAM.

CUERPO, INTUICIÓN Y DIFERENCIA
EN EL PENSAMIENTO
DE GILLES DELEUZE

CUERPO, INTUICIÓN Y DIFERENCIA
EN EL PENSAMIENTO
DE GILLES DELEUZE

José Ezcurdia



Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze,
José Ezcurdia

Primera edición: 2016

D.R. © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México
Avenida Universidad 3000
Universidad Nacional Autónoma de México
C. U., Coyoacán, C. P. 04510,
Ciudad de México

D.R. © 2016 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx

ISBN: 978-607-97101-9-4

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo <i>Alberto Constante</i>	9
Introducción	17
Physis e intuición en el pensamiento de Deleuze	21
Spinoza, el Cristo de los filósofos: hacia la concepción deleuziana de lo uno y lo múltiple	33
Hacia la lectura deleuziana de Nietzsche	45
El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze	59
Sustancia, cuerpo y amor en la filosofía de Spinoza: la lectura vitalista deleuziana	71
Deleuze, filosofía del sentido y teoría spinoziana de los afectos	91
Deleuze y Negri, la potencia de la multitud y la producción de lo común	105
Deleuze, devenir indio y la crítica a la modernidad	119

PRÓLOGO

De él se ha dicho mucho y se ha desafiado poco; de él se ha escrito que su filosofía abarca innumerables campos de interés, pero que fundamentalmente se centra en la concepción de la diferencia, aunque este problema se haya confundido con el que abordó Heidegger; de él también se ha señalado que, con el tiempo, su influencia se hace más y más enorme, inmarcesible, y como un océano una pléyade de criaturas inundan planos tanto cercanos como lejanos a la filosofía. De su pensamiento se ha escrito que es de una originalidad sin par y que abunda en una novedad conceptual tal que le ha permitido llevar a cabo una crítica a la filosofía moderna, al tiempo que intenta dar una vuelta de tuerca al platonismo, así como reconstituir el racionalismo cartesiano y extremar la dialéctica hegeliana.

Toda su producción le ha permitido mantener un diálogo constante con distintos espacios del conocimiento como son el psicoanálisis, la filosofía política, la literatura, la lingüística, el arte contemporáneo (tan sólo recordar a Bacon); sus acercamientos hacia el cine, la arquitectura y el urbanismo, pero también la termodinámica, especialmente la biología, la etnología para posicionarse en sus pesquisas alrededor del postcolonialismo, y sentar bases para el análisis de las sociedades de control que empiezan a surgir con el uso de internet y la puesta en juego de las redes sociales. El arte, la literatura y la filosofía estarían enfocadas principalmente a constituir a la ciencia en la cotidianidad, en el *hic et nunc* de nuestro ser en el mundo superando el esencialis-

mo y el espacio en el que éstas se encuentran. Gilles Deleuze es, sin duda, el pensador del siglo XXI.

Si nos demoramos, nuestra lectura en los ensayos aquí tratados, lo que nos dejan ver es que a Deleuze poco se le ha escapado a su mirada analítica, de investigación, de análisis, de interrogantes, en los que en un registro cuya finalidad no está en el principio uno descubre una cierta escritura que habla de cuestiones que atañen a nuestro mundo contemporáneo. Como estudioso de la lingüística percibe el escenario verbal de la tergiversación, la alteración, el regateo de sentido, la administración de la lengua y la arquitectura de la realidad que define el mundo contemporáneo a lo que él trata de oponer un claro en el bosque. Y en un momento determinado, como si las palabras se pudieran doblar, advertimos no sin asombro que esa lengua tiene también otros usos que se extravían y destellan, que ella posee un elemento experimental: argumentar en contrapunto con ejemplos que son aquí de la historia de la filosofía, vista ésta desde ópticas disímboles, desde derroteros que no son los usuales, sino que, como ha escrito con enorme acierto el propio Ezcurdia, irrumpen de forma inmoderada, iconoclasta,

en algunos de los momentos de su rico, profundo e indomable pensamiento nómada: la ponderación deleuziana de la filosofía arcaica griega, su lectura de Nietzsche y Spinoza mismo, sus estudios sobre el Renacimiento, sus reflexiones sobre la emergencia y la potencia de lo menor, así como su crítica a la modernidad, al capitalismo y a la filosofía de lo Mismo, desde el marco de su concepción del devenir indio.

No hablamos de un pensamiento sistemático, ni en formación ni mucho menos por intención. Deleuze en todo momento sostuvo que dentro de su pensamiento existían las líneas de fuga, es decir, una tentativa, un conato de liberar y desterritorializar el pensamiento, pero sus efectos podrían ser impredecibles, nunca serían determinados sino más bien líneas de fuga en juego, siempre posible, siempre en otro momento, minoritarias pero cuyo objetivo primordial, sin que esto determine la fuga misma, consiste en controvertir lo mayoritario al tiempo que no pretende imponerse, sino sólo acompañar, como sombra, lo que se cuestiona, por ello el pensar sistémico de este pensador se hace una pragmática o, si se quiere, un esquizoanálisis entendido como un

útil para señalar, mapear, evidenciar una geología pasional por donde transcurren las sociedades contemporáneas.

¿Cómo construir un pensamiento sistemático? ¿Podríamos hacerlo? ¿No está en su misma naturaleza evitar, eludir, elidir en todo caso y en todo momento lo inaceptable de la sistematicidad y más bien entregarse a la propia univocidad del ser y la total y absoluta de esto que sabemos como lo real? La filosofía de Deleuze, lo sabemos, y él mismo lo escribió, existe en un sistema, pero éste, como la noción de Umberto Eco, es abierto, un sistema de conceptos en marcha, una filosofía nómada que transita en medio de todas las vicisitudes que se crean dentro del “estilo” literario que posee, como si fuera el magma de la creación, los recorridos fugaces, las orientaciones territoriales que se enfrentan entre sí y en donde se consigue “que vibren las palabras, que vibren las imágenes” intermitentemente.

Luego de Deleuze, sabemos que la verdad tiene la estructura de ficción donde otro habla, y por ello estamos convocados a exigir que el lenguaje concorra para que otro pueda hablar. Así, para Deleuze, la filosofía sería el lugar en el que en cada instante es otro el que habla, por eso, me parece, sobre todo, una vez que se han leído estos ensayos que ha escrito José Ezcurdia, en rigor, lo que se pone en juego es una propuesta a la que yo llamaría “la retórica de la distancia”, o “la elocuencia del desplazamiento”, “el territorio de la diferencia”.

Cuando hablamos de filosofía con Deleuze, en este libro de José Ezcurdia, sabemos que estamos en el ámbito de los contextos, de las referencias, de las señales que abren y espacian los espacios del propio pensar. Si en algo consiste eso que denominamos la originalidad del pensamiento de Deleuze, es justo en la traza de un gesto filosófico que se muestra y expone constantemente pero que inevitablemente es huidizo, diría que inatrapable justo porque está siempre en tránsito, en proceso de cambio, se transforma, se modifica, diría incluso que se transfigura. No estamos acostumbrados a pensamientos proteicos.

La lectura de los textos que estamos prologando crea esa suerte de icónica admiración; lo podemos ver en el entramado de su cadencia, en los rostros que va excavando a cada ensayo, en cada locución, en los mismos silencios que estremecen sus páginas, cada vez que el texto se actualiza en una leída, en un quehacer, resalta el brillo de lo admirable, pues de “Spinoza, el

Cristo de los filósofos: hacia la concepción deleuziana de lo Uno y lo Múltiple” podemos ir hacia el Nietzsche deleuziano, invariablemente discutible, constantemente sospechoso, pero igualmente fascinante o a su concepción del Renacimiento donde ha podido desplegar sus interrogantes devastadoras en la medida en que la llamada “inmanencia” permanece “siendo la instauración filosófica pura”, pero al mismo tiempo crudamente vigilada y establecida por las pretensiones de “una trascendencia emanativa y sobre todo creativa”.

En “Spinoza, el Cristo de los filósofos...”, Ezcurdia ha escrito que para Deleuze

Spinoza apunta que el verdadero Cristo es un Dios-Hijo que no sólo no tiene Padre, sino que no tiene por qué tener Padre. La radical orfandad de Cristo es determinación fundamental de su condición de Dios de Vida, condición que pone en crisis a la Iglesia y a los tiranos que en ella se enquistan al arrojarse con las figuras mismas del Padre y del Hijo.

Posición enormemente arriesgada pero precisamente es así porque Deleuze ve en el pulidor de lentes

un pensador inmanentista y panteísta, ve en él un guiño, una señal, que, si bien no culmina en un movimiento acabado, apunta a una profunda y radical reformulación del propio inmanentismo que desemboca en un nuevo ateísmo... en un ateísmo en el que lo múltiple no encuentra ninguna *complicatio*, en el que lo Uno gira en función de lo múltiple, en el que lo Uno *se pierde* en lo múltiple... En el que no hay *más que* Multiplicidad.

Es característico de Deleuze y signo de las extremas dificultades que voluntariamente le imponía a su arte que los elementos de los que busca servirse para la composición y creación de los conceptos mismos, sean esencial y fundamentalmente formas de codificar y transmitir un artificio. Aunque es preciso decirlo, para Deleuze, como ha señalado Ezcurdia, sólo hay filosofía cuando hay conceptos, pero éstos no son meras abstracciones, ni universales, antes bien son singularidades sujetadas a espacios y tiempos concretos, con fecha y nombres, rostros, signos, señas determinadas que, no obstante, aceptan múltiples empleos en otros lugares distintos a sus propias raíces. Estas categorías, al modo heideggeriano, sólo poseen resonancias científicas porque muchas veces su origen parte del espacio de las

ciencias, son, sin lugar a dudas, Ideas en el sentido más radicalmente kantiano, es decir, nociones que relacionan las categorías entre sí y les aportan una perspectiva teórica en las que pueden asentarse.

Como quiera que sea, en esta colección de textos que José Ezcurdia nos ofrece, uno podría de pronto decidirse a pensar que está frente a una ficción, quizá los inicios de una novela intrincada y rabiosa, o un cuento en el que el protagonista es Spinoza, Nietzsche o Negri, o un conjunto de ensayos que intentan doblar el pensamiento indoblegable de Gilles Deleuze, y eso marca lo que va a hacer. Y luego la experiencia esa que hace de la vida algo con sentido. Y entonces estos ensayos son como una reflexión larga y moderada, extraordinaria y silenciosa de dar continuidad a la experiencia, de tal manera que leerlos se convierte en una forma de experimentación.

Para ello, Deleuze problematizará principalmente el concepto de representación, la dualidad sujeto-objeto y las relaciones de trascendencia a las que contrapondrá nuevos conceptos como devenir, acontecimiento, rizoma, virtual o agenciamiento, basados todos ellos en la univocidad del ser y la inmanencia absoluta de toda realidad.

Deleuze sabe de sí y del quehacer del filósofo, por ello, como bien describe Ezcurdia, citando al pensador de *Repetición y diferencia*, cada filósofo está comprometido a exponerse a sí mismo, en su quehacer, y en su existencia, justo porque “la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente”.

Pero igual tenemos conocimiento de que el pensamiento sólo puede concurrir en el intersticio de esa disyunción, entre ver el esquema y decir los detalles, en el “entre”, ese espacio que sólo, como el vano, se abre para indicar “lo otro”. ¿Acaso en ese “entre” de la diferencia no puedo interrogarme por aquello que puedo ser? No podemos dejar de lado el hecho de que una de las principales estrategias deleuzianas radica en la construcción de la ontología y que gravita en la confección de un pensamiento capaz de comprender los acontecimientos en su singularidad. Aunque tendríamos que decir comprender los “acontecimientos y los simulacros”, porque su ontología siempre estará en función a la oposición que plantea frente a la metafísica esencialista;

pero igual en las nociones de repetición y diferencia. Porque una de las novedades fundamentales que introduce la filosofía de Deleuze radica en la elaboración de un armazón ontológico y epistemológico que admita pensar el acontecimiento.

La ontología en Deleuze, como se ha visto, tiene dos vertientes: una, como el análisis metacientífico de los conceptos que surgen en las numerosas ciencias, y compone y establece una teoría de las categorías, y dos, como una tendencia que, fundamentándose en las derivaciones de las ciencias, pero repercutiendo, expresa una serie de hipótesis que no son verificables acerca de la estructura última de la realidad. Tanto en una interpretación como en la otra, lo privativo de la ontología deleuziana sería el no estar subyugada a la noción de verdad; esto sería más propio de las ciencias, así, la ontología de Deleuze estaría más cercana a la literatura que a las ciencias, sobre todo en cuanto a que la ontología no podría asistir a ese proceso de cientificidad que se llama verificación.

De esta forma, cuando se piensa el acontecimiento implica procesar, si se puede decir, “crear” una noción de tiempo diferente a la noción clásica; por ello, Deleuze ocupará la noción de *Aión*, es decir, el tiempo de la vida, el instante, y la de *Kronos* que es el tiempo regular, el que nos habla de un tiempo solidificado que diferencia su presente respecto de un pasado así como un futuro, ambas nociones temporales parecieran desprenderse de ese presente como si sólo fueran sus adiciones y no tiempos rescatables en sí mismos. Mientras que *Aión* es la imposibilidad misma de un presente que está regresando a su pasado y avanza, al mismo tiempo, al futuro. Por esto la concepción deleuziana de ese instante *Aión*, se mantiene en una estricta inmanencia y se separa abismalmente de cualquier otra concepción. El instante del *Aión*, nos dirá Deleuze aludiendo a Platón, es utópico, es notoria la falta en su propio lugar, es la casilla vacía que pone en funcionamiento la máquina del sentido.

Aquí, la segunda noción, que va aparejada a la de acontecimiento, es la de los simulacros. Como sabemos, éstos no sólo son aquellas copias malas que en primera instancia pretenden asemejarse a los modelos como las copias buenas, sino que rehúsan el esquema del modelo y de las copias. Los simulacros son los “falsos pretendientes” que, a través de la reproducción y el disfraz, perturban la correspondencia de reciprocidad entre

la idea y sus copias. Ya lo decía Deleuze en *Lógica del sentido*, que las buenas copias platónicas eran los simulacros estoicos y epicúreos.

En cuanto a la relación del acontecimiento con los cuerpos, que trata José Ezcurdia en “Sustancia, cuerpo y amor en la filosofía de Spinoza: la lectura vitalista deleuziana”, éste es un fenómeno de fachada que corre en los confines de los cuerpos y de sus combinaciones; por otro lado, es siempre efecto, no puede ser causa, porque ésta le es imposible en la medida en que sólo se reserva a los cuerpos.

No nos es imposible caminar sobre los ensayos aquí tratados y determinar que para Deleuze, según Ezcurdia, toda filosofía está seducida territorialmente por las improntas de “Spinoza, filosofía del sentido y teoría de los afectos”, como reza el cuarto capítulo de este libro y nos habla del amor:

es el amor –dice Ezcurdia– que atraviesa la voluntad de vida, la luminosa nota fundamental que caracteriza la intuición volitiva, donde se cifra el ejercicio de la libertad. El amor es el resorte de un libre albedrío en el que la operación alquímica se constituye como una creación de segundo grado, en el que la materia se convierte en conciencia y la conciencia, venciendo todos los desafíos que implica la tarea del héroe, se afirma a la vez como asunción del destino y como generosidad.

La dificultad para dar caza y amaestrar el gesto filosófico de Deleuze se corresponde con la dificultad de escribir de manera lineal sobre su obra sin saltar de un lado a otro. Porque la obra de Deleuze es excéntrica, pareciera que en todo momento está fuera de contexto y siempre inactual, dice no lo que no es, sino lo que es, y eso que es, es lo que ha sido borrado y por ello trabaja con lo que está por venir. Esto mismo es lo que Ezcurdia señala cuando escribe:

A lo largo de su reflexión filosófica Deleuze echa mano de un variopinto conjunto de filósofos, músicos, pintores, literatos o movimientos político-sociales para acuñar una concepción del sentido y el acontecimiento como afirmación de un proceso vital que, toda vez que se desmarca de la asfixiante lógica de la dominación fundada en la figura de lo Uno trascendente, se constituye como marco de la conquista de la libertad. Junto con Spinoza, Nietzsche y Bergson, Deleuze hace desfilar a lo largo de su obra a figuras como Duns Escoto, Lucrecio Bruno, Paul Klee, Howard Philips Lovecraft, Carl

Jung, Lewis Carroll, los Black Panther para acuñar una filosofía a la vez inmanentista, materialista y pluralista.

No puede ser de otra manera, el inmanentismo de Deleuze es adecuadamente nietzscheano en el sentido de que no hay un Ser idéntico a sí mismo, tal y como desde Parménides se estableciera, que en su expresarse provoca la diferencia. La superioridad de la diferencia no quiere decir otra cosa que la metamorfosis del ser en devenir, de manera heracliteana, es decir, de todo concepto fijo en proceso o movimiento, de suerte que cualquiera que sean las dos series elegidas –pasado y presente, virtual y actual, significante y significado, molecular y molar–, lo radical es que “ninguna de estas dos series puede ya ser designada como la original o como la derivada”.

Quisiera detenerme más, demorarme por breves instantes en cada uno de los ensayos que presenta aquí José Ezcurdia, sobre todo porque el tratamiento de los temas deleuzianos es de enorme riqueza, de un acercamiento casi a la letra y, sin embargo, absolutamente distanciados de la ortodoxia, sólo hay que leer el primero de los ensayos para darse cuenta de lo que aquí expongo. Como quiera que sea, este libro, como otros que estoy seguro le seguirán, cada vez será un motivo de análisis, de advertencia en el sentido de que apenas estamos en camino al pensamiento deleuziano. Quisiera decir lo último, pero como Deleuze mismo, me es imposible. Sé que tengo la potestad de poner en cuestión los pliegues de los que puedo rodearme, absorberme en una suerte de ficción sobre eso que escribe porque es inaudito saber que estoy como al principio: “de él se ha dicho mucho y se ha desafiado poco”. Sé también que estoy en medio de una máquina de construcción de contingencias trazada, y que ellas traman la urdimbre desde donde se juega la construcción de la identidad. Y sé, finalmente que apenas estamos en el umbral, citándolo sin citar, hablando de él sin decir su nombre, en última instancia, respondiendo al reto de leerlo a través de la comprensión y de la lectura que ha hecho de él el autor de este libro, José Ezcurdia, un pensador en camino.

Alberto Constante

INTRODUCCIÓN

Henri Bergson, en “La intuición filosófica”, nos brinda, a través de un comentario sobre la forma del conocimiento intuitivo en el pensamiento de Baruch Spinoza, la clave para descifrar el conjunto de su reflexión filosófica. La determinación del spinoziano tercer género de conocimiento o amor intelectual a Dios como identificación de los movimientos de la procesión y la conversión se constituye a la vez como esclarecimiento de uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza y como criterio mayor de inteligibilidad de la filosofía de Bergson. La intuición como vínculo de la conciencia con la vida, en tanto afirmación de la vida en la conciencia, se resuelve en este sentido como piedra de toque tanto para asir en su dinámica interior el complejo andamiaje conceptual spinoziano como para medir la centralidad del pensamiento de Spinoza en la doctrina de Bergson.

El premio Nobel apunta al respecto:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la “conversión” de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su “procesión”, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe

más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida.¹

La intuición como identificación de los motivos de la proce-
sión y la conversión, como vínculo del pensamiento con la vida
en tanto afirmación de la vida en el pensamiento, es, a decir de
Bergson, el gesto ético-metafísico capital que caracteriza tanto
la filosofía de Spinoza como la suya propia. La intuición, como
estructura ontológica fundamental, es el plano en el que se or-
denan las consideraciones inmanentistas, materialistas y vita-
listas de Spinoza y Bergson de cara a la articulación de su ética
y su política, encaminadas a responder a los desafíos y los retos
que a cada uno de ellos en su momento, su época, les planteó.

¿Es posible extender la correa de transmisión que vincula in-
teriormente a Spinoza y Bergson a la filosofía de Deleuze? En el
texto que presentamos a continuación hemos recuperado el arco
Spinoza-Bergson justo en lo relativo a la significación ontológica
del conocimiento intuitivo como criterio para hacer expreso el
gesto a la vez materialista y vitalista de la filosofía de Deleuze.
La concepción de la intuición como vínculo del pensamiento con
la vida en tanto afirmación y progresión de la vida en el pensa-
miento se ha constituido como pieza fundamental de nuestros
análisis de la filosofía deleuziana, que en la propia intuición,
como un vaivén entre ser y pensar, entre el cuerpo o la mate-
ria viva y el acontecimiento como libertad, tiene, quizá, una de
sus divisas filosóficas capitales. La recuperación de la forma y
la significación misma del conocimiento intuitivo en el arco de
pensamiento Spinoza-Bergson ha sido la herramienta que nos
ha permitido rastrear la caracterización de la filosofía de Deleu-
ze en algunos de los momentos de su rico, profundo e indomable
pensamiento nómada: la ponderación deleuziana de la filosofía
arcaica griega, su lectura de Nietzsche y Spinoza, sus estudios
sobre el Renacimiento, sus reflexiones sobre la emergencia y la
potencia de lo menor, así como su crítica a la modernidad, al
capitalismo y a la filosofía de lo Mismo desde el marco de su con-
cepción del devenir indio; aparecen como momentos que, toda

¹ Bergson, “La intuición filosófica”, en *PM*, pp. 124.

vez que muestran una ruta posible para obtener una panorámica del pensamiento de Deleuze, buscan ahondar en y mostrar el funcionamiento y la significación de las nociones de cuerpo, intuición y diferencia que recorren transversalmente el conjunto de su producción filosófica. Dado que en la colección de textos que presentamos no se hace explícita en ningún momento la propia determinación de la intuición desde el arco Spinoza-Bergson como instrumento para desbastar la compleja trama del pensamiento de Deleuze, nos valemos del espacio que nos brinda esta introducción para hacer patente el principio metodológico del que nos hemos valido en nuestra labor de investigación. Queda en el lector sopesar si nuestra operación metodológica ha resultado válida para lograr al menos un acercamiento o una aproximación –evidentemente, sujeta a ciertos límites– que muestre el sentido y la orientación de la reflexión filosófica deleuziana.

Bibliografía

Bergson, Henri, “La intuición filosófica”, en *El pensamiento y lo moviente*, PUF, París, 1988, p.124.

PHYSIS E INTUICIÓN EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente.

[Al ser alimentado de la misma manera que la llama...] claro que tampoco el sol sería solamente, según dice Heráclito, nuevo cada día, sino que siempre sería nuevo continuamente.

Heráclito de Éfeso

Gilles Deleuze hace de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson engranajes mayores de su filosofía.¹ Su lectura de los autores señalados funge como gesto fundamental de una filosofía a la vez inmanentista, materialista y vitalista que en las nociones de cuerpo e intuición tiene, quizá, sus objetos de reflexión principales. Cuerpo e intuición, ser y pensar, *physis* y *nous*, son los polos de una realidad en la que la intuición misma es el corazón de la materia y en la que la materia en tanto cuerpo

¹ En relación a las raíces del proyecto ético-político de Gilles Deleuze afirma Michael Hardt “Con todo, el rodeo que hace Deleuze no es sólo un ataque, es también el establecimiento de un nuevo terreno: la intuición temprana de un proyecto político positivo que va cobrando forma en virtud del largo recorrido que seguiremos: de Bergson a Nietzsche y finalmente a Spinoza. Deleuze necesita una ontología positiva para establecer una teoría positiva de la ética y la organización social” (*Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 29).

se resuelve como horizonte productivo. Materia e intuición son el derecho y el revés de la vida en tanto causa inmanente que se afirma como fuerza creativa.

Deleuze aborda estos planteamientos al revisar la significación de la noción de “plano de inmanencia” a la luz de las concepciones filosóficas de Spinoza y Bergson:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió a Bergson, en una ocasión: el inicio [de *Materia y memoria*] traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa).²

Spinoza y Bergson se encabalgan en la filosofía de Deleuze brindándole los supuestos metafísicos de su propia concepción de inmanencia: la inmanencia deleuziana es una materia viva que en la propia forma del pensamiento o de la intuición esclarece una conciencia que se afirma como diferencia. La sustancia spinoziana como materia y causa inmanente y la noción bergsoniana de materia como plexo de imágenes y conciencia virtual, se funden en la noción deleuziana de plano de inmanencia en la que ésta, justo como causa viva, precipita en su seno cuerpos vivos que afirman y dan a luz la propia conciencia que late en su seno.

La asimilación de Nietzsche en el pensamiento de Deleuze se lleva a cabo en el horizonte de un inmanentismo y un materialismo en el que la determinación de la materia como imagen-conciencia es el marco de la afirmación de la voluntad de poder como un eterno retorno de la diferencia. La materia viva se afirma como una voluntad encarnada que en la intuición satisface su forma como eterno retorno de lo mismo, como retorno de lo mismo que se concibe como devenir, como acontecimiento o hecho diferencial.

Deleuze apunta en *Diferencia y repetición*:

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52.

El eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico puesto que supone, por el contrario, un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo.³

Spinoza, Bergson y Nietzsche le brindan a Deleuze el instrumental teórico para pensar la estructura de un acontecimiento que se articula por la interioridad de una materia viva que en la intuición cumple su forma productiva y una intuición que no es otra cosa que el esclarecimiento y la emergencia de las propias imágenes-conciencia en las que se vertebra la materia misma. El “conocimiento del tercer género” spinoziano como amor del hombre a Dios en tanto amor de Dios al hombre, la intuición bergsoniana como una torsión de la conciencia y una duración por las que la materia viva se afirma como emoción creadora, la promoción de la vida en Nietzsche como un cuerpo vivo capaz de crear símbolos que precipitan el baile y la risa del superhombre, aparecen como vetas que nutren interiormente el pensamiento deleuziano precisamente desde la perspectiva de la determinación del propio cuerpo o la materia viva como plexo de imágenes que en la intuición se resuelven como argamasa del sentido o acontecimiento. La intuición como vínculo del consciente con el inconsciente o materia viva se resuelve como afirmación del inconsciente o plexo de imágenes en una conciencia que se endereza en la producción de afectos puros —no sensomotores o disciplinares— que hacen patente un proceso de autodeterminación.

Para Deleuze, el cuerpo vivo o plano de inmanencia tiene en la intuición el marco de su determinación como fuente viva en la que la erotización de la existencia es el revés de un proceso creativo que se concibe como libertad.

Deleuze retoma tanto la noción artaudiana de “cuerpo sin órganos” (CsO) como la noción de univocidad de Escoto para dotar de significación a la figura de un plano de inmanencia que a partir del deseo se afirma como proceso diabólico. La materia viva se ordena en un deseo que hace de su movimiento la promoción de *síntesis disyuntivas* que se caracterizan como emisión de sin-

³ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 79.

gularidades. La materia viva, el CsO, al afirmarse como causa de sí, da lugar a formas irrepetibles e impredecibles que no se caracterizan como copias de un modelo determinado. La materia viva, a partir de la estructura fundamental de la intuición, precipita formas singulares atravesadas por afectos puros que hacen efectiva una diferenciación sostenida en tanto expresión de un “caosmos” irreductible a todo patrón exterior o trascendente.

Nuestro autor escribe en *Lógica del sentido*:

La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser; al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo “sentido” de todo aquello de lo que se dice.⁴

Deleuze, a lo largo de su obra, combate las imposturas de una metafísica platónica y un cristianismo platonizante en los que la idea trascendente viene a escamotear el carácter creativo de la materia viva. La metafísica de la trascendencia es el mal que Deleuze busca exorcizar con el objeto de restituir al cuerpo su centralidad en la génesis de la conciencia misma. El cuerpo como vida, ha de ser liberado de la perniciosa influencia de un platonismo y una metafísica de la trascendencia, en la que a éste, al aparecer como no-ser, como copia, como privación, como potencia en el sentido aristotélico del término, se le ve escamoteada su propia determinación como fuerza germinativa que es la fuente que nutre interiormente a la propia conciencia para afirmar el acontecimiento o sentido en tanto síntesis disyuntiva. El sacerdote, como operario de la metafísica de la trascendencia, afirma un juicio de Dios por el que el cuerpo y su deseo constitutivo, al ser intervenidos y reconfigurados bajo el principio de la falta, la culpa o el pecado, se ven sujetos a una ley exterior que castra su propia capacidad creativa. El cuerpo y la conciencia, al suponer una separación respecto de su propio principio, se ven atravesados por una serie de afecciones pasivas o disciplinares que niegan la vida: la servidumbre voluntaria (Spinoza), la moral del esclavo (Nietzsche), la moral cerrada (Bergson) son para Deleuze formas

⁴ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 214.

de una heteronomía moral que viene a estratificar al cuerpo y a significar y a subjetivar a la conciencia, bajo el marco de una esclavitud concebida como autonegación.

Deleuze apunta al respecto:

El CsO es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plan de consistencia* propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente.⁵

Asimismo señala:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.⁶

Al cercenar el vínculo inmediato del cuerpo con su principio vital, la metafísica de la trascendencia es para Deleuze el instrumento que asegura una sujeción del cuerpo y la conciencia a una arquitectura psicológica y política en el que encuentran su negación. Para decirlo en la terminología spinoziana tan apreciada por Deleuze, las afecciones pasivas y las ideas inadecuadas a las que da lugar la metafísica de la trascendencia son el resorte interior del sometimiento del individuo a una estructura político-social articulada por la jerarquía y la servidumbre. Nociones como trascendencia, eminencia, causa final; afectos como culpa o miedo; figuras como el sacerdote, el Estado o el capital se anudan, según Deleuze, en la trama cultural de Occidente, dando lugar a un horizonte simbólico-político en el que el cuerpo resulta incapaz de afirmarse en función de una intuición, que es el propio resorte de la satisfacción de su forma viva.

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 159.

⁶ *Ibid.*, p. 164.

Para Deleuze, la materia viva y la conciencia que en ésta florece, se ve tutelada por el juicio de Dios, dando lugar a un proceso de estratificación y sedimentación que tiene su registro fundamental en las figuras de la subjetivación y la significación: la intuición como promoción de sentido, la afirmación del carácter creativo del cuerpo como producción de afectos preindividuales e impersonales, asubjetivos y asignificantes, siempre ha de realizarse a contracorriente del propio juicio de Dios que la atena-za.⁷ Vida y estratificación, intuición y metafísica de la trascendencia, cuerpo y servidumbre, libertad y ley moral heterónoma aparecen como polos de una realidad que no es otra cosa que la propia materia viva que hace el esfuerzo por producir el acontecimiento en tanto vínculo de la conciencia con su principio genético —el CsO, el inconsciente, el plano de inmanencia—, dando lugar a la afirmación querida de ese principio genético por la propia conciencia.

Deleuze apunta al respecto:

Como consecuencia, [el CsO] oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega, y se abre a la experimentación. Y si el CsO es un límite, si nunca se acaba de acceder a él, es porque detrás de un estrato siempre hay otro estrato, un estrato encajado en otro estrato. Pues se necesitan muchos estratos, y no sólo organismo, para hacer el juicio de Dios. Combate perpetuo y violento entre el plan de consistencia, que libera el CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean y lo repliegan.⁸

El cuerpo para Deleuze, si bien es la matriz de la que abreva la conciencia para afirmar el acontecimiento como una producción de singularidades, se ve marcado por un proceso de estratificación que mina su propio carácter creativo. La libertad como

⁷ “Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal” (Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, p. 63).

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 164.

acontecimiento, si bien burla la determinación del cuerpo como copia que ha de satisfacer un modelo trascendente, necesariamente ha de ser producida una y otra vez, ante la persistencia misma del juicio de Dios que impone reiteradamente el triste diseño psíquico de la metafísica de la trascendencia y la moral heterónoma: desterritorialización-acontecimiento-reterritorialización-Juicio de Dios, se constituye como el círculo metafísico en el que la materia viva se debate consigo misma extrayendo de su seno el sentido o acontecimiento mismo.

¿Cuál es la vía para producir el sentido o acontecimiento frente a los innumerables aparatos de captura y dispositivos de los que se vale el poder para estratificar los cuerpos y significar la conciencia?

Deleuze en este punto lleva a cabo una revisión de la biblioteca filosófica y las fuentes culturales a su alcance para hacer patente la propia centralidad del cuerpo en la creación de sentido: la crítica al psicoanálisis como mera representación y producción de fantasmas (*El Anti Edipo*), la lectura de Antonin Artaud y Carlos Castaneda con la consiguiente ponderación del horizonte de experiencia del “devenir indio”, la lectura de Howard Philips Lovecraft y Carl Jung, la recuperación de las más variadas formas de mística atea, alimentan la consideración deleuziana acerca de la necesidad de impulsar un proceso de desestratificación corporal que descargue al cuerpo de aquellas afecciones sensomotoras que atan a la conciencia a modalidades varias de esclavitud, impulsando una promoción de aquellas formas de hacer experiencia y aquellos regímenes perceptivos que precipitan la afirmación del conocimiento intuitivo. El conocimiento intuitivo, para Deleuze, es la génesis de una conciencia que surge de las entrañas de un cuerpo que se ha desestratificado y liberado de su sujeción al ciego deber moral, haciendo efectiva la dimensión activa de la vida como causa inmanente que es su principio.

Es en este contexto que Deleuze afirma:

Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojados, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso

Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería.⁹

Para Deleuze, la intuición es un proceso suprarracional en el que el cuerpo purificado y exaltado juega un papel fundamental, pues emana la energía psíquica y las imágenes que nutren a la intuición en tanto proceso creativo. Deleuze sitúa la producción de sentido como el revés de un proceso de desestratificación en el que el cuerpo liberado de la afectividad disciplinar retoma el propio plano de inmanencia –el inconsciente– como dínamo de la promoción de singularidades en la que se cifra la formación del carácter: el CsO es para Deleuze arena de una experiencia a la vez intuitiva y material en la que la afirmación de imágenes-afectos preindividuales e impersonales, toda vez que desborda los patrones simbólicos y afectivos de la metafísica de la trascendencia como psicología de la dominación, hace posible un proceso de reterritorialización signada con la huella de la libertad.

Es en este marco, que Deleuze recurre al pensamiento de Nietzsche, en tanto este último lanza su mirada al suelo más originario de la tradición filosófica de Occidente, para fundar sus propias concepciones filosóficas. Nietzsche le brinda a Deleuze el hilo para rastrear en la filosofía arcaica griega los orígenes de una filosofía que encuentra su fuente en la intuición precisamente en términos de la creación de un sentido que brota de las profundidades de la materia viva.

Deleuze apunta al respecto:

Es justo recordar cuánto repugna al alma griega en general y al platonismo en particular el eterno retorno tomado en su significación latente. Hay que dar razón a Nietzsche cuando trata el eterno retorno como su idea personal vertiginosa, que no se alimenta sino de fuentes dionisiacas esotéricas, ignoradas o rechazadas por el platonismo.¹⁰

Deleuze ve en Nietzsche la senda cumplida de una filosofía adscrita a una psicología y una metafísica en las que la intuición penetra en el fondo del cuerpo y la materia para extraer de ahí la energía psíquica que es el núcleo fulgurante del acontecimiento. Para Deleuze, la intuición se constituye como un vaivén entre

⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 46.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 307.

ser y pensar, entre materia y espíritu, ensanchando una conciencia que aparece como afirmación de la vida misma en cuanto causa inmanente y sobreabundante. El vínculo de la conciencia *con* la materia viva, la afirmación de la materia viva *en* la conciencia y la promoción de los contenidos de la materia viva *por* la conciencia es el movimiento de una intuición en la que la materia misma, como serpiente alada, se transforma en espíritu justo en la espiral de un cuerpo vivo cuya respiración es el acontecer del rayo como cifra metafísica capital en el que se encierra el misterio de la propia libertad.

Deleuze apunta al respecto:

No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser.¹¹

Materia y conciencia, ser y pensar, son para Deleuze las tendencias interiores de una intuición que en su vaivén precipita un acontecimiento concebido como una intensidad que es causa de sí. La formación del carácter como segunda naturaleza es la *Obra* producto de una intuición en la que el cuerpo ofrece a la conciencia las imágenes por las cuáles se crea a sí misma bajo el horizonte de una emoción creadora que a su vez se endereza como capacidad de autodeterminación. La intuición se resuelve en un proceso *ethopoietico* que es la satisfacción de la propia materia viva o plano de inmanencia en tanto fuerza productiva.¹²

Para Deleuze el cuerpo vivo no es otra cosa que la *physis* de la filosofía arcaica griega. La luz arcaizante que de manera oblicua recorre y tiñe el conjunto del pensamiento deleuziano se hace

¹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 42.

¹² En relación a la interioridad de las nociones de diferencia y *causa sui*, Michael Hardt señala que “Esta causa interna es la causa eficiente que ocupa un lugar central en los fundamentos ontológicos escolásticos. Además, sólo la causa eficiente, precisamente en virtud de su naturaleza interna, puede sostener al ser como sustancia, como *causa sui*. En el contexto bergsonian, podríamos decir pues que la diferencia eficiente es la que funciona como el motor interno del ser [...]. A través de esta dinámica productiva interna, el ser de la diferencia eficiente es *causa sui*” (*op. cit.*, p. 43).

patente en su última obra *¿Qué es la filosofía?*, en donde muestra la forma de la propia intuición como un vaivén entre ser y pensar, entre *physis* y *nous*.

La intuición y la materia viva, el pensamiento que se alimenta de sí mismo y el cuerpo como razón seminal de la que germina el pensamiento, son polos de un conocimiento intuitivo que como péndulo lleva el cuerpo mismo a la Idea y nutre a la Idea del manantial del cuerpo como realidad metafísica fundamental, cultivando y cosechando el acontecimiento como hecho diferencial.

Deleuze subraya en relación a este punto:

Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “El átomo va tan deprisa como el pensamiento”. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera.¹³

La materia viva o *physis* es para nuestro autor el fondo metafísico que en los derroteros de la intuición ha de experimentar una transmutación que se resuelve como libertad. La libertad es el resultado de la transmutación de la materia viva en conciencia, precisamente a partir de una intuición que aparece como intuición volitiva: el vaivén entre ser y pensar, el vaivén entre *physis* y *nous*, encuentra en la propia formación del carácter su satisfacción, en términos de una afirmación de segundo grado que es el acontecimiento mismo como realidad paradójica a la vez originaria, creada y excepcional.

Para Deleuze, la *physis* y el *nous* bailan y se penetran al ritmo diabólico de la intuición volitiva, engendrando el propio acontecimiento como el sobrevuelo de un sentido que sin abismarse en el caos insondable de su fundamento inconsciente / material, ni ser absorbida en la suficiencia de la Idea, se resuelve en un resplandor que da consistencia a una singularidad, en tanto cumplimiento de un querer que se quiere a sí mismo. El *Opus* alquímico

¹³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 42.

como dimensión esotérica de la práctica de la virtud es el querer del querer de una voluntad que en el cuerpo encuentra el atañer para producir al sentido como una diferencia de la diferencia, como un efecto que absorbe a su causa y dona gratuitamente una forma novedosa a la existencia.

Deleuze señala en *Lógica del sentido*:

Es el gran descubrimiento estoico, a la vez contra los presocráticos y contra Platón: la autonomía de la superficie, independientemente de la altura y la profundidad, contra la altura y la profundidad; el descubrimiento de los acontecimientos incorporales, sentidos o efectos, que son tan irreductibles a los cuerpos profundos como a las altas Ideas.¹⁴

Asimismo señala:

¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden? Es muy probable que la resignación aún sea una figura del resentimiento, él, que ciertamente posee tantas figuras. Si querer el acontecimiento es, en principio, desprender su verdad eterna, como el fuego del que se alimenta, este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra, la herida, trazada en vivo como la cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. Intuición volitiva o transmutación.¹⁵

La *physis*, para Deleuze, se constituye como una Naturaleza que tiene su cumplimiento en la formación del carácter. Es la *natura naturata*, y no la *naturans* —para decirlo en la terminología spinoziana tan apreciada por Deleuze— el ámbito en el que la *physis* tiene su plenificación. El cuerpo como plexo de imágenes y afectos es la fuente que alimenta una conciencia que encuentra en éstos el torrente a la vez psíquico y metafísico para destilar y afirmar activamente al acontecimiento mismo como redención inmanente, como una luz blanca que anima desde dentro y en silencio la práctica de la libertad.

Materia, intuición y carácter aparecen como momentos de la relación interior Vida-Conciencia que hace inteligible la forma misma de la libertad como acontecimiento, en tanto preocupación fundamental de la filosofía deleuziana.

¹⁴ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵ *Ibid.*, p. 183.

El pensamiento arcaizante de Deleuze aparece así como una filosofía que, sin reconocer trascendencia alguna, rinde culto al fuego heracliteano, a la *physis* de los filósofos presocráticos, a aquel fuego eternamente viviente que, sin embargo, nos dice el propio filósofo de Éfeso, resplandece, pues es nuevo cada día.

Bibliografía

- Alliez, Eric, *Deleuze filosofía virtual*, Editora 34, São Paulo, 1966.
- Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984.
- , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Lee, Matt, y Mark Fisher, *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Scavino, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Fresno, Buenos Aires, 1991.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Tarby, Fabien, *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, París, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Universidad de Francia, París, 1996.

SPINOZA, EL CRISTO DE LOS FILÓSOFOS

HACIA LA CONCEPCIÓN DELEUZIANA DE LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Al cerrar el segundo capítulo de *¿Qué es la filosofía?*, “El plano de inmanencia”, Gilles Deleuze establece el lugar de la doctrina spinoziana dentro de la biblioteca filosófica como aquella que logra desprenderse de forma cabal de la perniciosa tutela de la metafísica de la trascendencia para fincar un pensamiento libre que, al instalarse de lleno en el plano de inmanencia, puede asir y expresar lo real como un infinito despliegue intensivo, un despliegue abierto y plural que de ningún modo es reductible a una forma una y totalizante, idéntica a sí misma, que castre su forma productiva, heterogénea y dinámica. Baruch Spinoza, según Deleuze, viene a dar feliz cumplimento a la formulación de una noción de inmanencia que ya en la filosofía presocrática y en autores medievales y renacentistas como Escoto, Nicolás de Cusa o Lucrecio Bruno había encontrado un amplio espacio de articulación, aunque limitado, sobre todo en el caso de estos últimos, por la perspectiva misma de trascendencia sostenida por la Iglesia. Para Deleuze, Spinoza radicaliza y transforma de manera sustantiva las nociones de emanación y creación de los autores medievales y del Renacimiento acuñando una noción de inmanencia que viene a dar efectiva densidad ontológica al devenir, en tanto plexo productivo en el que lo mismo y lo otro, lo Uno y lo múltiple, la materia y la forma, resultan interiores entre sí, pues aparecen como momentos del propio plano de inmanencia o vida que se constituye en su propio despliegue creativo.

Deleuze señala en relación a la filosofía presocrática, en particular sobre la doctrina de Anaximandro:

Tenemos de todos modos que los primeros filósofos establecen un plano que recorre incesantemente unos movimientos ilimitados, en dos facetas, de las cuales una es determinada como *Physis*, en tanto que confiere una materia al Ser, y otra como *Nous*, en tanto que da una imagen al pensamiento. Anaximandro lleva hasta el máximo rigor la distinción de ambas facetas, combinando el movimiento de las cualidades con el poder de un horizonte absoluto, el *Apeiron* o lo Ilimitado, pero siempre en el mismo plano. El filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura. Sustituye la genealogía por una geología.¹

En relación al arrojó de los autores del Renacimiento subraya:

Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno).²

Toda vez que derrumba la metafísica escolástica ordenada en función del principio de la trascendencia, Spinoza retoma el cauce del quehacer filosófico que los presocráticos habían iniciado a partir de la vertebración de una serie de nociones que no se despegan del plano de la inmanencia sino que aparecen como vectores intensivos de su condensación: Spinoza, según Deleuze, como los presocráticos y algunos filósofos medievales y del Renacimiento, hace de la filosofía una *creación de conceptos*, entendida dicha creación tanto como el vínculo del pensamiento con un plano de inmanencia que lo atraviesa, como expresión de dicho plano en la formación de nociones que dan cuenta de su carácter plural y dinámico.

Spinoza, según Deleuze, es el príncipe de los filósofos, pues comprende que la filosofía se gana como filosofía en la medida

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 49.

que se nutre de lo que *no es ella*: el plano de immanencia, en tanto matriz en la que lo uno y lo múltiple, lo simple y lo heterogéneo, se engendran recíprocamente dando lugar a una totalidad abierta y productiva, es la fuente viva de la que los conceptos spinozianos abrevan para expresar no una imagen del mundo tutelada por la categoría de lo Uno, sino sus registros de composición, los gradientes intensivos en los que se constituye, sus velocidades finitas dentro de sus velocidades infinitas, la distribución de las potencias y los cruces de potencias que tejen los abanicos cualitativos que son su plano peculiar de determinación. Para Deleuze, Spinoza es el príncipe de los filósofos ya que rechaza una noción de trascendencia que impide rastrear la vida que hay en lo vivo y lo vivo que hay en la vida, constituyendo toda intensidad y toda potencia como mala copia y falso pretendiente de una unidad una, verdadera, bella y buena que aparece como patrón y molde fundamental de lo real.

Deleuze señala al respecto:

Quien sabía plenamente que la immanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier.³

La crítica spinoziana a las nociones de eminencia, causa final, creación a partir de la nada, participación, lógica de géneros y especies... en fin, el conjunto de la crítica spinoziana a la filosofía escolástica tiene su fundamento, según Deleuze, no sólo en la ordenación de una serie de conceptos que se oponen puntualmente a la arquitectura lógica de la trascendencia, sino en la satisfacción y el desenvolvimiento interior de un plano de immanencia que es su presupuesto y su motor. La filosofía spinoziana consigue vincularse a un plano de immanencia donde brotan los conceptos –la sustancia, los atributos, la noción misma de immanencia– que plantan cara a la metafísica de la trascendencia. La filosofía spinoziana, según Deleuze, cumple con la exigencia que plantea la filosofía misma en tanto creación de conceptos: devenir no filosofía, es decir, un plano intensivo que nutre a los

³ *Ibid.*, p. 51.

propios conceptos filosóficos y les otorga una consistencia y un sentido que no escamotea en ningún momento una función vital. La filosofía spinoziana es para Deleuze un espacio de libertad, pues introduce la vida que recorre el plano de inmanencia en un concepto que le da densidad y una velocidad que se constituye como un umbral de experiencia definido... una experiencia de vida, opuesta a la desustancialización y la merma vital de lo múltiple que implica la noción de trascendencia. Para Deleuze, Spinoza es el príncipe de los filósofos pues purifica por completo al pensamiento de una noción de trascendencia que se había constituido como fuente inagotable de ideas y pasiones tristes...

Pero veamos más de cerca. Un problema se nos plantea. Deleuze apunta que Spinoza no sólo es el príncipe de los filósofos, sino el *Cristo* de los filósofos. ¿Qué sentido tiene que Deleuze haga de Cristo una seña para identificar la significación fundamental del spinozismo? ¿Acaso Deleuze reintroduce una figura asociada al motivo de la trascendencia en la determinación misma de la forma del pensamiento de Spinoza?

Deleuze señala al respecto:

Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar El plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible.⁴

¿Por qué Deleuze se vale de la imagen de Cristo para determinar la orientación del spinozismo? ¿Acaso Spinoza y Deleuze mismo no combaten toda forma que promueva la esclerosis del pensamiento al castrar su vínculo con el plano de inmanencia? ¿Por qué Deleuze introduce en la determinación misma de la orientación del spinozismo la figura de Cristo, cuando ésta es patrimonio simbólico de la propia escolástica y la metafísica y la teología de la trascendencia? ¿Por qué Deleuze hace de Cristo la regla para medir los alcances de Spinoza, cuando Spinoza mismo tiene en el plano de inmanencia el resorte interior de la singularidad de su pensamiento, precisamente en tanto una for-

⁴ *Ibid.*, p. 62.

midable máquina conceptual que hace efectivo el carácter productivo y emancipador de la inmanencia misma?

Nos parece que estas preguntas deben ser planteadas recurriendo no sólo a la obra de Deleuze, sino a la del propio Spinoza. El filósofo de Ámsterdam, toda vez que acuña la noción de causa inmanente y establece una noción de conato que desarbola los trazos mayores de la metafísica de la trascendencia, lleva a cabo una recuperación de la figura misma de Cristo al identificarlo con el Entendimiento Infinito de Dios, en tanto la Idea de Dios o la sustancia como poder de pensar y como poder de existir... La introducción de la figura de Cristo para asir la forma de la metafísica de Spinoza no está dada sólo por Deleuze, sino por el propio Spinoza que identifica a Cristo con el Entendimiento Infinito de Dios, en tanto Idea por la cual y en la cual Dios o la sustancia se conoce como siendo causa de sí y se ama a sí mismo.

Spinoza nos dice en su *Correspondencia*:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie de aquel espíritu de Cristo.⁵

Deleuze sigue a Spinoza al hacer de Cristo una vía de la determinación de una filosofía —la del propio Spinoza— que se afirma como tal al nutrirse del plano de inmanencia. El Entendimiento infinito de Dios tiene un emblema en la figura de Cristo, en tanto realización de lo imposible, es decir, en tanto lo Totalmente Otro que deviene radical interioridad de lo múltiple y fuente de una experiencia que otorga al hombre vida, que hace del hombre vida: la inmanencia se afirma en Cristo, pues Cristo no traiciona el plano de inmanencia, sino que se constituye como un Hombre-Dios que ensancha y enriquece la experiencia del

⁵ Baruch Spinoza, “Carta LXXIII”, en *Correspondencia*, p. 388.

hombre en tanto conato y afirmación. ¿Spinoza termina por hincarse ante lo altares de la Iglesia, pues a la vez que reconoce en Cristo la vara para medir su propia doctrina, ve en éste la senda de la plenificación del propio conato humano?

Spinoza apunta en su correspondencia:

En efecto, como he dicho con Juan, la justicia y la caridad son el único y certísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y dondequiera que éstas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y de la caridad.⁶

En una primera instancia parecería que Spinoza se mueve dentro de la órbita cristiana, pues Cristo simboliza la realización de una causa inmanente que, toda vez que en el Entendimiento infinito de Dios encuentra su satisfacción como Infinito poder de pensar e Infinito poder de existir, es el corazón de un Individuo Superior fundado en los buenos encuentros, en la justicia y la caridad.

En una aproximación inicial pensaríamos que una revisión de la figura de Cristo en la doctrina del propio Spinoza sugiere la posibilidad de concebirlo como un renovador radical del cristianismo, como un pensador inmanentista, panteísta, pero en última instancia, cristiano. El cristianismo encontraría en Spinoza una vía de recreación que tendría su fundamento en el inmanentismo panteísta.

Carl Gebhardt sugiere una interpretación como la precedente:

Pero el paso de la Edad Media a la Edad Moderna se caracteriza por el hecho de que los valores y el mundo se acercan, hasta que finalmente el centro del mundo se halla en él mismo. La mística alemana busca la divinidad dentro y no fuera del mundo. El nominalismo deroga la trascendentalidad de los conceptos. Renacimiento y Reforma dan su propio valor a la vida activa en este mundo. [...]. Esta evolución es la que corona Spinoza al crear la religión de la inmanencia.⁷

Asimismo apunta:

⁶ Baruch Spinoza, "Carta LXXVI", en *Epistolario*, p. 279.

⁷ Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 126.

Que Spinoza pertenece a los grandes maestros de la humanidad lo han comprendido todos aquellos que han aceptado su doctrina: Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe y Schleiermacher. Y entre sus discípulos justamente los teólogos tenían conciencia de que esta vida consagrada a Dios encarnaba las categorías que caracterizan al santo. “Spinoza y Cristo, sólo ellos muestran un conocimiento puro de Dios.”⁸

Desde la perspectiva de Gebhardt, Spinoza constituye el perfeccionamiento filosófico del cristianismo gracias a una noción de immanencia que asegura el vínculo inmediato del hombre con su principio y la afirmación y la realización de ese principio en el hombre. El Dios crucificado es para Gebhardt el eje de un inmanentismo panteísta por el que la ecuación Dios / Naturaleza / mundo otorga al hombre una efectiva sustancialización, al vincularse y afirmar su principio en una intuición que florece como amor y libertad. Spinoza, en este sentido, sería el primer filósofo cabalmente cristiano.

Sin embargo, en este punto, podemos preguntar ¿es suficiente la concepción de una religión immanente y panteísta para explicar la obsesiva y desmedida repulsión que suscita el spinozismo en los teólogos cristianos? ¿Por qué Spinoza es calificado como “el príncipe de los ateos”? ¿Por qué la rabiosa persecución del spinozismo por todos los representantes del discurso religioso? ¿Es la sola articulación de un Cristo heterodoxo la razón por la cual el spinozismo es virulentamente proscrito? ¿Basta sólo un panteísmo y el inmanentismo cristianos para explicar la fobia que suscita el spinozismo en el seno de las Iglesias?

¿Acaso la figura de Cristo en Spinoza juega otro papel que el de un Dios immanente que enciende en sus detractores una furia que quizá ni siquiera ellos mismos llegan a comprender?

Aquí podemos señalar que Spinoza realiza una operación política sumamente peligrosa al identificar a Cristo con el Entendimiento Infinito de Dios: Spinoza toma prestado a Cristo a la Iglesia para devolvérselo no sólo cabalmente vivificado, sino totalmente vaciado de todo fundamento trascendente, de modo que a los esbirros de la trascendencia misma les estalle entre las manos y no lo puedan utilizar y pervertir al convertirlo en

⁸ *Ibid.*, p. 104.

vehículo de las pasiones tristes. La acabada transfiguración de Cristo la concibe Spinoza al mirar un Dios crucificado por los siervos de la trascendencia que no tiene otro Padre más que sí mismo. Spinoza apunta que el verdadero Cristo es un Dios-Hijo que no sólo no tiene Padre, sino que no tiene por qué tener Padre. La radical orfandad de Cristo es determinación fundamental de su condición de Dios de Vida, condición que pone en crisis a la Iglesia y a los tiranos que en ella se enquistan al arrojarse con las figuras mismas del Padre y del Hijo... con la figura de la trascendencia para sembrar en el corazón de los hombres pasiones tristes. La muerte de Dios es la verdad inaceptable que encierra Cristo, pues la inmanencia misma es el fundamento de la emergencia de un hombre-Dios... Spinoza el ateo, Spinoza cien, mil veces maldito...

Spinoza subraya en la *Ética*: “esto parecen haberlo visto como a través de una niebla algunos Hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por Él entendidas son uno y lo mismo”.⁹

Asimismo apunta “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea de Dios”.¹⁰

Para Spinoza, el Entendimiento infinito de Dios, la Idea de Dios, Cristo no aparece como una forma que tenga fundamento ninguno. Dios-Hijo no tiene su principio en Dios-Padre, como la *natura naturata*, no tiene su causa en la *natura naturans*. Es la *natura naturata* el espacio de articulación del Entendimiento infinito de Dios en tanto Idea en la que Dios se determina como causa de sí.

Spinoza señala al respecto: “Pero en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la naturaleza naturada, no, en verdad, a la naturante”.¹¹

⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición VII, escolio.

¹⁰ *Ibid.*, parte II, proposición VII, corolario.

¹¹ Baruch Spinoza, “Carta IX”, en *Epistolario*, p. 47.

Es la Naturaleza una forma que se tiene a sí misma como causa. El Entendimiento infinito de Dios, Cristo, es la Naturaleza misma. El principio de existencia y de inteligibilidad de lo múltiple no está dado por una forma una y trascendente, sino por una forma una e inmanente que se nutre de la propia multiplicidad en la que se expresa. Una *complicatio* inmanente se encuentra en la base del planteamiento metafísico de Spinoza que corta de tajo todo rastro de trascendencia: Cristo le devuelve a los teólogos y a la Iglesia un Cristo libre, un Cristo-Naturaleza, un Cristo-Hombre que desde luego ellos no pueden utilizar para atizar la perniciosa idea de la separación del hombre respecto de su principio vital.

Ahora bien, llegados a este punto, podemos reiterar nuestra pregunta: ¿es suficiente este panteísmo cristiano para dar cuenta del irracional odio que Spinoza enciende en sus detractores? ¿No hubiese bastado clasificar su pensamiento como una herejía más entre todas aquéllas que eran proscritas y perseguidas? ¿Por qué es Spinoza “el príncipe de los ateos”? ¿Qué lo distingue del panteísmo renacentista?

Deleuze, aunque en cierto sentido coincide con Gebhardt al ver en Spinoza un pensador inmanentista y panteísta, ve en él un guiño, una señal que, si bien no culmina en un movimiento acabado, apunta a una profunda y radical reformulación del propio inmanentismo que desemboca en un nuevo ateísmo... en un ateísmo en el que lo múltiple no encuentra ninguna *complicatio*, en el que lo Uno gira en función de lo múltiple, en el que lo Uno se *pierde* en lo múltiple... En el que no hay *más que* Multiplicidad.

Según Deleuze, Spinoza, toda vez que tiene a la vista la forma de una sustancia una, forja una radical expresividad de lo múltiple a partir de la noción de conato que abre la puerta de un pensamiento sin unidad, un pensamiento del devenir, que sólo en Nietzsche tendrá su completa articulación... Spinoza es la senda hacia la formulación de los conceptos de Multiplicidad y Diferencia que sólo el eterno retorno de Nietzsche podrá conquistar.

Deleuze nos dice en relación a la progresión Spinoza-Nietzsche:

Spinoza opera un progreso considerable. En lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, hace de él un objeto de afirmación pura. El ser unívoco se confunde con la sustancia única, universal e infinita: está enunciado como *Deus sive Natura* [...]. Toda

jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia. Con Spinoza, el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa.¹²

Más adelante añade:

Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos; la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelo categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etcétera. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa.¹³

Spinoza, a decir de Deleuze, muestra una creciente sustancialización de lo múltiple que apunta a anular a lo Uno: es éste el desplazamiento que desde la perspectiva deleuziana otorga a Spinoza su singularidad de cara a una tradición filosófica anclada en la afirmación de lo Mismo y lo trascendente. El odio que suscita Spinoza en sus detractores radica no sólo en afirmar la identidad entre el Dios Uno y la Naturaleza múltiple, sino en dejar ver la posibilidad de pensar exclusivamente una Naturaleza múltiple, un devenir sin fundamento, un eterno retorno de lo mismo que no se concibe sino como afirmación de una pluralidad dinámica y no totalizable.

Desde esta perspectiva, el iracundo e irreflexivo desprecio al spinozismo de los apologistas de la trascendencia radica en que éstos presienten la posibilidad de pensar una Naturaleza sin Dios que se prolonga en sí misma en un movimiento infinito, haciendo de toda forma idéntica a sí misma tan sólo un corte de

¹² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 78-79.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

su despliegue: el Cristo de Spinoza es un concepto que expresa el plano de inmanencia, pero que bien podría no agotarlo. El Cristo de Spinoza, así, sería una máscara que pudiese sostener transitoriamente el teatro de la vida, un Simulacro que aunque tiene un efecto de verdad, pues le da relativa consistencia al plano de inmanencia, al caos mismo en el que éste se constituye, hace evidente, por su dimensión transitoria, la impostura de la metafísica de la trascendencia.

Quizá Nietzsche hubiese querido encontrar en Spinoza a Dionisos el descuartizado y no sólo el Cristo redentor. No obstante, quizá festejó el hecho de que le devolviera a los teólogos un Cristo-bomba, un Cristo libre que iba a hacer estallar los cartabones de la metafísica de la trascendencia. Deleuze asume ese deseo y festeja también ese hecho... En todo caso, la frase “Spinoza es el Cristo de los filósofos” nos permite acercarnos a la perspectiva y al análisis deleuzianos del problema de lo Uno y lo Múltiple, que desde siempre ha ocupado al pensamiento y que en el caso de Deleuze mismo resulta una directriz fundamental en su reflexión filosófica.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- , *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- , *Epistolario*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Tratado teológico-político*, Porrúa, México, 1990.

HACIA LA LECTURA DELEUZIANA DE NIETZSCHE

Es del todo conocido para aquel que se ha acercado a Gilles Deleuze que Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson se constituyen como ascendentes intelectuales capitales que determinan profundamente su pensamiento. Deleuze asimila a tal punto la reflexión de estos autores que terminan por constituirse como piezas imprescindibles de la articulación de sus planteamientos filosóficos.

En el caso particular de Nietzsche es fácil percatarse de la sostenida atención que Deleuze le dedica a lo largo de su obra. No sólo el texto ya clásico *Nietzsche y la filosofía*, sino libros como *Lógica del sentido*, *Diferencia y repetición* o *¿Qué es la filosofía?* dejan ver la poderosa atracción y la decisiva influencia que el genio de Nietzsche ejerce sobre el itinerario intelectual del filósofo francés.

¿Qué papel juega Nietzsche en la formulación de las tesis metafísicas y éticas deleuzianas? ¿De qué modo las concepciones filosóficas de Nietzsche vertebran interiormente conceptos mayores de la filosofía de Deleuze como sentido, diferencia o acontecimiento? ¿Cómo rastrear la impronta de Nietzsche en el pensamiento de Deleuze?

Quizá una de las figuras de la filosofía de Nietzsche que más honda huella dejan en la filosofía de Deleuze es aquella del binomio voluntad de poder / eterno retorno de lo mismo. Este binomio se revela central en la comprensión de la deleuziana noción de diferencia como una afirmación de segundo grado. Para Deleu-

ze, pensar la diferencia implica entender la identidad entre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de la voluntad de poder se concibe como la producción de lo diferente. Lo mismo, la voluntad, al afirmarse se afirma como diferencia. La afirmación de la diferencia es la afirmación de lo mismo que difiere en tanto voluntad que se quiere a sí misma y va más allá de sí.¹

Nietzsche, según Deleuze, lleva a cabo un vuelco categorial que renueva la metafísica occidental en la medida que para él lo múltiple no se explica a partir de lo Uno, el movimiento no se concibe a partir del reposo y la diferencia no resulta inteligible a partir de la Idea idéntica a sí misma. Voluntad de poder y eterno retorno son para Deleuze las coordenadas metafísicas para asir en su singularidad la forma de una diferencia a la que se sujeta lo mismo, la propia voluntad. Nietzsche, según Deleuze, invierte el platonismo haciendo de la propia diferencia en la que se resuelve el binomio voluntad de poder / eterno retorno el fundamento de una metafísica de lo vivo que desarbola las categorías propias de una metafísica de la trascendencia, en la cual la pluralidad misma y todo devenir, la diferencia en suma, se conciben como malas copias o falsos pretendientes que no satisfacen las notas del propio modelo que es su principio. Nietzsche restituye al devenir, como producción de diferencia, una densidad y una dignidad ontológica que la metafísica de lo Uno le había escamoteado en aras de sostener la presunta identidad entre los planos lógico y metafísico y la reducción de toda variabilidad al esquema lógico-metafísico del principio de identidad o no contradicción, $A = A$.

Deleuze apunta en *Diferencia y repetición*:

Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lu-

¹ “En efecto, aquí Deleuze ha invertido los términos de la problemática ontológica tradicional. No se pregunta cómo puede el ser obtener determinación, ni cómo puede sostener su diferencia, sino, antes bien, cómo puede ‘la diferencia sostener a su ser [*peut tenir son être*]. Deleuze atribuye a la diferencia un rol radicalmente nuevo. La diferencia fundamenta al ser; le suministra su necesidad, su sustancialidad” (Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 41).

gar de mantenerla bajo el dominio de un concepto general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa.²

Nietzsche, desde la perspectiva de Deleuze, establece una ontología inmanentista y vitalista en la que la noción de diferencia se constituye como concepto principal. El ser es devenir dado que el devenir es el ser mismo en tanto voluntad de poder. Nietzsche, según Deleuze, evidencia la ficción metafísica de una identidad de la que dependiese la diferencia como una forma degradada que se explicase por su causa ejemplar. A no es igual a A. Sino que A se afirma como B, C, D... un abanico inagotable de formas dinámicas que difieren de sí mismas, haciendo retornar lo mismo, al ser, la voluntad, como diferencia: el instante es el eje de la eternidad, la diferencia el corazón de la afirmación en la que se resuelve la voluntad de poder.

A decir de Deleuze, Nietzsche invierte el platonismo en la medida en que puede tocar con los dedos la diferencia en su movilidad y su sustancialidad efectivas, sin hacerla un buen o mal pretendiente de una forma cerrada sobre sí misma. Para Deleuze, el eterno retorno de lo mismo ha de ser concebido como eterno retorno de lo diferente, en cuanto la diferencia misma se constituye como el contenido positivo de una voluntad de poder que en ésta encuentra la satisfacción de su forma sobreabundante y excéntrica. El caos como principio de afirmación, al azar como horizonte de voluntad, son el nervio de una diferencia que se despliega como poder creativo.³ La voluntad de poder de Nietzsche no es el sustituto de la platónica Idea del Bien colocándose como molde y fundamento de toda multiplicidad. Es la multiplicidad misma, una pluralidad abierta y dinámica, la que da cumplimiento a la propia voluntad en tanto azar, caos, movimiento descentrado y afirmativo.

² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 79.

³ "Comenzamos a ver dónde se sitúa el eterno retorno. Lo que vuelve eternamente con cada acontecimiento, y en todas las divergencias y síntesis disyuntivas, lo que vuelve cada vez que los dados son lanzados, es la única tirada de dados original que tiene la potencia de afirmar el azar. En todas las tiradas, la misma tirada vuelve, porque el ser del lanzamiento es invariable en su determinación productiva: afirmar todo el azar de una sola vez" (Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, p. 107).

Deleuze apunta en *Lógica del sentido*:

Ciertamente, las raras exposiciones que Nietzsche hace de ella [la idea del eterno retorno] se quedan en el contenido manifiesto: el eterno retorno como lo Mismo que hace volver a lo Semejante. ¿Pero cómo no ver la desproporción entre esta llana verdad natural, que no supera un orden generalizado de estaciones, y la emoción de Zaratustra? Lo que es más, la exposición manifiesta no existe sino para ser refutada secamente por Zaratustra.⁴

De igual modo escribe:

El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos. [...] Es en este sentido que invierte la representación, que destruye los iconos: no presupone lo Mismo y lo Semejante, sino, por el contrario, constituye el único Mismo de lo que difiere, la única semejanza de lo desemparejado [...]. Es potencia de afirmar la divergencia y el descentramiento.⁵

Nietzsche, según Deleuze, nutre su concepción del eterno retorno a partir de la aprehensión inmediata del subsuelo psíquico que late en el fondo del cuerpo vivo: la vida es para Nietzsche un fondo ciego e intensivo que se resuelve en la producción de un caudal infinito de formas que difieren tanto las unas de las otras, como de sí mismas, afirmando la propia voluntad que es su fundamento. En este sentido, afirmación y diferencia son para Nietzsche directrices de un eterno retorno de la voluntad que se endereza como devenir. El devenir deviene y se diferencia en la medida que el caos-voluntad se afirma. Nietzsche, según Deleuze, invierte al platonismo ya que la diferencia sustituye a la semejanza como principio metafísico fundamental, en tanto que el caos y la vida desfiguran un logos rehén del principio de no-contradicción.

Ahora bien, como señalamos al inicio de este texto, Deleuze hace de las nociones de diferencia o sentido tópicos centrales en su pensamiento. ¿De qué forma estas nociones reflejan la impronta del pensamiento nietzscheano en su propia reflexión filosófica?

⁴ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 306.

⁵ *Ibid.*, p. 307.

Para Deleuze la producción del sentido o acontecimiento conlleva un desmantelamiento del sujeto o el yo, una ruptura de la representación, para dar paso a una “intuición volitiva” a partir de la cual el vínculo inmediato de la conciencia con la vida no desemboque en la locura, sino en una transmutación o metamorfosis que otorgue a la vida misma un nuevo tenor existencial, ordenado bajo la dimensión de la libertad. La conciencia, al contemplar directamente el baile de Dionisos, la diferencia misma como afirmación de la voluntad de poder y el eterno retorno, según Deleuze, ha de cosechar el material psíquico sobre el cual imprimir un querer y un esfuerzo que haga de la vida misma la fuente de un proceso de autodeterminación.

Para Deleuze, la contemplación meramente pasiva del fondo dionisiaco de lo real conduce al desmembramiento de la conciencia en el baile cruel de las máscaras o las formas que la voluntad se da a sí misma en su ciego movimiento. Por ello, la afirmación de la afirmación, la producción de una diferencia de segundo grado, la contraefectuación, es para nuestro autor la tarea del héroe que mira de frente el abismo sin fondo de la vida y, no obstante, extrae y condensa a partir de ese abismo una forma productiva que, gracias al concurso de la voluntad, resplandece como libertad.

Deleuze apunta al respecto en *Lógica del sentido*:

Y si es en esta parte que la efectuación no puede consumir, ni la causa producir, donde el acontecimiento reside enteramente, es también ahí donde se ofrece a la contra-efectuación y donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo desarrollamos y conducimos a su término, a su transmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y las causas.⁶

Para Deleuze, la intuición volitiva se concibe como la doble afirmación del binomio eterno retorno / voluntad de poder: afirmación de la vida en la conciencia y conciencia que afirma la vida. El sentido como producción de un acontecimiento que se sostiene en su propio sobrevuelo es expresión de una voluntaria afirmación por la que la libertad resplandece, escapando tanto al domino de las Ideas platónicas como al fuego de su propio prin-

⁶ *Ibid.*, p. 250.

cipio, la vida, Dionisos, que devora las propias formas en las que se constituye. La producción de diferencia es para Deleuze una metamorfosis de la voluntad que agrega vida a la vida, que añade creación a la creación, en tanto vía para escapar, así sea por un instante, al caos, a la propia voluntad, que en su incansable retorno quema las máscaras que precipitan su juego y su baile.

Deleuze establece una ética trágica y a la vez jovial en la que la libertad, como afirmación de una diferencia de segundo grado, da lugar a un amor al destino, en el que la contraefectuación hace de la afirmación de la voluntad a la vez cumplimiento de una obra y una renovada juventud: azar y voluntad, caos y sentido, cuerpo vivo y acontecimiento, eterno retorno y libertad se conjugan en el amor al destino, haciendo de la intuición volitiva tanto una redención inmanente, como la alquimia por la que la vida misma celebra su eclosión, en cuanto plano tal vez más profundo desde el que se hace inteligible la figura misma de la diferencia.

Deleuze apunta al respecto:

Es en este sentido que el *Amor fati* se alía con el combate de los hombres libres. Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia, y que hace que, querido, el acontecimiento se efectúe en su punta más estrecha, en el filo de una operación, tal es el efecto de la génesis estática o de la inmaculada concepción. El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido.⁷

“Lo más oculto se ha vuelto lo más manifiesto, todas las viejas paradojas del devenir deben recobrar el rostro en una nueva juventud: transmutación.”⁸

Para Deleuze, eterno retorno / voluntad de poder e intuición volitiva se penetran mutuamente dando lugar a la génesis del acto libre. La libertad para Deleuze es una diferencia que difiere de sí misma, una obra que rejuvenece a su artífice, un destino que se afirma como plenificación del instante. Trasmutación y libertad, de este modo, se constituyen como el contenido principal de la impronta nietzscheana en la metafísica deleuziana.

⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

La ciencia jovial nietzscheana late con fuerza en la médula del pensamiento de Deleuze.

Deleuze subraya que el propio baile dionisiaco, el binomio eterno retorno / voluntad de poder como producción de diferencia, encuentra una “selección” o una “prueba de la ‘selección’” que contribuye a la propia “transmutación” que se constituye como la nota característica del acontecimiento. La voluntad del hombre libre es selectiva, afirma sólo las diferencias productivas, precipitando intensidades puras, dejando de lado aquellas formas contaminadas, teñidas de resentimiento y mala conciencia, que obstaculizan la cabal promoción de la vida. El hombre libre puede crear valores e ir más allá del bien y del mal, dado que lleva a la voluntad que en él se manifiesta a un nuevo horizonte en el que la propia libertad es el resultado justo de la depuración y transfiguración de la vida en él mismo. El vínculo inmediato del hombre con la vida y la afirmación de la vida en el hombre dan lugar a una metamorfosis, a una *Obra*, en la que el doble “sí” del hombre a la vida y la propia selección que este doble “sí” entraña, hace de la vida misma la abolición de toda esclavitud, de toda jerarquía, dando lugar a una “anarquía coronada” que se resuelve como libre albedrío.

Los planteamientos deleuzianos de la diferencia en cuanto principio genético de la libertad se constituyen como tales en la medida que abrevan de la noción nietzscheana del superhombre y las concepciones del propio eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder que en ésta concurren.

Deleuze apunta en *Diferencia y repetición*:

Además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente. Pero este pensamiento ya no es, en absoluto, una representación teórica: opera prácticamente una selección de las diferencias según su capacidad de producir, es decir, de retornar o de soportar la prueba del eterno retorno. El carácter selectivo del eterno retorno aparece claramente en la idea de Nietzsche: lo que vuelve no es el Todo, lo Mismo o la identidad previa en general.⁹

Asimismo señala:

⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 79.

Por tal razón, el superhombre es definido por la forma superior de todo lo que “es”. Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice que la *hybris* es el verdadero problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una única y misma cosa: que es en la *hybris* donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente.¹⁰

Para Deleuze, las nociones nietzscheanas de voluntad de poder y eterno retorno establecen la arquitectura interior de una génesis del sentido, que en la prueba de la selección o la contraefectuación tiene uno de sus momentos fundamentales. Lo mismo, la voluntad, retorna eternamente en el acto libre a condición de que la voluntad del hombre seleccione de la voluntad misma las máscaras que implican la intensificación de la vida misma. La transmutación de la vida en la intuición volitiva es la génesis de un acontecimiento en el que la vida misma supera su degradación en la jerarquía y la moral esclava y renace a la inocencia de una voluntad y un querer que sólo se quieren a sí mismos.

Deleuze saluda la orientación afirmativa de la voluntad de poder nietzscheana.¹¹ Ante la negatividad hegeliana, la caridad cristiana y toda forma de intoxicación de la voluntad que mine la dimensión productiva de la selección de la diferencia, Nietzsche enaltece la inocencia del juego que en su propio despliegue crea las reglas en las que se constituye como tal, de la danza que funde lo informe y la forma, de la risa que trae al mundo intensidades puras en cuanto éstas implican la afirmación de la afirmación, la diferencia de la diferencia, el corazón de la fuerza inocente y creadora que brilla en el superhombre. Nietzsche, según Deleuze, excluye de la determinación del acto libre toda negatividad que empañe su forma diferencial. La “univocidad de

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹¹ “Sin embargo, al mismo tiempo, Deleuze, interpretando a Nietzsche, reivindica un pensamiento enteramente afirmativo que no hará lugar a lo negativo. Todo es afirmativo o, en todos los casos, hay un primado ontológico de lo afirmativo sobre lo negativo” (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 109).

la diferencia” se constituye así según Deleuze como fórmula del eterno retorno de la voluntad de poder.¹² Dicha univocidad no guarda ni supone en ningún sentido una negatividad que hiciera posible su determinación, ni la afirmación y transfiguración misma de la vida que es su contenido.

Deleuze apunta al respecto:

Por tal motivo, Nietzsche reprocha a todos los procedimientos de selección fundados sobre la oposición o el combate, beneficiar a la medianía y el “gran número”. Corresponde al eterno retorno operar la verdadera selección, porque elimina, por el contrario, las formas medias y desentraña “la forma superior de todo lo que es”. El extremo no es la identidad de los contrarios, sino más bien la univocidad de lo diferente; la forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno informal del eterno retorno mismo a través de las metamorfosis y de las transformaciones. El eterno retorno “hace” la diferencia porque crea la forma superior.¹³

Deleuze encuentra en la filosofía nietzscheana el marco privilegiado para situar su concepción de la diferencia: el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder son las líneas maestras para asir la figura de la diferencia en tanto una intensidad que satisface la forma de lo real como vida.¹⁴ Esta concepción de la diferencia, desde luego, en la medida que implica la prueba de la selección y no se resuelve sino como una diferencia de segundo grado o una intuición volitiva implica una crítica no sólo al platonismo, al pensamiento de lo mismo, sino a las diversas imposturas morales que éste conlleva: formas de negatividad o

¹² “Si un dispositivo singular pudiera producir el sentido del Ser, es porque habría un sentido del sentido: tesis propiamente teológica, extraña a la ontología, y que arruina la univocidad. Del hecho de que no haya un sentido del sentido, hay que extraer la siguiente conclusión: el sentido del Ser puede ser llamado sin-sentido, a condición de agregar que el sentido proviene del sin-sentido, y que este último es la unívoca donación de sentido (ontológico) para todos los entes” (Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, p. 61).

¹³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴ Véase Alain Badiou, *op. cit.*, p. 61. “Decir que Nietzsche proporciona la matriz de toda su obra ulterior, sería simplificar demasiado. Sería completamente injusto. G. Deleuze no sólo ha sabido esclarecer, desarrollar, reforzar lo que Nietzsche había tan sólo sugerido, sino que él ha creado concreta y positivamente esta forma de pensamiento nuevo, diferencial y pluralista, que en Nietzsche había permanecido con frecuencia en espera, en estado programático” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p. 99).

exterioridad que le escamotean a la vida misma su forma afirmativa, morales esclavas de diversa laya que le roban vida a la vida, morales tristes que instalan la nada en el corazón de la vida.

Deleuze ve en Nietzsche uno de los grandes autores que han sabido abrir el pensamiento al fondo vital y puramente intensivo de lo real. Nietzsche, según Deleuze, se inscribe en una tradición vitalista que encuentra en la aprensión directa de la vida misma y la diferencia la fuente de una reflexión filosófica capaz de hacer del concepto un dominio creativo y no un mero calco de un sujeto o un objeto diseñados a partir de las exigencias lógicas de la representación. Nietzsche, según Deleuze, devuelve a la filosofía su forma como voz de lo real. Nietzsche, de este modo, aparece como un ascendente intelectual de primer orden en la articulación de la filosofía del sentido deleuziana.

Deleuze apunta al respecto:

Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio Nietzsche era uno de ellos, discípulo de Schopenhauer, en *El nacimiento de la tragedia*, cuando hace hablar a Dionisos sin fondo, oponiéndolo a la individuación divina de Apolo, y no menos a la persona humana de Sócrates. Es el problema fundamental de “¿quién habla en filosofía?” o ¿cuál es el “sujeto” del discurso filosófico?¹⁵

Deleuze ve en Nietzsche uno de los pilares de su pensamiento en la medida que finca la posibilidad de la articulación del discurso filosófico en la intuición de la vida como un plano intensivo, en el que la forma aparece como la afirmación de lo informe, en el que el concepto se constituye como ámbito expresivo de la vida. El discurso filosófico, de este modo, se concibe no como el análisis de una Idea que ya sea como objeto o como sujeto haga posible una verdad que se sostenga en su carácter meramente formal, sino como la creación de conceptos que manifiestan la afirmación de una voluntad que se constituye en un movimiento excéntrico y divergente, irreductible a ningún patrón lógico determinado: la filosofía, según Deleuze, puede crear conceptos, en la medida que estos conceptos expresan y hacen visible la

¹⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 140.

forma diferencial de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Nietzsche tutela la concepción deleuziana de filosofía en relación a la determinación de la misma como creación de conceptos.

Deleuze apunta en *¿Qué es la filosofía?*:

Pues, de acuerdo con el veredicto nietzscheano, no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente, es decir, construido en una intuición que les es propia: un ámbito, un plano, un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes y los personajes que los cultivan. El constructivismo exige que cualquier creación sea una construcción sobre un plano que le dé una existencia autónoma.¹⁶

La concepción deleuziana de la filosofía como creación de conceptos, así como sus nociones de “personajes conceptuales” y de “constructivismo”, se fundan en una teoría de la intuición en la que ésta se determina como una toma de contacto del pensamiento con la vida, en términos de afirmación de la vida en el pensamiento. Para Deleuze la intuición como un “vaivén entre ser y pensar” se enmarca en una teoría de la intuición que en la filosofía nietzscheana tiene una de sus fuentes principales.¹⁷

Nietzsche, desde la perspectiva de Deleuze, forja un discurso filosófico que se funda en una intuición que, una vez que se constituye como vínculo inmediato con la vida, se resuelve como afirmación de la vida en el propio discurso filosófico. La filosofía nietzscheana, de este modo, es la viva muestra de la afirmación de la propia voluntad de poder y el eterno retorno en un pensamiento filosófico que tiene su columna vertebral en la búsqueda y la conquista de la libertad. Deleuze se declara entusiasta discípulo de Nietzsche, en tanto su filosofía no sólo incorpora y desarrolla sus tesis ético-metafísicas centrales, sino que además recoge su articulación del propio discurso filosófico desde su gesto esencialmente liberador.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 13.

¹⁷ “La teoría deleuziana del plano de inmanencia constituye así un avance, un enriquecimiento y una determinación más concreta de los altos pensamientos de Nietzsche. Pero para tener una visión completa de su posición, se debe agregar que para un nietzscheano como Deleuze, el pensamiento es inseparable del ser, y este ser es él mismo inseparable de la vida” (Philippe Mengue, *op. cit.*, pp. 60-61).

Como decíamos al inicio de este texto, Nietzsche, Bergson y Spinoza constituyen engranajes fundamentales de la maquinaria filosófica deleuziana. Evidentemente, la recuperación y la asimilación que lleva Deleuze del pensamiento de Nietzsche es mucho más amplia y más compleja que la que hemos delimitado en este texto. La lectura deleuziana de Nietzsche presenta múltiples facetas y matices que el espacio del que disponemos no nos ha permitido abordar.

Hemos revisado a vuelo de pájaro la lectura que hace Deleuze de las concepciones nietzscheanas de la voluntad y el eterno retorno, en cuanto horizonte para hacer inteligible las propias nociones metafísicas deleuzianas de diferencia y sentido. Quizá esta revisión pueda constituirse como una vía solvente para adentrarnos en el amplio y fecundo campo que representa para la reflexión filosófica la lectura deleuziana de la filosofía de Nietzsche: un pequeño paso para avanzar en la comprensión del poderoso influjo que uno de los grandes maestros de todos los tiempos ejerce sobre Deleuze mismo que es, sin duda, un autor ya clásico de la biblioteca filosófica contemporánea.

Bibliografía

- Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, 1987.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.

- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1972.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1989.
- Scavino, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Fresno, Buenos Aires, 1991.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Tarby, Fabien, *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, París, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Universidad de Francia, París, 1996.

EL RENACIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

Gilles Deleuze es un filósofo que nutre su pensamiento de diversas fuentes, entre las que destacan Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson. Esta triada de autores late en la médula de la reflexión deleuziana. Los estudios monográficos que Deleuze les dedica –que son ya clásicos en el ámbito de los estudios sobre Historia de la Filosofía– así como el papel que les otorga en la vertebración de su propia reflexión dan cuenta del ascendente a la vez vitalista, materialista e inmanentista que tutela el conjunto de su obra y hacen inteligible el contenido de nociones centrales de la misma como sentido, diferencia o acontecimiento, por ejemplo. Ahora bien, sería injusto apuntar que la triada de autores señalada es la única vena que Deleuze incorpora a su filosofía: el atomismo de Lucrecio, los conceptos de haecceidad y univocidad de Duns Escoto o la noción de CsO de Antonin Artaud, por ejemplo, son sin duda vetas importantes que Deleuze explota para darle consistencia a sus planteamientos filosóficos. Pensadores como Immanuel Kant y Gottfried Leibniz, literatos como Lewis Carroll y Marcel Proust, pintores, músicos y cineastas de diversas épocas y latitudes desfilan en la obra de Deleuze, haciendo patente su vocación a la vez como historiador de la filosofía y del arte y como filósofo de la diferencia que alimenta su crítica a la lógica y a la metafísica de la unidad y la mismidad, precisamente con los resultados de su extensa labor como historiador.

Es en este contexto que se sitúa la lectura que Deleuze lleva a cabo de la filosofía del Renacimiento. Deleuze, en diferentes momentos de su obra, dedica su atención al Renacimiento justo como un hito privilegiado sin el cual resulta incomprendible no sólo la recuperación de los autores capitales de los que abreva su pensamiento, sino también el conjunto de su propia filosofía, caracterizada fundamentalmente por renovar una tradición como decimos a la vez vitalista, materialista e inmanentista, que pugna por desmontar la metafísica de la mismidad y de la trascendencia y sus reiteradamente deplorables influencias en los planos psicológico, ético y político.

¿Cuáles son los rasgos de la filosofía del Renacimiento que Deleuze toma en consideración en la formulación de sus planteamientos filosóficos?

Deleuze encuentra en la filosofía renacentista una acusada tendencia a criticar y radicalizar la neoplatónica noción de emanación. Dicha tendencia tiene como resultado la determinación de una concepción inmanentista de lo real, que es fundamental en la posterior articulación tanto de la filosofía de Spinoza como de la suya propia. En el Renacimiento, la pareja de términos *explicatio* y *complicatio*, es el fundamento de una concepción inmanente y expresiva de lo real en la que lo Uno no aparece como principio trascendente de lo múltiple, sino en la que la unidad se expresa y desarrolla en la multiplicidad y la propia multiplicidad engloba y se constituye como ámbito de afirmación y determinación de la unidad misma. Las nociones de inmanencia y expresión, capitales en el andamiaje conceptual deleuziano, tienen su raíz en una filosofía renacentista en la que la pareja de términos *complicatio* / *explicatio* establece una interioridad entre los motivos de la unidad y la multiplicidad que desarbola la arquitectura de la metafísica de la trascendencia.

Deleuze apunta al respecto:

Implicación y explicación, englobar y desarrollar, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo. Precisamente porque estos conceptos no se oponen, remiten por ellos mismos a un principio sintético: la *complicatio*. En el neoplatonismo sucede a menudo que la *complicatio* designa a la vez la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple. Dios es la naturaleza “complicativa”; y esa naturaleza explica e implica a Dios, engloba y desarrolla a Dios. Dios “complica” toda cosa, pero

toda cosa lo explica y engloba. Este encaje de nociones constituye la expresión; en este sentido caracteriza una de las formas esenciales del neoplatonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Ha podido decirse, desde este punto de vista, que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento del Renacimiento.¹

Asimismo señala:

Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la ideas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían.²

El tratamiento renacentista de las nociones de *complicatio* y *explicatio* es para Deleuze el fundamento de una causalidad a la vez inmanente y expresiva en la que la causa, la unidad, se encuentra no parcial, sino totalmente en su efecto, en la propia multiplicidad que se constituye como dominio de su efectiva determinación. Lo Uno se expresa en lo múltiple, de modo que la multiplicidad misma recobra una densidad ontológica que le había sido escamoteada por la metafísica de la trascendencia y la unidad misma ve reconfigurada su forma precisamente como una unidad a la vez una y múltiple: lo real no es una *natura naturans* separada de la *natura naturata*, sino la *natura naturata* misma que recobra para sí una completa sustancialidad en tanto unidad-multiplicidad. La noción de expresión, de este modo, establece una concepción horizontal de lo real en la que el Ser plural e inmanente sustituye a la unidad trascendente y la noción *vida* resulta el corazón de un panteísmo en el que la multiplicidad no aparece como copia o forma lastrada de una insuficiencia ontológica, sino como fuerza, actividad, capacidad creativa que satisface la naturaleza dinámica y productiva de su propio principio inmanente.

En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze señala la evolución del concepto de emanación en la filosofía del Renacimiento en tanto germen de la moderna noción de inmanencia

¹ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 12-13.

² *Ibid.*, p. 15.

que junto con el concepto mismo de expresión es fundamental en su propia filosofía:

Sin duda ese primer principio, el Uno superior al ser, contiene virtualmente todas las cosas: *es explicado pero no se explica él mismo* [...] contrariamente al ser. No es afectado por lo que expresa. De manera que debe esperarse la extrema evolución del neoplatonismo durante la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, para ver tomar una importancia cada vez mayor a la causa inmanente, rivalizar el Ser con el Uno, rivalizar la expresión con la emanación y tender a veces a suplantarla. A menudo se ha buscado lo que hacía de la filosofía del Renacimiento una filosofía moderna; seguimos plenamente la tesis de Alexandre Koyré, para quien la categoría específica de la expresión caracteriza el modo de pensar de esta filosofía.³

De igual modo apunta:

Porque explicar, lejos de señalar la operación de un entendimiento que permanece exterior a la cosa, señala de partida el desarrollo de la cosa en ella misma y en la vida. La tradicional pareja *explicatio-complicatio* testimonia históricamente de un vitalismo siempre próximo al panteísmo.⁴

Los conceptos de inmanencia y expresión son, desde la perspectiva de Deleuze, fruto de una filosofía renacentista en la que las figuras de la *complicatio* y la *explicatio* posibilitan el desmontaje de la metafísica de la trascendencia, dando lugar a un panteísmo en el que el Ser como pluralidad desbanca a la unidad y la vida aparece como fundamento de una igualdad en el orden de la multiplicidad. La igualdad entre lo múltiple desplaza a la jerarquía característica de la filosofía platónico-agustiniana y aristotélico-tomista, en la medida que la multiplicidad misma se constituye como afirmación de la propia unidad configurada como su principio vivo y productivo.

Ahora bien, el Renacimiento representa para Deleuze un momento fundamental de la reflexión filosófica occidental no sólo por radicalizar la neoplatónica noción de emanación, sino porque, al menos parcialmente, supedita el logos platónico a la figura teológica de un Verbo Encarnado que, toda vez que supone una completa identidad entre Dios y la naturaleza, empuja en

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

el plano filosófico la determinación de la unidad misma como causa inmanente. Para Deleuze, filosofía y teología se imbrican en una filosofía renacentista que extrae los rendimientos metafísicos del dogma de la Encarnación que la propia impronta a la vez platónica y judía del cristianismo limita, en aras del sostenimiento de la noción de trascendencia. Para Deleuze, la génesis de la moderna noción de inmanencia sólo se hace inteligible en el ambiente de una filosofía cristiana que no sólo radicaliza la noción de emanación a la luz del tratamiento de las nociones de *complicatio* y *explicatio*, sino que, aun limitada por la exigencia político-teológica de la trascendencia, profundiza en las implicaciones metafísicas del dogma de la encarnación que supone la identidad entre Dios y su creación, entre Dios y una naturaleza viva. El inmanentismo y el panteísmo renacentistas, inspiración fundamental de la filosofía de Deleuze, son, según este autor, la conquista en el plano filosófico de un cristianismo consecuente y sistemáticamente proscrito, objeto de persecución por parte de la propia institución eclesiástica.

Deleuze señala al respecto en *Spinoza y la filosofía de la expresión*:

Y sin embargo es cierto que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación.⁵

En *¿Qué es la filosofía?* suscribe:

Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La situación de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la tras-

⁵ *Ibid.*, pp. 172-173.

cendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno).⁶

La noción de Verbo Encarnado es para Deleuze el núcleo de una filosofía cristiana que en el Renacimiento pone en crisis los cimientos del edificio teórico del platonismo agustiniano y de la filosofía aristotélico-tomista, sentando las bases de la moderna noción de inmanencia. Las nociones de univocidad y haecceidad de Duns Escoto, la concepción del máximo contrato de Nicolás de Cusa, incluso la propia materia viva de Lucrecio Bruno tienen, según Deleuze, una raíz teológica en la figura del Verbo Encarnado, aun cuando la Iglesia limita significativamente o persigue llanamente lo que de estas nociones pueda poner en entredicho el prurito metafísico de la trascendencia.

En este punto es pertinente subrayar que Deleuze señala no sólo al cristianismo filosófico como fuente de las modernas nociones de expresión e inmanencia. El pensamiento alquímico (del cual el propio cristianismo abreva) es también, según nuestro autor, una perspectiva fundamental para comprender la génesis de las mismas. El *Opus* alquímico, la Gran Obra, que radica en la conversión de la materia viva en espíritu, se constituye como la dimensión más profunda y la significación psicológica del proceso ontológico que entrañan los motivos de la *complicatio* y la *explicitio*, de la determinación de la materia viva como causa inmanente y expresiva. La intuición mística en la que se resuelve la conversión del plomo en oro es para Deleuze el nervio alquímico que condiciona la emergencia de las nociones filosóficas de inmanencia y expresión, como una respuesta a la vez ética y espiritual ante una metafísica de la trascendencia que escamotea al hombre y a la naturaleza su forma como crisol y atanor donde se lleva a cabo la Gran Obra, en tanto una conversión existencial y una voluntaria afirmación que se enderezan como capacidad de autodeterminación.

Deleuze ve en la alquimia y, en particular, en el pensamiento del alquimista Jakob Böhme la semilla de una noción de expresión que dejará su huella no sólo en Bruno, Spinoza y Leibniz, sino en autores como Arthur Schopenhauer, Friedrich Schelling y aun Nietzsche.

⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 49.

Deleuze apunta al respecto: “Incluso Schelling, al elaborar su filosofía de la manifestación (*Offenbarung*), no se reclama de Spinoza, sino de Boehme: es de Boehme, y no de Spinoza, ni siquiera de Leibniz, que le viene la idea de expresión (*Ausdruck*)”.⁷

De igual modo señala: “Fueron siempre momentos extraordinarios aquellos en los que la filosofía hizo hablar al Sin-fondo y encontró el lenguaje místico de su furia, su informidad, su ceguera: Boehme, Schelling, Schopenhauer. En principio, Nietzsche era uno de ellos”.⁸

Autores vitalistas como Bruno, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Schelling, desde el punto de vista de Deleuze (quien se incluye en esta lista), hacen eco en sus planteamientos de un pensamiento renacentista en el que la alquimia orienta interiormente a la reflexión filosófica al brindarle la concepción de una intuición que al asir inmediatamente la forma misma de la divinidad como causa material, inmanente, expresiva y viva (la piedra) brinda al hombre el principio (la fuente, el elixir) para llevar adelante un gobierno de sí, donde radica la realización del *Opus* o la Gran Obra. Para Deleuze, el pensamiento alquímico permea la filosofía del Renacimiento proporcionándole una psicología a partir de la cual se ordena la comprensión de la pareja de conceptos *complicatio-explicatio* y las nociones mismas de inmanencia y expresión desde un ángulo epistemológico y ético, en el que el vínculo inmediato del hombre con su principio inmanente se resuelve como afirmación de ese principio en el hombre, en términos de la formación del propio carácter (*ethos*). La noción de expresión, gracias a su carga alquímica, gana en el terreno de la ética su estatuto como principio de una autonomía moral y una afirmación individual que se opone a la vía negativa asociada a la metafísica de la trascendencia.

Para Deleuze, el plano de inmanencia, la fuente misma, la materia viva, al complicar de manera virtual en sí toda diversidad, es objeto de una intuición suprarrazional que precipita y hace actual su determinación justo como causa inmanente, como causa expresiva y creativa, que en la culminación de un

⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 14.

⁸ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 140.

proceso de individuación como voluntaria autodeterminación se hace efectiva. Para Deleuze, la materia viva, al contener de manera virtual una pluralidad ilimitada de formas divergentes, se constituye como caja de resonancia de la que se desprende un armónico, el Acontecimiento, el Simulacro, el Sentido que en la intuición volitiva emerge a la superficie cambiando de naturaleza, constituyéndose como principio interior del acto libre. La transmutación alquímica es, para Deleuze, el motivo secreto y fundamental que tutela y enfila la emergencia de las modernas nociones de inmanencia y expresión, bajo la esfera de un voluntarismo en el que lo religioso se confunde con lo ético y en el que el problema metafísico por excelencia es el del ejercicio de la libertad.

Deleuze hace expresos estos planteamientos al comentar, por un lado, el papel del pensamiento alquímico de Bruno en el texto *Finnegans Wake* de James Joyce y, por el otro, al subrayar la forma de la intuición volitiva como corazón de una ética y una ontología inmanentistas en la que la Obra se determina precisamente como una transmutación que implica una conversión del hombre que, al contemplar su principio vital, da lugar a la afirmación y a la procesión de ese principio en el ejercicio de la libre autodeterminación.⁹

Deleuze apunta al respecto en *Lógica del sentido*:

Hay por supuesto una unidad de series divergentes, en tanto que divergentes, pero es un caos siempre descentrado que se confunde, a su vez, con la Gran Obra.¹⁰ Este caos informal, la gran carta de

⁹ A propósito de la magia en el pensamiento de Deleuze “La magia es otra forma de conocimiento, que depende usualmente del secreto de la experiencia inexpressable, pero tal aproximación corre el peligro de olvidar el otro lado de la actividad, aquel en el que el ‘conocimiento’ es un proceso activo, encarnado, de aprendizaje experimental. Cualquier énfasis en un concepto sobre-simplificado del conocimiento caerá presa del permanente peligro de un escepticismo debilitante. En este ensayo sólo he sido capaz de dar algunas sugerencias muy amplias, pero el propósito es presentar la noción de otra corriente en la práctica mágica, una que corre a la par de toda actividad humana; la actividad del devenir experimental y anormal que puede ser hallada en el corazón de cualquier noción de libertad. Como tal, la magia –como la filosofía– tiene menos importancia para el conocimiento que para una práctica ética de relaciones con lo viviente” (Matt Lee y Mark Fisher, *Deleuze y la brujería*, p. 61).

¹⁰ En el sentido alquímico del término (nota del original).

Finnegan's Wake, no es un caos cualquiera: es una potencia de afirmación, potencia de afirmar todas las series heterogéneas; “complica” en él todas las series (de ahí el interés de Joyce por Bruno como teórico de la *complicatio*). Entre estas series de base se produce una especie de *resonancia interna*; esta resonancia infiere un *movimiento forzado* que desborda a las propias series. Todos estos caracteres son los del simulacro cuando rompe sus cadenas y asciende a la superficie.¹¹

Para Deleuze, el conocimiento intuitivo como un vaivén entre ser y pensar, como paso de la materia (en tanto plano de contenido) a la conciencia (en tanto plano de expresión), como paso de lo virtual a lo actual donde tiene lugar la emergencia del acontecimiento y el sentido, tiene su raíz histórica en un pensamiento renacentista en el que el cristianismo, el neoplatonismo y la alquimia encuentran, como común denominador, una noción de intuición que se interpreta no en el marco de una vía negativa que implica una supeditación del hombre y la propia naturaleza a un principio trascendente, sino de una vía afirmativa en la que el hombre y la naturaleza son el principio de la afirmación misma de Dios o la vida como causa inmanente. La noción de intuición volitiva, de este modo, en cuanto transformación del hombre en la materia viva o Dios y de la materia viva o Dios en el hombre, es la figura fundamental del panteísmo renacentista que aparece como un ascendente doctrinal de primer orden en la filosofía deleuziana.

Es en este sentido que para Deleuze el Numen, en tanto imagen inconsciente que vehicula un afecto que conmueve la voluntad, se constituye como objeto de la propia intuición volitiva que da lugar a una profunda transformación psicológica, la cual se resuelve como una conversión existencial. La aprehensión del objeto numinoso es la aprehensión de la vida o la materia viva (CsO) que se afirma en el hombre, dando lugar a una transmutación en la que el hombre se religa con lo divino y lo divino encuentra en el hombre mismo el dominio de su plenificación (*Opus*).

En relación a la noción de Numen, fundamental en la alquimia renacentista, Deleuze apunta en *El Anti Edipo*:

¹¹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 303.

Transformación energética. Pero, ¿por qué llamar divina, o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es religioso más que en apariencia? El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.¹²

Para Deleuze, la materia viva, el CsO, se constituye como un plexo de imágenes numinosas o arquetipos inconscientes que son las razones seminales a partir de cuyo cultivo florece la formación del carácter y la libre autodeterminación. La transmutación alquímica es para Deleuze un torrente vital que vehicula afectos puros y activos que, toda vez que liberan al sujeto de aquellas afecciones tristes y pasivas que son el principio de su esclavitud psico-social y política, elevan su conciencia a un tenor existencial ordenado por la práctica de la virtud.

De este modo, la bruniana noción de furor, el renacentista delirio divino, el propio entusiasmo platónico se instalan en el corazón de la metafísica materialista e inmanentista de Deleuze, encaminándola hacia una ética de la producción de afectos en la que el amor aparece como contenido fundamental de la propia intuición volitiva. Para Deleuze, es el amor que atraviesa la voluntad de vida, la luminosa nota fundamental que caracteriza la intuición volitiva, donde se cifra el ejercicio de la libertad. El amor es el resorte de un libre albedrío en el que la operación alquímica se constituye como una creación de segundo grado, en el que la materia se convierte en conciencia y la conciencia, venciendo todos los desafíos que implica la tarea del héroe, se afirma a la vez como asunción del destino y como generosidad.

El afecto puro de un amor sobreabundante y participativo, como contraefectuación o diferencia de segundo grado, es el rasgo capital que vertebra los planteamientos éticos deleuzianos relativos a la concepción de la materia viva en tanto causa inmanente y expresiva: el furor amoroso es el gesto simbólico y emotivo mayor que nutre la ética deleuziana. Detrás de la compleja arquitectura conceptual que Deleuze edifica para dar cuen-

¹² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 21.

ta de las nociones de diferencia y sentido late el mensaje de una filosofía renacentista en la que el furor amoroso se constituye como dimensión privilegiada, tanto de la materia viva como de la libertad en cuanto dominio expresivo fundamental de esa misma materia que es causa inmanente y expresiva.

Deleuze, alimentando su filosofía de fuentes renacentistas, hace del amor la vía para promover una reconfiguración de la experiencia del hombre contemporáneo, de modo que éste se sacuda aquellos horrores de la modernidad y el capitalismo aún anclados en la metafísica de lo Mismo y la trascendencia que, en lugar de fomentar la libre autodeterminación, aseguran justo la servidumbre y la esclavitud.

Deleuze apunta en *Mil mesetas*:

Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en la que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos, extraños, nuevas polivocidades. Devenir-clandestino, hacer por todas partes rizoma, para la maravilla de una vida no humana a crear. *Rostro, amor mío*, pero, por fin, convertido en cabeza buscadora.¹³

Deleuze es un autor que hace de la Historia de la Filosofía uno de los principios de la formación de su pensamiento. La lectura de Spinoza, Nietzsche y Bergson se enmarca en una comprensión general de la biblioteca filosófica que le brinda los marcos y los contextos para situar tanto sus fuentes predilectas como para dotar de contenido a conceptos de primer orden como *diferencia*, *acontecimiento* o *sentido* y abordar cuestiones como la de la libertad que atraviesa el conjunto de su filosofía. La crítica al platonismo, la búsqueda de las fuentes dionisiacas en el pensamiento nietzscheano, la recuperación del materialismo antiguo, las consideraciones sobre la mística europea, así como sobre la magia en las comunidades indígenas mexicanas se emparejan a una lectura de la filosofía del Renacimiento constituyéndose junto con ésta como algunos de los rasgos característicos de una filosofía de la diferencia que en los tópicos de la producción de afectos,

¹³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Año cero-rostridad”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 194.

del amor y de la libertad misma encuentra su preocupación principal. El estudio de la filosofía renacentista, aun cuando no es a primera vista uno de los motivos importantes que caracterizan a la filosofía de Deleuze, resulta sin duda a una mirada cuidadosa y atenta imprescindible y decisiva para sopesar y colocar en su justo lugar sus planteamientos metafísicos, epistemológicos y éticos relativos a las concepciones de la materia viva, del CsO, del conocimiento intuitivo, de la producción de afectos y de la noción de diferencia y, con ellos también, a aquellos relativos a las cuestiones mismas de la libertad y del amor, en el contexto de nuestra convulsa sociedad capitalista contemporánea que, como la renacentista, busca opciones a las falsas salidas que ofrecen los poderes en turno, amparados éstos en los ropajes que ofrecen figuras trascendentes diversas.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Lee, Matt, y Mark Fisher, *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.

SUSTANCIA, CUERPO Y AMOR EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

LA LECTURA VITALISTA DELEUZIANA

Al revisar el pensamiento spinoziano Gilles Deleuze realiza una doble operación: a la vez que traza los horizontes teóricos fundamentales en los que se desarrolla su propia reflexión articula una imagen peculiar del pensamiento spinoziano, una imagen deleuziana de la filosofía de Baruch Spinoza. ¿De qué manera Deleuze asimila a Spinoza otorgándole un sostén interior a su propio pensamiento? ¿Qué Spinoza recupera Deleuze para fundar su propia filosofía?

Spinoza en la *Ética* establece una teoría del tercer género de conocimiento o amor intelectual a Dios en la que el conocimiento intuitivo de Dios o la sustancia en cuanto causa inmanente no se concibe sólo como el vínculo inmediato del hombre con su principio, sino también como la afirmación de ese principio en el hombre. La sustancia en cuanto causa inmanente se expresa en su efecto, a saber, el hombre mismo, en tanto éste se vincula a la propia sustancia a partir del conocimiento del tercer género. “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres.”¹ ¿De qué manera Deleuze concibe el tercer género de conocimiento spi-

¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte v, proposición xxxvi, escolio.

noziano? ¿Cómo es que la *scientia intuitiva* spinoziana hace eco en la doctrina deleuziana?

Avancemos una primera hipótesis: el vaivén entre el pensamiento y el ser en el que se articula la intuición en Deleuze es una impronta del spinozismo en su doctrina, pues la propia intuición sobre una forma que se concibe como causa inmanente –el plano de inmanencia deleuziano– no puede resolverse sino como fuente y principio interior del pensamiento mismo.

Deleuze señala al respecto:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia...” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él?²

Pareciese que la intuición spinoziana, en tanto amor intelectual a Dios que se determina como principio de la producción de afecciones dichosas traducidas en la afirmación del conato del hombre, es el motor de la articulación de la teoría deleuziana de una intuición que en su vaivén hace del ser el fundamento tanto del pensar como de la vida filosófica como producción de afectos activos. ¿Es justa esta caracterización de la doctrina deleuziana?

Deleuze apunta en *¿Qué es la filosofía?*:

[Spinoza es] Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento del infinito, y confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia.³

La intuición, para Deleuze, se constituye como corazón de una filosofía y una vida filosófica que se definen como la capacidad de crear conceptos y como afirmación de la vida en la producción de afecciones dichosas. El vaivén en el que se cifra el conocimiento intuitivo es, según Deleuze, el principio de la reversibilidad entre ser y pensar que hace posible la filosofía.

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

³ *Ibid.*, pp. 51-52.

Deleuze a la vez que nos brinda una imagen productiva del conocimiento del tercer género en la doctrina de Spinoza nos ofrece las claves para llevar adelante la recta comprensión de la intuición en su propia filosofía.

Ahora bien, para Spinoza el conocimiento del tercer género no se concibe sino como una aprehensión de la Idea Dios, en cuanto síntesis de Dios como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir, es decir, en cuanto *natura naturata* que comprende la forma misma de Dios realizada al expresarse en ilimitados atributos infinitos y perfectos que satisfacen su absoluta perfección: *tanto el pensamiento como la extensión* se constituyen como vías que a la vez que expresan la forma de la sustancia conducen a la Idea de Dios, en la cual Dios o la sustancia misma a la vez que se conoce se ama así misma, pues se conoce como siendo su propia causa.

Spinoza subraya al respecto: “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea de Dios”.⁴

Asimismo apunta:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y esto es lo que en el Corolario de la Proposición 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual.⁵

El amor intelectual a Dios es el conocimiento que Dios tiene de sí en su propia Idea, que comprende su forma como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir: los ilimitados atributos infinitos y perfectos, entre los que se encuentran el pensamiento y la extensión, nutren a la propia Idea en la que Dios o la sustancia se conoce como siendo su propia causa. Pensamiento y extensión, se resuelven en el nervio del Entendimiento Infinito de Dios, por el cual Dios satisface su propia forma como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar, como causa eficiente

⁴ *Ibid.*, parte II, proposición VII, corolario.

⁵ *Ibid.*, parte V, proposición xxxv y demostración.

y causa formal, justo en la Idea que da forma a su Entendimiento Infinito.⁶

Es en este marco metafísico que Spinoza subraya que el conocimiento del tercer género, al tener como objeto la Idea de Dios, se realiza a través de conocimiento del propio cuerpo, pues éste, en tanto modo del atributo de la extensión y objeto de un modo del atributo de pensamiento, conduce en última instancia a la Idea misma en la que Dios se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo. Spinoza, en este sentido, señala: “El alma puede conseguir que todas la afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios”.⁷ “En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad.”⁸

Asimismo apunta:

El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas es muy poco dominado por los afectos que son malos esto es por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna.⁹

El cuerpo, en tanto se articula en afecciones activas que son objeto de ideas adecuadas, hunde su raíz en la propia Idea de Dios. Spinoza encara al platonismo en el que la noción de tras-

⁶ En relación a los ascendentes doctrinales del dios spinoziano: “León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría de León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu hacia Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época” (Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 31).

⁷ Baruch Spinoza, *op. cit.*, parte v, proposición XIV.

⁸ *Ibid.*, parte v, proposición XXII.

⁹ *Ibid.*, parte v, proposición XXXIX, demostración.

endencia escamotea al cuerpo una densidad ontológica efectiva. El cuerpo es un momento fundamental de la ontología y la epistemología spinoziana, pues se constituye como ámbito de la aprehensión de la Idea que da contenido al Entendimiento Infinito de Dios. Frente a la vía negativa que plantea la metafísica de la trascendencia –y la negación misma del cuerpo que dicha vía implica–, Spinoza hace del cuerpo una senda cierta para dar lugar al ejercicio del conocimiento del tercer género de conocimiento. El cuerpo se constituye como fuente de afectos que, al ordenarse desde la perspectiva activa que entraña el conocimiento del segundo género y girar en la órbita del conocimiento del tercer género, brinda afectos puros que son en el Entendimiento Infinito de Dios, en cuanto Idea por la cual Dios se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo.¹⁰

Así, podemos subrayar, el spinoziano conocimiento del tercer género se enfila en una orientación horizontal que es la satisfacción de la propia sustancia como causa inmanente: el amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, a través justo del cuerpo del hombre, se endereza como amor del hombre por el hombre. Para Spinoza, la afirmación de la sustancia como causa inmanente implica un amor horizontal entre los hombres que da lugar a un *individuo superior*, en el que el alma y el cuerpo de éstos entran en correspondencia y dan lugar a unidades de existencia que amplían la afirmación de su propio conato como tendencia a permanecer en el ser. El individuo superior es ámbito expresivo y constitutivo de los conocimientos del segundo y tercer género, en los que la producción activa de afecciones dichas e ideas adecuadas precipitan tanto la promoción del

¹⁰ Gregorio Kaminsky comenta la importancia del cuerpo en el pensamiento de Spinoza, como principio de conocimiento: “Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Sabemos, también, que las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma [...]. De modo que las huellas o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensiva sino, también, paralelamente, la aptitud constitutiva-cognoscitiva de las ideas del alma”.

“Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada necesariamente por la mediación del cuerpo propio” (*Spinoza: La política de las pasiones*, p. 32).

conato del hombre mismo como la afirmación de la sustancia como causa inmanente.

Spinoza apunta al respecto:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos.¹¹

El individuo superior implica para Spinoza el incremento de la potencia del conato de los hombres, justo en tanto su cuerpo y su alma forman una unidad de ser que, toda vez que amplía la de cada conato tomado individualmente, da lugar a la afirmación de la idea en la que Dios se ama y se conoce como causa de sí. Los buenos encuentros, la correspondencia entre las almas y los cuerpos de los hombres, es expresión del amor intelectual a Dios que se desenvuelve en el plano de una ontología inmanentista, pues el vínculo del hombre a Dios es la afirmación misma del amor de Dios al hombre, justo en la dirección horizontal del amor del hombre por el hombre.¹²

Es en este contexto que Spinoza señala que el propio amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, se afirma como caridad, justo en la construcción de una sociedad con justicia. La caridad y la justicia, son la arquitectura interior del individuo superior, fundado en los afectos activos y las ideas adecuadas que promueven la afirmación de la sustancia como causa inmanente.

Spinoza señala al respecto:

¹¹ Baruch Spinoza, *op. cit.*, parte IV, proposición XVIII, escolio.

¹² “Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos” (Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 191).

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley.¹³

De igual modo señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...]. Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers. 13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición.¹⁴

Para Spinoza, la justicia y la caridad son el esqueleto de la conformación de un individuo superior en el que la correspondencia entre los cuerpos y las almas de los conatos se traduce en el fundamento del incremento de su potencia de existir. Para Spinoza, el vínculo del hombre con Dios como afirmación de Dios en el hombre pasa necesariamente por un amor que encuentra su satisfacción en la esfera de la corporalidad: la justicia es, para Spinoza, la promoción del propio cuerpo vivo en cuanto capacidad de afirmación y afectación que se desarrolla en el orden social. El individuo superior no goza, para Spinoza, de una estructura puramente formal, sino que tiene una dimensión material anclada justo en un cuerpo vivo que en la producción de afecciones activas e ideas adecuadas da cumplimiento a la propia forma de la sustancia como amor del hombre a Dios, que se realiza como amor del hombre por el hombre. Amor como caridad, cuerpo y justicia, son para Spinoza momentos mayores de la afirmación de la sustancia como causa inmanente.

Para Spinoza, el cuerpo no ha de ser objeto de una negación que aparezca como condición de la religazón del hombre con su principio trascendente. Desde la perspectiva de nuestro autor, la negación del cuerpo, en vistas de su determinación como un obstáculo que niega el vínculo de la conciencia con su principio,

¹³ Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, pp. 170-171.

¹⁴ Baruch Spinoza, "Carta LXXVI", en *Epistolario*, p. 279.

desconoce la esencia misma del propio cuerpo como potencia y vida que, en última instancia, es fuente de los afectos que vehicular y precipitan el propio conocimiento del tercer género.

Spinoza apunta al respecto:

Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos.¹⁵

La negación del cuerpo en aras de la aprehensión y cumplimiento de una serie de principios de carácter trascendente es para nuestro autor la negación misma de las afecciones activas que son el resorte del vínculo del hombre con su principio, en tanto afirmación de ese principio en el hombre. La metafísica de la trascendencia, desde la perspectiva spinoziana, niega al cuerpo su significación metafísica en tanto crisol de la producción de los afectos que hacen efectivo el conocimiento del tercer género y, con éste, de la construcción de la sociedad justa en la que florece el individuo superior.

De este modo, nuestro autor subraya que la noción de trascendencia se constituye como la piedra de toque para fundar un régimen político monárquico que se sostiene a partir de la auto-negación del individuo. La noción de trascendencia se resuelve en la promoción de una serie de afecciones pasivas que, toda vez que implican una comprensión del individuo como separado de su principio vital, aparecen como resorte de una ciega y refleja servidumbre que es el principio del sostenimiento de un régimen político jerárquico e injusto. La servidumbre voluntaria es el revés moral de una metafísica de la trascendencia, que incoa en el cuerpo y la mente del hombre la idea de su determinación como copia de su principio trascendente.¹⁶

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, proposición XLV, escolio.

¹⁶ “La humanidad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una

Spinoza apunta en el *Tratado teológico-político*:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarnos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.¹⁷

La ética spinoziana tiene una clara dimensión política, pues el amor del hombre por el hombre no se hace posible sino por la promoción de afecciones alegres y dichosas que van a contraccorriente de aquellas afecciones tristes que, al tener su principio en la imposición de una serie de valores anclados en la metafísica de la trascendencia, se constituyen como el resorte de una moral heterónoma que asegura la indigna inserción del individuo en un orden social alienante y esclavizante.¹⁸ Metafísica y política se engarzan en la filosofía de Spinoza a partir de la figura de un cuerpo vivo que, toda vez que le otorga al movimiento de la

nota distintiva del hombre [...]; un estado de afecciones alienante-aliénadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etcétera. Si la *Ética* tiene una inspiración que la recorre sin abandonarla; es la ajenidad absoluta a lo negativo, fundamento de la alienación. La negatividad spinoziana de la esencia humana es la impotencia alienante que, antes que otra cosa, es la política de hombres que favorecen y preconizan las pasiones tristes” (Gregorio Kaminsky, *op. cit.*, p. 78).

¹⁷ Baruch Spinoza, “Introducción”, en *Tratado teológico-político*, pp. 8-10.

¹⁸ “La filosofía de Spinoza es subversiva [...] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos [...]. Representantes de la hipocresía y del cinismo políticos, de la soberbia y el egoísmo económicos y de la redención salvadora pseudoreligiosa, todos estos ideólogos de las pasiones tristes, son los que supieron torcer las vidas para que los hombres luchan por la esclavitud como si fuera por su libertad, cuestión protagonista en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*” (Gregorio Kaminsky, *op. cit.*, p. 158).

razón y la producción de ideas adecuadas el motor que implican las afecciones activas, se desenvuelve también como componente fundamental del conocimiento del tercer género y su afirmación a partir del despliegue de la propia dimensión política del amor. Spinoza se revela como un filósofo a la vez vitalista, materialista e inmanentista que hace del cuerpo momento fundamental de los conocimientos del segundo y del tercer género, en tanto columna vertebral de sus planteamientos metafísicos, éticos y políticos.

¿Cuál es la postura que sostiene Deleuze al respecto? ¿Cómo asimila Deleuze la concepción spinoziana del cuerpo? ¿El cuerpo, junto con la intuición o conocimiento del tercer género, se constituye como un momento capital de las doctrinas ética y política deleuziana?

Deleuze reconoce en Spinoza el filósofo que de una vez por todas instaure la figura de la inmanencia como fundamento de la reflexión filosófica y de la vida ética. Spinoza, según Deleuze, al asimilar el concepto de univocidad de Duns Escoto, establece una noción de inmanencia que corta de tajo todo rastro de trascendencia en la reflexión filosófica. Spinoza, en este sentido, aparece como el Cristo de los filósofos, pues radicaliza en el plano filosófico una noción de encarnación que ya en la filosofía cristiana del medievo había planteado la interioridad del espíritu y la carne, entre Dios y la naturaleza.

Deleuze escribe al respecto:

Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio [...]. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia “mejor”, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimiento y percepciones erróneas.¹⁹

Deleuze ve en la encarnación cristiana una noción emparentada a la de la inmanencia, pues ambas suponen una identidad entre las dimensiones de la conciencia y la materia. La inmanencia, como la encarnación, implica una radical identificación de la vida y el cuerpo, de *psique* y *soma*, que otorga una decisiva

¹⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 62.

centralidad al cuerpo mismo en la determinación tanto de lo real como del problema de la libertad. Deleuze, en el texto *Spinoza y el problema de la expresión*, señala la génesis de la noción de immanencia en el marco de una filosofía cristiana que radicaliza las nociones de emanación y encarnación justo en términos de una causa a la vez material y expresiva, irreductible a una mera causa ejemplar.

Deleuze apunta al respecto:

En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de las de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa immanente.²⁰

Spinoza, según Deleuze, profundiza un proceso de sustancialización de la naturaleza que ya el cristianismo había iniciado a partir de la teológica noción de encarnación. La noción de encarnación, toda vez que aparece como ascendente histórico de la de immanencia, deja en ésta su huella, en términos de un materialismo que hace del cuerpo momento fundamental de la propia satisfacción de Dios o la sustancia justo como causa immanente. Spinoza, al acuñar la noción de immanencia, lleva al plano filosófico justo una identificación de Dios y la naturaleza que implica una determinación del cuerpo precisamente como forma misma de Dios en cuanto causa de sí.

Estos planteamientos se hacen expresos cuando Deleuze señala el concepto spinoziano de immanencia como fundamento de las concepciones bergsonianas de materia y memoria que resultan capitales en su propia doctrina. La materia y la memoria en Bergson además de guardar una diferencia de naturaleza también guardan una diferencia de grado, pues ambas se determinan como tales por su participación inmediata en un plexo de

²⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 15.

imágenes —el propio plano de inmanencia, la duración— que les da consistencia y realidad. La materia bergsoniana es una materia viva, pues se constituye como un plexo de imágenes en las que se esclarece la conciencia que anida en ella de modo virtual.

Deleuze apunta al respecto:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa).²¹

La concepción spinoziana de materia es fundamental en la filosofía de Bergson y la atraviesa hasta llegar a la propia noción deleuziana de cuerpo vivo, capaz de expresar al ser como fundamento del pensar. La materia deleuziana, como la de Bergson, es una conciencia virtual que deviene actual en el ejercicio de un conocimiento intuitivo que revela e ilumina las imágenes-afecto en las que se constituye. La materia viva es el dominio de la actualización de una serie de imágenes-afecto que en el dominio de la intuición encuentra su más alto registro expresivo.

Para Deleuze, el cuerpo, a la vez que es fuente de afecciones activas que afirman su principio inmanente, es objeto de la intervención del “Juicio de Dios” que implica tanto la edipización del deseo mismo que constituye su esencia en cuanto conato como su sujeción a los patrones simbólicos y los horizontes de experiencia que conlleva la metafísica de la trascendencia. El juicio de Dios, al intervenir el cuerpo vivo, da lugar a un proceso de subjetivación y significación que equivale precisamente a su sujeción a una moral heterónoma que se afirma, digámoslo así, como servidumbre voluntaria. La servidumbre voluntaria es resultado de una estratificación del cuerpo, a partir de la formación de afecciones pasivas y reflejas que son el resorte por el cual la conciencia se sujeta al cumplimiento de una moral heterónoma que es el

²¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 52.

fundamento de su inserción en un orden político marcado por la injusticia y la jerarquía.

Deleuze escribe en torno a esta cuestión:

Nosotros respondemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos alubiones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo –y una significación y un sujeto–. Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composición que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto. Él es el estratificado.²²

Las nociones de “CsO” y “Juicio de Dios”, aunque tienen un origen artaudiano, son interpretadas desde la matriz spinoziana que anima el pensamiento de Deleuze. El Juicio de Dios es el principio de la cristalización del plano de inmanencia –del propio CsO o materia viva– dando lugar a la formación de cuerpos que han visto más o menos obturada la relación con su principio genético. El “Juicio de Dios” supone la experiencia del cuerpo y la conciencia no a partir de un deseo que se quiere a sí mismo en cuanto incremento de la propia potencia fundada en afectos puros, sino a partir de una subjetivación y una significación que supone su vertebración bajo el horizonte de las afecciones pasivas y su codificación en el marco de la ciega obediencia a la ley moral.

Para Deleuze, la toma de contacto de la conciencia con su propio principio vital implica un proceso de desestratificación por el que el cuerpo experimenta una regresión hacia dicho principio y una afirmación de dicho principio en la conciencia. El cuerpo, a partir del proceso de desestratificación, se libera tanto de las afecciones pasivas como de los procesos de significación y subjetivación que lo atan al ámbito de la heteronomía moral, cultivando imágenes-afecto provenientes del inconsciente o la propia materia viva como plexo de imágenes, que se resuelven como vehículo de afectos puros que son el motor interior de un proceso de autodeterminación. Deleuze caracteriza la regresión y la progresión,

²² Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 164.

el vaivén en el que se ordena el conocimiento intuitivo, como una involución creadora en la que el paso de la imagen como conciencia virtual a conciencia actual es la fuente del sentido o el acontecimiento como corazón del acto libre.

Deleuze recurre a la pluma de Lovecraft, para hacer patente el horizonte de experiencia en el que se ordena el proceso de desestratificación y la toma de contacto de la conciencia con su principio vital:²³

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: “Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano, de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera, figuras de tres dimensiones, son la sección de formas correspondientes de cuatro dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son la sección de formas de cinco dimensiones, y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinidad arquetipo”.²⁴

Lovecraft ilustra, según Deleuze, el abismamiento de la conciencia a su matriz genética. De esta matriz la conciencia misma extrae los afectos y las intensidades que, con el concurso de la voluntad, se desenvuelven en un proceso de reterritorialización que es la condensación de un agenciamiento o una forma de vida libre. Deleuze pone énfasis en que el proceso de estratificación no ha de ser desmedido o brutal, so pena de conducir a la muerte o la locura, sino sujeto al criterio de la prudencia. La prudencia es la caución interior del ejercicio de una intuición, que hace del plano de inmanencia un plano de consistencia y no de abolición.

²³ “La aprehensión de los diferentes rasgos que hacen la imagen del pensamiento es de naturaleza no conceptual, intuitiva, de modo que, tal como quería Bergson, toda filosofía depende de una intuición. Pero al mismo tiempo se dice que el plano es trazado, instaurado, ‘él implica una experimentación titubeante, y su trazo recurre a medios poco confesables, poco racionales y razonables’ (sueño, embriaguez, exceso, etcétera)” (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 58).

²⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *op. cit.*, p. 256.

Deleuze apunta en *Mil mesetas*:

Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a manera de un agrimensor.²⁵

Mas adelante señala:

El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan. Lo peor no es quedar estratificado –organizado, significado, sujeto– sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo.²⁶

Deleuze concibe el proceso de desestratificación no como una vía negativa que conduzca a la total disolución o al desmembramiento del yo, sino como el motor interior de la promoción de afectos activos que son la fuente del sentido o el acontecimiento. El sentido o el acontecimiento es la chispa vital que anima interiormente un agenciamiento o un proceso de reterritorialización –político, artístico, social, etcétera– que da lugar a la promoción de un cuerpo atravesado por afectos activos, que se resuelven bajo el horizonte de la libre autodeterminación. La intuición como vaivén entre ser y pensar se constituye en última instancia como una vía afirmativa que encuentra en la formación del carácter un dominio privilegiado de expresión. Acontecimiento, territorio, carácter son expresión de un proceso *poiético* que tiene su resorte interior en la intuición.

Deleuze hace expresos estos planteamientos al dar cuenta de la estructura ontológica del canto del ritornelo, capaz de extraer el sentido o acontecimiento del seno del inconciente o CsO:

²⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *op. cit.*, pp. 164-165.

²⁶ *Ibid.*, p. 165.

A menudo, se ha resaltado el papel del ritornelo: es territorial, es un agenciamiento territorial. El canto de los pájaros: el pájaro que canta marca así su territorio... Los modos griegos, los ritmos indúes [sic], también son territoriales, provinciales, regionales. El ritornelo puede desempeñar otras funciones, amorosa, profesional o social, litúrgica o cósmica: siempre conlleva, tiene como concomitante una tierra, incluso espiritual, mantiene una relación esencial con lo Natal, lo Originario. Un “nome” musical es una cancioncilla, una fórmula melódica que se propone para que se reconozca, y que será la base o el terreno de la polifonía (*cantus firmus*). El *nomos* como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una distribución del espacio [...] y por ello es *ethos*, pero el *ethos* también es la Morada.²⁷

La intuición no es para Deleuze, como tampoco para Spinoza, una estructura que se reduzca a una función cognitiva, en el sentido meramente epistemológico del término, sino una estructura ontológica que es el nervio fundamental de la vida. El paso del inconsciente al consciente, el paso de la materia viva a la conciencia, al carácter mismo como segunda naturaleza, es justo el contenido de una intuición en la que el conocer se afirma en el ámbito del ser y el ser se desdobra en el ámbito del conocer.²⁸ El movimiento pendular entre ser y pensar que caracteriza el conocimiento intuitivo se resuelve en el horizonte de la producción de un sentido, que es justo la promoción de un proceso *ethopoiético* anclado en la experiencia del cuerpo como territorio. La intuición en Deleuze, siguiendo a Spinoza, tiene una dimensión vital inseparable de la creación del carácter mismo, la creación de cultura y la práctica de la libertad.

Ahora bien, Deleuze subraya que el vínculo de la conciencia con su principio da lugar a la promoción de un afecto puro —el amor— que implica no sólo la supresión del “Juicio de Dios” y la posibilidad de llevar adelante una cancelación de todo proceso

²⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Del ritornelo”, en *op. cit.*, p. 319.

²⁸ “Uno se encuentra como arrastrado a la raíz de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de conjugación y de desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El Anti Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, ‘el continuo ininterrumpido del CsO’” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p. 119).

de estratificación, sino de establecer una relación intersubjetiva novedosa y productiva anclada no en la jerarquía y la esclavitud, sino en la promoción de una multiplicidad en la que la singularidad del otro, no sea reducida a la forma solipsista de lo Uno trascendente en tanto molde o causa ejemplar.

Deleuze señala al respecto:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de asignificancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos.²⁹

Deleuze, al igual que Spinoza, encuentra en la producción del afecto puro del amor, la culminación del ejercicio intuitivo en el que se articula el vínculo de la conciencia con su principio inmanente y la afirmación de ese principio en la conciencia. El amor es el principio para relanzar la formación del orden social no ya bajo la forma de una conciencia subjetivada y significativa, ni como una corporalidad estratificada, sino bajo la forma de una conciencia que expresa una singularidad que realiza un sentido, la forma misma del amor, en tanto afirmación de un CsO productivo liberado de la imposición de toda moral heterónoma. Si bien Deleuze hace referencia al afecto puro del amor contadas veces a lo largo de su obra, lo coloca como clave de bóveda de la proliferación de los movimientos descentrados que animan su pensamiento. El amor es la experiencia clandestina por excelencia que permite constituir toda forma de resistencia y toda línea de fuga, que planta cara con un contenido efectivo a las mil cabezas en las que la metafísica de la trascendencia hace efectivo el “Juicio de Dios”.

Es justo desde una perspectiva materialista y vitalista que Deleuze incorpora la filosofía de Spinoza a su pensamiento. Deleuze lee a Spinoza desde una perspectiva materialista y vitalista, constituyéndolo como pieza fundamental de su filosofía.

Deleuze señala en *Mil mesetas*:

²⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Año cero-rostridad”, en *op. cit.*, p. 193.

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial, a partir de tal matriz.³⁰

La ontología de Spinoza es, para Deleuze, el marco idóneo para hacer inteligible la noción de CsO, en la medida en que el atributo de la extensión expresa la forma de la sustancia justo como afirmación, es decir, como una forma productiva que se determina como fuente de los afectos en los que el cuerpo mismo se constituye como tal. En este sentido, el conocimiento del tercer género se resuelve necesariamente como un régimen de experiencia que coincide con la apertura del cuerpo tanto al atributo del cual es modo como a la sustancia que aparece como su causa inmanente.

Deleuze recupera a Artaud en clave spinoziana, encontrando los recursos conceptuales para fundar su propia doctrina:

Relectura de *Heliogábalo* y de los *Tarahumaras*. Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia. Materia en la que no hay dioses.³¹

Para Deleuze, la construcción del CsO se constituye como el despliegue de un conocimiento intelectual que da cumplimiento al vínculo de la conciencia con su principio inmanente, en tanto una sustancia que se constituye como causa de sí y que atraviesa los propios modos en los que se expresa, haciéndolos parte de su propio movimiento autoproducido. El CsO es para Deleuze la materia viva que informa al cuerpo del hombre con la conciencia que se actualiza en el seno del conocimiento del tercer género, en

³⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *op. cit.*, p. 159.

³¹ *Ibid.*, p. 163.

tanto motor interior de la satisfacción ética y política del afecto puro del amor.

La relación entre Deleuze y Spinoza es compleja. Numerosas son las consideraciones que realiza Deleuze sobre Spinoza a lo largo de su obra. Spinoza se constituye como una ascendente intelectual fundamental en la determinación de la doctrina de Deleuze y, al mismo tiempo, Deleuze nos brinda una lectura de Spinoza acorde a la orientación de su filosofía. ¿Podría ser de otra manera? El Spinoza materialista, el Spinoza vitalista, el Spinoza místico y el Spinoza libertario se trenzan y afirman como elemento fundamental en la comprensión de la propia doctrina de Deleuze. El arco vitalista Spinoza-Bergson-Deleuze que Deleuze mismo traza para sostener su doctrina lanza un reto a una Modernidad demasiado conforme con la primacía de la representación y el olvido del cuerpo: ¿el hombre Occidental podrá rasgar el velo mismo de la representación para acceder a las intensidades y al sentido que anidan en su cuerpo mismo? ¿El hombre Occidental podrá conjurar la nada, la esclavitud y los horrores que crecen entre la vida y su conciencia? ¿La filosofía tendrá los tamaños para colocar de una vez por todas al cuerpo en el centro de su reflexión? La noción de cuerpo es central en la doctrinas de Spinoza y Deleuze. En este espacio hemos realizado una muy breve aproximación a la asimilación deleuziana del pensamiento del filósofo de Ámsterdam, conscientes de que su estudio se constituye como una urgente tarea filosófica y vital de nuestro momento histórico-cultural, tan lleno de pasiones tristes y caracterizado por una férrea negación del cuerpo vivo.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- , *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- , *Epistolario*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- , *Tratado teológico-político*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1990.
- Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Universidad de Francia, París, 1963.

DELEUZE, FILOSOFÍA DEL SENTIDO Y TEORÍA SPINOZIANA DE LOS AFECTOS

La teoría deleuziana del sentido y sus implicaciones éticas y políticas tienen su fundamento en la doctrina spinoziana de los afectos. ¿En qué consiste esta doctrina?

Para el filósofo holandés, el hombre se caracteriza como una fuerza que tiende a perseverar en el ser. El hombre se determina como conato o perseverar en el ser en la medida que afirma su principio inmanente, la sustancia, a partir de la producción de afecciones activas que no son más que el revés de ideas claras y distintas donde radica el conocimiento adecuado.

Baruch Spinoza apunta en la *Ética*:

Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser.

Las cosas singulares, en efecto, son modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios; esto es, cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra; y ninguna cosa tiene en sí nada por lo cual pueda ser destruida, o sea, que quite su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia; por tanto, se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.¹

Los modos de los atributos extenso y pensante se determinan como tales en cuanto se articulan como conato, es decir, como

¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición VI y demostración.

fuerza o tendencia a perseverar en el ser. La propia vida del cuerpo, la cual da lugar a su capacidad de percibir y ser afectado, o la del alma, en cuanto modo del atributo del pensamiento, se traducen en un perseverar en el ser que constituye la forma misma del hombre.

En este marco Spinoza apunta que el perseverar en el ser que caracteriza la naturaleza del hombre tiene como esencia el deseo. El deseo es la esencia del hombre justo en tanto conato o perseverar en el ser.²

Spinoza subraya en la *Ética*:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en tanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así [...] *El deseo es el apetito con conciencia de él.*³

El hombre es para Spinoza una forma fundamentalmente deseante. El deseo es la esencia del hombre, pues hace efectiva su naturaleza como poder existir en el que encuentra su cumplimiento la sustancia que es su principio inmanente.

Así, el deseo mismo resulta el principio para determinar el valor moral, lo que es el mal y lo que es el bien, ya que su satisfacción es el horizonte para afirmar el conato mismo del hombre como ámbito expresivo de la sustancia.

Para Spinoza, las cosas no son buenas ni malas en sí mismas, sino tan sólo en la medida en que son objeto del deseo del hombre: “Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzgamos que es bue-

² Gregorio Kaminsky subraya la importancia del deseo en el sistema filosófico de Spinoza, como estructura a partir de la cual el sujeto, en tanto perseverar en el ser, se determina como tal “Las modificaciones que puede experimentar [el hombre] no son todas necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ése es el deseo esencial de lo humano. El perseverar bien puede ser definido como pasión de ser” (*Spinoza: la política de las pasiones*, p. 43).

³ Baruch Spinoza, *op. cit.*, parte III, proposición IX, escolio.

no, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece y deseamos”.⁴

Spinoza no ve en el valor una forma trascendente que sea la regla para medir cualquier otro objeto que participe de su forma. Según nuestro autor, las cosas son valiosas porque se desean. Lo bueno y lo malo son determinados en función de la afirmación del hombre como conato y la realización del deseo que es su esencia.⁵

Con base en estas consideraciones, nuestro autor da razón de las afecciones de la alegría y la tristeza, del amor y el odio, que son el plano a partir del cual explica el entramado efectivo en el que se constituye el hombre mismo y la variación de la potencia de existir que lo caracteriza.

Spinoza apunta al respecto:

Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía [...]. Qué es [...] el deseo, lo he explicado [...] y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario: que los demás nacen de estos tres.⁶

La alegría es para Spinoza la afección propia que expresa el incremento de la potencia del hombre en cuanto afirmación activa de la sustancia como vida o causa inmanente. Vida, deseo y

⁴ *Ibid.*, parte III, proposición IX, escolio.

⁵ “No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de nuestra potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá pues del mal la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero *hay lo bueno y lo malo*, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o tal modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista; y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre” (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 238).

⁶ Baruch Spinoza, *op. cit.*, parte III, proposición XI, escolio.

alegría se encadenan en la filosofía de Spinoza haciendo patente una metafísica inmanentista en la que el valor tiene su fundamento en la afirmación de la propia potencia y la propia potencia se resuelve en la promoción de afectos activos.

La alegría y el amor son para Spinoza la culminación del itinerario ético-ontológico que traza su reflexión vitalista. Alegría como afirmación del propio conato y amor como afirmación del propio conato en Dios o la sustancia, en tanto expresión de Dios en el hombre —a partir del conocimiento intuitivo o del tercer género—, son para Spinoza el corolario de una ética que parte del supuesto de la determinación de la sustancia misma como causa inmanente.

Spinoza apunta en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.⁷

“Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres.”⁸

Spinoza en la *Ética* establece una doctrina del conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios en la que el conocimiento intuitivo de Dios o la sustancia como causa inmanente se concibe en términos de la producción del afecto activo del amor que es la satisfacción de la esencia del conato en tanto deseo. La sustancia como causa inmanente se expresa en su efecto, a saber, el hombre mismo, en cuanto éste se vincula a la sustancia misma justo a partir del conocimiento del tercer género: el amor es para Spinoza el afecto fundamental en el que se ordena el conocimiento del tercer género, haciendo efectiva tanto la forma de lo real como vida como la forma del hombre como conato o perseverar en el ser que no atiende a ningún principio trascendente para adelantar la realización de su naturaleza activa.

Para Spinoza, la sabiduría se constituye como una reflexión sobre la vida. Ésta de ninguna manera se concibe como una re-

⁷ *Ibid.*, parte v, proposición xxxvi.

⁸ *Ibid.*, escolio.

flexión sobre un supuesto más allá, en tanto plano trascendente que niega al cuerpo y al alma una densidad ontológica efectiva. Spinoza denuncia todas aquellas pasiones tristes e ideas inadecuadas que, toda vez que se constituyen como fuente de auto-negación del individuo separado de su propia potencia, otorgan consistencia a aquellos regímenes políticos opresores que se sostienen en la propia idea de la trascendencia. Para nuestro autor, la virtud de ninguna manera se determina como una autocas-tración que se enfile como condición de la aprehensión de la Idea o bien trascendente. Spinoza pone sobre la mesa la cuestión de la servidumbre voluntaria, en tanto arquitectura psicológica y afectiva fundamental de una monarquía que en la figura misma de la trascendencia encuentra su aval político-metafísico.

Spinoza apunta al respecto en la *Ética*:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo de la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad; y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una medi-tación de la vida.⁹

En el *Tratado teológico-político* señala:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal inte-rés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano.¹⁰

Inmanencia, cuerpo y afecto, se constituyen como aquellos arietes que utiliza Spinoza para desmontar el andamiaje psi-cológico y moral de la metafísica de la trascendencia. Spinoza suscribe un vitalismo fundado en una vía afirmativa que des-enmascara las formas de perversión moral –la servidumbre voluntaria, la autonegación– derivadas de la metafísica de la

⁹ *Ibid.*, parte IV, proposición LXVII.

¹⁰ Baruch Spinoza, “Introducción”, en *Tratado teológico-político*, p. 10.

trascendencia y su sistemática negación de la propia densidad ontológica y la significación ética y política del cuerpo vivo.

¿En qué términos Gilles Deleuze recupera la teoría spinoziana de los afectos? ¿Qué lugar ocupan las concepciones spinozianas sobre el deseo, el conato y los afectos en la concepción deleuziana del acontecimiento o sentido?

Ser y pensar, para Deleuze, se engendran en el movimiento reversible de la intuición: el pensamiento, al ir hacia el ser o la materia viva, se concibe como una afirmación del ser en el pensar. La intuición se constituye como un retorno que es una ida, como un vínculo del pensamiento a su fuente —el propio plano de inmanencia o materia viva— que se endereza como afirmación de esa fuente misma en el pensamiento. La intuición en su vaivén hace de la materia o el cuerpo el fundamento de un pensamiento vivo.¹¹

Deleuze apunta al respecto:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia...” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser.¹²

La ética deleuziana supone un intuicionismo capaz de asir la configuración del valor moral como una afirmación del propio plano de inmanencia en la conciencia. Deleuze recoge la consideración spinoziana de la intuición como resorte de la articula-

¹¹ “La ‘verdad’ para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es ‘aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve’ como bien dice G. Deleuze [...]. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos” (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 53).

¹² Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

ción del valor moral. La intuición, al asir la vida como impulso creador, establece los derroteros para sostener la afirmación de la propia potencia y el acento diferencial en los que radica el ejercicio de la libertad. Autodeterminación e intuición se vinculan en la ética deleuziana, en la medida que la intuición hace de la conciencia la fuente de donde mana precisamente el sentido y una creación singular que otorgan concreción a la vida como fuerza o conato. Para Deleuze, la libertad es intuitiva, toda vez que la intuición expresa la vida en tanto causa inmanente.

Es en este contexto que se hacen inteligibles tanto el pluralismo, como la propia noción deleuziana de sentido o diferencia. La lógica del sentido deleuziana supone la intuición como fundamento del sentido en cuanto “síntesis disyuntiva”, en términos del paso de la vida o una intensidad a través de un “entre” o por “el medio” de una multiplicidad heterogénea. La ética diferencial deleuziana se determina como un proceso de individuación o singularización articulado por una “involución creativa”, es decir, por una recuperación dada por la memoria (Bergson) de formas heterogéneas que producen por su fusión dinámica un “devenir”, un “acontecimiento”, en el que el plano de inmanencia, la vida misma o cuerpo vivo, se resuelve en la producción de un agenciamiento peculiar, una forma de vida novedosa.

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.¹³

Deleuze apunta al respecto:

En ese caso nosotros preferiríamos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con una regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia al menos

¹³ “Con todo, pondremos nuestro foco en la concepción constitutiva de la práctica que propone Deleuze como un fundamento de ontología. La negación radical de la *pars destruens* no dialéctica destaca que no disponemos de un orden preconstituido para definir la organización del ser. La práctica suministra los términos para una *pars construens* material; la práctica es lo que hace posible la constitución del ser” (Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 22).

diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables.¹⁴

La intuición es para Deleuze la emergencia y la expresión en un agenciamiento peculiar de un plano de inmanencia que recorre interiormente el cuerpo y la conciencia, una vez que éstos devienen el propio plano de inmanencia a partir del ejercicio del propio conocimiento intuitivo. La intuición es para Deleuze a la vez la aprehensión inmediata y la producción de un plano de inmanencia o un cuerpo sin órganos (materia viva) preñado de imágenes que transmiten a la conciencia una carga intensiva determinada. De este modo, la vida o la materia viva se resuelve como fuente de afectos puros, afectos activos, que desartabola todo proceso de “estratificación”, todo proceso de subjetivación y significación que, al asentarse en afecciones pasivas o sensomotoras, se traduce en una conciencia disciplinada que hace posible el ciego o reflejo cumplimiento del deber moral –servidumbre voluntaria (Spinoza), moral del esclavo (Friedrich Nietzsche), moral cerrada (Henri Bergson)–. La producción de afectos es un rasgo mayor de una ética que tiene en la intuición el principio del vínculo de la conciencia con la vida y la afirmación de la vida en la conciencia. La intuición como composición de formas de vida singulares que expresan la potencia de la vida misma como causa inmanente se resuelve en la génesis de afectos impersonales y preindividuales que desarticulan una conciencia y una corporalidad estratificadas, como hemos señalado, atadas a procesos de subjetivación y significación que tienen en las afecciones pasivas el principio de su formación.

Deleuze señala al respecto:

Por el contrario, el plan como plan de inmanencia, consistencia o composición, implica una desestratificación de toda la Naturaleza, incluso por los medios más artificiales. El plan de consistencia es el cuerpo sin órganos. Las puras relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas, tal como aparecen en el plan de consistencia impli-

¹⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 245.

can movimientos de desterritorialización, de la misma manera que los puros afectos implican una empresa de desubjetivación.¹⁵

La intuición, para Deleuze, se resuelve como pivote de un proceso de erotización de la existencia, en cuanto dimensión fundamental de todo ejercicio de autodeterminación. La producción de afectos puros es el revés y la expresión positiva de los procesos de desestratificación y desterritorialización. Así, la experiencia del afecto puro y activo del amor es en última instancia el pilar que sostiene la ética deleuziana, en tanto ésta es la vida misma que engendra formas novedosas al fundir estructuras heterogéneas en un impulso simple. El proyecto deleuziano de resistencia ética y política como afirmación de la propia potencia tiene en el amor, en cuanto afección activa, su principio inmanente y su motor interior.

Deleuze apunta al respecto:

Desestratificar, abrirse a una nueva función, a una función *diagramática*. Que la conciencia deje de ser su propio doble, y la pasión el doble de uno para el otro. Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos-partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: “para devenir el gran amante, el magnetizador y el catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de no ser más que el último de los idiotas”.¹⁶

Deleuze forja una ética en la que la producción de afectos puros o activos, se constituye como resorte de una búsqueda de formas de existencia libres. La construcción de los buenos encuentros, los devenires dichosos, la composición de agenciamientos que incrementan la propia potencia, la abolición de un cuerpo y una conciencia estratificados que vehiculan una moral heterónoma, así como la creación de líneas de fuga o territorios clandestinos de resistencia, encuentran en el amor su fundamento, haciendo patente el talante combativo de una teoría de los afectos a la vez inmanentista, materialista y vitalista... Spinoza es recuperado por Deleuze justo en lo relativo a la articulación

¹⁵ *Ibid.*, p. 272.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Sobre algunos regímenes de signos”, en *op. cit.*, p. 137.

de una teoría de los afectos que resulta medular en la fundamentación de una ética que toma en consideración la vida como hecho diferencial.

Deleuze es explícito respecto al reconocimiento de la herencia spinoziana que vertebra su filosofía:

[Spinoza] Encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen fin la filosofía porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto.¹⁷

Deleuze apunta la centralidad de la filosofía spinoziana en la concepción de la teoría de la intuición en tanto fundamento de la filosofía como creación de conceptos y de la vida filosófica como el ejercicio de una libertad que se afirma en la producción de afectos puros o activos. Todo proceso de reterritorialización y formación *ethopoietica* tiene su pilar en la producción inmanente de afectos activos.

La teoría de los afectos establece las coordenadas para extraer las consecuencias políticas y sociales de la ética deleuziana. La propia crítica a la modernidad y al capitalismo que realiza Deleuze a lo largo de su filosofía tiene sus cimientos justo en una ontología y una ética que se hacen inteligibles gracias a la teoría de los afectos. Teoría deleuziana de los afectos y ética establecen una correa de transmisión que ordena no sólo el paso de la ontología y la teoría del conocimiento a la ética misma, sino también a la política y a la filosofía de la cultura.

Los comentarios de Deleuze en “Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible” a propósito del genocidio indio, del esclavismo negro, así como de la propia producción inmanente de afectos concomitante al proceso de resistencia y afirmación de toda cultura minoritaria —que, justo a partir de la producción de afectos o devenires determinados, planta cara y resiste a la axiomática capitalista— son ilustrativos al respecto:

Fiedler ha señalado los polos del Sueño americano: atrapados entre dos pesadillas, la del genocidio indio y la del esclavismo negro, los

¹⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52.

americanos convertían al negro en una imagen inconscientemente reprimida de la fuerza del afecto, de una multiplicación de afectos, y al indio, en la imagen reprimida de una finura de percepción, de una percepción cada vez más fina, dividida, infinitamente frenada o acelerada.¹⁸

Asimismo señala:

Sin embargo no hay que confundir “minoritario” en tanto que devenir o proceso, y “minoría” como conjunto o estado. Los judíos, los gitanos, etcétera, pueden formar minorías en tales o tales condiciones; pero eso no es suficiente para convertirlos en devenires. [...] Incluso los negros, decían los *Black Panthers*, tienen que devenir-negro. Incluso las mujeres tienen que devenir-mujer. Incluso los judíos tienen que devenir-judío (por supuesto, no basta con un estado).¹⁹

La teoría spinoziana de los afectos es el marco para situar la caracterización de la ética, la política y la filosofía de la cultura deleuzianas. La teoría de los afectos es la hebra maestra a partir de la cual Deleuze teje sus reflexiones metafísicas y epistemológicas, con el objeto de fundar una ética, una política y una filosofía de la cultura en las que la intuición es analizada en su especificidad como horizonte creativo. La filosofía deleuziana en su conjunto está articulada en una teoría de los afectos en la que el afecto mismo aparece como el corazón de la efectuación de la propia potencia. La ecuación afecto = potencia es, para Deleuze, el principio para determinar el contenido del devenir o del momento diferencial en el que se sostiene la reivindicación de lo minoritario, justo en tanto singularidad irreductible al universo simbólico / afectivo y la axiomática derivados de lo Uno o lo Mismo —el capital, el Estado, Dios trascendente, por ejemplo—.

Para Deleuze, la creación del sentido se resuelve como una experiencia de la progresión del plano de inmanencia en la génesis de un modo de existencia o un agenciamiento peculiar que implica la desestratificación de la corporalidad misma del sujeto atada al “Juicio de Dios”, en aras de una reterritorialización que expresa un proceso creativo condensado en un afecto puro o activo. Deleuze ve, en la producción de agenciamientos diversos y

¹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 283-284.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

afectos puros, la afirmación del propio plano de inmanencia que satisface su forma dinámica y plural dando lugar a las más variopintas configuraciones culturales o sociales que no han de ser valoradas por ningún criterio o patrón exterior o trascendente que, a la vez que les escamotea justo la singularidad creativa en la que se constituyen como tales, las sitúa en una jerarquía determinada.

Deleuze señala en *¿Qué es la filosofía?*:

Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Al contrario no hay más criterios que los immanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia; lo que ni traza ni crea es desechado. 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.²⁰

En *Mil mesetas* escribe:

El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse los unos a los otros.²¹

Para Deleuze, la creación del sentido implica el despliegue de una serie de afectos immanentes al proceso de experimentación en el que el propio sentido o acontecimiento se articula. Ningún criterio exterior o trascendente a la experiencia misma de la afirmación del plano de inmanencia en la conciencia puede garantizar la creación del sentido o hecho diferencial. Todo criterio o figura trascendente se determina como resorte de una estratificación que mina la fuerza del plano de inmanencia en tanto principio de un agenciamiento genuinamente creativo, articulado en afectos activos. La construcción del sentido en con-

²⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 76.

²¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *op. cit.*, p. 162.

textos culturales y sociales diversos hace patente la dimensión productiva y el proceso de diferenciación en el que el plano mismo de inmanencia como fuente de afectos activos encuentra su satisfacción.

La filosofía deleuziana se nutre de doctrinas como las de Spinoza, Nietzsche o Bergson que ven en la filosofía una senda de liberación anclada en la experiencia misma de la vida como cuerpo vivo o plano de inmanencia. La filosofía, para Deleuze, es ella misma una fuente de afectos activos, pues son éstos el combustible para restituirle la potencia y la eficacia —el sentido mismo— que le habían sido usurpados por aquellas doctrinas tuteladas por la metafísica y la lógica de lo Uno trascendente que establece modelos y fines, buenas y malas copias —siempre copias, nunca procesos creativos—, jerarquías y exclusiones...

Deleuze subraya la forma de la filosofía misma como un frente productor de afectos que dan cumplimiento a su vocación libertaria:

Quiero decir: lo que usted está en derecho de exigirle a la filosofía, si le interesa la filosofía, es que, cuando usted se lo propone [...] es darle, inspirarle a usted nuevos afectos, pues de todas maneras lo hará, aún si usted no lo sabe, entonces es mejor saberlo... y hacerlo percibir nuevas cosas, inspirarle nuevos afectos. Aquí quisiera tomar fórmulas, fórmulas muy frecuentes en ciertos filósofos: es aumentar, finalmente, es aumentar su potencia de existir [...] empleo aquí un término que sería como común a Nietzsche [...] y a Spinoza: modificar su potencia de existir.²²

La impronta de la tradición del vitalismo filosófico en Deleuze se muestra en la teoría de los afectos. Esta teoría resulta capital para hacer inteligible la orientación general de su filosofía de la diferencia, de su concepción de la filosofía como creación de conceptos, así como de su ética, su política y su filosofía de la cultura. La teoría de los afectos de Spinoza se encuentra a la base de la filosofía de Deleuze. La filosofía deleuziana implica una potencia productiva que, desde nuestro punto de vista, resulta comprensible a partir de la teoría spinoziana de los afectos. Filosofía como

²² Gilles Deleuze, “La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza”, en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 281.

creación de conceptos y ética, política y filosofía de la cultura como producción de afectos, tienen en común un conocimiento intuitivo que da lugar a la aprehensión y la recreación de un orden intensivo inmanente al propio sujeto en tanto cuerpo vivo.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1996.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- , “La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza”, en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2015.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- , *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- , *Tratado teológico-político*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1990.

DELEUZE Y NEGRI, LA POTENCIA DE LA MULTITUD Y LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN

Antoni Negri, en el texto *Multitud*, articula una filosofía política en la que los planteamientos ontológico-políticos deleuzianos resultan fundamentales. ¿En qué sentido el concepto capital de multitud que le da título al texto de Negri se nutre de la propia reflexión deleuziana?

El concepto de multitud de Gilles Deleuze se inscribe en una ontología en la que la materia viva es fuente de un abanico de ilimitadas configuraciones psico-sociales, políticas y culturales. La materia viva, al llevar adelante el paso de su forma como conciencia virtual a su determinación como conciencia actual, encuentra en la promoción de formas sociales y culturales diversas la satisfacción de su forma como causa inmanente. La materia viva para Deleuze es un plexo psíquico de imágenes a la vez uno y múltiple que se expresa en planos sociales, políticos y culturales variados que en mayor o menor medida afirman el propio carácter dinámico de su principio. Deleuze, en este sentido, hace de los conceptos de deseo, de CsO, de diferencia, de Juicio de Dios, estratificación, rizoma, desterritorialización y reterritorialización el andamiaje conceptual para dar cuenta del anclaje ontológico de su concepción del orden cultural y político-social. El deseo en el que se constituye la materia viva es el principio que, ya sea por su feliz afirmación o por su sujeción a una forma exterior o trascendente que lo constriñe y lo desvirtúa, se constituye como el resorte interior de la promoción de un orden psico-social determinado. Toda configuración cultural o psicoso-

cial, desde la perspectiva de Deleuze, oscila entre la afirmación productiva y diferencial de la materia viva que es su principio inmanente –dando lugar a una forma singular que se vertebrata en un proceso creativo– y un proceso de estratificación que implica su sujeción al Juicio de Dios, es decir, la negación de su propia dimensión creativa en aras del enaltecimiento de la figura de lo Uno o lo Mismo.

Deleuze apunta al respecto:

No se trata de experimentar el deseo como carencia interior, ni de aplazar el placer para producir una especie de plusvalía exteriorizable, sino, por el contrario, de construir un cuerpo sin órganos intensivo, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente [...]. ¿El Tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido.¹

Para Deleuze, el CsO es la matriz de la promoción de configuraciones psicosociales varias, que registran en el peculiar movimiento de satisfacción de su deseo constitutivo el principio en el que se determinan como tales. La crítica deleuziana a la metafísica de la trascendencia, su denuncia de un capitalismo que, a partir de múltiples aparatos de captura, da lugar a procesos diversos de significación y estratificación, tienen justo en la teoría del deseo el marco en el que se hacen inteligibles, precisamente en términos de formas de enajenación de una conciencia y un orden social que no afirma la forma misma de la materia viva que es su principio inmanente: para Deleuze, la captura y la edipización del deseo en el que se vertebrata la formación del tejido social es el principio por el cual la sociedad misma ve cancelada su forma autoprodutiva. Para Deleuze, la asunción del deseo en cuanto tal, sin ningún objeto que lo sujete, lo limite y lo constriña, es el fundamento de la satisfacción de la vida misma como principio creativo y diferencial que encuentra en el orden social el dominio de su determinación. En este sentido, minorías culturales, políticas y sociales de diversa índole, a partir de la producción de afectos que afirman el carácter plural y la mixtura de las singularidades en las que se constituyen, han de ganar su

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 162.

forma como línea diferencial burlando el poder estratificante y jerarquizante de aquellos aparatos políticos de captura fundados en la axiomática de lo Mismo y lo Uno. Para Deleuze, la potencia de lo menor, la producción de diferencias, es el corazón de una multiplicidad en la que se afirma un cuerpo individual y social libre que no cae dentro de la lógica esclavizante de la axiomática capitalista, en tanto pilar de un ejercicio del poder que edipiza, merma y desfigura deseos vitales cancelando la emergencia de cuerpos sociales dinámicos y libres.

Deleuze hace expresos estos planteamientos, al señalar tanto el “devenir” o la producción de afectos en la que se constituye la figura de lo menor como su irreductibilidad a los patrones de una figura mayor o molar determinada:

Y a la inversa, si los judíos tienen que devenir-judío, las mujeres que devenir-mujer, los niños que devenir-niño, los negros que devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medio activo para el devenir, pero en tales condiciones que a su vez deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría.²

Para Deleuze, la afirmación de lo minoritario es la afirmación de una multiplicidad en la que la propia materia viva, como plexo uno y múltiple, da cumplimiento a su forma en tanto principio diferencial: la multiplicidad se constituye como un horizonte necesariamente menor en el que el cuerpo social expresa su dimensión creativa, plantando cara y desbordando el Juicio de Dios y la lógica de lo Mismo. Las multiplicidades deleuzianas son gradientes diferenciales, intensidades singulares que, al articularse en un afecto peculiar, se resuelven en la producción de una cualidad determinada (Henri Bergson): la ontología política deleuziana, de este modo, cifra la libertad del cuerpo social en la promoción de conciencias en la que los afectos activos son el resorte interior de un proceso de autodeterminación. De este modo, cuerpo vivo, multiplicidad y potencia de lo menor son los momentos fundamentales de una política deleuziana en la que el propio cuerpo social como forma libre, conquista y afirma una autenticidad y una autonomía que, a la vez que da lugar a la afirmación de la propia vida que en él se manifiesta, desarbola

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *op. cit.*, p. 291.

los propios mecanismos de sujeción, significación y subjetivación en los que se hace efectiva la axiomática capitalista.³

Deleuze apunta al respecto:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Ésa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este o del Oeste...). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate coexistente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar las condiciones peculiares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo *Particular* como forma innovadora).⁴

Para Deleuze, la formación de multiplicidades sociales implica el desenvolvimiento de una política minoritaria en la que la vida como causa inmanente encuentra su cumplimiento: la potencia de lo menor es para nuestro autor la afirmación de una diferencia-singularidad que asegura una dimensión creativa y emancipadora frente a una axiomática capitalista en la que toda configuración social autoprodutiva es proscrita y perseguida, al ser sobrecodificada según las exigencias de los dispositivos y los aparatos de captura que extraen de ella un plusvalor y un trabajo útil.⁵

³ “El ataque contra el orden (el orden del finalismo, de lo posible, de la dialéctica) crea el espacio para una dinámica de la organización, pero también crea la necesidad de tal dinámica: la organización de lo actual, la organización de la multiplicidad. Responder a esto es la tarea final que propone Deleuze en su lectura de Bergson” (Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 66).

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Aparato de captura”, en *op. cit.*, p. 474.

⁵ “Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada ‘filosofía de lo múltiple’. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir

¿Qué relación guardan estos planteamientos con la negriana noción de multitud? ¿De qué modo la multitud de Negri recupera los rasgos fundamentales de los planteamientos metafísicos deleuzianos del plano de inmanencia, del CsO, de la diferencia y de los afectos activos como motor interior de multiplicidades singulares o no numerables que encarnan la potencia de lo menor?

Negri es un autor que sigue de cerca los pasos de la reflexión de Deleuze. En más de un sentido podemos decir que Negri lee la realidad contemporánea con la lente de la concepción filosófica deleuziana. Nociones como plano de inmanencia, cuerpo, acontecimiento, diferencia, rizoma, características del pensamiento nómada de Deleuze, nutren la filosofía política de Negri, tanto en lo relativo a su crítica a la soberanía y al Imperio como en relación a su peculiar concepción de la democracia. La recuperación misma que realiza Negri de Baruch Spinoza como fundamento de la concepción de la multitud, en cuanto fuente de lo común, y de la propia democracia, en cuanto un proyecto indefinidamente ampliable y renovable, se articula en una perspectiva deleuziana que enfila a Negri mismo en una tradición vitalista y materialista que encuentra en el cuerpo vivo la fuente de afectos que son el principio de una autonomía moral y política que, frente a regímenes políticos esclavizantes de diversa laya, tiene un talante liberador.

En el espacio del que disponemos señalaremos algunos de los aspectos fundamentales que Negri, al formular su pensamiento, retoma de la obra de Deleuze.

En una primera instancia, Negri prolonga la tarea deleuziana del análisis de la geografía y la topología del poder, en términos del estudio de los derroteros y la lógica del ejercicio de la axiomática de lo Mismo que establece jerarquías y delimita exclusiones, haciendo posible la intervención del cuerpo social con el objeto de extraer de él fuerza de trabajo y una plusvalía simbólica y monetaria. Ante la lógica implacable de lo Mismo y el capital, Negri recoge el compromiso deleuziano de la determinación de las condiciones de emergencia y de la forma de una serie de multitudes sociales que, desde su perspectiva, encuentra su

de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio" (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 51).

cumplimiento en la construcción de lo común. La potencia de lo menor deleuziana es la propia multitud de Negri que se afirma como tal en la producción de subjetividades, a la vez colectivas y singulares, articuladas en la construcción de lo común.

Negri apunta al respecto: “Ésa era, precisamente, la definición de multitud que adelantábamos al comienzo: unas singularidades que actúan en común. La clave de esa definición es el hecho de que no existe contradicción conceptual ni real entre singularidad y comunalidad”.⁶

Asimismo señala:

Hemos estudiado la fisiología y la anatomía de ese cuerpo global a través de la topología y la topografía de la explotación. Ahora nos planteamos la tarea de investigar la posibilidad de que esa carne productiva de la multitud se organice de otra manera y descubra una alternativa al cuerpo político global del capital. Nuestro punto de partida será el reconocimiento de que la producción de subjetividad y la producción de lo común pueden entablar una relación simbiótica en espiral.⁷

La producción de lo común y la producción de subjetividades que afirman la forma del cuerpo vivo se constituyen como conceptos fundamentales de la ontología política de Negri. Nuestro autor se instala de lleno en la ontología deleuziana y la asimila concibiendo un plano de inmanencia a partir del cual es posible impulsar una organización política y social que, al afirmar la forma de la propia vida como una intensidad creativa, conquiste un poder instituyente que plante cara a los diversos dispositivos psicológicos, políticos, económicos y sociales capitalistas que reducen el espacio de lo común a una serie de parcelas inconexas que son el alimento de un aparato de poder que, a la vez que se ampara en la figura de la soberanía, requiere de la producción de subjetividades alienadas y esclavizadas.

Negri desenvuelve estos planteamientos justo al recuperar en clave deleuziana la concepción spinoziana del cuerpo. Para Negri, el cuerpo social es una multiplicidad abierta compuesta de innumerables cuerpos singulares que en la propia produc-

⁶ Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 133.

⁷ *Ibid.*, p. 224.

ción de lo común y en la producción de subjetividades activas y autónomas –el spinoziano individuo superior– afirma un acento diferencial –una tendencia democrática– donde radica un poder instituyente que desafía a la lógica de lo Uno y lo Mismo, encarada en el Estado soberano y el capital transnacional.

Negri apunta al respecto:

En esta espiral, cada movimiento sucesivo, de la producción de subjetividad a la producción de lo común, trae consigo un elemento innovador que enriquece la realidad. Tal vez en este proceso de metamorfosis y constitución debamos identificar la formación del cuerpo de la multitud, un tipo de cuerpo fundamentalmente nuevo, un cuerpo común, un cuerpo democrático. Spinoza nos ha proporcionado una idea inicial de lo que puede ser ese cuerpo. “El cuerpo humano –escribe– se compone de un gran número de individuos de diferente naturaleza, cada uno de los cuales es de una gran complejidad”, y sin embargo esa multitud de multitudes es capaz de actuar en común como un solo cuerpo. En cualquier caso, si la multitud ha de formar un cuerpo, será necesario que permanezca siempre y necesariamente como una composición abierta y plural, no como un todo unitario dividido en órganos jerarquizados.⁸

La materia viva es, para Negri, un plano de inmanencia que se resuelve como un cuerpo político compuesto por ilimitados cuerpos en los que cifra su forma como una subjetividad dinámica que, toda vez que puede ser intervenida por una figura trascendente y vertical que le escamotee su forma productiva –el capital, la ley, el Estado–, bien puede también ordenarse en una estructura horizontal y abierta que, en un movimiento diferencial, ponga en valor su pluralidad constitutiva y haga de la producción de lo común la realización de su dimensión creativa. La promoción de una democracia activa es para Negri la expresión del poder instituyente de una multitud que se afirma como producción de subjetividades activas y producción de lo común.

Negri sigue de cerca la lectura deleuziana de Spinoza en relación a la concepción de la multitud como una multiplicidad no numerable que, de ningún modo, cabe en la red categorial en la que se funda el ejercicio de un poder que proscribire y persigue toda forma diferencial. Para Negri, siguiendo a Deleuze, la multitud

⁸ *Ibid.*, p. 225.

es una singularidad, un monstruo, que subvierte el orden que sostiene el binomio Estado-gran capital. Para nuestro autor, la multitud es el monstruo que el Estado busca reducir a su lógica jerarquizante y excluyente en términos de un mal pretendiente que no satisface el modelo que es su principio. La multitud es un monstruo que se transforma a sí mismo, una singularidad que en la propia tecnología bien puede encontrar no un dispositivo de subjetivación y significación encaminado al dominio y la esclavitud, sino una herramienta de su movimiento diferencial orientada a la producción de lo común.⁹ El monstruo, el anomal, la síntesis disyuntiva y diabólica, el anexacto perverso polimorfo deleuziano, hace eco en la apuesta de Negri por hacer de la multitud un tejido social democrático que desborde las figuras onto-

⁹ “Quiere decirse que potencia y multitud vienen a nuclear el modelo de sociedad política que nos propone Negri de la mano de Spinoza. En ellas está la fuerza para cambiar lo que es, seduciéndonos con lo que podría ser una democracia donde la libertad, la igualdad, la cooperación y la creatividad sean insustituibles en el camino hacia el autogobierno. Por eso, para nuestro filósofo el *spinozismo* político es ético, una ética de la potencia, una política del contrapoder, un diseño de construcción jurídica y constitucional en busca de la destrucción de la negatividad y la construcción positiva de la libertad de todos. Y esta ontología como la democracia es un horizonte abierto, que agita y remueve, que no retiene” (José Seco y Rafael Rodríguez, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 11, p. 14).

Para Roberto Gelado, “La solución que propondrían Hardt y Negri a esta desinformación (o *malinformación*, para ser más exactos) sería, precisamente, una apuesta por la tecnología y por la sociedad de la información. De hecho Zolo (Negri y Zolo, 2002) relata con cierta sorpresa cómo algunos pasajes de *Imperio* parecen estar guiados por un ‘*fervor tecnológico e industrialístico –casi laborista–*’, lo cual no se esperaría de un post-marxista, a lo que Negri responde que si prestan tanta atención a lo que él llama la ‘*revolución de la información*’ es porque ésta ‘*provee nuevos espacios de libertad*’ [...]. De nuevo, Negri regresa al concepto de cambio del sistema desde sus propias bases. La revolución tecnológica y las nuevas vías de comunicación entre individuos ha sido un resultado del desarrollo del capitalismo globalizado; pero Negri prefiere señalar que ha sido la creatividad de los individuos la que ha permitido su eclosión, con lo cual estos mismos no sólo pueden, sino que deben utilizar las herramientas de comunicación con las que cuentan [...]. No sólo están legitimados para hacerlo, pues son ellos mismos sus creadores, sino que el mero hecho de ‘*cooperar cognitivamente*’ a través de su propia creación define a una multitud cuya capacidad creadora es la única que puede hacer temblar los cimientos del capitalismo global” (Roberto Gelado, “La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?”, en *Revista. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, núm. 110, pp. 21-22).

lógico-políticas de un imperio y una soberanía que encuentran en la lógica de lo Mismo su fundamento.

Negri apunta al respecto:

Una vez más ha sido Spinoza quien ha previsto con más claridad la naturaleza monstruosa de la multitud, al concebir la vida como una trama, donde las pasiones singulares tejen una capacidad común de transformación, sea del deseo al amor o de la carne al cuerpo divino. Para Spinoza, la experiencia de la vida es una búsqueda de la verdad, de la perfección y del goce de Dios. Spinoza nos enseña cómo hoy, en la posmodernidad, podemos hallar en esas metamorfosis monstruosas de la carne no solo un peligro, sino también una posibilidad: la posibilidad de crear una sociedad alternativa.¹⁰

De igual modo apunta:

Gilles Deleuze reconoce el monstruo en la propia humanidad. El hombre, dice, es el animal que está cambiando su propia especie. Hay que tomarse en serio esa advertencia. Los monstruos avanzan y el método científico tendrá que ocuparse de ellos. La humanidad se transforma a sí misma y transforma su historia, y a la naturaleza. Así que el problema ya no estriba en decidir si admitimos o no esas técnicas de transformación, sino en qué hacer con ellas, y en discernir si servirán para nuestro beneficio o irán en nuestro detrimento.¹¹

Para Negri, la construcción de la democracia pasa por la promoción de una multitud que en tanto multiplicidad abierta acoge en su seno y se alimenta del rasgo característico de los más diversos actores sociales: la figura del monstruo expresa el poder creativo de la multitud que hace de las singularidades que la nutren la afirmación de un poder instituyente. Negri impulsa la concepción de una democracia monstruosa en la que el pueblo se da forma a sí mismo, produciendo una comunidad en la que se afirma la dimensión creativa del cuerpo vivo.

Negri amplía su concepción de la base social de la democracia más allá del mero proletariado. Aunque reconoce la pertinencia del análisis marxista en relación a la radical importancia de la socialización de los medios de producción como condición del ejercicio de la justicia y la igualdad, ve en la construcción de la multitud misma la única vía para asegurar el sometimiento

¹⁰ Antonio Negri y Michael Hardt, *op. cit.*, pp. 230-231.

¹¹ *Ibid.*, pp. 231-232.

del poder a las exigencias que plantea el cuerpo social, en tanto cuerpo vivo y productivo: obreros, campesinos, artistas, mujeres, indígenas, homosexuales, intelectuales al producirse y afirmarse en tanto tales constituyen hebras del tejido que le dan a la multitud una singularidad y un dinamismo que orienta y da contenido a los reclamos y las propuestas en las que cristaliza el gobierno del pueblo por el pueblo.¹² Negri, toda vez que señala su diferencia respecto al marxismo, vuelve a Spinoza para señalar el paso de “la mayoría” al “todos” en el que radica la construcción misma de la multitud –del individuo superior– que anima la vida democrática.

Negri suscribe al respecto:

En un segundo momento, el concepto de multitud viene a reformular el proyecto político marxiano de la lucha de clases. Desde esta perspectiva, la multitud no se funda tanto en la existencia empírica actual de la clase como en sus condiciones de posibilidad. En otras palabras, la pregunta que debemos plantearnos no es “¿qué es la multitud?”, sino “¿qué puede llegar a ser la multitud?”.¹³

Asimismo señala:

La noción antigua de democracia era un concepto limitado, lo mismo que la monarquía y la aristocracia, toda vez que la mayoría gobernante continuaba siendo apenas una parte del todo social. En cambio, la democracia moderna no conoce límites, lo que permite a Spinoza calificarla de “absoluta”. Este paso de la *mayoría* a *todos* es un salto semántico pequeño, pero ¡qué consecuencias tan extraordinariamente radicales tuvo! Esta universalidad viene acompañada de otras concepciones no menos radicales tales como la igualdad y la libertad.¹⁴

Poder instituyente de la multitud y producción de subjetividades resultan, para Negri, conceptos que se engendran recíprocamente, haciendo patente el rendimiento ontológico-político

¹² “Una ontología constitutiva, que asume como principio el valor de la producción, es para Negri el símbolo de liberación de las fuerzas productivas de las relaciones de producción. Es una ontología que escenifica otras perspectivas y horizontes más abiertos, una paradoja que reabre y remueve constantemente, que no se cierra y que no bloquea, ni ahora ni en el futuro. En esto consiste el sujeto constituyente spinoziano” (José Seco y Rafael Rodríguez, *op. cit.*, p. 13).

¹³ Antonio Negri y Michael Hardt, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 277-278.

de una noción de cuerpo político plural y diverso que necesariamente aparece como principio rector de la vida democrática. La democracia y la producción de lo común en cuanto expresión del propio cuerpo vivo se constituyen como tópicos centrales de la ontología política inmanentista y materialista negriana, en tanto afirmación de un poder instituyente que, toda vez que va en contra de toda perspectiva reduccionista de la propia democracia (marxismo), se opone a la figura de un Estado soberano, instrumento del capital globalizado.

Para Negri, como para Deleuze, la construcción de la democracia se afirma en un movimiento nómada que muestra un doble frente: por un lado, el propio proceso creativo en el que se afirma y, por otro, el de una línea de fuga que presenta una batalla de retaguardia contra los diversos aparatos de captura a partir de los cuales la axiomática de lo Mismo asegura su forma. El pensamiento nómada deleuziano es en Negri un éxodo en busca de una tierra prometida, que no es más que la producción de la multitud democrática en cuanto la afirmación de un plano de inmanencia que se concibe como la construcción de lo común.¹⁵

Negri apunta al respecto:

El acto de rechazar la relación con el soberano constituye una especie de éxodo. Se huye de las fuerzas de la opresión, de la servidumbre y de la persecución, en busca de la libertad. Es un acto elemental de liberación y una amenaza que toda forma de soberanía ha de tener siempre en cuenta para paliarla, contenerla o desviarla.¹⁶

“La democracia hoy adopta la forma de una sustracción, de una huida, de un éxodo lejos de la soberanía.”¹⁷

Todo éxodo precisa una resistencia activa, una guerra de retaguardia contra las fuerzas perseguidoras de la soberanía.

¹⁵ “Resistir es crear. La resistencia al poder es creatividad ontológica de la comunidad (singularidades cooperantes). Es potencia de la multitud contra el poder en un proceso de lucha que va de la resistencia al poder constituyente, entendido como poder productivo. En esta ontología la democracia es esencia revolucionaria. Democracia es producción y riqueza y la producción es democrática” (José Seco y Rafael Rodríguez, *op. cit.*, pp. 13-14).

¹⁶ Antonio Negri y Michael Hardt, *op. cit.*, p. 379.

¹⁷ *Ibid.*, p. 388.

Como dice Gilles Deleuze: “Huye, pero al tiempo que huyes, coge un arma”.¹⁸

Negri asume la concepción deleuziana del acontecimiento como una línea de fuga que, toda vez que implica un combate y una guerra frontal contra un Imperio y una soberanía que casttran todo proceso diferencial, implica la creación de un espacio libre en el que la multitud puede darse su forma a sí misma en un movimiento autoproductivo. La resistencia es para Negri concommitante a la afirmación del poder instituyente de la multitud.

En este sentido, la generación de identidades o subjetividades democráticas se constituye en la promoción de afectos activos que se fundan en la dimensión psíquica del cuerpo vivo. Así, para Negri, como para Deleuze y Spinoza, el amor es el plano mayor de la integración de una multiplicidad viva que se afirma como poder instituyente sin cancelar los propios gradientes diferenciales, las venas de las singularidades actuantes que son su espíritu.

Al respecto Negri suscribe:

No parece que hoy día sea posible entender el amor como concepto político, aunque sea precisamente un concepto del amor lo que necesitamos para comprender el poder constituyente de la multitud. El concepto moderno del amor queda reducido, casi en exclusiva, al ámbito de la pareja burguesa y a los confines claustrofóbicos de la familia nuclear. El amor se ha convertido en un asunto estrictamente privado. Necesitamos un concepto del amor más generoso y menos restrictivo. Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor, como en las tradiciones premodernas. El cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, conciben el amor como un acto político que construye la multitud. Amar significa exactamente que nuestros encuentros expansivos y continuas colaboraciones nos proporcionan el goce. No hay nada de necesariamente metafísico en el amor a Dios de los cristianos y los judíos: tanto el amor de Dios hacia la humanidad como el amor de la humanidad por Dios se expresan y encarnan en el proyecto político material común de la multitud.¹⁹

Para Negri, como para Deleuze y Spinoza, la construcción de un orden social vivo radica en la producción del afecto activo del amor. El amor en estos autores no remite a la posesión de un bien

¹⁸ *Ibid.*, p. 389.

¹⁹ *Ibid.*, p. 399.

trascendente al hombre y la sociedad. Por el contrario, el amor es el motor de la creación del hombre y la sociedad misma en la esfera de la vida democrática, en tanto horizonte que amplifica y multiplica su propia potencia a partir de la realización de un deseo que se quiere a sí mismo y encuentra en la producción de lo común el ámbito de su cabal afirmación. El cuerpo vivo de la sociedad es la tierra prometida que el hombre y la sociedad barbechan y cultivan en tanto plano de inmanencia en el que se ha de cosechar el fruto de la libertad. Inmanentismo, materialismo y vitalismo se trenzan en el arco de pensamiento Spinoza-Deleuze-Negri, que encuentra su gesto fundamental en la afirmación de la dimensión social y política del amor que colma a la propia materia viva.

La potencia de la multitud es para Negri la afirmación de la fuerza del amor que impulsa la feliz afirmación de la materia viva en el tejido social. Ontología y política encuentran en la figura del amor una interioridad que otorga consistencia a los rasgos capitales de la impronta deleuziana y spinoziana del pensamiento mismo de Antonio Negri.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Feher, Roman, “La sociología de Antonio Negri”, en *Revista Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 44-45.
- García, Juan, “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”, en *Revista de Filosofía. Leer a Althusser*, núms. 34-35, 2005, pp. 209-226.
- , *Construir lo común, construir comunismo*, Tierra de Nadie, Madrid, 2006.
- Gelado, Roberto, “La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?”, en *Revista. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, núm. 110, 2009, pp. 15-31.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Holloway, John, “La revolución recuperada. Antología”, en *Revista Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 68-69.

- López, Santiago, “Spinoza en Moscú”, en *Revista Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 50-53.
- Macherey, Pierre, “La actualidad política del Spinoza de Negri”, en *Revista Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 59-60.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Morfino, Vittorio, *El tiempo de la multitud*, Tierra de Nadie, Madrid, 2013.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1993.
- , *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.
- , “Para una definición ontológica de la multitud”, en *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 131-142.
- , *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.
- Negri, Antonio, y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004.
- , *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005.
- , *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011.
- Seco, José, y Rafael Rodríguez, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 11, 2005, pp. 1-17.

DELEUZE, DEVENIR INDIO Y LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD

A lo largo de su reflexión filosófica Gilles Deleuze echa mano de un variopinto conjunto de filósofos, músicos, pintores, literatos o movimientos político-sociales para acuñar una concepción del sentido y el acontecimiento como afirmación de un proceso vital que, toda vez que se desmarca de la asfixiante lógica de la dominación fundada en la figura de lo Uno trascendente, se constituye como marco de la conquista de la libertad. Junto con Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche y Henri Bergson, Deleuze hace desfilar a lo largo de su obra a figuras como Duns Escoto, Lucrecio Bruno, Paul Klee, Howard Philips Lovecraft, Carl Jung, Lewis Carroll, los Black Panther para acuñar una filosofía a la vez imanentista, materialista y pluralista. Dicha filosofía postula que la vida misma, en tanto horizonte creativo y productivo, vertebrada interiormente un Acontecimiento que al burlar los dispositivos de selección, subsunción, exclusión y exterminio anclados en las categorías de lo Uno, lo Mismo o la Identidad se resuelve como una capacidad de autodeterminación que ilumina desde dentro al cuerpo vivo. La crítica al platonismo es la brújula que le permite a Deleuze moverse tanto en la biblioteca filosófica, como en el mundo de la literatura, el arte y la cultura en un sentido amplio, con el objeto de hacer inteligible la forma misma del Acontecimiento como un hecho diferencial que no se constituye como la buena o mala copia de un principio trascendente que se constituiría como su modelo o su causa ejemplar, sino como una fuerza viva, en la que el hombre se juega la construcción de su carácter (*ethos*) y con

éste la posibilidad de construir un agenciamiento o forma de vida libre.

Átomos, moléculas, haecceidades, intensidades, conatos, lechuzas, vampiros, monstruos, revolucionarios y místicos de diversa factura se suceden con extrema lucidez y precisión en la prosa de Deleuze, ilustrando la emergencia de un sentido que no depende más que de sí mismo para existir, sin depender de y sin verse capturado por los patrones lógicos y simbólicos de un poder que encuentra su arquitectura psicológica y política en la propia metafísica de la trascendencia: Filosofía, Literatura, Ciencia, Arte, Historia, Ciencia Política, entre otras disciplinas, son abordadas por Deleuze desde la distancia crítica que implica la noción de Diferencia, con el objeto de restituir al pensamiento una vocación libertaria que la propia lógica de la Identidad, lo Mismo o lo Uno le había escamoteado en aras de su sometimiento a las exigencias de la dominación y la esclavitud.

Es en este contexto amplio que Deleuze interviene en los debates filosóficos contemporáneos, culminando así la crítica a la modernidad que desarrolla a lo largo de su obra.

En un gesto ágil y preciso, Deleuze exhibe la desfachatez de una teoría de la acción comunicativa que, con la retórica del consenso y el carácter universalizable de los intereses de los afectados, omite la relación interior entre las democracias occidentales y los horrores que asedian a los desposeídos de todas las latitudes.

Deleuze señala al respecto:

¿Quién puede mantener y gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unas policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o su gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático. Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como “consenso” capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado. Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos.¹

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 109.

Para Deleuze, el parlamentarismo occidental no es más que el instrumento de una dictadura económica global que requiere de la promoción y la gestión de la desigualdad social, para asegurar su desarrollo: el liberalismo afirma la propia lógica de la Identidad, no en términos de una monarquía o una aristocracia como la medieval que supone una figura política trascendente que corona la jerarquía que ordena al tejido social, sino como una bioproducción inmanente y alienante que en el capital encuentra su motor interior. La propia Idea platónica renace para Deleuze en la axiomática capitalista que se renueva con la misma plasticidad que la propia gestión de la miseria de la que extrae el plusvalor en el que se centra su actividad a la vez productiva y esclavizante.

Habermas es desde luego, para Deleuze, un autor que vela por el sostenimiento de la democracia occidental, pero que no toma en consideración la singularidad de los cuerpos vivos que esa democracia modela y explota. Teorías como la de la acción comunicativa o la de la justicia distributiva aseguran la viabilidad de nociones en apariencia impolutas como Razón, Ciudadano o Derechos Humanos, pero encubren la producción biopolítica de una miseria planetaria, cuyo tratamiento y promoción se ve ordenada por el entramado político, monetario y militar capitalista.

Es en este marco que Deleuze plantea el problema de la reterritorialización de la filosofía. ¿A quién sirve la filosofía? ¿La filosofía se gana como filosofía al servir al poder en turno, satisfaciendo la lógica de lo Uno, o tiene su cumplimiento en el vínculo del pensamiento con la propia corporalidad viva que afirma el Acontecimiento, en tanto forma de existencia libre? ¿La reterritorialización de la filosofía en la propia ecuación Estado moderno-capital-barbarie no mina acaso su determinación como fuelle para impulsar la emergencia de un hombre libre?

Deleuze, en este contexto, cuestiona los alcances de la filosofía de Heidegger. ¿Heidegger y los heideggerianos podrán alguna vez liberarse de la sombra de un nazismo, que vino a sellar para siempre la identidad misma entre capitalismo y barbarie que caracteriza a la propia modernidad?

Deleuze lleva adelante una crítica a Heidegger, en cuanto ejemplo contemporáneo de una filosofía que, al girar en la órbita platónica, legitima el proyecto histórico-político del asesinato de

toda forma diferencial en aras del sostenimiento de categorías como el Ser, lo Mismo, y la Verdad.

Deleuze señala al respecto:

La posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritoralizara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta?²

Heidegger es, para Deleuze, un botón de muestra de la determinación de la filosofía occidental como pilar de un proyecto de dominación vertebrado en la lógica del Uno trascendente: la propia ecuación Logos-Uno-Occidente hace de todo cuerpo vivo que no se ajuste a sus criterios constitutivos mero no-ser, privación, ilusión o, como decíamos, una copia que en última instancia nunca ha de satisfacer cabalmente su modelo. Toda forma de vida que se afirme como cuerpo vivo no ha de ser considerada en su singularidad efectiva, sino justo como una forma degradada de su principio trascendente. La pluralidad y la diferencia cultural no han de ser consideradas como capacidad creativa y expresión de la vida misma como potencia espiritual, sino como primitivismo pernicioso o inferioridad racial que han de ser objeto de un exterminio sistemático que ha de preservar la pureza del proceso civilizatorio. El gran arco doctrinal que va de Platón a Heidegger —pasando por Aristóteles-Tomás de Aquino-Kant-Hegel— es, para Deleuze, tanto la columna vertebral de Occidente como la Identidad o Mismidad por la que todo hecho diferencial ha de ser determinado como una alteridad que, en última instancia,

² *Ibid.*, p. 110.

ha de ser reducida a la forma de un mero pretendiente lastrado de una profunda insuficiencia ontológica. El Logos-Verbo que articula interiormente el conjunto de la metafísica de Occidente encuentra en el capitalismo a la vez una profunda mutación y su feliz cumplimiento, en tanto una axiomática inmanente al propio desarrollo del capital, capaz de reducir todo cuerpo vivo a materia prima del cual es posible extraer un plusvalor y un trabajo útil. Hegel y los hegelianos, Heidegger y los heideggerianos, Habermas y los habermasianos, trabajan desde la perspectiva de Deleuze por la articulación de una filosofía que, al negar la singularidad y la potencia del hecho diferencial, niega asimismo el carácter libertario de la propia filosofía.

Es en este contexto que Deleuze plantea una reterritorialización del discurso filosófico, que toda vez que asegure su anclaje efectivo en la propia forma del cuerpo vivo, desfonde la propia tradición de la filosofía occidental tutelada por la lógica de lo Uno. Deleuze reterritorializa e incardina la reflexión filosófica en la promoción de una forma que a los ojos de la propia lógica de lo Uno linda con el no-ser, con la nada y que, sin embargo, considerada en su propia singularidad, toda vez que representa la forma misma de un rizoma y una línea de fuga que ofrece resistencia al Poder y sus aparatos de captura, es capaz de brindar un sentido a la filosofía misma justo en su tarea fundamental que es producir sentido, haciendo de la libertad una forma de vida.³

Deleuze señala que Heidegger erró al elegir a la raza aria como raza superior para encarnar el espíritu y la filosofía. Deleuze sugiere en cambio, pensando desde luego en Artaud, que son los pueblos indios –ligados interiormente a la tierra– el manantial y el jardín en el que Occidente, toda vez que puede abrevar de los contenidos profundos del cuerpo mismo y el inconsciente en cuanto vida, puede sembrar un amor para saldar una deuda histórica generada por las atrocidades cometidas en función de una lógica jerarquizante y esclavizante. Devenir indio, en tanto

³ “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos” (Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 22).

devenir tierra y cuerpo vivo, es para Deleuze la posibilidad de construir un pueblo en el que el cuerpo no sea simple materia prima de una maquinaria productiva que lo reduzca a un organismo meramente sensomotor y disciplinado, sino que vehicule afectos puros ordenados en una intuición creativa que florece precisamente como libertad.⁴

Deleuze apunta al respecto:

[Heidegger] Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir para los analfabetos,

⁴ En este punto es interesante recuperar las consideraciones deleuzianas sobre Bergson relativas a la dimensión creativa de la memoria. Devenir tierra, para Deleuze, es la función fundamental de una memoria ontológica encarnada, capaz de producir devenires *ethopoieticos*. “Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el Todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra o prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores le son también interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traiza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un ‘plan(o)’ de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante” (Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 112-113).

La figura del devenir indio, en tanto afirmación del cuerpo vivo, está íntimamente ligada con las concepciones deleuzianas del devenir intenso, devenir animal, devenir molecular que vertebran interiormente su teoría de la experiencia. Al respecto, Gilles Deleuze y Félix Guattari: “Bachelard escribe un hermoso libro junguiano cuando establece la serie ramificada de Lautréamont, teniendo en cuenta el coeficiente de velocidad de las metamorfosis y el grado de perfección de cada término en función de una agresividad pura como razón de la serie: el colmillo de la serpiente, el cuerno del rinoceronte, el diente del perro y el pico de la lechuza, y, ascendiendo en la serie, la garra del águila o del buitre, la pinza del cangrejo, las patas del piojo, la ventosa del pulpo. En el conjunto de la obra de Jung, toda una mimesis reúne en sus redes la naturaleza y la cultura, según analogías de proporción en las que las series y sus términos, y sobre todo, los animales que ocupan en ellas una situación media, aseguran los ciclos de conversión naturaleza-cultura-naturaleza: los arquetipos como ‘representaciones analógicas’” (“Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-molecular”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 242).

hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero que significa “para”? No es “dirigido a...”, ni siquiera “en lugar de...”. Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía.⁵

Devenir indio es, para Deleuze, establecer una zona de penetración mutua en la que Occidente y los desposeídos de su propia potencia, en la que la filosofía y la tierra, bien puedan componer un plan de intercambios productivos, en el que la tierra misma vea reconsiderada su naturaleza como fondo intensivo, como matriz genética de una conciencia libre y Occidente salga del círculo maldito de la esclavitud y el exterminio. Devenir indio es, para Deleuze, la posibilidad de la restauración de la tierra como fuente de buenos encuentros en la que el cuerpo de los indios se vea liberado de la tenaza del encierro y el exterminio, y el cuerpo de Occidente se vea descargado de la estratificación y la normalización disciplinaria que lo atenaza.

Deleuze vuelve la mirada a los pueblos indios como fuente de una producción de lo común, anclada en la experiencia del cuerpo vivo. El devenir indio de la filosofía occidental es la vía por la que, para Deleuze, Occidente puede cultivar su propio cuerpo como fuente de sentido, empujando la formación de una humanidad no ya civilizada, ciudadana y democrática, a la vez que asesina, sin papeles y dictatorial, sino una humanidad que se resuelva en la creación del pueblo, en el que la producción de lo común aparece como divisa fundamental. El devenir indio es, para Deleuze, devenir pueblo, devenir comunidad, la articulación de una materia viva atravesada por el afecto puro de un amor comunicativo, capaz de responder y dejar atrás los horrores derivados de la primacía de la lógica de lo Uno.

Deleuze apunta al respecto:

El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 111 (cursivas del original).

fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.⁶

Deleuze establece un plano de lectura tanto de la biblioteca filosófica como del panorama sociológico y cultural, a partir del cual brinda una mirada crítica sobre los fundamentos lógicos y metafísicos de la esclavitud y la barbarie —la propia metafísica del Uno trascendente— y ofrece vías para construir formas de vida nobles, que asumen y afirman la propia dimensión del cuerpo vivo como fuente de sentido.⁷ Así, como corolario de la larga lista de pintores, músicos, filósofos, luchadores sociales que coloca como líneas de fuga que desarbolan la propia lógica de lo Mismo vuelve la mirada a aquellos excluidos de la civilización y la historia, como senda de liberación ordenada en función de la producción de lo común: los pueblos indios que hacen de la lucha y la resistencia una forma de vida. Tal vez no sólo en México sino en el mundo entero tendríamos que devenir indios, anclados en una experiencia inmediata y profunda de nuestro cuerpo vivo individual y social para poder plantar cara a los horrores de la modernidad y el neoliberalismo. Indios-bretones, Indios-vascos, Indios-chilangos tendrían que devenir tierra para cosechar cuerpos y afectos libres, restituirle su potencia a aquellos a quienes se les ha despojado de ella, suscitar encuentros productivos, dar

⁶ *Idem.*

⁷ “En rigor, la política deleuziana pasa fundamentalmente por la doble cuestión del devenir-fascista y de la máquina de guerra, esto es, no tanto por la instauración de una buena organización, por la articulación del todo o de un completo como, a una parte por el diagnóstico de aquellas condiciones de jerarquización entre lo molar y lo molecular, lo menor y lo mayor, el CsO y los estratos, etcétera, bajo los cuales un orden cualquiera puede —y efectivamente lo hace— devenir fascista y, por otra, por la exploración y la experimentación colectiva de aquellas condiciones que podrían permitirnos operar una cierta generalización de la línea de fuga, esto es, por la implementación de una guerra sin batallas orientada, a cada momento, hacia la elaboración de un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible, cada vez más, la composición de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación” (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. pp. 23-24).

lugar a la promoción de lo común, liberándose de las exigencias y los terrores de la televisión y los ejércitos, del Dios trascendente y de la axiomática inmanente de la economía de mercado.

Bibliografía

- Alliez, Eric, *Deleuze filosofía virtual*, Editora 34, São Paulo, 1966.
- Badiou, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento, Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1984.
- , *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama (colección Argumentos), Barcelona, 1993.
- , *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Hardt, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Lee, Matt, y Mark Fisher, *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Scavino, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Ediciones del Fresno, Buenos Aires, 1991.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Tarby, Fabien, *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, París, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Universidad de Francia, París, 1996.

Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze, de José Ezcurdia, se terminó de imprimir en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amatl, S.A. de C.V., en julio de 2016. Se tiraron 1000 ejemplares. Se utilizaron en la composición tipos Century Schoolbook 12/16, 10/12, 8/10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto. Formación de originales: Maribel Rodríguez.

En los textos reunidos en este volumen José Ezcurdia intenta una aproximación panorámica al pensamiento de Gilles Deleuze ahondando en las nociones de cuerpo, intuición y diferencia que recorren transversalmente el conjunto de su producción filosófica. El autor basa su investigación en la significación ontológica del conocimiento intuitivo en Spinoza y Bergson para poner de manifiesto “el carácter a la vez materialista y vitalista de la filosofía de Deleuze [...] en] su ponderación de la filosofía arcaica griega, su lectura de Nietzsche y Spinoza, sus estudios sobre el Renacimiento, sus reflexiones sobre la emergencia y la potencia de lo menor, así como su crítica a la modernidad, al capitalismo y a la filosofía de lo Mismo desde el marco de su concepción del devenir indio”.

En su prólogo, Alberto Constante señala que estos ensayos de Ezcurdia nos dejan ver las claves de un pensamiento al que poco se le ha escapado pues le han permitido mantener un diálogo constante con el psicoanálisis, la filosofía política, la literatura, la lingüística, el arte contemporáneo, así como sus originales acercamientos hacia el cine, la arquitectura y el urbanismo, pero también la termodinámica, la biología, la etnología, y sus imprescindibles pesquisas alrededor del postcolonialismo y de las sociedades de control que empiezan a surgir con el uso de Internet y la puesta en juego de las redes sociales. En la obra del filósofo francés, concluye Constante, “el arte, la literatura y la filosofía estarían enfocadas principalmente a constituir a la ciencia en la cotidianidad, en el *hic et nunc* de nuestro ser en el mundo superando así el esencialismo y el espacio en el que éstas se encuentran”; de ahí que se pueda afirmar que “Gilles Deleuze es, sin duda, el pensador del siglo XXI”.



ISBN: 978-607-97101-9-4



9 786079 710194