

Crítica de la imagen moral del pensamiento a partir del principio de immanencia y la teoría de los afectos de Spinoza¹

Rodrigo Guillermo Martínez Reinoso² y Cristian Andrés Tejeda Gómez³

Recibido: 08/09/2020 / Aceptado: 10/11/2020

Resumen. Este artículo tiene como objetivo esclarecer la relación entre juicio y deseo en el pensamiento de Gilles Deleuze y destacar la importancia de Spinoza para la resolución de este problema. La concepción negativa del deseo es la base de la cultura y el pensamiento de Occidente; sin embargo, Spinoza nos propone una concepción afirmativa e immanente. Estos elementos son fundamentales para esclarecer el sentido teórico y práctico de la propuesta de Gilles Deleuze en su obra, donde una concepción afirmativa del deseo le permite proponer la existencia de dos imágenes del pensamiento: una imagen moral, la cual critica; y, una imagen ética, que restituye, a partir de la teoría de los afectos y la naturaleza de Spinoza, el valor afirmativo del cuerpo y los afectos. Deleuze y Spinoza, así, nos proponen una imagen del pensamiento que sostiene el valor de lo afirmativo sobre lo negativo, es decir, que relleva la producción de lo diferente y lo múltiple sobre la jerarquía de lo idéntico o lo hegemónico.

Palabras clave: deseo, immanencia, univocidad, expresión, teoría de los afectos.

[en] Criticism of the moral image of thought from the principle of immanence and Spinoza's theory of affects

Abstract. This article aims to both, clarify the relationship between judgment and desire in Gilles Deleuze's thought, and highlights the importance of Spinoza for the resolution of this problem. The negative conception of desire is the basis of western culture and thinking; however, Spinoza proposes an affirmative and immanent conception. These elements are essential to clarify the theoretical and practical meaning of Gilles Deleuze's proposal in his work, where an affirmative conception of desire allows him to propose the existence of two images of thought: a moral image, which is criticized by him, and an ethical image that restores the affirmative value of the body and the affects, based on Spinoza's theories of affects and nature. Deleuze and Spinoza thus propose an image of thought which sustains the value of the affirmative over the negative, in other words, it relies on the production of the different and the multiple over the hierarchy of the identical or the hegemonic.

Keywords: desire, immanence, univocity, expression, theory of affects.

Sumario. I. Introducción: crítica de la imagen moral del pensar e inversión de la relación juicio-deseo. II. Sobre la crítica del modelo del juicio y de la concepción negativa del deseo. III. Imagen clásica y moderna de la ley y su relación con la imagen moral del pensar. IV. La imagen moral del pensar y su doble denuncia: immanente y afectiva. V. La expresión como clave de la crítica deleuzeana a la relación clásica juicio-deseo. VI. Conclusión: qué es una imagen moral y una imagen ética del pensamiento. VII. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Martínez Reinoso, R. G.; Tejeda Gómez, C. A. (2021): Crítica de la imagen moral del pensamiento a partir del principio de immanencia y la teoría de los afectos de Spinoza, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 37-50.

¹ Agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID, Chile) por el financiamiento de este artículo. Este escrito se inscribe en el proyecto de Fondecyt Iniciación N°11190552 "Homo suum sibi utile quaerit: el fundamento de la sociabilidad en la Ética de Baruch Spinoza y sus consecuencias teóricas en el Tratado político". Agradecemos también al Convenio Marco FID 1758, a la Dirección de Investigación y a la Dirección del Departamento de Educación de la Universidad de Los Lagos por su apoyo a nuestra investigación.

² Universidad de Los Lagos (Chile)
rodrigo.martinez1@ulagos.cl
<https://orcid.org/0000-0001-7213-7370>

³ Universidad de Los Lagos (Chile)
cristian.tejeda@ulagos.cl
<https://orcid.org/0000-0003-4624-3043>

Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia [...] que prohíbe el retorno a lo trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece [...] unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia [...]. La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión⁴.

I. Introducción: crítica de la imagen moral del pensar e inversión de la relación juicio-deseo

El objetivo de este artículo es esclarecer la relación existente entre juicio y deseo en la obra de Gilles Deleuze y explicitar la importancia que el pensamiento spinozista tiene en la elaboración de este problema. Para ello es necesario describir dos puntos de vista opuestos respecto a este vínculo: primero, la interpretación del platonismo y su concepción dialéctica del deseo (negativa); y, subsiguientemente, desde el punto de vista spinozista, mostrar la inversión de tal relación: siendo el resultado una concepción afirmativa del deseo y los afectos. Es importante resaltar la apropiación que Deleuze realiza de la obra de Spinoza⁵, empresa que se funda en las tesis ontológicas de la *Ética*⁶ donde la apuesta más general consiste en revalorizar una filosofía naturalista a partir del principio ontológico de inmanencia pura⁷. Tal posicionamiento es el que permite sortear una serie de desafíos para el pensamiento contemporáneo, destacando entre estos la imperiosa necesidad de restaurar el estatuto afirmativo y productivo de la potencia de los afectos⁸, para renovar así los criterios de análisis en las ciencias sociales y humanidades, como a la vez comenzar a comprender lo social y lo político desde otro modo que el sustentado por el racionalismo occidental. Tal sería el efecto de la inversión de la relación dada entre juicio y deseo⁹ que permite desarrollar la potencia crítica desmitificadora que Deleuze atribuye al spinozismo.

Esta propuesta de una ontología de la inmanencia pura y la multiplicidad¹⁰ implica además sustituir una serie de principios del idealismo clásico e idealismo moderno, por los principios deleuzeanos de disyunción inclusiva, univocidad y distribución nómada¹¹. Deleuze reconoce que fue Spinoza el primero en no titubear respecto de asumir la afirmación pura, rompiendo así con la tradición ontológica neoplatónica renacentista¹². La inmanencia supone en tal sentido el rechazo de cualquier causa externa que pretenda explicar el origen de las cosas; pero también la afirmación de que la existencia de las cosas solo tiene su origen en causas internas¹³, sea en los planos ontológico, epistemológico, político o ético. En este preciso punto, sobresale la articulación de los principios de afirmación y univocidad, que se determinan críticamente al dirigirse contra los presupuestos del platonismo. Lo que expresado en términos ontológicos categóricos para Deleuze, significa que:

La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación [...]. Pero, al mismo tiempo, si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos se comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y a lo que se dice [...]. La univocidad significa la identidad entre el atributo noemático y de lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido [...]. En una palabra, la univocidad del Ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos; un solo y mismo *aliquid* para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real¹⁴.

Al contrario, Deleuze considera que el regalo envenenado que Platón legó a la cultura occidental consistió en legitimar una visión moral del pensar, que lleva el nombre de filosofía de la trascendencia¹⁵. Modo de pensamiento cuyas estructuras lógicas presuponen la preeminencia de principios diversos que configuran una imagen jerarquizada del pensar: la identidad en el concepto o *ratio cognoscendi*; la oposición en el predicado o *ratio fiendi*; la analogía en el juicio o *ratio essendi*; y la semejanza en la percepción o *ratio agendi*¹⁶.

En efecto, ponderar esta herencia histórica legada por el mundo clásico a la modernidad, confrontando el platonismo y el spinozismo, implica asumir una crítica frontal del influjo de lo negativo sobre el pensamiento

⁴ Deleuze, G. *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama Editorial, 1996, pp. 190-191.

⁵ Cfr. Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999; Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005; Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 2009; Hardt, M. *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. Paidós, Buenos Aires, 2003; y Sibertin-Blanc, G. *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de G. Deleuze*. Université Charles de Gaulle Lille 3 – UMR 8163 «Savoirs, textes, langage» Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006.

⁶ Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 2011.

⁷ Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

⁸ Zourabichvili, F. *Spinoza, una física del pensamiento*. Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 200.

⁹ Cfr. Viveiros de Castro, E. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz Editores, 2010; Cocco, G. *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*. Madrid, Traficantes de sueños, 2012; y Patton, P. *Deleuze y lo político*. Buenos Aires, Prometeo libros, 2013.

¹⁰ Martínez, R. “Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal”. *Revista del Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso*, Año 2, N° 32014, pp. 33-63.

¹¹ Zourabichvili, F. *El vocabulario de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Atuel, 2007.

¹² Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires - Madrid, Amorrortu Editores, 2009.

¹³ Tejada C. y Sobarzo, M. “*Satis amplam libertatem*: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 36 (2), 2019, pp. 355-382

¹⁴ Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 2009, pp. 215-216.

¹⁵ Cfr. Deleuze, G. *Crítica... Op. cit.*

¹⁶ Cfr. Deleuze, G. *Diferencia... Op. cit.*, 389 y ss.

occidental¹⁷. Lo cual Deleuze sintetiza bajo la noción de imagen moral del pensamiento¹⁸. También en este punto, Deleuze considera que quien mejor supo establecer el carácter sesgado de lo negativo fue Spinoza, incluso al grado de darle a la negación un sentido desmitificador en cuanto ésta “no sirve sino para negar lo negativo, para negar lo que niega y lo que oscurece. La polémica, la negación, la denuncia no están allí sino para negar lo que niega, lo que engaña y lo que oculta: lo que aprovecha del error, lo que vive de la tristeza, lo que piensa en lo negativo”¹⁹.

Por otra parte, si las estructuras que dan forma orgánica al mundo de la representación²⁰ implican, tanto en términos teóricos como prácticos, un sesgo, esto sucede porque la imagen moral del pensar promueve de modo subrepticio una tendencia retrógrada y reaccionaria respecto del saber, configurándose así una imagen grotesca de la cultura; siendo un índice de tal tendencia el reducir tanto el saber y la cultura al ejercicio de reconocer y reproducir valores establecidos²¹. En términos ontológicos, dicha imagen remite a un sistema de distribución jerarquizado e imperativo, que Deleuze considera es el que se explica desde el modelo del juicio:

[E]l juicio tiene [...] dos funciones esenciales, y solo dos: la *distribución*, que asegura mediante la repartición del concepto, y la *jerarquización*, que asegura mediante la medida de los sujetos. A una de ellas corresponde la *facultad del juicio, que recibe el nombre de sentido común*; a la otra, la que se llama *buen sentido* [...]. Ambas constituyen la justa medida, la «justicia» como valor del juicio. En este sentido, *toda la filosofía de las categorías toma como modelo el juicio* [...]. Este concepto de Ser no es colectivo,

¹⁷ La importancia de Platón respecto de su influjo sobre la cultura occidental, queda excelentemente expresada en la siguiente observación del célebre filósofo inglés Alfred North Whitehead, quien al respecto se atreve a afirmar que “la caracterización general más segura de la tradición filosófica europea, es que ésta consiste en una serie de notas marginales a Platón”. Whitehead, A. *Proceso y realidad*. Buenos Aires, Losada, 1956.

¹⁸ *Imagen moral del pensar* que Deleuze desmenuza en ocho postulados: «1) postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento); 2) postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como distribución que garantiza esa concordia); 3) postulado del modelo o del reconocimiento (el reconocimiento que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone es el mismo, y la posibilidad de error que se desprende de ello en la repartición, cuando una facultad confunde uno de sus objetos con otro objeto de otra); 4) postulado del elemento o de la representación (cuando la diferencia se subordina a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto); 5) postulado de lo negativo o el error (aquí el error expresa a la vez todo lo que pueda ocurrir de malo en el pensamiento, pero como producto de mecanismos externos); 6) postulado de la función lógica o de la proposición (la designación es considerada como el lugar de la verdad, no siendo el sentido sino el doble neutralizado de la proposición, o su duplicación indefinida); 7) postulado de la modalidad o de las soluciones (los problemas se calcan materialmente sobre las proposiciones, o bien se definen formalmente por la posibilidad de ser resueltos); 8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber (la subordinación del aprender al saber y de la cultura al método)». Deleuze, G. *Diferencia...* *Op. cit.*, pp. 254-255.

¹⁹ Deleuze, G. *Presentación del Sacher-Masoch. El frío y el cruel*. Madrid, Taurus, 1973, p. 346.

²⁰ Deleuze, G. *Diferencia...* *Op. cit.*

²¹ *Ibid.*

*como un género con respecto a sus especies, sino solo distributivo y jerárquico.*²²

En oposición a estos presupuestos o cuádruple raíz de la imagen moral del pensar, Deleuze nos propone una imagen ética del pensamiento. Lo que supone abrazar el principio de inmanencia del naturalismo spinozista, que exige a la vez identificar el valor y sentido del ser desde los afectos y el cuerpo, rompiendo así con el legado del racionalismo occidental. Spinoza en tal sentido se convierte en un elemento clave para esclarecer la relación existente entre el juicio y el deseo, lo que revelará toda su potencia destructora al confrontarse con el legado e influjo que dentro de la cultura racionalista dogmática occidental implica el platonismo. Legado que en este trabajo acotaremos a la crítica del modelo dialéctico y negativo que presenta la concepción moral del deseo de Platón fundada en la trascendencia y el principio del Bien.

II. Sobre la crítica del modelo del juicio y de la concepción negativa del deseo

El spinozismo de Deleuze permite recusar el modelo del juicio desde la teoría del conocimiento de Spinoza y observar una serie de mistificaciones que se siguen de los presupuestos de la imagen moral del pensamiento, especialmente respecto de su modo de comprensión de la cultura y el saber. Esta serie de prejuicios, desde Spinoza pueden identificarse como signos equívocos propios del primer género de conocimiento (ideas inadecuadas), signos que surgen de las pasiones y afectos tristes²³. En tal sentido, resulta pertinente señalar que el modelo del juicio logra sus cuotas máximas de abstracción en la tradición medieval de la teología negativa, siendo la confusión entre lo finito y lo infinito, quizás, el ejemplo paradigmático de equivocidad. Su encarnación máxima la encontraremos en la tradición teológica cristiana que postula la idea de un Dios con propiedades antropológicas, que son, en rigor, propiedades del soberano y el déspota, es decir, de un ser meramente empírico. Al respecto, dice Deleuze, que en Santo Tomás, Francisco Suárez e incluso René Descartes “Dios tendría Querer y Entendimiento, Bondad y Sabiduría [...], pero equívocamente o eminentemente [...], propiedades que no pertenecen ni siquiera a Dios: Dios como soberano bien,

²² *Ibid.*, pp. 67 y 68 (las cursivas son nuestras).

²³ Cfr. Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.* y Sibertin-Blanc, G. *Política...* *Op. cit.* Para Deleuze los *signos equívocos* no son expresiones sino solamente *signos de reconocimiento*: “La idea inadecuada es la idea inexpressiva [...]. La fórmula que más a menudo emplea Spinoza es la siguiente: nuestras ideas de afecciones indican un estado de nuestro cuerpo, pero no explican la naturaleza o esencia del cuerpo exterior. Es decir, que las ideas que tenemos son signos, imágenes indicativas impresas en nosotros, no ideas expresivas y formadas en nosotros; percepciones o imaginaciones, no comprensiones [...], la imagen es la huella, la traza o la impresión física [...]; en el sentido figurado, la imagen es la idea de la afección, que solamente nos hace conocer el objeto por su efecto. Pero un conocimiento así no es tal, a lo más es un reconocimiento”. Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.*, pp. 140-143. Para ahondar en la importancia de la idea de expresión en la interpretación spinozista de Deleuze, debemos esperar el quinto apartado de este escrito.

como misericordioso, justo y caritativo”²⁴. Es lo que Martín Heidegger, a grandes rasgos, reconoce como la tradición onto-teo-lógica que determina el modo de pensar de la metafísica de la presencia²⁵.

Pero la antropologización de la idea de Dios, a partir de propiedades del soberano y el déspota, es una manera diametralmente diferente del modo cómo Spinoza concibe a Dios. Al articularse desde los principios de inmanencia y de univocidad, Spinoza compromete una idea de Dios, que *de iure*, aborrece todo criterio que apele a la trascendencia y eminencia y que recusa cualquier instancia de equívocidad, eminencia y analogía²⁶. Y en tal sentido es que, una vez asumidos los principios de univocidad, inmanencia y afirmación pura, se comprende por qué para Deleuze es tan relevante destacar que “toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia [...] [ya que son dichos principios los que] prohíbe[n] el retorno a lo trascendente”²⁷. Es lo trascendente lo que cabe denunciar, en efecto, en cuanto blinda el carácter jerarquizado que engloba el modelo del juicio. El defecto principal de dicho modelo radica en que convierte al concepto del Ser (Dios o la Naturaleza) en uno que difiere de la concepción de distribución ontológica que Spinoza supo plantear, la que apuesta por lo colectivo, lo afirmativo y lo unívoco. Y, en efecto, donde “no se podrá pensar que Dios contiene la realidad o perfección de un efecto bajo una forma mejor que aquella de la que depende el efecto; pues [en una *concepción colectiva del Ser*] no hay forma que sea mejor que otra”²⁸. Y de allí que sea tan importante subrayar, respecto de la imagen moral del pensar, que su “*concepto de Ser [jerarquizado y eminente: sistema Uno-superior] no es colectivo*, como [no lo es tampoco] un género con respecto a sus especies [aspecto epistemológico], sino solo distributivo y jerárquico”²⁹. En suma, el mérito de precisar que los signos equívocos son propios del primer género de conocimiento, significa entender que estos constituyen el origen de las ideas inadecuadas, ideas propias del estadio infantil del hombre, de un estado de ignorancia. En tal estadio, lo que predomina siempre es la imaginación del hombre condicionada por causas exteriores que no es capaz de comprender. ¿Por qué? Porque en Spinoza, la “infancia [...] [define] un estado de impotencia y de esclavitud, un estado insensato en el que dependemos a un grado máximo de las causas exteriores [...] [Y, en

efecto], la razón, la fuerza o la libertad, no son separables de un devenir, de una formación, de una cultura”³⁰.

Podemos observar, entonces, que una concepción negativa del deseo implica consecuencias de carácter moral, ético y político. Ello se refleja en esta aseveración: “Los tres grandes errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante”³¹. Para Deleuze, si dicho posicionamiento es retrógrado y desastroso, tanto en términos teóricos como prácticos, esto se advierte observando incluso el ámbito de la economía-política. Puntualmente, cuando dentro de la racionalidad económica se asume la gestión de la escasez como el criterio fundamental de la eficacia y la eficiencia. Tanto en la escuela económica clásica como neoclásica, sigue operando como fundamento la categoría de escasez inherente al utilitarismo. Es lo que Michel Foucault precisa en *Las palabras y las cosas*, a propósito del *homo oeconomicus*:

Para el análisis clásico, la escasez se definía en relación con la necesidad: se admitía que la escasez se acentuaba o desplazaba a medida que las necesidades aumentaban o tomaban nuevas formas [...]. En el pensamiento clásico, existe la escasez porque los hombres se representan objetos que no tienen [...]. [L]a economía no encuentra ya su principio en los juegos de representación, sino por el lado de esta región peligrosa en la que la vida se enfrenta a la muerte. Remite, pues, al orden de consideraciones muy ambiguas a las que puede darse el nombre de antropológicas [...]. La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El *homo oeconomicus* no es aquel que se representa necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas: es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar de la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones [...], a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud. [...] la necesidad, el deseo se retiran hacia la esfera subjetiva [...]. Precisamente allí irán los marginalistas a buscar, en la segunda mitad del siglo XIX, la noción de utilidad³².

Deleuze, en concordancia con Foucault respecto de su juicio sobre la racionalidad economicista y su deriva hacia un subjetivismo que se asocia al miedo a carecer y a la muerte, dirá que dicha racionalidad no es más que el “arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: [y más relevante para nosotros, un arte de] *organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de la producción, hacer que todo el deseo recaiga en el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad)*”³³. Al respec-

²⁴ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit., pp. 40 y 44-45.

²⁵ Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1992.

Deleuze concluye respecto de las propiedades antropológicas de Dios, teniendo presente el *Tratado Teológico político* y la crítica de Spinoza a la Monarquía, su carácter práctico del modo que sigue: «Dios se revela a ellos bajo denominaciones extrínsecas que le sirven de advertencias, de mandamientos, de reglas o de modelos de vida. Más que nunca, es necesario decir que estas [...] propiedades nada tienen de expresivo. No son expresiones divinas, sino posiciones impresas en la imaginación para hacernos obedecer, hacernos servir a un Dios del que desconocemos su naturaleza». Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit., p. 45.

²⁶ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit., p. 40.

²⁷ Deleuze, G. *Crítica...* Op. cit., p. 191.

²⁸ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit., pp. 62-63 (las cursivas son nuestras).

²⁹ Deleuze, G. *Diferencia...* Op. cit., p. 67 (las cursivas son nuestras).

³⁰ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit., p. 255.

³¹ Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Editorial Paidós, 1995, p. 116.

³² Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Para una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Editorial Siglo XX, 2005, pp. 251-252.

³³ Deleuze, G. y Guattari, F. *El...* Op. cit., p. 35.

to, también Herbert Marcuse precisa sobre el principio de *escasez* la relación psicológica que mantiene con el *homo oeconomicus* en tanto adhiere éste al principio de realidad. Dice Marcuse: “Detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la *ananké* o escasez (*scarcity*, *Lebensnot*), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo”³⁴.

Esta elección por la *ananké* o adquisición, radica en que es el criterio de producción respecto del deseo que resulta aplastado por Platón. Es relevante destacarlo para entrever la contribución -lo que más adelante explicaremos- que implica el concepto de *conatus* de Spinoza respecto de su crítica de las pasiones tristes afincadas en una concepción negativa y adventicia del Ser, como también en su valoración del carácter afirmativo de los afectos. Pues, para Deleuze, desde el comienzo de la filosofía, los criterios que predominarán son los de exterioridad y lo adventicio, al subsumirse el platonismo a cabalidad a la lógica de una concepción dialéctica y negativa del deseo. Ejemplar a este respecto es la admirable teoría del amor que Platón desarrolla en sus diálogos *Fedro*, *Banquete* y *Fedón*³⁵. Para Deleuze, sin embargo, es desastrosa la decisión de Platón sobre el principio de adquisición como explicación del fenómeno del deseo.

En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: *el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista, dialéctica, nihilista del deseo que [...] lo determina como carencia, carencia del objeto [...], el deseo aparece como lo que produce el fantasma [*fantasía*]³⁶.

Más allá del problema político y económico de la escasez, lo importante respecto del equívoco que comportan la ley, la carencia y la *ananké* o necesidad³⁷, radica en que remiten a signos imperativos adventicios, que mediante juicios son los que dan forma a una cultura hegemónica que apela a la trascendencia. Es decir, una idea de la cultura que impone finalidades superiores, que termina propagando la inquietud y miedo a carecer en los seres humanos; y, al verse estos imposibilitados a realizar tales fines (teleología) -no solamente las personas, sino también las disciplinas y las ciencias-, terminan identificándose con determinados valores y supersticiones dadas, más que abocarse a comprender las causas que explican la singularidad de lo real. La equívocidad promueve el desarrollo de tales errores o ilusiones, siendo la confusión entre lo infinito y lo finito, en tal sentido, la principal razón

de propagación de dogmas, los cuales en última instancia muestran el lazo que mantiene la metafísica de la presencia con la religión y la superstición³⁸. Y en tales términos, una crítica de los signos equívocos, sean imperativos o pseudo-lógicos, se justifica por su inconsistencia en términos epistemológicos en cuanto apelan siempre al carácter adventicio que presupone el modelo del juicio.

Contrariamente, desde el principio de inmanencia, Spinoza erige una teoría de los afectos y del *conatus* -noción latina para referirse al apetito y deseo- que no solamente permite denunciar el carácter sesgado de la concepción negativa del deseo y las significaciones superiores que presupone el platonismo, sino fundamentar una concepción del deseo que constituye la imagen de un hombre libre, es decir, la imagen de un individuo capaz de crear sus propios valores, en vez de promover la obediencia a unas instituciones hegemónicas, como lo hace Platón en su *República*³⁹. En palabras de Deleuze -que vienen a explicitar a qué se refiere cuando denuncia al utilitarismo como el arte de una clase dominante- la imagen moral del pensamiento funciona bajo la lógica de distribuir la escasez, la carencia, la abundancia de producción remitiendo el deseo a la pasión triste del miedo. Es el postulado del reconocimiento de la imagen moral, el que muestra la finalidad práctica que implica el platonismo y su manía de sancionar valores establecidos a partir de dicho modelo exógeno o adventicio. Dice Deleuze:

[E]l reconocimiento sólo es insignificante como modelo especulativo, pero deja de serlo cuando se consideran los fines a los que sirve y adónde nos arrastra. Lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto [...]. Si el reconocimiento encuentra una finalidad práctica en los “valores establecidos”, es toda la imagen del pensamiento [...] la que testimonia [...] una inquietante complacencia. Como dice Nietzsche, la Verdad parece ser “una criatura

³⁴ Marcuse, H. *Eros y civilización*. Madrid, Sarpe, 1983, p. 49.

³⁵ Platón. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1966.

³⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. *El...* *Op. cit.*, p. 32-33 (las cursivas son nuestras).

³⁷ O bien, el significativo y el fantasma [*fantasía*] para quienes quieran adentrarse en la crítica al psicoanálisis y a Freud. Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. *El...* *Op. cit.*; y Sibertin-Blanc, G. *Deleuze y el antedipo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

³⁸ Sobre este punto relativo a la crítica que el naturalismo dirige contra la superstición y signos equívocos, es notable la afinidad dada entre Spinoza y Lucrecio. Respecto de la superstición, comenta Deleuze en *Lógica del sentido*: «El falso infinito es el principio de la inquietud del alma. El objeto especulativo y el objeto práctico de la filosofía como Naturalismo, la ciencia y el placer, coinciden en este punto: se trata siempre de denunciar la ilusión, el falso infinito, el infinito de la religión y de todos los mitos teológico-erótico-oníricos en los cuales se expresa. Al que pregunta: “¿para qué sirve la filosofía?”, es preciso responder: ¿qué otro interés tiene que no sea el de erigir la imagen de un hombre libre y denunciar todas las fuerzas que tienen necesidad del mito y de la inquietud del alma para asentar su potencia? [...]. Describiendo la historia de la humanidad Lucrecio nos presenta una especie de ley de compensación: la desdicha del hombre no proviene de sus costumbres, de sus convenios ni de su industria, sino de la parte del mito que allí se mezcla y del falso infinito que introduce en sus sentimientos y en sus obras [...]. Nunca se llevó más lejos la empresa de “desmitificar” [...]. Una de las constantes más profundas del Naturalismo es denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que causa tristeza, todo lo que necesita de tristeza para ejercer su poder [...]. El Naturalismo hace del pensamiento una afirmación. Ataca los prestigios de lo negativo [...]. Lucrecio fijó por mucho tiempo las implicaciones del naturalismo: la positividad de la Naturaleza, el Naturalismo como filosofía de la afirmación, el pluralismo ligado a la afirmación múltiple, el sensualismo ligado al gozo de lo diverso: la crítica práctica de todas las mistificaciones» Deleuze, G. *Lógica...* *Op. cit.*, pp. 278-280.

³⁹ Platón... *Op. cit.*

bonachona que ama las comodidades y da sin cesar a [...] los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad [...]. El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas en las que el pensamiento encuentra al Estado, encuentra a “la Iglesia”; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito⁴⁰.

III. Imágen clásica y moderna de la ley y su relación con la imagen moral del pensar

Un último aspecto que vale considerar, antes de confrontar a Spinoza y su teoría de los afectos, guiados por la lectura deleuzeana, son las consecuencias morales y políticas que se siguen de la concepción negativa del deseo para el mundo moderno y la moral propiamente subjetiva: ellas explican la mantención del carácter retrógrado y reaccionario de la imagen moral del pensamiento. Para Deleuze y Guattari, esto es el resultado de un proceso de interiorización de las estructuras que compromete el sistema de distribución ontológico jerarquizado de la tradición del platonismo, siendo los signos equívocos y adventicios del primer género de conocimiento los que bajo una forma vacía e imperativa, conservan el sentido original de los mandatos o signos de obediencia, pero esta vez en nombre de la razón moral. Si en el mundo de la modernidad el modelo del juicio de la tradición clásica mantiene sus estructuras jerarquizadas⁴¹, sucede porque según Deleuze y Guattari en Kant el modelo del juicio asumirá moralmente una estructura vacía jerarquizada que implica la paradoja del legislador, en rigor, un proceso de interiorización de la ley que Immanuel Kant postula a partir de su concepción deontológica de la ley⁴². Para Deleuze, esto implica una suerte de retorno a un despotismo refinado, que restablece la obediencia de un modelo de ley arcaico y en efecto caduco, sustentado en la obediencia y la servidumbre voluntaria. Es lo que podemos comprender confrontando las dos siguientes precisiones sobre la ley que realiza Deleuze en torno a la diferencia entre la imagen clásica de la ley y la imagen moderna de la ley en su obra *Presentación de Sacher-Masoch*:

[Primero], [n]uestra cultura posee una imagen clásica de la ley y Platón supo expresarla de modo perfecto. Su visión llegó a imponerse en el mundo cristiano. Esta imagen determina un doble estado de la ley, desde el punto de vista de su principio y de sus consecuencias. En cuanto al principio, la ley no es un punto de partida ni origen: es un poder secundario y delegado, depende de un principio superior que es el Bien [...]. Desde el punto de vista de las consecuencias, obedecer a las leyes es lo “mejor”⁴³.

[Segundo], [s]i uno se pregunta cuáles fueron las circunstancias que provocaron la destrucción de la imagen clásica de la ley [...], quizá haya que buscarlas en Kant [...] [donde] la novedad de su método estriba [...] en que la ley ya no depende del Bien, sino todo lo contrario, el Bien está condicionado por la ley. Esto significa que la ley ya no significa fundarse en algo, ni tiene por qué basarse en un principio superior [...]; es decir, *la ley tiene valor en sí misma y se funda en ella misma [...]* designa solamente la determinación de algo que permanece absolutamente indeterminado: *la ley moral representa una pura forma.* [...] Esta nueva concepción evidenciaba [...] la vuelta a una concepción presocrática (edipiana) de la ley, más allá del mundo platónico⁴⁴.

Estos dos modos de concebir la ley -modelo clásico trascendente (Platón) y modelo moderno deontológico, inmanente y subjetivo (Kant)-, a pesar de su aparente exclusión, encontrarán una síntesis en *El Anti Edipo*, en la teoría del *Urstaat* y el *socius*⁴⁵, a pesar que la forma más acabada de dicha síntesis en Deleuze y Guattari aparecerá en los capítulos 4 (postulados de lingüística) y 5 (sobre algunos regímenes de signos) de su obra *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2006)⁴⁶. De forma precisa, se revela a partir de las indicaciones de Deleuze sobre el sentido preciso del concepto de servidumbre voluntaria, el cual implica en primer lugar la interiorización no solamente de la ley, sino la interiorización del modelo del juicio y todo lo que éste engloba: déspota, culpa, deuda, padre, Estado, Familia, Partido⁴⁷. Hablamos de la paradoja del legislador, la que comentan Deleuze y Guattari:

La significancia efectuará una uniformización sustancial de la enunciación, pero la subjetividad efectiva ahora una individuación colectiva o particular. Como se suele decir, *la sustancia ha devenido sujeto* [...]. *Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien un poder inmanente que se confunde con lo “real”, y que procede por normalización [...]. Es la paradoja del legislador-sujeto que sustituye al déspota significante, cuando más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo*

⁴⁰ Deleuze, G. *Diferencia... Op. cit.*, p. 210. Respecto de Spinoza y su talante crítico en el campo de la filosofía política y el problema de los valores establecidos, notable es el siguiente elogio que hace del filósofo holandés en *El Anti-Edipo*. «Por ello el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”. Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?» Deleuze, G. y Guattari, F. *El... Op. cit.*, p. 36.

⁴¹ Esto a pesar de la preeminencia de la subjetividad como principio ontológico a partir de Descartes: el célebre argumento ontológico que remite la idea perfección a un Dios racional. Cfr. Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones*. Madrid, Alfaguara, 1993.

⁴² Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Editorial Taurus, 2012.

⁴³ Deleuze, G. *Presentación... Op. cit.*, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁴⁵ Deleuze, G. *El... Op. cit.*

⁴⁶ Deleuze, G. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pretextos, 2007.

⁴⁷ *Ibid.*

[...]. Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura “razón”, el Cogito. ¿Hay algo más pasional que la razón pura?⁴⁸.

A pesar que estos párrafos implican múltiples problemas en la filosofía de Deleuze -que aquí no es necesario desarrollar-, lo que importa, primero, es que nos indican de modo exacto el espíritu práctico y político retrógrado que se sigue de la concepción negativa del deseo, tanto para el mundo clásico como para el mundo moderno; segundo, nos permiten desarrollar el propósito puntual de este escrito: esclarecer las relaciones entre la crítica al modelo del juicio a partir de una concepción del deseo afirmativa y el rol de los principios de inmanencia y univocidad.

IV. La imagen moral del pensar y su doble denuncia: inmanente y afectiva

El propósito final de este escrito, consiste en esclarecer la relación existente entre juicio y deseo en la obra de Gilles Deleuze y destacar la importancia que la filosofía de Spinoza tiene para la resolución de tal problema. Si afirmamos, que la ontología spinozista y su teoría de los afectos, a la luz del principio de inmanencia y la concepción afirmativa del deseo, tienen un sentido desmitificador, dos son los temas que deberíamos examinar para encontrar la relación íntima entre esos dos elementos: primero, confrontar la crítica de la concepción dialéctica y negativa del deseo, inherente al platonismo, que Deleuze y Guattari amplían de modo exhaustivo al psicoanálisis, la antropología, la historia y la política en su obra *El Anti-Edipo*; y, segundo, hacernos cargo de la concepción afirmativa del deseo de Spinoza, que puede resumirse como una empresa que restaura la afectividad en su teoría del pensamiento y, por lo mismo, impugna la escisión entre alma y cuerpo, liberándose toda instancia adventicia, trascendente y moral: esto es la imagen ética del pensamiento.

Es la distribución del Ser jerarquizada y no la distribución colectiva⁴⁹ la que mantiene el sesgo o superstición de que el cuerpo y el alma admiten una relación asimétrica: debemos, por lo mismo, afirmar que ambos polos son atributos con igual valor ontológico, al menos desde el punto de vista spinozista. Insistir en esta división es lo que da pábulo al racionalismo -y su imagen del pensar- para negar y separarnos de la potencia inherente de los afectos. Porque, como lo precisa Deleuze: “La superstición es todo lo que nos mantiene separados de nuestra potencia [...]. Spinoza sabe que no hay mito o superstición dichosos [...]: lo que se opone a la Naturaleza no es la cultura, ni el estado de razón, ni siquiera el estado civil, sino solamente la superstición que amenaza a todas las empresas del hombre”⁵⁰.

Hay que aclarar, en efecto, qué sentido tiene el restaurar el valor del cuerpo, los afectos y el deseo, para comprender mejor la necesidad de abrazar el principio

de inmanencia. Tal análisis es el que permite adentrarse en otra imagen del pensamiento, diversa del modelo dialéctico de Occidente: una concepción del Ser que distribuye de manera colectiva, y donde todos los atributos, el alma y el cuerpo (individual y colectivamente), son asumidos como idénticos respecto de su valor ontológico. Es lo que pasamos a desarrollar a continuación.

Spinoza en su *Ética* es riguroso a la hora de referirse a la relación entre juicio y deseo, cuando afirma: “No nos esforzamos en nada, ni queremos, apeteceamos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, *juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apeteceamos y deseamos*”⁵¹. Lo esencial aquí es la inversión que propicia Spinoza, cuyo sentido consiste en destacar y blindar el valor ontológico del esfuerzo, llámese apetito, deseo o conatus; y, por otra parte, en impugnar la preeminencia del juicio por sobre el deseo. Porque para Spinoza el juicio es una instancia derivada de lo que apeteceamos de modo inmanente y no la instancia determinante. Dicha posición, lo primero que exige es comprender que el deseo no se encuentra determinado por el influjo de unos mandatos externos, ni por signos imperativos, y si llega a ser así, sucede por encontrarse el hombre en estado de ignorancia o dicho en términos éticos y políticos: en estado de heteronomía. En efecto, la crítica que realiza Spinoza a la relación entre juicio y deseo, radica en desestimar la posición que se apoya más que en lo bueno o útil en sí y por sí (*propium utile*), en un concepto de lo bueno que apela a la eminencia del Bien trascendente y que pretende determinar fines de manera adventicia. El repudio de Spinoza de lo adventicio radica en que “en toda afección pasiva hay algo imaginario que le impide ser real. No somos pasivos y apasionados sino en razón de nuestra imperfección”⁵². Es decir, que en vez de asociar lo bueno o útil con la singularidad que comporta el esfuerzo real del apetecear y desear, se da por sentada una instancia que excede la esencia particular que implica el *conatus*. Siendo, en este caso, el juicio (lenguaje significante) el que juega el rol mediador para imponer significaciones de carácter equívoco, análogo y eminente⁵³.

En tal sentido, resulta claro por qué las significaciones para Spinoza no son nada más que denominaciones extrínsecas, entes abstractos, imaginarios, advertencias o mandamientos: ellos remiten a reglas de vida predisuestas por instituciones dadas⁵⁴. Lo que en términos epistemológicos cabe asociar a unos signos equívocos que implican insuficiencia expresiva, lo que comporta además el defecto de lo abstracto, propio de los postulados del sentido común y buen sentido, que es la manera de distribución de las categorías en tanto estructuras arbitrarias jerarquizadas, como la relación que se establece en el aristotelismo entre los géneros y las especies.

⁵¹ Spinoza, B. *Ética...* *Op. cit.*, III, prop. IX, esc., p. 223 (las cursivas son nuestras).

⁵² Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.*, p. 215.

⁵³ Tal como lo hace el *significante* en el psicoanálisis a remitir a *objetos completos* inalcanzables: Padre, Falo, Dios, Estado, Partido, Moral. Cfr Deleuze, G. *El...* *Op. cit.*

⁵⁴ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.*, p. 45.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 133-134 (cursivas nuestras).

⁴⁹ Deleuze, G. *Diferencia...* *Op. cit.*, p. 67.

⁵⁰ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.*, p. 263.

Precisa Deleuze, respecto de esta crítica de Spinoza a la tradición aristotélica:

Una idea abstracta tiene dos aspectos que testimonian su insuficiencia. Primero, no retiene de las cosas más que las diferencias sensibles y groseras [...]. Por otra parte, el carácter diferencial sensible es por naturaleza extremadamente variable: es fortuito, dependiente de la manera en que los objetos afectan a cada uno de nosotros al azar de los encuentros [...]. Es claro en todo esto que Spinoza no ataca solamente los procedimientos del sentido común, sino también la tradición aristotélica. Es en la biología aristotélica que aparece el esfuerzo por definir los géneros y las especies por diferencias; y aún esas diferencias sensibles son de naturaleza muy variable⁵⁵.

Deleuze denuncia aquí, a propósito de la relación dada entre género y especie, forma y materia, alma y cuerpo, la infravaloración que supone la manera clásica de plantear dichas relaciones, forma que determina la propia subordinación del deseo al juicio y las significaciones o finalidades que remiten a la trascendencia. Relación que ético-políticamente implica el enantioformismo inherente al lenguaje hilemórfico que “da órdenes a la vida: la vida no habla, la vida escucha y espera”⁵⁶. Se pierde de vista así, respecto del *cuerpo*, su *singularidad* y *grado de potencia*, las *fuerzas* implicadas en “la interacción materia-fuerzas”⁵⁷. Y, por lo mismo, lo que opera aquí es un reduccionismo respecto de los afectos y pasiones.

Para zanjar de una vez el sentido preciso del concepto de inmanencia y su relación con el deseo, los afectos y el esfuerzo, debemos remitir a una de las tesis más importantes de Spinoza. Aquella que permite identificar la esencia implicada por el modo, que es comprendida como grado de potencia de Dios o la Naturaleza, y que lleva un nombre preciso: esencia particular. Se pregunta Deleuze, a propósito del sentido exacto de esta noción en Spinoza:

¿Qué es lo que Spinoza llama una esencia de modo, esencia particular o singular? Su tesis se resume así: *las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, sino realidades físicas: res physicae*. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, implica una existencia. Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente. Una esencia de modo existe, es real y actual [...], *la esencia de modo es pura realidad física*⁵⁸.

Pero no es posible entender toda la fuerza de este argumento sin remitir a *Spinoza y el problema de la expresión* de Gilles Deleuze, libro considerado ya un clásico en torno a los estudios del pensamiento spinozista bajo

un criterio renovado respecto de su ruptura con el racionalismo clásico. En ese escrito el filósofo francés desarrolla las implicancias del uso de la noción expresión para la filosofía spinozista y veremos también cómo nos permite explicar de un modo acabado nuestro problema de investigación.

V. La expresión como clave de la crítica deleuzeana a la relación juicio-deseo

Deleuze recoge de Martial Gueroult el método estructural-genético, lo que le permite abandonar el hilemorfismo y formular la tesis de la esencia singular: por un lado, las dimensiones formales que definen la esencia de Dios o la Naturaleza naturante; y, por otro lado, las dimensiones dinámicas y productivas que determinan al modo o grado de potencia de la Naturaleza naturada, que participa de la potencia de Dios en cuanto es concebida como expresión de segundo orden. Deleuze esclarece en esta tesis doctoral auxiliar esta distinción, considerando el rol fundamental que juega la expresión como categoría que engloba toda la ontología de Spinoza⁵⁹.

En *Spinoza y el problema de la expresión*, la propia idea de expresión es el tema central. Entre las contribuciones que cabe reconocer al genio de Spinoza, una de las más importantes -sino la más crucial- consiste en haber planteado un problema marginado e inadvertido por sus mejores intérpretes: cómo la idea de expresión utilizada en el libro I de la *Ética* evidencia las complejidades fundamentales que plantea la ontología spinozista. Según Deleuze, fue mérito de Spinoza haber recogido este problema tal como lo desarrolló la tradición neoplatónica (judía y cristiana), llevándola el autor de la *Ética* hasta sus últimas consecuencias. Es decir, asumiendo la ruptura necesaria con una de las tesis más importantes del neoplatonismo (Plotino), que radica en la subordinación de la idea de expresión a la idea de emanación. Según Deleuze, esta es una confusión desastrosa para el spinozismo, en cuanto resta toda su radicalidad a la potencia que engloban la articulación de los principios de inmanencia y univocidad. Perspectiva que incluso cabe asociar, no sólo con los neoplatónicos del Renacimiento, sino con los postkantianos del siglo XIX, por ejemplo, Schelling, quien elaboró a partir de la idea de emanación su filosofía de la manifestación. Para Deleuze, esta propuesta se inspira más que en Spinoza, en Boehme⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* (Las cursivas son nuestras). Más allá de Schelling o Boehme, lo interesante de la crítica de la emanación consiste en descartar todo sentido de superioridad eminente o intermediario y mediador con un Sistema Uno-superior. Siendo éste precisamente el carácter trascendente del platonismo, su regalo envenenado: «Platón presentaba [...] varios] esquemas de participación [con lo Uno-superior]: participar es tomar parte; pero también es imitar; y aún es recibir de un demonio [...]. Si participar es imitar [...] el rol de un intermediario en general, artista o demonio, [no consiste en otra cosa] sino forzar lo sensible a reproducir lo inteligible» Deleuze, G. *Presentación...* *Op. cit.*, pp. 164. Lo mismo Plotino, cumbre del neoplatonismo: «Tal es el programa formulado por Plotino: partir de los más elevado, subordinar la imitación a una génesis o producción, sustituir la idea de un don a la de una violencia. El partícipe no se divisa, no es imitado desde fuera, ni obligado por intermediarios que violentarían su naturaleza. La participación no es ni material, ni imitativa, ni demoníaca: es emanativa [...]. La emanación en general se presentará bajo

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 270-271.

⁵⁶ Deleuze, G. *mil... Op. cit.*, p. 82.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁸ Deleuze, G. *Spinoza y el... Op. cit.*, pp. 184-185 (las cursivas son nuestras).

Más allá de este detalle, la mayor contribución que cabe reconocer a Spinoza, a propósito de este punto, radica en que:

[Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente el neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación [...]. *Es que en Spinoza la idea de expresión no es objeto de definición ni de demostración, y no puede serlo. Aparece en la definición 6 [del Libro I de la Ética]; pero no está definida más de lo que sirve para definir [...]. La expresión no ha de ser objeto [...] de demostración; es ella la que sitúa la demostración en el absoluto, la que hace de la manifestación inmediata de la substancia absolutamente infinita [...]. Es en este sentido que las demostraciones, dice Spinoza, son ojos del espíritu por los que percibimos*⁶¹.

La idea que las demostraciones son ojos del espíritu por los que percibimos expresada más arriba es relativa a la percepción intelectual del espíritu o *mens*, que sólo puede captarse en el dominio del tercer género de conocimiento en tanto es concebido como auto-afección. Es decir, en tanto nivel donde se perciben y se experimentan las esencias particulares que determinan las relaciones de composición del modo. Grado de conocimiento que, si el entendimiento humano puede captar, lo hace en cuanto éste comprende la *pars intensiva* del modo en tanto que relaciones intrínsecas⁶². Y, más importante aún, siendo la *pars intensiva* el elemento común que comparten la potencia de Dios o la Naturaleza naturante y la potencia del modo o la Naturaleza naturada. Esta sería, en efecto, una de las primeras contribuciones que se sigue del estatuto ontológico colectivo que confiere el sistema ontológico spinozista. Lo que significa más ampliamente asumir que la clave del spinozismo ha consistido exactamente en:

[R]omper con la hipótesis de una causalidad real entre el alma y el cuerpo, [...] [así] Spinoza trastorna toda la repartición práctica al afirmar la paridad de las pasiones en el alma con las del cuerpo, de las acciones del cuerpo con las del alma [...]. Es que, en Spinoza, la relación de expresión no se establece sino entre iguales. Es ese el verdadero sentido del paralelismo: jamás hay en él eminencia de una serie⁶³.

Para entender el carácter diferencial que distingue a las expresiones de la sustancia respecto de las expresiones de expresiones del modo, punto que diferencia la Naturaleza naturante de la Naturaleza naturada, hay que considerar la importancia de las dos triadas que determinan el sentido ontológico inmanente de la idea de Dios de la célebre definición VI del Libro I de la *Ética*: la triadas del atributo-esencia-sustancia y la perfección-

infinito-absoluto⁶⁴. Es importante recordar que la forma original bajo la cual se exponen estas nociones que definen a Dios, dentro de la definición VI de la *Ética*, en palabras de Spinoza, se presentan del modo siguiente: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”⁶⁵.

La cuestión fundamental aquí, es definir el rol que juega la expresión, ya no en el ámbito de Dios, sino a propósito de las relaciones entre Dios y sus atributos, porque es en el modo como expresión de la expresión donde cabe comprender qué significa una expresión de segundo orden en tanto producción dada en la existencia y solamente dentro de ésta en tanto esencia particular intensiva. Lo primero que hay que asumir es que, la expresión de la expresión, se da solamente una “vez que el modo ha comenzado a existir”⁶⁶. Para Deleuze, esta diferenciación atañe a los dos niveles que comporta la expresión: uno relativo a la genealogía de la substancia en términos formales (lógica trascendental); y otro nivel relativo a la producción de los modos o existencia modal. Si en Spinoza resulta absolutamente coherente, ello se debe a la preeminencia del principio de univocidad del ser y de los atributos (propiciado por el principio de disyunción inclusiva), que presta sentido a la propia inmanencia y sentido colectivo del Ser. Siendo nada menos que la idea de expresión la que permite la distinción entre el problema formal de la genealogía de la substancia y el problema de la producción de lo real. Y que se explica porque Dios es concebido rigurosamente como *causa sui* y causa real, de sí y de otro. Dice Deleuze, a propósito del principio de univocidad, que permite articular las relaciones necesarias entre la Naturaleza naturante (causa de sí) y la Naturaleza naturada (causa de otro):

“*Todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios*” [hasta aquí la cita de la *Ética*] [...]. En primer lugar, la substancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa su esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen [...]. *Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la substancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas [...]. La expresión no es en sí misma una producción, pero llega a serlo en su segundo nivel, cuando a su vez es el atributo el que se expresa. Inversamente, la expresión-producción encuentra su fundamento en una expresión primera. Dios se expresa por sí mismo “antes” de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo la Naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada*⁶⁷.

Esta perspectiva, no es otra que la presentación de Dios o la Naturaleza naturante, bajo un sentido absolutamente inmanente. Lo que es propiciado por la idea de

la forma de una triada: el donador, lo que es donado, lo que recibe. [...] También la emanación, en su estado puro, no es separable de un sistema del Uno-superior al ser; la primera hipótesis del *Parmédines* domina todo el platonismo» *Ibid.*, pp. 165-167.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 15, 16, 18 y 20.

⁶² Deleuze, G. *Spinoza y el... Op. cit.*

⁶³ *Ibid.*, 328.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Spinoza, B. *Ética... Op. cit.*, I, def. VI, p. 57.

⁶⁶ Deleuze, G. *Spinoza y el... Op. cit.*, 221.

⁶⁷ *Ibid.*, 10 (las cursivas son nuestras).

expresión, la cual juega dos roles distintos: primero, uno referido a los atributos infinitos por los cuales se expresa Dios de modo inmediato, esencial y actual, siendo el alma y el cuerpo dos de dichos atributos; y, segundo, otro rol donde los atributos de, en y por Dios, son los que expresan el grado de potencia de los modos a partir de su esencia particular englobada en Dios. Lo que dicho en términos de Deleuze radica en que “la expresión se presenta como una tríada [...] [donde la] substancia se expresa [y, por tanto, donde] los atributos son expresiones [...] [y] la esencia es expresada”⁶⁸.

Bajo tales matices, que atribuyen a la expresión un rol preeminente respecto tanto de Dios y del modo, si ella juega en el caso del modo un papel definido como expresión de la expresión, lo hace porque es la definición misma de modo la que resulta crucial para comenzar a entrever qué debemos comprender cuando se sostiene que la inmanencia que implica Dios o la Naturaleza, también engloba el esfuerzo que define literalmente al deseo, querer o apetito. Es decir, el *conatus* es la fuerza determinante de la existencia humana ceñida al sentido colectivo del Ser, considerando el valor ontológico idéntico entre la definición de la potencia divina y la definición de la potencia del modo. En suma, tal esfuerzo debe ser referido no a otra instancia que al *conatus*. ¿Por qué? Porque «el conatus en Spinoza no es pues más que el esfuerzo por perseverar en la existencia una vez dada ésta»⁶⁹.

Tomando algunas precauciones, respecto de la teoría del *conatus*, si cabe distinguir entre apetito y deseo, ello es relevante solamente en un sentido nominal. En pocas palabras, porque el deseo lo que agrega al apetito es tan sólo la conciencia del apetito, nada más ni nada menos: “El *conatus* en tanto determinado por una afección o por un sentimiento que nos es actualmente dado, se llama «deseo»; [y] como tal se acompaña necesariamente de conciencia de su causa, que no es otro que la afección o apetito”⁷⁰. La importancia de este segundo matiz, que engloba la idea de conciencia conectada de modo necesario con la idea de afección (*affectio*), si no supone perspectiva trascendente alguna, se explica porque es la potencia de actuar que define al *conatus* la que se da en tanto expresión de segundo grado: sea potencia de padecer o potencia de acción. Lo que significa que el *conatus* implica variaciones diferenciales: “las variaciones del *conatus*, en tanto es determinado por tal o tal afección, son variaciones dinámicas de nuestra potencia de actuar”⁷¹. Variaciones dinámicas, por tanto, que en nada disminuyen la identidad absoluta que cabe conferir tanto a la potencia de actuar o fuerza de existir -*agendi potentia sive existendi vis*-, como a la identidad absoluta dada entre actuar, vivir y preservar la propia existencia⁷² -*agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant*-⁷³.

Sintetizando todo lo dicho, nos preguntamos: ¿cuál es el problema que se revela en torno a la cuestión de la expresión y el problema de la inversión de la relación entre juicio y deseo? Dicho en breves palabras, que el juicio (lo que se dice del Ser), antes de ser una instancia determinante, es un problema derivado, porque el modo que somos nosotros y las cosas se expresan siempre remitiendo a la pregunta por el grado de potencia, y, por lo mismo, es el *conatus* o deseo como instancia de perseverancia, el que se presenta como el punto determinante respecto de la pregunta de nuestra existencia y su esencia particular. Las variaciones de nuestra potencia de actuar se identifican diferencialmente en la teoría de los afectos de Spinoza a partir de la doble tendencia de actuar y padecer polarizada entre los afectos de alegría y tristeza⁷⁴. Cuando nuestra existencia se somete a los afectos tristes, nos entregamos al azar de los encuentros; comprendemos las cosas como mandatos dictados por una instancia trascendente que nos determina desde afuera: el Dios de la tradición cristiana, el mandato de un déspota, la norma del sacerdote, la orden de una autoridad, el imperativo de un padre. En suma, somos esclavos y conformamos una imagen moral del pensamiento. Por otro lado, cuando nuestra existencia es capaz de componerse y comprenderse desde unos afectos alegres, se eleva gradualmente a un tipo de conocimiento distinto del primer género: todo se expresa primeramente como potencia de ser y existir, de pensar y de actuar, pero no mediante el postulado de un jerarquía y una distribución dictada de forma previa; sino por medio del conocimiento de que las cosas se expresan mediante una paridad ontológica dada entre alma y cuerpo. La esencia singular de las cosas es, en tal sentido, el grado de potencia que logra ser comprendido desde el modo mismo, significando dicha comprensión toda la naturaleza y potencia de las cosas en tanto éstas son expresiones de una potencia absoluta e inmanente de producción: *Deus sive natura* o Dios no ya comprendido desde la imagen del mandato, sino como producción eterna y esencia de todas las cosas. Aquí se revela en última instancia la posibilidad de concebir una cultura nueva que cabe definir como una imagen ética del pensamiento.

Puede verse como el problema de la expresión permite distinguir desde el interior la naturaleza naturante como expresión de la sustancia y la naturaleza naturada como expresión del modo o de todas las cosas existentes. Esto se revela, por cierto, congruente con los principios de la afirmación, la inmanencia y la univocidad. Dios es afirmación absoluta como expresión de la naturaleza naturante, nada le falta, todo lo produce infinitamente; el principio de inmanencia señala que todas las cosas tienen una causa interna de producción, la cual jamás obedece ni recibe determinación desde afuera; y la univocidad como afirmación de los seres múltiples que se dicen en el mismo sentido. La filosofía de Spinoza sería para Deleuze, en tal sentido el *Hen Panta* puro, lo uno todas las cosas:

Bueno, es preciso creer que si esta fórmula griega, el *hen panta*, aparece en todos [los filósofos], es porque

⁶⁸ *Ibid.*, 23.

⁶⁹ *Ibid.*, 221.

⁷⁰ *Ibid.*, 222.

⁷¹ *Ibid.*, 223.

⁷² Cfr. Spinoza, B. *Ética... Op. cit.*, III, prop. LVII, dem. y IV, prop. XXIV.

⁷³ Cfr. Spinoza, B. *Opera*. Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, III, prop. LVII, dem. y IV, prop. XXIV.

⁷⁴ Tejeda, C. *Spinoza: una política del cuerpo social*. Gedisa, Barcelona, 2020.

está en el origen de la filosofía, porque algo tiene que ver con la esencia de la filosofía, con lo que es la filosofía en lo más profundo. Lo que constato -y es justamente lo que me interesa- es que los filósofos más grandes, el reconocimiento de la fórmula o más bien del grito filosófico *hen panta*, va siempre acompañado de una tentativa genial, grandiosa, para conjurar o para no caer completamente -y aquí soy muy prudente- en el panteísmo que la fórmula implica. Y allí es preciso ser moderado, porque esta bien caer a medias, pero no completamente. No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza⁷⁵.

Esta imagen no es otra que la expresión de un mundo inmanente, desjerarquizado, múltiple, donde el Ser se manifiesta desde un sentido colectivo y no desde un Uno que ordena y distribuye de manera previa el mundo. Una imagen moral del pensar forja con antelación los caminos que se han de recorrer; una imagen ética del pensamiento es un mundo donde la producción es sinónimo de creación, y, por lo mismo, de ramificaciones que no responden a ningún tronco o raíz que se presente como fundamento originario allende la trascendencia.

VI. Conclusión: qué es una imagen moral y una imagen ética del pensamiento

Spinoza recusa la concepción negativa del deseo que domina en la teología negativa y en la idea adventicia de Dios. La definición de un Dios absolutamente inmanente no requiere de método alguno que implique analogía, eminencia o equivocidad. En Spinoza lo que predomina es una afirmación pura especulativa en un plano ontológico. Lo que significa asumir que la tesis de un Dios inmanente en caso alguno es planteada como una hipótesis, sino que, en rigor, es ella misma una presentación tética y genética: Dios queda igualado a la Naturaleza naturante y su potencia. Tesis que sintetiza la célebre fórmula spinozista: “Dios es absolutamente inmanente”⁷⁶.

En este punto crucial, nos servimos de los comentarios que efectúa Michael Hardt en su obra *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, respecto del lugar que ocupa la afirmación pura en Spinoza, al menos desde la interpretación deleuzeana. Dice Hardt: “La afirmación es el principio especulativo del que pende la totalidad de la *Ética* [...]. Es un principio especulativo basado en la singularidad y la univocidad absoluta del ser [...], basado en la plena expresividad”⁷⁷ del ser en tanto que ser. Este matiz permite comprender el repudio que profesó Hegel por el spinozismo, cuando lo acusa, a raíz del lugar que ocupa la afirmación absoluta, de ser un acosmismo⁷⁸. Cuestión que también viene a aclarar la propia posición de Deleuze respecto de la filosofía de Hegel, por cuanto éste,

además de ser el máximo exponente de una ontología fundada en la dialéctica y la negatividad, resulta ser para Deleuze el último y más grande homenaje al platonismo y su juego dado entre la identidad, la contradicción y la negatividad: “El círculo de Hegel no es el eterno retorno [de la diferencia, precisamos nosotros], sino tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. La audacia hegeliana es el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio [del platonismo] [...]: la Identidad de lo real”⁷⁹.

Para Deleuze, si la propia identidad dada entre los principios de inmanencia y univocidad del ser, es lo que presta sentido al principio especulativo de la afirmación pura, lo hace porque es la inmanencia la que engloba la *causa sui* o causa real. O como indica Deleuze, quien es citado por Hardt: “Una causa es inmanente [...] cuando su efecto, antes que emanar de la causa, es inmanente [inmanne] [...] en la causa. Lo que define una causa inmanente es que su efecto está en ella, por supuesto, como algo más, pero continúa estando y permaneciendo en ella”⁸⁰. Resumiendo, la ontología inmanente de Spinoza tiene el mérito de asegurar la autonomía de las relaciones de composición plurales respecto de toda instancia trascendente y adventicia. ¿Por qué? Porque, como afirma Deleuze:

[E] atributo es concebido por sí, y en sí [...] [siendo a la vez] formas dinámicas y activas [...] [en tanto] expresiones de Dios [que] son unívocas, [y que por tanto] constituyen la naturaleza misma de Dios en tanto que Naturaleza naturante; y en segundo lugar, porque las relaciones de composición del modo, siempre singulares, son formas de ser comunes a las criaturas y a Dios, comunes a los modos y a la substancia⁸¹.

Tal es el sentido de la lógica trascendental que Deleuze recoge de Spinoza y que abraza para su propio proyecto de una ontología de la pura diferencia, cuya propuesta de un inconsciente trascendental puro restaura el carácter afirmativo de la afectividad, es decir, su estatuto ontológico productivo, temas que desarrolla de modo exhaustivo en *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, junto a Félix Guattari. Dice Deleuze que el problema de una filosofía de la inmanencia desmarcada de forma absoluta del platonismo en razón de la potencia de los afectos e irreductible a toda filosofía de la representación y de la abstracción, debe rechazar a la tradición aristotélica fundada en el juicio de atribución:

Ese programa es expuesto en la *Ética*: se aprende que los atributos son irreductibles a géneros o categorías, porque son distintos [diferentes], pero todos iguales y ontológicamente uno, y no introducen ninguna división [numérica] en la sustancia que se expresa o se dice a través de ellos en un solo y mismo sentido [...]. Por otra parte, se aprende que los modos son irreductibles a especies, porque se reparten en los

⁷⁵ Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008, p. 485.

⁷⁶ Hardt, M. *Deleuze... Op. cit.*, 139

⁷⁷ *Ibid.*, 142.

⁷⁸ Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires. Editorial Las Cuarenta, 2013.

⁷⁹ Deleuze, G. *Diferencia... Op. cit.* pp. 58 y 219.

⁸⁰ Hardt, M. *Deleuze... Ibid.*, p. 146.

⁸¹ Deleuze, G. *Spinoza y el... Op. cit.* pp. 35 y 39-40.

atributos [alma y cuerpo] de acuerdo con las diferencias individuantes ejercidas en intensidad como grados de potencia [...]. La univocidad del ser y la diferencia individuante [la intensidad] tienen una conexión, fuera de la representación [otro nombre para la imagen moral del pensamiento] [...]. La abertura corresponde esencialmente a la univocidad. A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómades en lo unívoco. Allí, sólo resuena: “¡Todo es igual!”⁸².

Dicho estatuto unívoco entre el Ser, Dios o la naturaleza naturante y el modo o la naturaleza naturada, es percibido tan solamente a partir del denominado tercer género de conocimiento o conocimiento de la beatitud que logra la auto-afección, experiencia que desde Deleuze hay que denominar experimentación comprendida como aprendizaje trascendental⁸³. Es decir, un aprendizaje autónomo liberado de todo modelo de representación y de reconocimiento; o, en otras palabras, liberando a la propia ontología de toda imagen moral del pensamiento. Esta nueva imagen ética del mundo permite hablar de la cultura ya no asentada en valores establecidos o tradicionales, sean morales, políticos o religiosos, sino comprendida la propia cultura como una instancia de producción y creación sustentada en los grados de potencia de los afectos. Esto exige abandonar ineludiblemente el modelo del juicio. “Lo esencial del juicio [radica] en: la existencia dividida en lotes, los afectos repartidos en lotes que son referidos a formas superiores”⁸⁴.

Si confrontamos, finalmente, el lugar que juega el segundo género de conocimiento, en lo que más arriba Deleuze denomina el devenir que implica toda genuina cultura, este proceso resulta inseparable de las afecciones activas. Son éstas, sin dudarlo, la base de la producción de lo que Spinoza denomina nociones comunes e ideas adecuadas, que se identifican con el entendimiento humano y que preparan el advenimiento de la auto-afección dada en el tercer género de conocimiento. El mérito de las afecciones activas consiste en que, a pesar de englobar todavía una relación confusa respecto de la determinación de la causa y el efecto determinada, es decir, remitir a criterios extrínsecos, su tendencia en cuanto esfuerzo se identifica con relaciones de conveniencia respecto de la composición del modo; y, en efecto, se relacionan con lo que cabe denominar como *proprium utile*: “sólo este segundo esfuerzo define lo útil propio o verdadero”⁸⁵, dirá Deleuze. Es en tal sentido que su opción por un empirismo trascendental -que se inscribe en la senda de renovación que Spinoza logra de la tradición neoplatónica- implica comprender el devenir de la cultura como uno asociado a una idea donde: “«aprender» es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que les corresponden [...]. De manera que «aprender» pasa siempre por el inconsciente [...]. [Lo que supone] establece[r] un lazo de

profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu”⁸⁶. Contrariamente: “mientras su poder de ser afectado se encuentre colmado de afecciones pasivas, ese poder mismo se presenta como una fuerza o potencia de padecer [...]. [En cambio] [l]a potencia de comprender [...] es la potencia de actuar propia al alma”⁸⁷.

Este último punto, lo que resulta nodular para diferenciar la visión moral del platonismo de la visión ética del spinozismo, radica en que la diferencia ética, en rigor, no se refiere al *conatus* a secas, porque es preciso primero singularizar sus grados de potencia diferenciales: “se refiere [más exactamente] al género de afecciones que determinan el *conatus*”⁸⁸. Siendo así, la diferencia ética, la que permite deducir dos tipos de relaciones de composición, que a la vez distinguen dos polos éticos que diferencian dos modos de vida: la vida zigzaguea, en tales términos, entre la libertad y la esclavitud, pero entendidos dichos polos ahora bajo un criterio etológico (no en términos atributivos jerarquizados, como es el caso del género y la especie en Aristóteles)⁸⁹. En suma, que para Deleuze: “el hombre libre y fuerte se define por sus pasiones dichosas, por sus afecciones que aumentan esa potencia de actuar; el esclavo o el débil se reconoce por sus pasiones tristes, por las pasiones en base a tristeza que disminuyen su potencia de actuar”⁹⁰.

En dicho contexto, si el Dios de la tradición platónica, aristotélica y cristiana, no cumple con el carácter afirmativo y positivo que exige el Dios comprendido como Naturaleza naturante, ello se entiende recordando que para Spinoza “Dios no tiene otra potencia más que la de su esencia, no actúa ni produce más que por su esencia, y no mediante un entendimiento y una voluntad: por eso, es causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí: [...] la noción de potencia expresa precisamente la identidad de la causa de todas las cosas con la causa de sí”⁹¹. La expresión todas las cosas, aquí, refiere precisamente a la revolución copernicana que implica la distribución colectiva del Ser que propicia una ontología que abraza los principios de inmanencia y univocidad de los atributos. La categoría de expresión blindada un efecto virtuoso respecto de esta consideración ontológica relativa a la igualdad, a saber: que todas las formas y seres, cuando son afirmadas desde la inmanencia, mantienen su diferencia intrínseca en sus determinaciones singulares. Lo que negativamente -denunciando a la tradición- implica que en el modelo del juicio:

[El] ser no es colectivo [...] sino sólo distributivo y jerárquico, no tiene contenido en sí, sino sólo un contenido proporcionado a los términos formalmente diferentes de los cuales predica. Estos términos (categorías) no necesitan tener una relación igual con el ser [...]. Los dos caracteres del concepto de ser —no tener sentido común más que distributivamente, y tener un sentido primero jerárquico— muestran bien que no cumple, con respecto a las categorías, el

⁸² Deleuze, G. *Diferencia...* *Op. cit.* pp. 445-446.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁵ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.* p. 253.

⁸⁶ Deleuze, G. *Diferencia...* *Op. cit.* p. 252.

⁸⁷ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.* p. 213.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁹ Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil...* *Op. cit.*

⁹⁰ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.* p. 254.

⁹¹ Deleuze, G. *Spinoza y el...* *Op. cit.* p. 201.

rol de un género con respecto a especies unívocas. Pero muestran también que la equivocidad del ser es enteramente particular: se trata de la analogía. Ahora bien, si se pregunta cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuales se lo afirma, es evidente que ésta es el juicio⁹².

En conclusión, el orden jerarquizado y teleológico depende del juicio. En el caso de la teología negativa se habla de un Dios incomprensible e inefable, que sólo podrá comprenderse por analogía y estableciendo relaciones equívocas y analógicas con la eminencia. Tal orden resulta repudiado por la lógica trascendental de la distinción real spinoziana de la esencia particular. Para que se entienda a qué nos estamos refiriendo vale reiterar por última vez, la pertinencia de la distinción entre los tres géneros de conocimiento. La cuestión crucial en el tránsito de uno a otro género, radica en entrever cómo, desde los apetitos y el deseo mismo podemos abandonar las ideas inadecuadas en tanto signos inexpressivos⁹³. Y a la vez, abrazar, tras experimentar afectos alegres que propician nociones comunes, más tarde las esencias particulares que dan cuenta de la singularidad diferencial del modo. Una vez instalados en el mundo de la auto-afección, lo que se expresa es la potencia de actuar y conocer que impulsa el deseo humano. En este ámbito, como señala Deleuze: “No existe naturaleza” a la que le falte algo, porque “todas las formas de ser se afirman sin limitación, [y] por lo tanto se atribuyen a algo absoluto, siendo el absoluto infinito bajo todas sus formas”⁹⁴.

Este punto de vista sobre el absoluto, conectado de modo necesario con la singularidad inherente a las esencias particulares, problema de evidente complejidad, es el sostenido por el propio Martial Gueroult, quien es citado por Deleuze y quien en gran medida determina la lectura de Deleuze de Spinoza y su apropiación para desarrollar su propio proyecto de una ontología de la multiplicidad. Citando Deleuze a Gueroult, vale no olvidar que:

Al afirmar la total inteligibilidad de la esencia de Dios y las cosas para el hombre, Spinoza tiene perfecta conciencia de estar oponiéndose a Descartes (...), el racionalismo absoluto, al imponer la total inteligibilidad de Dios, clave de la inteligibilidad total de las cosas, es para el spinozismo [...] el primer artículo de fe. Solamente por ello el alma, purgada de las múltiples supersticiones de las cuales es el supremo asilo la noción de un dios incomprensible, cumple esta unión perfecta de Dios y el hombre que condiciona su salvación⁹⁵.

Si aquí, al menos desde la lectura de Deleuze, el sentido de la palabra salvación que utiliza Gueroult no implica en ningún caso superstición alguna, ello se debe a que en el “tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios [en tanto causa

real de la Naturaleza naturante]; pues de este género de conocimiento nace la dicha que acompaña a la idea de Dios en tanto causa”⁹⁶. El Dios que nos propone Spinoza, *Deus sive Natura*, no es en absoluto el Dios del sistema Uno-superior, sino un Dios que se confunde con la multiplicidad sustantiva de la Naturaleza misma y su sentido colectivo del Ser. Es lo que afirma Gueroult cuando destaca el carácter abigarrado de un Dios que resulta igualado a la Naturaleza. Citando nuevamente Deleuze a Gueroult, dice este último: “Dios es [...] un *ens realissimum abigarrado*, no [...] un *ens simplicissimum puro*, inefable e inclasificable en el cual se desvanecerían todas las diferencias [...]. Abigarrado, pero no susceptible de fragmentación, constituido por atributos heterogéneos pero inseparables”⁹⁷. O como lo expresan Deleuze y Guattari, doce años después de publicada la tesis doctoral sobre Spinoza publicada por el primero, idea que vendría a resumir todo el sentido teórico como práctico del ajuste de cuentas entre el platonismo y el spinozismo, entre el racionalismo y otro modo de pensar el valor productivo de los afectos, el deseo y las propias relaciones del hombre con aquello que tan solamente puede ser comprendido intensivamente:

Las formas esenciales o sustanciales han sido criticadas de muy diversas maneras. Pero Spinoza procede radicalmente: llegar a elementos que ya no tienen forma ni función [...]. Por eso cada individuo es una multiplicidad infinita, y la Naturaleza en su conjunto una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada [...]. Los afectos son devenires [donde] [n]ada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, como pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él [...], ya sea para componer con él un cuerpo más potente⁹⁸.

Este cambio de criterio, de lo orgánico a lo intensivo, de lo negativo a lo afirmativo, de lo adventicio a lo inmanente, de lo jerarquizado a lo colectivo, precisamente exige un replanteamiento de nuestro modo de comprender lo real, lo ético, lo político e incluso lo institucional. ¿Por qué? Porque jamás sabremos de lo que estamos hablando o afirmando, si primero no establecemos y determinamos las relaciones de los afectos, su carácter negativo o afirmativo, los grados de potencia que expresan el sentido de la composición que implica todo proceso de individuación, sea bajo el punto de vista del cuerpo o del alma, dos atributos que no se relacionan asimétricamente, sino unívocamente. He allí lo que podríamos rotular como el “comunismo ontológico” que nos ofrece la lectura de Deleuze de la *Ética* spinoziana, de su concepto de deseo y su rechazo radical del modelo del juicio distributivo. Así, una imagen moral del mundo se sustituye por una imagen ética afinada en el pensamiento de Gilles Deleuze y propiciada por su interpretación de la doctrina spinozista.

⁹² Deleuze, G. *Diferencia...* Op. cit. pp. 68-69.

⁹³ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁵ Deleuze, G. *Diferencia...* Op. cit. pp. 68-69.

⁹⁶ Deleuze, G. *Spinoza y el...* Op. cit. pp. 299-301.

⁹⁷ Deleuze, G. *La ...* Op. cit. p. 197.

⁹⁸ Deleuze, G. *Mil ...* Op. cit. p. 258-261.

VII. Referencias bibliográficas

- Cocco, G. *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*. Madrid, Traficantes de sueños, 2012.
- Deleuze, G. *Presentación del Sacher-Masoch. El frío y el cruel*. Madrid, Taurus, 1973.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Editorial Paidós, 1995.
- Deleuze, G. *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama Editorial, 1996.
- Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Deleuze, G. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2007.
- Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Editorial Cactus, 2008.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires - Madrid, Amorrortu Editores, 2009.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 2009.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 2009.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas con objeciones*. Madrid, Alfaguara, 1993.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Para una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Editorial Siglo XX, 2005.
- Hardt, M. *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires. Editorial Las Cuarenta, 2013.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1992.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Editorial Taurus, 2012.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Madrid, Sarpe, 1983.
- Martínez, R. “Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal”. *Revista del Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso*, Año 2, N° 3, 2014, pp. 33-63.
- Patton, P. *Deleuze y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Platón. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1966.
- Sibertin-Blanc, G. *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de G. Deleuze*. Université Charles de Gaulle Lille 3 – UMR 8163 «Savoirs, textes, langage» Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006.
- Sibertin-Blanc, G. *Deleuze y el antiedipo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Spinoza, B. *Opera*. Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972.
- Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Tejeda C. y Sobarzo. M. “*Satis amplam libertatem*: una interpretación sobre el Tratado político de Spinoza”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 36 (2), 2019, pp. 355-382
- Tejeda, C. *Spinoza: una política del cuerpo social*. Gedisa, Barcelona, 2020.
- Viveiros de Castro, E. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz Editores, 2010
- Whitehead, A. *Proceso y realidad*. Buenos Aires, Losada, 1956.
- Zourabichvili, F. *El vocabulario de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Atuel, 2007.
- Zourabichvili, F. *Spinoza, una física del pensamiento*. Buenos Aires, Cactus, 2014.