

# Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista

A propósito de Spinoza,  
Bergson, Deleuze y Negri

JOSÉ EZCURDIA



*Nicolás 20*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers

*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario General*

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz

*Coordinador de Humanidades*

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez

*Directora del Centro Regional*

*de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)*

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez

*Presidenta*

Lic. Mercedes Gallardo Gutiérrez

*Secretaria Técnica del CRIM*

*Secretaria*

Dra. Verónica Vázquez García

*Profesora-investigadora del Programa de Postgrado  
en Desarrollo Rural, Colegio de Postgraduados*

Dra. Luciana Gandini

*Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM*

Dra. Elsa María Cross y Anzaldúa

*Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*

Dr. Carlos Javier Echarri Cánovas

*Profesor-investigador del Centro de Estudios Demográficos,  
Urbanos y Ambientales, El Colegio de México*

Dra. Maribel Ríos Everardo

*Secretaria Académica del CRIM*

*Invitada permanente*

Mtra. Yuriria Sánchez Castañeda

*Jefa del Departamento de Publicaciones del CRIM*

*Invitada permanente*

CUERPO Y AMOR FRENTE  
A LA MODERNIDAD CAPITALISTA

CUERPO Y AMOR FRENTE  
A LA MODERNIDAD CAPITALISTA

A PROPÓSITO DE SPINOZA, BERGSON,  
DELEUZE Y NEGRI

*José Ezcurdia*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

EDITORIAL ITACA

Ciudad de México, 2018

---

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas**

**Nombres:** Ezcurdia, José, autor.

**Título:** Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista : a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri / José Ezcurdia.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias : Editorial Itaca, 2018.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2003984 | ISBN: 978-607-30-0735-1 (UNAM)  
| ISBN: 978-607-98083-6-5 (Itaca)

**Temas:** Amor -- Filosofía. | Cuerpo humano (Filosofía) -- Historia. | Capitalismo -- Aspectos morales y éticos -- Historia. | Vitalismo -- Historia.

**Clasificación:** LCC BD436.E93 2018 | DDC 128.46—dc23

---

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de la Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Investigación realizada con el financiamiento del Programa UNAM-PAPIIT IA400717.

Dibujo de la portada: Nicolás Ezcurdia

Diseño de forros: Julie Anne Guzzardo y Gabriel Sánchez

Primera edición: 23 de julio de 2018

D.R. © 2018 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa  
62210, Cuernavaca, Morelos  
[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

David Moreno Soto  
Editorial Itaca  
Piraña 16, colonia del Mar  
13270, Ciudad de México  
tel. 5840 5452  
[itaca00@hotmail.com](mailto:itaca00@hotmail.com)  
[editorialitaca.com.mx](http://editorialitaca.com.mx)

ISBN: 978-607-30-0735-1 (UNAM)  
ISBN: 978-607-98083-6-5 (Itaca)

Esta edición y sus características son propiedad de la  
Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Itaca.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

Prólogo	9
<i>Patricio Landaeta M.</i>	
Introducción	15
Spinoza	19
Bergson	63
Deleuze	117
Negri	181
Cuerpo y amor en la reflexión vitalista	215

## PRÓLOGO

El renovado deseo de un vitalismo filosófico a partir del cual resistir o luchar contra el presente constituye la proclama de las líneas que siguen a este diagrama. Un vitalismo conceptual, una *máquina de guerra* tramada con palabras y gestos que busca liberarnos de una atmósfera asfixiante, recobrar fuerzas y crear colectivamente más y mejores ambientes para la vida en común. Sin embargo, no estamos ante un manifiesto que asumiéndose en la vanguardia del pensamiento llamaría desde su posición de privilegio a refundar *nuestro* tiempo. Nada de eso. Nos adentramos con este libro en un metódico esfuerzo conceptual, aunque irreverente, que emerge *desde abajo*, marcado por el signo de tribus y etnias que habitan la mezcla que *somos*, entre el fatalismo y la desesperanza de los tiempos que corren, para trazar un mapa de las líneas que divergen de la modernidad capitalista que se *nos* impone y se *nos* ha impuesto, en sus múltiples avatares, como un hado siniestro. Un montaje que ensaya el trazado de líneas discontinuas entre filósofos que coadyuvan en la tarea de pensar *contra* la dominación; un *devenir menor* que en pie de guerra contra los valores de la trascendencia asumirá el desafío de la producción y cuidado de la vida colectiva en la pura inmanencia. Así es como emergerán los derroteros de

*otra* modernidad, y con ésta un sino libertario y hasta revolucionario en una ontología política donde vida y pensamiento se implican mutuamente, haciendo frente al ensamble económico, productivo y subjetivo que modela la modernidad capitalista.

Para el autor, hábil lector de la tradición filosófica y no menos agudo observador de nuestro tiempo, no se trata de *refundar* nuestro presente; no se trata de *encontrar* un nuevo origen, ni de *volver* a casa habiendo errado el camino. El desafío para el vitalismo que su ensayo materializa pareciera jugarse en renovar la moderna *crítica*, el brazo armado de lo negativo, apto para denunciar los mecanismos de sumisión imperantes, sus transformaciones y estrategias en un mundo aparentemente des-localizado y des-socializado, a fin de concretar el diagnóstico de nuevas formas de vida inmanente. En efecto, solamente a partir de la confluencia de una *crítica* que a su vez actúa como una *clínica* afirmativa, se vuelve posible captar el devenir de lo que deriva, de aquello que rompe y se fuga del presente, manifestando que un nuevo estado afectivo de los cuerpos no es sólo posible, sino que deviene latente en este mismo instante, como una fuerza que irriga otra fe en *este* mundo.

La desterritorialización gestada por el capitalismo moderno, moldeado a base de un monolingüismo económico, produce, sin dejar otra alternativa aparente, un tejido social homogéneo que culmina en un territorio existencial que acelera la desalterización de la sociedad. En ese orden de cosas, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista* nos muestra que no se trata de interrogar *qué es* la modernidad capitalista, tomando distancia del problema para cifrar su verdad en una lejanía que aísla al que interroga, sino intentar captar su devenir en la más absoluta proximidad y contagio.

Hace ya más de veinte años, Félix Guattari se preguntaba en *Las tres ecologías* cómo reinventar la subjetividad, cómo captarla y enriquecerla constantemente para contribuir a su resingularización, precisamente en un estado de cosas que pareciera no dejarnos otra alternativa que la de plegarnos a la creciente homogeneidad reinante en lo económico, social y político que funda el Capitalismo Mundial Integrado. El libro que presentamos no ofrece una respuesta definitiva al problema planteado por Gua-



ttari, sino la astucia de un sobreviviente que se da a la tarea de proponer una estrategia, un nuevo diagrama. Y esta estrategia que vemos emerger apunta a configurar una bitácora o cartografía para la creación de un vitalismo filosófico.

¿Es un pensamiento *de* la vida lo que se anuncia en la expresión “vitalismo filosófico”, donde la razón es puesta al servicio de interrogar *qué* es la vida para penetrar en su secreto? Nada de eso, como dije. Este vitalismo filosófico asume otro punto de partida y otro destino. Un pensamiento *para* la vida busca dar respuesta al problema de *cómo* vincularnos, todos y cada uno, con aquello que aumenta nuestra potencia, advirtiéndonos de evitar el contacto e influjo de aquello que la disminuye. Asumiendo este ideario, José Ezcurdia se vuelve hacia la relación de cuerpo y amor como elementos que ponen en tensión las estructuras que rigen el entramado de lo que Guattari denominaba *Capitalismo Mundial Integrado*.

Las nociones de cuerpo y amor se reivindican en una dimensión *comprometidamente* vitalista como las directrices de una crítica feroz a la modernidad capitalista, que actúa bajo el signo de la dominación de los seres humanos, de su espacio vital y el de todas las criaturas. Estas nociones darán forma al eslabón que no sólo enlaza la reflexión de Bergson, Deleuze y Negri con la filosofía de Spinoza, cristalizada en la *imagen del cuerpo hinchado de amor, fondo de lo real y realidad ético-política que debe ser producida*, sino que en su decurso histórico proyecta al materialismo de la inmanencia como una ontología política siempre ocupada en rescatar aquello que habrá de ser útil para erigir un nuevo medio para nuestra vida colectiva.

Testigos de Spinoza en el culto ateo de la inmanencia, los tres filósofos que nos acompañan en el recorrido del libro hacen rizoma, dialogan, se conectan con el filósofo holandés sin *imitar* ni reproducir su obra, llevando su pensamiento por caminos inusitados, para sellar la derrota de las pasiones tristes en un vitalismo que afirma la potencia de la vida en comunidad. En efecto, en este escrito que se despliega horizontalmente a la manera de un mapa en que se puede leer nuestro pasado y nuestro porvenir, se nos exhorta a salir o *romper* el encapsulamiento individual de la

modernidad, a partir del recorrido de la relación cuerpo y amor en distintos escenarios y fábricas conceptuales.

En este contexto, Spinoza es el primer combatiente en una lucha a muerte contra la metafísica de la trascendencia y sus instrumentos de dominación que habían conseguido aislar al sujeto, poner su existencia gregaria como algo secundario o inessential. El expulsado de la sinagoga afirma la inmanencia como fuente de vida y libertad en un panteísmo vitalista que pone a Dios como naturaleza y a la naturaleza como amor, restituyendo al hombre su poder en el horizonte del ser, conocer y actuar junto con otros. En el diálogo establecido con Bergson, se muestra que su reconocida crítica a la metafísica y a la ciencia moderna resulta incompleta si no se observa en el marco de un materialismo que el mismo filósofo plantea como afirmación de la vida. Este materialismo vitalista exigirá a la modernidad contribuir a la proliferación de una vida plena, dejando relucir en esta demanda un fecundo intercambio conceptual con el autor de la *Ética*, que en contadas ocasiones se ha impulsado. Al momento de abordarse el pensamiento deleuziano, se comprende que Spinoza no es una mera influencia para el filósofo francés. Un recorrido por los escritos del filósofo nos muestra su huella ubicua en la pancarta que blande para defender el lugar de la inmanencia en un pensamiento que se asume libre y liberador. En cada línea está presente como su demonio personal, ya sea al definir en qué consiste el quehacer específico de la filosofía o al defender el vínculo que existe entre filosofía, arte y política para una perspectiva vitalista. Por último, abocándose al pensamiento de Negri, se advierte que no sería posible pensar su proyecto ontológico político liberador de la multitud y del amor más allá del individuo sin el tinglado conceptual que ofrece Spinoza, al que el filósofo constantemente vuelve. En una línea bastante parecida a la de Deleuze, pero tal vez más radical, Negri *deriva* de los planteamientos del autor del *Tratado teológico-político*, para reelaborarlos en un análisis y en una crítica del presente que persigue la gestación de un nuevo porvenir para la vida en común.

Al plantearse como filosofías de la inmanencia, en cada uno de los autores abordados es posible percibir una repetición de la propuesta del llamado *Cristo de los filósofos*, un ejercicio de pene-

tración y distanciamiento, al mismo tiempo, que junto con dar nuevos aires a la propia filosofía de Spinoza, erige en cada cual un nuevo estilo que busca romper con el altar de las causas trascendentes para afirmar el mundo, para volver a creer en *este* mundo. Y si este libro puede ser considerado, por su parte, como un rizoma, conteniendo tantas entradas como lecturas, tantas conexiones como empeño en su escritura, no puede sino ser a su vez *un* acontecimiento o variación, *otra* necesaria ficción de la libertad desde una perspectiva vitalista.

*Patricio Landaeta M.*  
Valparaíso, enero de 2017

## INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene como objeto abordar una doble constelación de autores que, desde la perspectiva del vitalismo y el materialismo, hacen de la trabazón de las nociones de cuerpo y amor la determinación de un marco de experiencia que se resuelve en un horizonte crítico de la modernidad capitalista: Spinoza-Bergson-Deleuze por un lado, y Spinoza-Deleuze-Negri por otro. Las nociones de cuerpo y amor se revelan en el tejido fino de la arquitectura conceptual de los autores referidos como brújula para hacer inteligible, nos atrevemos a señalar, quizá la dimensión más profunda de sus planteamientos ontológicos, epistemológicos y ético-políticos, en el plano mismo de la crítica a una modernidad capitalista que, aun cuando en muchos sentidos es fuente de un proceso emancipatorio, se afirma en última instancia como un proyecto de dominación fincado en la esclavitud y el exterminio. El vitalismo y el materialismo que hilvanan Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri gozan de un talante crítico sin el cual sus tesis capitales carecerían de sentido. La crítica a la modernidad es el punto de fuga a partir del cual el conjunto de su reflexión filosófica afirma un carácter libertario que es su razón de ser y su motor interior.

Spinoza se constituye como el pilar que sostiene el vitalismo y el materialismo de Bergson, Deleuze y Negri. Spinoza, a par-

tir de la noción de causa inmanente, hace justo de las nociones de cuerpo y amor tanto el bastión de resistencia y la atalaya crítica contra la metafísica de la trascendencia y los regímenes monárquicos que de ésta se desprenden, como el fundamento para desarrollar una crítica contra un Estado moderno que cede ante los encantos de la trascendencia misma, que se muestra como dispositivo privilegiado de dominación. La inmanencia spinoziana –que cobra contenido en la experiencia de un cuerpo vivo henchido de amor– anima desde dentro las diversas evoluciones teóricas que Bergson, Deleuze y Negri desarrollan a lo largo de su obra. La lectura de Spinoza es un momento insoslayable en la articulación de las concepciones filosóficas de los autores señalados: la duración y la sociedad abierta bergsoniana, el Cuerpo sin Órganos (CsO) y la potencia de lo menor deleuziana, así como la multitud de Negri, capaz de dar lugar a la producción de lo común; establecen una secreta correa de transmisión que, toda vez que cobra significación en función de su satisfacción como marco crítico a la modernidad capitalista, tiene precisamente en Spinoza su suelo teórico principal. De igual manera, las lecturas que Deleuze y Negri realizan, el primero sobre Bergson y el segundo sobre Deleuze mismo, aparecen como momentos interesantes en la progresión de la constelación teórica que nos ocupa, en relación a la significación del vitalismo y el materialismo como horizonte crítico de la modernidad capitalista: el materialismo –en el propio arcoíris conceptual Spinoza-Bergson-Deleuze-Negri– se revela como un vitalismo en el que la vida misma y el amor son el principio para abordar la cuestión de la libertad como expresión mayor de la materia viva. El vitalismo por su parte asume por principio su necesaria dimensión materialista, anclada en el cuerpo como fondo activo de la vida misma y lo real, que encuentra su satisfacción en el ámbito ético-político, en tanto producción de una comunalidad que no renuncia al gesto diferencial: creación, resistencia y libertad aparecen de este modo como preocupaciones fundamentales de un vitalismo materialista o un materialismo vitalista que, en el propio horizonte del cuerpo y el amor, planta cara a las imposturas de una modernidad capitalista que al amparo de la retórica de la democracia, la ciencia, la historia y el Estado mismo –formas éstas que reinstauran de diversa manera a la trascendencia misma como dispositivo de dominación– afir-

ma un proyecto civilizatorio que se resuelve en una suerte de barbarie que quizá en el nihilismo tiene su nota fundamental. Evidentemente, la reflexión filosófica de los autores abordados es compleja y presenta diversos planteamientos que son merecedores de extensos análisis.

Nuestra intención no es agotar el complejo andamiaje teórico de los autores revisados. Nuestro propósito no es tampoco mostrar exhaustivamente las implicaciones y los puentes documentados que sus reflexiones guardan entre sí. Nuestro cometido recae en el estudio y la determinación general justo de un vitalismo materialista (o un materialismo vitalista), que en el ámbito de la ontología, la ontología política y la ética vela por la restitución al cuerpo vivo de los afectos que efectúan su propia potencia, haciendo posible llevar a cabo justo una reflexión filosófica dotada de una dimensión crítica: son los tópicos del cuerpo y el amor que orientan la reflexión de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri en la senda de la crítica a la modernidad capitalista, el objeto de nuestra atención. Cuerpo y amor aparecen como las directrices para rastrear la orientación y los alcances de la crítica que los autores señalados realizan sobre la modernidad capitalista. Cuerpo y amor se constituyen como los conceptos clave que articulan la mirada crítica que sobre la modernidad dichos autores realizan, otorgándole a su filosofía misma una dimensión vital. Las nociones de cuerpo y amor se revelan, en suma, como la guía con la cual pretendemos dar cuenta del encabalgamiento de la reflexión filosófica de los autores señalados, sopesando la forma de los días que nos son dados vivir, midiéndolos justo con la regla que implica la propia noción spinoziana de un cuerpo henchido de amor, que aparece a la vez como fondo mismo de lo real y como realidad ético-política que ha de ser producida.

El individuo superior spinoziano, la sociedad abierta bergsoniana, el devenir indio y la producción de pueblo de Deleuze, así como la propia comunalidad de Negri, se muestran en este sentido como una valiente y lúcida intervención en el panorama filosófico contemporáneo, renuente a encarar las devastadoras implicaciones de la propia modernidad capitalista. El propósito del presente trabajo es ofrecer pistas de lectura e interpretación de su trabajo mismo, plegándonos a algunos de los gestos fundamentales en los que se vertebra justo su dimensión crítica.

## SPINOZA

### *De Dios*

Spinoza, en el libro I de la *Ética*, sienta la proposición que se constituye quizá como el pilar mayor del conjunto de su reflexión filosófica:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; [...] por tanto [...], Dios es causa de las cosas que son en Él [...]. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia [...], esto es [...], ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.<sup>1</sup>

Plantando cara a la larguísima tradición filosófica y religiosa que postula la existencia de un Dios trascendente, Spinoza lleva a cabo una identificación de Dios y la Naturaleza. Contra el platonismo, el neoplatonismo y el cristianismo, y sobre todo, contra

<sup>1</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte I, proposición XVIII y demostración.

las implicaciones éticas y políticas de sus derivas institucionales, Spinoza otorga a la Naturaleza una densidad y una suficiencia ontológicas a partir de las cuales le restituye al hombre una autonomía en los planos del ser, del conocer y de la determinación del valor moral, que le había sido escamoteada precisamente a partir del prurito metafísico de la trascendencia. Un Dios-Naturaleza es la divisa para concebir una Naturaleza y un hombre que obtienen para sí una esencia activa, que es la satisfacción de su propio principio *inmanente*. Un Dios-vida, que es el corazón que al latir hace de la Naturaleza y el hombre fuerzas vivas, es la nota capital de la ontología inmanentista spinoziana.<sup>2</sup> El inmanentismo spinoziano es un vitalismo en el que Dios o la vida es interior a la Naturaleza, de modo que ésta no tiene por qué hipotecarse a sí misma, en aras de la conquista de un principio y un fundamento trascendente. “La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la Vida”.<sup>3</sup> La determinación de Dios como sustancia inmanente, que Spinoza apunta en la *Ética*, se resuelve en un vitalismo que condiciona de manera decisiva el conjunto de la filosofía spinoziana.

Nociones como creación, emanación y participación, son para Spinoza ideas inadecuadas que no dan cuenta de la determinación de la Naturaleza como ámbito expresivo y constitutivo de Dios o la sustancia. La sustancia como vida, tiene una dimensión *expresiva*.<sup>4</sup> La sustancia como causa inmanente se expresa en

<sup>2</sup> Véase Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 38: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas”.

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, *Pensées métaphysiques*, cap. VII.

<sup>4</sup> Véase Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 171, donde este autor señala los nexos de los conceptos de expresión e inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “la idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es”.



su efecto, y al expresarse en él, es que se constituye como tal. Dios como causa se encuentra no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto, la Naturaleza, absorbe a la causa, y se articula como plano de su satisfacción. Plantear cualquier separación de Dios o la sustancia, respecto de la Naturaleza que es el dominio de su determinación es minar la forma activa y la potencia vital de la Naturaleza misma. La dimensión expresiva de la sustancia se constituye como un aspecto fundamental de la ontología spinoziana. La comprensión de las diversas figuras metafísicas que la componen, como la del atributo por ejemplo, se ve oscurecida si no se ve a la luz justo del carácter expresivo de la sustancia como vida o causa inmanente. Nuestro autor apunta en la *Ética*: “Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.<sup>5</sup> La sustancia de Spinoza es una sustancia expresiva, en la medida que aparece como causa inmanente. Los atributos del pensamiento y la extensión son constitutivos de la sustancia, en tanto son su dominio expresivo. Las ideas de trascendencia y creación de la nada, en ese sentido, son para nuestro autor meras *ideas de la imaginación*, que omiten el carácter expresivo de la sustancia misma.

Spinoza apunta al respecto que

lo que es creación: nosotros decimos, pues, que la creación es una operación en la cual no concurren otras causas que la eficiente, es decir, que una cosa creada es una cosa que, para existir, no supone nada más que Dios [...] debemos notar que nosotros dejamos de lado las palabras *de la nada*, comúnmente empleadas por los filósofos, como si la nada fuera una materia de la cual las cosas fueran sacadas.<sup>6</sup>

La filosofía de Spinoza, toda vez que se articula en una ontología inmanentista, se ordena como un dilatado combate contra la metafísica de la trascendencia, y sus variados instrumentos lógicos y epistemológicos. El carácter expresivo de la sustancia

<sup>5</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte I, definición VI.

<sup>6</sup> Baruch Spinoza, *Pensées métaphysiques*, cap. x (cursivas del original).

implica una sustancialidad efectiva de la Naturaleza que deja sin sentido a nociones metafísicas como creación, participación, emanación y conceptos como eminencia o causa final. El spinozismo se endereza en una sostenida lucha a la vez contra el platonismo y el aristotelismo, y las diversas apropiaciones que de estas tradiciones realizan el cristianismo y la escolástica medieval.

Para Spinoza lo real no se ordena en una procesión de lo Uno a lo múltiple, en la que la multiplicidad toda vez que se ve lastrada de una profunda insuficiencia ontológica, tienda a la unidad, en tanto cumplimiento de su propia perfección. Por el contrario, para nuestro autor, la Naturaleza aparece como causa eficiente, que se resuelve en su propio carácter afirmativo y productivo. La naturaleza no se tiene más que a sí misma como causa y principio, encontrando así el horizonte de su propia realización.<sup>7</sup>

Spinoza apunta en relación a la noción de causa final:

Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastrueca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo lo vuelve imperfectísimo. Pues [...] como consta [...] es perfectísimo aquel efecto que es producido inmedia-

<sup>7</sup> Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de las nociones de analogía y univocidad y, con ellas, de las nociones de eminencia y trascendencia, en las que esta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la *Natura naturada*, por lo que es posible predicar lo mismo de cualquiera de ellos. Véase Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 42: “El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...]. Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y de las criaturas”.

tamente por Dios; y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más imperfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces las últimas, por causa de las cuales se hicieron las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios: pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente de algo que carece.<sup>8</sup>

La naturaleza spinoziana es una fuerza autosuficiente que en la promoción de los modos de los atributos en los que se expresa, se constituye como tal. La ilimitada multiplicidad de modos en los que se despliegan los atributos extenso y pensante no aparece como una Naturaleza caída que para obtener densidad y dignidad ontológica deba retornar a su principio trascendente. Por el contrario, dichos modos, al afirmar su propio fundamento, dan satisfacción y cabal afirmación tanto a los atributos como a la sustancia misma, que aparecen no como causas lejanas o remotas, sino como causas próximas o inmediatas de su propia determinación activa.<sup>9</sup> El inmanentismo spinoziano es un pan-

<sup>8</sup> Baruch Spinoza, “Apéndice”, en *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte I.

<sup>9</sup> Véase Bernard Rousset, “L’être du fini dans l’infini selon l’Éthique de Spinoza”, en *Revue de Philosophie de la France et de l’Étranger*, núm. 2, abril-junio, 1986, pp. 223-247: “En resumen, según la ontología de la primera parte de la *Ética*, el ser infinito y único, en la infinitud de sus órdenes infinitos de existencia [atributos], es, según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia [leyes], en las modalidades finitas de su ser que son las concreciones [modos], extrínsecamente determinadas, pero capaces de recibir determinaciones intrínsecas, de las modalidades infinitas de determinación. En este edificio impresionante no hay mediación que encontrar, porque no hay mediación que buscar; no hay mediación, porque las relaciones de los términos no son relaciones entre los seres, sino relaciones del ser en el ser, sus órdenes de existencia y sus modalidades de existencia, sus leyes infinitas y su concreción en lo finito; es precisamente esto lo que significa la determinación de una sustancia una y única, al mismo tiempo que infinita, la reducción de las sustancias cartesianas [extensión y pensamiento] al ser atributivo, la reducción de las individualidades sustanciales al ser modal, y la promoción de las leyes de la naturaleza al rango de modos eternos; es esto también lo que hace que el ser de lo finito en lo infinito, en su ser real, positivo y activo, no sea un ‘participar’, sino un ‘ser parte de’”.

teísmo vitalista, en el que toda multiplicidad recobra para sí un carácter activo y una densidad ontológica efectiva, que resultan ininteligibles a la luz de la metafísica de la trascendencia. La Naturaleza no acepta fines que impliquen su caracterización como una forma incompleta. El carácter activo de la sustancia implica una plenitud dinámica que no es reductible a la forma de un no-ser, una sombra, o una copia que resulta más o menos semejante a su modelo.

Las nociones spinozianas de la sustancia como *absoluto poder de existir* y como *absoluto poder de pensar* ilustran estos planteamientos.

Para Spinoza, la afirmación de la sustancia como causa inmanente en la promoción de una Naturaleza que se vertebra en ilimitados modos sujetos a leyes supone su determinación como *absoluto poder de existir* y como *absoluto poder de pensar*. La sustancia se concibe como sustancia, en la medida que la actividad de la Naturaleza es la realización tanto de su forma como existencia, como de su existencia como forma. La sustancia aparece como absoluto poder de existir, en tanto ilimitados modos de infinitos atributos (entre los que se encuentran el pensamiento y la extensión) dan cumplimiento a su esencia misma como forma o pensamiento. Estos mismos atributos existentes, existen en la medida que son la afirmación de la sustancia justo como forma. Existencia y pensamiento, voluntad e inteligencia, causa eficiente y causa formal se constituyen como aspectos correlativos de una Naturaleza que goza de plenitud ontológica. La Naturaleza existe en tanto tiene forma. La forma misma de la Naturaleza no se concibe sino como existencia.

Spinoza hace patentes estos planteamientos, en la medida que identifica la existencia de Dios con la voluntad de éste, y su forma misma como pensamiento con su inteligencia. Spinoza apunta al respecto: “La naturaleza de la voluntad de Dios [...] no difiere de su inteligencia, sino bajo el aspecto del espíritu humano; en otros términos, la voluntad de Dios y su inteligencia no son más que una misma cosa”.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. iv, p. 23.

Asimismo señala que “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”.<sup>11</sup>

Pensamiento y existencia aparecen como el derecho y el revés de una naturaleza que en la determinación de ilimitados modos sujetos a leyes, de infinitos atributos infinitos y perfectos, encuentra su realización. La Naturaleza no depende de una forma trascendente para cobrar sustancialidad. La Naturaleza existe porque tiene forma, y su forma misma, en tanto causa eficiente, se resuelve como existencia. Spinoza establece un delicado equilibrio entre el ser y el pensar, como dimensiones interiores de una Naturaleza que toda vez que se tiene a sí misma como causa, se endereza en una orientación productiva, que es la satisfacción de su propia forma viva.

Ahora bien, en este punto es posible preguntar: ¿cómo concibe Spinoza la faceta del absoluto poder de pensar, toda vez que la existencia misma de la Naturaleza se determina como afirmación activa? ¿Qué entiende Spinoza por absoluto poder de pensar, toda vez que la Naturaleza misma se constituye como una existencia que no depende de ninguna forma exterior o trascendente? La sustancia como *absoluto poder de pensar* si bien engloba al atributo del pensamiento, de ningún modo se reduce a éste. La sustancia como *absoluto poder de pensar* no es el encadenamiento matemático de los modos del atributo del pensamiento, según leyes. El absoluto poder de pensar, a la vez que implica el atributo mismo del pensamiento (y el de la extensión, que como aquel implica existencia), se resuelve en la Idea de Dios, por la cual este último se conoce a sí mismo, como causa de sí. El núcleo de la determinación de Dios como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar es la Idea de Dios, que toda vez que en el Entendimiento Infinito de Dios aparece como síntesis o *complicatio* de la forma de los ilimitados modos de los infinitos atributos, le devuelve a Dios mismo o la sustancia como

<sup>11</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición VII, corolario.

en un espejo, bajo la esfera de la autoconciencia, su forma misma como Dios o Naturaleza.

Spinoza nos dice 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 el entendidas son uno y lo mismo”.<sup>12</sup>

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”.<sup>13</sup>

La naturaleza spinoziana aparece no sólo como la concatenación necesaria de los modos del atributo del pensamiento y de la extensión, sino como el autoconocimiento que en su Entendimiento Infinito y la Idea de sí acompaña la forma de Dios como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar. La existencia de la Naturaleza implica su autoconocimiento, en la medida que ésta se vertebra en una Idea que comprende la esencia de los ilimitados modos de los infinitos atributos que afirman la forma y la existencia de Dios. La Naturaleza spinoziana es una naturaleza viva y autoconsciente. Autoconsciente en la medida que está viva y viva en la medida misma que es autoconsciente. Autoconsciente en la medida que se produce a sí misma, y se recupera en la Idea que da cuerpo al Entendimiento Infinito de Dios. La Idea de Dios, como corazón del Entendimiento Infinito de Dios, en el que se resuelve la forma de la sustancia como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar, es la forma de una Naturaleza viva y autoconsciente, que es causa de sí.

Para Spinoza, la Naturaleza es tanto el espejo que le devuelve a la sustancia su imagen, como la satisfacción misma de la sustancia en cuanto causa inmanente. El panteísmo spinoziano es un pansiquismo o un panespiritualismo, que otorga a la Naturaleza una dignidad ontológica que le había sido negada por la metafísica de la trascendencia. La autoconciencia no es

<sup>12</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II proposición VII, escolio.

<sup>13</sup> *Ibid.*, parte II, proposición VII, corolario.

resultado de una negación del mundo y la Naturaleza en aras de la aprehensión de un Uno trascendente, sino afirmación misma del mundo y la naturaleza, en tanto Entendimiento Infinito de Dios e Idea de Dios, que no se hace efectiva sino en la propia afirmación de la sustancia *como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir*, que comprende la forma y la existencia de ilimitados modos, de infinitos atributos.

Spinoza hace expresos estos planteamientos al dar cuenta de la relación interior entre la *Natura naturante* y la *Natura naturada*. Si bien la *Natura naturante* es causa de la *Natura naturada* y principio de su determinación necesaria, es en ésta, en la propia *Natura naturada*, que aquella encuentra su articulación bajo la forma del Entendimiento Infinito de Dios y la Idea de Dios, por la cual se conoce a sí misma. Spinoza sitúa la autoconciencia característica de la sustancia en una *Natura naturada* que subsume a su causa, y la afirma en el horizonte de su plenificación.

En una primera instancia, Spinoza señala en la *Ética* que

antes de proseguir, quiero explicar o más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Natura naturalizante* y qué por *Natura naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Natura naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita [...]. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser, ni concebirse.<sup>14</sup>

En su *Epistolario* matiza: “Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante*”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte I, proposición XXIX, escolio (cursivas del original).

<sup>15</sup> Baruch Spinoza, “Carta IX”, en *Epistolario*, p. 7 (cursivas del original).

Es la *Natura naturada* el dominio expresivo y constitutivo de la *Natura naturante*, en la medida que ésta alberga al Entendimiento Infinito de Dios, en el que la sustancia satisface su forma como *absoluto poder de existir* y *absoluto poder de pensar*. La Naturaleza es autoconsciente en la Idea de Dios, en tanto *Natura naturada*: la *Natura naturada*, toda vez que aparece como una *explicatio* que desenvuelve la forma misma de la sustancia como causa inmanente, es también la *complicatio* que la resuelve en tanto Idea. Como señalamos, la Naturaleza no depende de ninguna causa primera que sea su fundamento ni tiende a una causa final, para alcanzar su perfección.

Ahora bien, el Entendimiento Infinito de Dios, al articularse en la Idea de Dios, implica no sólo el conocimiento que Dios tiene de sí en tanto se conoce como su propia causa, sino también el amor que acompaña ese conocimiento. Dios se ama en su propio Entendimiento Infinito, en tanto se conoce como causa de sí.

Spinoza apunta al respecto que

*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, [...] por la idea de su propia causa y esto es lo que [...] hemos dicho que es el amor intelectual.<sup>16</sup>

La Naturaleza de Spinoza es una Naturaleza que en el amor encuentra su contenido fundamental en tanto autoconciencia e Idea. El amor que vertebra la Naturaleza no es concebido por nuestro autor como acicate de la aprehensión de un principio trascendente, sino como motor interior de la propia afirmación de la sustancia como causa inmanente. Para Spinoza, lo real es la Naturaleza, y la Naturaleza es amor. Si bien Spinoza, por ejemplo al inicio de *La reforma*, recoge ciertos rasgos de la teoría platónica del amor, éstos han de situarse justo en el marco de una ontología inmanentista, en el que el amor del hombre a Dios ha de ser concebido al interior de una sustancia una y productiva, que precisamente en la Naturaleza como vida tiene su

<sup>16</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte v, proposición xxxv y demostración (cursivas del original).



realización. Vida, conocimiento y amor son notas fundamentales e interiores entre sí de la concepción spinoziana de la sustancia como causa inmanente. La Naturaleza retiene para sí una espiritualización, que el platonismo y el cristianismo habían situado en la aprehensión de un más allá, por definición trascendente al ámbito de la Naturaleza misma.

### *Del conocimiento racional*

Como señalamos al inicio de este texto, la concepción spinoziana de la sustancia como causa inmanente implica no sólo una sustancialización de la Naturaleza, sino también del hombre, que retiene para sí una densidad ontológica que se traduce en una autonomía epistemológica, ética y política. El proyecto ontológico de Spinoza se constituye como horizonte de un proyecto de liberación ético-política, frente a las imposturas de diversos regímenes políticos que, al articular su trama simbólica y formal en la arquitectura de la metafísica de la trascendencia, le escamotean al hombre la posibilidad de hacer de su forma misma en tanto Naturaleza ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia como vida.

Veamos estos planteamientos más de cerca.

Para Spinoza, en una primera instancia, el hombre se constituye como un modo del atributo pensante. El alma del hombre es una idea, en tanto ésta se determina como una modificación o un modo del atributo del pensamiento.

Spinoza apunta al respecto que

la esencia del hombre [...] está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios; a saber [...] por modos de pensar, la idea de todos los cuales [...] es anterior por naturaleza y, dada ella, los demás modos (es decir, aquellos a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en aquellos el mismo individuo [...] y, por tanto, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, parte II, proposición XI, demostración.

El alma del hombre es una idea del atributo del pensamiento. Ésta no se determina como una esencia caída, expulsada de un paraíso terrenal. Por el contrario, ésta, al ser parte de la Naturaleza y al estar sujeta a las leyes del atributo del pensamiento, se constituye como ámbito expresivo de dicho atributo capaz de dar lugar al conocimiento que Spinoza denomina *adecuado*. El conocimiento adecuado no se concibe según la tradicional definición escolástica de la adecuación del intelecto a la cosa, sino como afirmación del alma, en tanto modo del atributo del pensamiento capaz de producir ideas.<sup>18</sup> El alma spinoziana tiene una esencia activa, que es la afirmación del propio atributo del pensamiento que en ella se expresa. El alma crea sus propios objetos de conocimiento, las ideas, que son el dominio de afirmación de su forma misma en tanto modo del atributo del pensamiento.

Spinoza señala en relación a este punto que

por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

[...] Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma.<sup>19</sup>

Asimismo señala: “Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera”.<sup>20</sup>

Para Spinoza, la adecuación del conocimiento radica en la afirmación activa del entendimiento. En este sentido, los carte-

<sup>18</sup> “En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La ‘idea’ adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o en la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársela ‘conceptus’ y no ‘perceptio’, ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu” (Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, p. 23).

<sup>19</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, definición III y explicación (cursivas del original).

<sup>20</sup> *Ibid.*, parte II, definición IV (cursivas del original).

sianos criterios de la claridad y la distinción aseguran el recto movimiento de la razón en su determinación de la idea adecuada que, justo por su carácter activo, se distingue de la inadecuación de los conceptos de la escolástica que aparecen como ideas de la imaginación. No sólo nociones como trascendencia, participación, eminencia, causa final, sino el conjunto de la lógica de géneros y especies, son para Spinoza ideas de la imaginación que muestran un carácter inadecuado, que no refleja la potencia y el carácter activo del entendimiento mismo.

Spinoza señala en este punto que

luego no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...]. La idea de lo ficticio no puede ser clara y distinta, sino que es siempre confusa, y toda confusión procede de que la mente conoce sólo precisamente algo que en realidad es compuesto e integrado de partes y no se distingue lo conocido de lo desconocido o no atiende a la distinción de la muchas partes que se contienen en una cosa.<sup>21</sup>

Asimismo suscribe que

de causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etcétera, a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber: el color, el tamaño de cada uno, etcétera) [...]. Por lo cual no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias.<sup>22</sup>

La epistemología spinoziana desbanca una filosofía escolástica que en la lógica de géneros y especies tiene uno de sus pilares fundamentales. La claridad y la distinción cartesianas son para Spinoza el ariete para derribar una concepción epistemológica

<sup>21</sup> Baruch Spinoza, *La reforma del entendimiento*, p. 60.

<sup>22</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición XL, escolio I.

co-metafísica en la que lo particular se encuentra supeditado a lo universal, y la singularidad de lo múltiple se diluye en la simplicidad de lo Uno. Para Spinoza, por el contrario, la determinación de la ley natural a partir del conocimiento claro y distinto es la determinación de la *causa próxima* o *eficiente* que hace posible lo modal, en su singularidad efectiva. El método deductivo spinoziano es el movimiento de una razón que encuentra en la ley natural el *motivo constructivo* de sus objetos, y no el paradigma al cual éstos han de sujetarse, como una copia respecto de su modelo. Frente a la definición con base en el género y la especie, la forma y la función, que sostiene la lógica aristotélico-escolástica, Spinoza erige una lógica matemática, en la que la geometría y la aritmética, al buscar precisamente dar cuenta del motivo constructivo de los objetos, aseguran la afirmación del carácter activo del entendimiento, en tanto expresión de su determinación como modo del atributo del pensamiento.

Spinoza, en la “Carta LX” de su *Epistolario* utiliza el ejemplo de la definición del círculo, para ilustrar su concepción de la definición genética:<sup>23</sup>

Pero ahora, para saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, sólo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea implica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo y el otro móvil. Pero como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etcétera. Así también, cuando defino que Dios es el Ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa

<sup>23</sup> “Por aquí podemos ver que nos es preciso, ante todo, deducir siempre nuestras ideas a partir de las cosas físicas o entes reales, procediendo, mientras nos sea posible, según la serie de las causas y de un ente real a otro ente también real [...]. Aquí debo advertir que no entiendo por serie de las causas o entes reales la serie de las cosas singulares y mudables, sino que me refiero a la serie de las cosas inmutables y eternas” (Baruch Spinoza, *La reforma del entendimiento*, p. 83).

la causa eficiente [...] no podré inferir de allí todas las propiedades de Dios, pero sí cuando defino que Dios es el Ser.<sup>24</sup>

La definición genética spinoziana se hace inteligible en el marco de una ontología inmanentista en la que la idea ha de dar cuenta del resorte productivo de los modos singulares. Éstos no se constituyen en función del lugar que ocupan en una pretendida jerarquía de los seres cuyo diseño y retrato ostenta la lógica de géneros y especies, sino a partir de la afirmación de la propia ley natural, que es su causa eficiente y su motor constructivo.<sup>25</sup>

La razón puede dar cuenta del principio genético de sus objetos, en la medida que éstos se desarrollan en la propia razón, justo en tanto ideas o representaciones. Las ideas se constituyen como afirmación de un sujeto activo que produce sus objetos de conocimiento. Spinoza lleva el inmanentismo al terreno de la epistemología, en la medida en la que el atributo del pensamiento se determina como fuente de un conocimiento adecuado que se vertebra en la afirmación activa de la ley natural. La ciencia spinoziana desarrolla al ser a partir de la promoción de ideas adecuadas. La matemática es para Spinoza promoción de la sustancia como causa inmanente en el atributo del pensamiento. La adopción del cartesiano método de la claridad y la distinción,

<sup>24</sup> Baruch Spinoza, “Carta LX”, en *Epistolario*.

<sup>25</sup> Para ahondar en estos planteamientos, véase Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, p. 25: “Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal, en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de leyes necesarias y universales. No debemos, por tanto, aceptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente a base de sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta conexión necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su ser. Todo conocimiento verdaderamente creador es, por tanto, un conocimiento sintético; parte de los elementos primarios ‘simples’, para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a leyes, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a comprender plenamente lo que de este modo brota del pensamiento mismo.

”De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la teoría de la definición que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento [...]. Toda auténtica definición científica es [...] genética, no se limita a copiar un objeto existente, sino que pone de manifiesto las leyes de su propia formación”.

así como la crítica que Spinoza dirige contra la lógica de géneros y especies, se ordena en función de lo que podríamos llamar un idealismo vitalista, en el que la interioridad entre la idea y el sujeto se hace inteligible en una ontología en la que el ser fundamenta al conocer, y el conocer desarrolla al ser: el alma, en tanto modo del atributo del pensamiento, al dar cuenta de las leyes de la naturaleza no hace más que desenvolver dichas leyes en la autónoma producción de conocimiento adecuado, que es la afirmación del propio atributo del pensamiento.

Estos planteamientos se hacen patentes en la concepción spinoziana del *autómata espiritual* capaz de dar lugar a una idea que tiene a la verdad como dimensión intrínseca. El autómata espiritual muestra la orientación inmanentista de la epistemología spinoziana.

Para Spinoza, el entendimiento crea los propios conceptos en los que se constituye, dando lugar a herramientas que hacen posible, nuevas empresas, que dan recto cumplimiento a su forma justo como modo del atributo del pensamiento.

Spinoza señala en *La reforma del entendimiento* que

en un principio, los hombres lograron, laboriosa e imperfectamente, la realización de ciertos trabajos valiéndose de los instrumentos que la naturaleza les ofrecía; después fabricaron otros más difíciles, con menos esfuerzo y mayor perfección y, procediendo gradualmente en nuevas realizaciones y mayor perfección, llegaron a producir con poco esfuerzo las cosas más difíciles. Así, también, el entendimiento se forja por sí mismo sus instrumentos espirituales, mediante los cuales adquiere la capacidad de realizar otras nuevas obras espirituales y, de estas obras, otros instrumentos o capacidades de ulteriores investigaciones.<sup>26</sup>

El entendimiento se constituye en un movimiento autoproductivo, en el que el concepto aparece como ámbito expresivo y constitutivo del alma: el alma en tanto idea se afirma en la producción de conceptos que son el principio de su realización. En este sentido, la noción de autómata espiritual, al ilustrar la

<sup>26</sup> Baruch Spinoza, *La reforma del entendimiento*, p. 41.

relación interior entre sustancia e idea o representación, es justo la figura capital de una ontología inmanentista, que hace inteligible el papel de la ciencia, como espacio de la afirmación del ser o la sustancia misma.

Spinoza señala al respecto que

esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómatas espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias.<sup>27</sup>

El autómatas espiritual spinoziano es un sujeto autoproductivo que afirma el carácter dinámico y productivo de la sustancia. El carácter dinámico de la idea es precisamente la promoción de una sustancia como causa inmanente que en el sujeto encuentra su dominio expresivo y constitutivo. Spinoza acuña un idealismo vitalista que asegura la autonomía epistemológica del sujeto.

La idea spinoziana no requiere contrastación externa alguna, ya sea empírica o con una presunta forma trascendente, en la medida que al responder a la afirmación del atributo del pensamiento que es su principio inmanente posee a la verdad como dimensión intrínseca. Ser, ciencia y verdad, en este sentido, se encadenan y se penetran entre sí, haciendo efectivo el movimiento productivo de la sustancia en el atributo del pensamiento.

Spinoza subraya estos planteamientos, en un célebre pasaje de la *Ética*:

*El que tiene una idea, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello.*

[...] En el Escolio de la Proposición 21 de esta parte he explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la Proposición anterior es bastante manifiesta por sí. Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre; en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 74.

conocer una cosa perfectamente, o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo como una pintura sobre una tabla y no un modo del pensar, a saber, el entender mismo; y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de esa cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso.<sup>28</sup>

Ser, ciencia y verdad son para Spinoza formas interiores entre sí que dan cuenta del movimiento autoproduktivo de una Naturaleza que retiene para sí toda densidad ontológica. El idealismo spinoziano es un inmanentismo que le otorga a la idea un carácter autoproduktivo. La verdad spinoziana refleja un vitalismo que se expresa en la férrea necesidad que sostiene la ley natural, y que se esclarece en la forma de un sujeto que se constituye en sus propias representaciones. Spinoza, constituyendo un hito entre el idealismo cartesiano y el idealismo kantiano, concibe una noción de concepto que cobra contenido en el marco de un sujeto que gana completa autonomía y densidad ontológica. Como decíamos, para nuestro autor, el ser se afirma como conocer, y el conocer sólo se hace inteligible en la medida que afirma el ser. El inmanentismo spinoziano es un vitalismo de la idea, en tanto ésta goza de un carácter productivo.

### *Cuerpo, afecto y crítica al uso político de la metafísica de la trascendencia*

Es importante señalar que si bien Spinoza se encuentra de lleno en las tareas de fundamentación de la nueva ciencia, sus consideraciones al respecto y el conjunto de su teoría del conocimiento

<sup>28</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición XLIII y escolio (cursivas del original).



cobran su completa significación en el espacio de la ética. Las reflexiones epistemológicas spinozianas se imbrican con la teoría del cuerpo, otorgándole al mismo tiempo relieves fundamentales a sus propias concepciones ontológicas. Ontología y teoría del conocimiento confluyen y alcanzan su completa significación en una ética en la que el cuerpo y los afectos en los que se constituye aparecen como tópicos reflexivos principales.

Para Spinoza, el hombre no se constituye tan sólo como un modo del atributo del pensamiento. Éste aparece como un modo del atributo pensante, que guarda conexión con un modo del atributo de la extensión. Pensamiento y extensión, alma y cuerpo, no guardan para Spinoza una relación jerárquica en la que el cuerpo esté tutelado por el alma, sino que corren en vías paralelas, se nutren entre sí, y en última instancia aparecen como caras de una misma moneda: la propia sustancia que se afirma en ellos, en tanto aparece como su causa inmanente.

Spinoza señala al respecto que

antes de proseguir, nos es preciso aquí traer a la memoria lo que hemos mostrado más arriba, a saber: que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constituyendo la esencia de una sustancia [los infinitos atributos], todo ello pertenece sólo a una única sustancia; y, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa, son una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también, el modo de la extensión y la idea de ese modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos.<sup>29</sup>

De igual modo apunta:

Ve usted, por consiguiente, de qué modo y por qué razón pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza pues en lo que atañe al alma humana también considero que es una parte de la Naturaleza, porque, en efecto, afirmo que en la Naturaleza también existe una potencia infinita de pensamiento que, en cuanto infinita, contiene en sí objetivamente toda la Naturaleza, y cuyos pensamientos

<sup>29</sup> *Ibid.*, parte II, proposición VII, escolio.

proceden del mismo modo como la Naturaleza, su objeto pensado (*ideatum*).<sup>30</sup>

Alma y cuerpo, en tanto modos del atributo pensante y extenso respectivamente, aparecen como aspectos de una misma sustancia que en éstos encuentra el dominio de su afirmación. Así, a las ideas en las que se constituye el alma corresponden las afecciones que constituyen al cuerpo. Al igual que el entendimiento, que se vertebra en las ideas adecuadas que dan cumplimiento al carácter activo del atributo del pensamiento, el cuerpo se ordena en afecciones activas que vienen a satisfacer la forma del atributo extenso que es su principio inmanente. En este sentido, la ciencia para Spinoza tiene como objeto no sólo las leyes del movimiento, en relación a una materia determinada como pura extensión geométrica, sino la determinación de las propias afecciones del cuerpo, en función de su forma como capacidad de afectar y ser afectado, y, también, y fundamentalmente, del propio conjunto alma-cuerpo en el que se resuelve el hombre como Naturaleza: el inmanentismo spinoziano se vale de la geometría como horizonte productivo de las ideas-afectos que dan cumplimiento a la sustancia no sólo en tanto ley natural, sino también, precisamente, en tanto vida.

Es en este marco que Spinoza acuña su teoría del conato. El conato es para nuestro autor el trazo vivo o la fuerza vital que impulsa a cada cosa a afirmarse en la existencia. El conato se constituye en una tendencia a perseverar en el ser, que implica la promoción de ideas-afectos activos que afirman su principio inmanente.

Spinoza apunta al respecto que

*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 [...]

<sup>30</sup> Baruch Spinoza, "Carta xxxii", en *Epistolario*.

sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia [...]; por tanto, se esfuerza, cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.<sup>31</sup>

Afecciones activas e ideas adecuadas son el plano fundamental del incremento del propio conato, en la medida que expresan la forma de la sustancia como causa inmanente. Afecciones activas e ideas adecuadas, de las cuales el hombre es causa, son el marco fundamental de la promoción de su conato, a diferencia de las afecciones pasivas y las ideas de la imaginación, que no reflejan el carácter activo del alma y el cuerpo mismo. Para Spinoza, una afección pasiva, que no expresa la esencia misma del cuerpo como conato, es como una operación matemática que por falta de atención, es mal realizada. Las afecciones pasivas, como las ideas inadecuadas de la imaginación, reflejan la fuerza de una alteridad que afecta al propio conato, obligándolo a identificarse con y a realizarse bajo formas que, al no corresponderse con su propia naturaleza, minan y niegan su propia potencia.

Spinoza profundiza en estos planteamientos cuando señala que la esencia del conato es el deseo, el cual, al encontrar su recta satisfacción, presenta un signo inequívoco: la alegría. La propia tendencia a perseverar en el ser, en la que se constituye el conato, tiene como esencia un deseo que al cumplirse tiene como fruto la producción del afecto de la alegría. Vida, deseo y alegría son la columna vertebral que da satisfacción a la determinación del conato como tendencia a permanecer en el ser.<sup>32</sup>

Spinoza apunta al respecto que

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*;

<sup>31</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición VI y demostración (cursivas del original).

<sup>32</sup> 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, véase Gregorio Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 43: “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”.

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 cuanto son conscientes de su apetito y, por ello puede definirse así [...] *El deseo es el apetito con conciencia de él.*<sup>33</sup>

Asimismo apunta que

hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor perfección, 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, además el *deseo*, lo he explicado [...] y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario: que los demás nacen de estos tres.<sup>34</sup>

La esencia del conato es un deseo que se afirma en la promoción de afecciones alegres. Un acento triunfal tiñe la ontología spinoziana, en tanto los modos en los que se expresan los ilimitados atributos poseen un deseo que los impele interiormente a existir y afirmar una perfección que radica en la producción del afecto de la alegría. El carácter afirmativo del conato radica justo en el propio deseo que aparece como el resorte interior de una alegría que expresa la promoción existencial en la que se constituye.

Deseo, conato y alegría son para Spinoza la piedra de toque para desarbolar el edificio axiológico y psicológico de la metafísica de la trascendencia. Para nuestro autor, el hombre no ha de encontrar el bien en una esencia o un Bien trascendente. A la revolución que supone la concepción de un sujeto que ha ganado

<sup>33</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición IX, escolio (cursivas del original).

<sup>34</sup> *Ibid.*, proposición XI, escolio.

una completa autonomía epistemológica, Spinoza suma la revolución ética de un sujeto que se constituye como fuente de la determinación del valor moral. Para Spinoza, las cosas se desean no porque valgan, sino que valen porque se desean. El deseo es el principio de la articulación del valor moral, justo en tanto éste, por su cabal afirmación, da lugar a las ideas adecuadas y a las afecciones activas, que incrementan la propia esencia del conato como perseverar en el ser.<sup>35</sup>

Spinoza apunta al respecto que “consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”.<sup>36</sup>

Spinoza, al colocar al deseo como criterio fundamental de la determinación del valor moral, realiza una de las grandes críticas al platonismo. El bien no existe en un supuesto *Topos Uranos* del cual el hombre participaría al practicar alguna suerte de vía negativa. Por el contrario, el bien no es más que el incremento del conato del propio sujeto en la medida que éste empuja activamente la afirmación de su esencia como alegría y perseverar en el ser: la Idea platónica de Bien trascendente es para Spinoza una idea inadecuada de la imaginación que, al suponer la separación del hombre respecto de su propio principio vital, va de la mano de la imposición a éste de una serie de afecciones tristes.

<sup>35</sup> “¿Qué es el mal? 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, 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).

<sup>36</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición IX, escolio.

Para Spinoza, el incremento de la propia potencia se juega en el terreno inmanente del cuerpo vivo y el alma viva. Hipotecar la afirmación del conato como vida, en aras de la aprehensión de un bien trascendente, equivale a negar la vida misma como perseverar en el ser. La tarea del hombre libre consiste en seleccionar y fomentar las ideas adecuadas y las afecciones alegres que se traducen en la afirmación de la vida como causa inmanente, haciendo a un lado las ideas que no expresan su propia potencia. Para Spinoza, la filosofía se constituye como una reflexión sobre la vida misma y no como una preparación para la muerte.<sup>37</sup> Pensar en negar la vida en función de la aprehensión de un supuesto más allá o de cualquier forma que esté en otro espacio que la vida misma es fomentar su autonegación.

Spinoza señala en relación a este punto:

*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 a 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 meditación de la vida.<sup>38</sup>

Spinoza establece una ética vitalista en la que la afirmación activa del binomio alma/cuerpo se constituye como nota funda-

<sup>37</sup> Véase Gregorio Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, p. 32, donde se 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 extensivas 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”.

<sup>38</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, proposición LXVII (cursivas del original).

mental. La tarea del hombre libre consiste en discriminar aquellas afecciones tristes y aquellas ideas de la imaginación, para seleccionar aquellas ideas y afecciones que incrementan la potencia de su propio conato. La filosofía spinoziana se constituye como una reflexión sobre la vida, en aras de la afirmación de la vida misma. Ningún más allá y ningún valor pretendidamente trascendente, justo al suponer una separación del hombre respecto de su propio principio vital, pueden orientar la actividad de éste en el camino de la promoción de su propia esencia como perseverar en el ser.

Spinoza establece una vía afirmativa en la que el deseo del hombre no tiene como objeto más que el incremento de su propia potencia. Como anticipamos, ideas como trascendencia, participación, eminencia, causa final, así como la propia lógica de especies, son ideas de la imaginación que respaldan concepciones metafísicas y regímenes políticos de diversa factura que, al ampararse en el propio argumento de la trascendencia, implican una desustancialización del hombre, en aras del sostenimiento de una jerarquía político-social determinada. Ningún tirano que se dice representante de Dios en la tierra ha de dictar los valores que por su sola asunción implican la configuración de un hombre que se niega a sí mismo, al renunciar a la afirmación activa de su propia esencia.

Para Spinoza la virtud consiste, en este sentido, en la práctica efectiva de la producción de afecciones alegres e ideas adecuadas que supone la determinación de aquellos objetos que se revelan como bienes, al traducirse en el incremento de la propia potencia. La virtud no radica en el cumplimiento de una ley heterónoma que le sea impuesta al hombre desde su exterioridad con la fuerza de una institución, en la que un monarca se dice representante de Dios en la tierra.

Spinoza señala en la *Ética* a propósito de la virtud como incremento de la propia potencia: *“Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su*

*ser, es impotente*".<sup>39</sup> "Por virtud y potencia entiendo lo mismo; esto es [...], la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza".<sup>40</sup>

Spinoza lleva a cabo una concepción inmanentista de la virtud, en la que ésta tiene su realización en la consecución de la autonomía moral del hombre: la virtud es la afirmación de la propia potencia del hombre, es decir, la promoción de una alegría que es la satisfacción de su conato como vida. Spinoza no ve en la virtud el acatamiento de alguna ley exterior a la esencia del hombre, por más loable que ésta sea. Virtud para Spinoza es autonomía, entendida como afirmación de la vida que es su causa inmanente.

En el *Tratado teológico-político* nuestro autor señala, a propósito de la servidumbre voluntaria, que es el signo de una conciencia esclava que ha renunciado a la propia práctica de la virtud, y con ella, a una vida libre, debido al sometimiento de su voluntad a las imposiciones de un aparato teológico-institucional articulado en el horizonte simbólico de la trascendencia.

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 detestarlos 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.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, parte IV, proposición XX (cursivas del original).

<sup>40</sup> *Ibid.*, parte IV, definición VIII.

<sup>41</sup> Baruch Spinoza, "Introducción", en *Tratado teológico-político*, pp. 8-10.



Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés 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 le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano.<sup>42</sup>

Spinoza lanza sus dardos contra aquellos regímenes políticos que, amparados en el argumento de la trascendencia, establecen un orden social jerárquico en el que la correa de transmisión entre el mando y la obediencia, entre la tiranía y la esclavitud, se hace posible a partir de la promoción de afecciones tristes e ideas inadecuadas, que hacen del hombre el promotor reflejo de la negación de su propia esencia, y cemento indispensable de la construcción y sostenimiento del propio régimen político que conlleva a su opresión.

Como venimos diciendo, la virtud radica en la afirmación de la propia esencia activa del hombre, en la producción de las afecciones y la determinación de los objetos que dan lugar al alegre incremento de su conato como perseverar en el ser. Spinoza rechaza toda vía negativa que, al amparo de la metafísica de la trascendencia, conduzca al hombre a la negación de su cuerpo y su entendimiento mismos. Spinoza denuncia el discurso que hilvana el rechazo al cuerpo, el sacrificio, la culpa y la mortificación, constituyéndose como el pilar indispensable para el sostenimiento de aquellos regímenes ordenados bajo el propio argumento de la trascendencia.

Spinoza apunta a propósito de la humildad, capital en el discurso de todo régimen político que exige la autonegación del hombre, como complemento ineludible de su forma jerárquica y esclavizante:

La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.

[...] La humildad es una tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia. Pero, en cuanto el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, se supone que entiende su

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 10.

esencia, esto es [...], su potencia. Por lo cual, si el hombre, mientras se considera a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, esto no nace del hecho de que se entiende, sino [...] de que está reprimida su potencia de obrar. [...] Por lo cual, la humildad o sea la tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia, no nace de una consideración verdadera, o sea, de la razón, y no es una virtud, sino una pasión.<sup>43</sup>

En relación a aquellas tradiciones de pensamiento fundadas en la metafísica misma de la trascendencia, que postulan la negación del cuerpo como sinónimo de virtud, Spinoza señala que

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 que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos.<sup>44</sup>

Spinoza hace de la noción de conato el principio para derribar las imposturas ético-políticas de la metafísica de la trascendencia. La producción de afectos alegres se constituye como la espada para cortar de tajo el entramado psicológico de una esclavitud que se constituye en la negación que el sujeto pasivamente propicia respecto de su propia esencia.

En este contexto es pertinente subrayar la importancia que Spinoza otorga al cuerpo como principio de la reconfiguración de la vida psicológica, ética y política del hombre. El cuerpo es para Spinoza el resorte fundamental de todo proceso de liberación. La ética y la política spinozianas no prescinden del plano de la corporalidad, en tanto éste se constituye como registro de aquellas afecciones activas que orientan la recta producción de las

<sup>43</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, proposición LIII y demostración.

<sup>44</sup> *Ibid.*, proposición XLV, escolio.

ideas adecuadas del entendimiento. La producción de afecciones activas por parte del cuerpo, equivale a la producción de afectos activos e ideas adecuadas por parte del alma. El cuerpo es para Spinoza manantial de vida que tiene un lugar capital tanto en el ejercicio de un conocimiento racional o del segundo género, encaminado al incremento del propio conato y la formación del “individuo superior”, como en el desenvolvimiento del tercer género de conocimiento, el amor intelectual a Dios, que se resuelve en el conocimiento que el hombre tiene de sí, como siendo en el Entendimiento Infinito de Dios. Cuerpo y amor, aparecen en este sentido como conceptos mayores que determinan de manera decisiva el conjunto de los planteamientos ético-ontológicos y político-ontológicos de la filosofía de Spinoza. Veamos estas consideraciones más de cerca, a partir de una revisión de la concepción spinoziana de las nociones comunes.

*Las nociones comunes.*

*Del segundo al tercer género de conocimiento.*

*Hacia el individuo superior*

Para Spinoza, si bien la razón, a partir de la definición genética, es capaz de dar cuenta de la leyes de la naturaleza que se resuelven como el motivo constructivo de los modos singulares, también tiene como cometido la determinación de aquellos objetos que por su correspondencia con el propio conato del individuo, al ser asimilados por éste, dan lugar al incremento de su esencia como perseverar en el ser. La razón tiene como fin la selección de aquellos cuerpos y aquellas ideas que, debido a que presentan una forma común con el conato del hombre, bien pueden ser incorporados al mismo de modo que fomenten el aumento de su propia potencia. La selección que opera la razón en el plano de la producción de afecciones activas, opera también en el plano de la determinación de las relaciones con los objetos y las ideas que afectan al cuerpo y al entendimiento, en términos de la promoción de vínculos que se traducen en la afirmación de la esencia misma del conato en tanto vida. Spinoza establece una ética de

los buenos encuentros, pues éstos son fundamentales en la propia práctica de la virtud, en cuanto satisfacción de la vida misma como causa inmanente.<sup>45</sup>

Spinoza señala al respecto que

en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

[...] En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede [...] ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir, que no es ni buena ni mala, nada [...] se seguirá, pues, de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es [...], que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; pero esto es absurdo [...]; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena.<sup>46</sup>

Ante la metafísica de la trascendencia que plantea un vínculo vertical y exterior del hombre con su propio principio, Spinoza señala una vía afirmativa con alcances en apariencia mucho menores y, sin embargo, anclada en una experiencia efectiva del propio conato como vida: la vía de las nociones comunes, que restituye al hombre una autonomía moral, articulada en la capacidad de responder por los vínculos con las fuerzas vivas con las que traba relación. Ante los malos sentimientos, las afecciones tristes que implica la metafísica de la trascendencia, Spinoza propone una vía horizontal, en la que el feliz encuentro entre cuerpos finitos compatibles entre sí da lugar a una práctica de la virtud anclada en la afirmación de la singularidad del propio

<sup>45</sup> En el cual se pone énfasis sobre la estructura de la teoría de las nociones comunes: “He aquí lo que Spinoza llama una ‘noción común’. La noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes [...]. Estas nociones nos hacen comprender, pues, las conveniencias observadas entre modos, ellas no parecen una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente, sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos” (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 266).

<sup>46</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, proposición xxxi y demostración (cursivas del original).

conato, justo en la medida que asimila y hace suyos la fuerza y la propia vida de los conatos con los que entra en correspondencia.

En este contexto, abunda Spinoza, el objeto que mejor se corresponde con el hombre, que de mejor manera facilita el incremento de su propia esencia, es el hombre mismo. El hombre es para el hombre un Dios, señala nuestro autor, a contracorriente del pensamiento hobbesiano, en la medida que éstos, los hombres, cuando se conducen según la razón, establecen un régimen de convivencia del que se derivan beneficios imprescindibles para el incremento de su propia potencia.

Spinoza señala al respecto que

no se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza [...], esto es [...], el hombre [...].

[...] Lo que acabamos de mostrar, también lo atestigua diariamente la experiencia con tanto y tan claros testimonios, que casi en boca de todos anda la sentencia: *el hombre es para el hombre un Dios*. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrellevar una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte; y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que perjuicios.<sup>47</sup>

La razón, al encontrar en el hombre el objeto que enriquece el conato del hombre mismo, se constituye como detonador de la producción de afectos que aseguran la construcción del orden social, no desde la perspectiva jerárquica y vertical que supone la metafísica de la trascendencia, sino desde un plano horizontal, dado justo por una sumatoria indefinida de buenos encuentros. Los buenos encuentros spinozianos son la herramienta ético-po-

<sup>47</sup> *Ibid.*, parte IV, proposición xxxv, corolario I y escolio.

lítica de una razón ordenada en función de la producción de lo común.

Los buenos encuentros, propiciados por una razón que ve en el hombre el objeto que mejor concuerda con el hombre, son mucho más que una mera disposición ético-política exterior a la articulación de una cohesión social efectiva. Éstos tienen una profunda raíz ontológica, dado que son la argamasa vital de la propia cohesión social: el feliz encuentro entre dos hombres se resuelve en la constitución de un tercero, en el que ambos ven incrementada su propia potencia. En este sentido, el “individuo superior” spinoziano es justo la expresión de una razón que, al dar lugar a los buenos encuentros, precipita la afirmación de la sustancia como causa inmanente, que hace del cuerpo y el alma de los hombres un gran cuerpo y una gran alma que satisface su forma como vida.

El individuo superior spinoziano se constituye como el tejido fino de los afectos y las ideas que en la producción de lo común llevan adelante la propia afirmación de la sustancia como causa inmanente.

Spinoza apunta en la *Ética* que

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.<sup>48</sup>

La construcción del individuo superior se constituye como ámbito ético-ontológico y político-ontológico fundamental de una Naturaleza que en la producción de la vida comunitaria encuentra su realización: el individuo superior es el cuerpo común de los hombres que afirma la sustancia como vida y causa inmanente.

<sup>48</sup> *Ibid.*, parte IV, proposición XVIII, escolio.

Spinoza, a la vez que establece una concepción de la virtud como incremento del conato singular, sienta las bases para una política de la multitud, que aparece como registro fundamental para determinar la orientación de sus planteamientos epistemológicos y ontológicos: la ética y la política spinozianas se ordenan no en un puro formalismo que tenga como tópico reflexivo exclusivo la noción de ley o el movimiento deductivo de la razón, sino en un materialismo en el que el cuerpo y la producción de afectos tanto individuales como colectivos otorga contenido y sentido al despliegue efectivo de la razón misma que conquista un carácter no meramente exterior y normativo, sino formativo (causa eficiente) y productivo. La crítica a la metafísica de la trascendencia, tiene como fundamento un materialismo en el que las nociones de cuerpo vivo, conato y multitud tienen una clara centralidad.

Para Spinoza, la multitud es el dominio expresivo y constitutivo de la sustancia como causa inmanente. La multitud es la realización de la sustancia como vida. La multitud como suma de los conatos singulares es el motivo fundante de un Estado que ha de velar por la seguridad y la preservación de las condiciones para el ejercicio de la libertad en la que ésta, la multitud misma, satisface su forma productiva. El materialismo spinoziano encuentra en el derecho natural el fundamento de la articulación del Estado. El Estado tiene su principio interior en la multitud y se sostiene en la propia potencia de la multitud. Este bien puede ser refundado o sus leyes derogadas cuando el derecho natural de la multitud se ve violado y su propia potencia negada por alguna forma de soberanía. La multitud se constituye como una sola mente y un solo cuerpo, que son pilar de la determinación de un Estado que encuentra legitimidad sólo en la medida que vela por los intereses del pueblo. Son las pasiones alegres en las que se vertebra la multitud el motor interior que impulsa el sostenimiento del Estado. El miedo, la tristeza, las pasiones tristes, no pueden ser el motor de la articulación de un Estado al servicio de la vida democrática.

Spinoza apunta al respecto en tres sendos pasajes del *Tratado político*:

§ 2. Por el § 15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural,

el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder.<sup>49</sup>

De igual modo señala: “No cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados, cuando el bien común así lo exige”.<sup>50</sup>

Asimismo suscribe que

hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza.<sup>51</sup>

Spinoza articula una filosofía política de orientación iusnaturalista a partir de un materialismo en el que la multitud se constituye justo como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia como causa inmanente. La formación del Estado como resultado del contrato social está supeditada a la afirmación de la propia potencia de la multitud en tanto afirmación de una sustancia en la que la promoción de afecciones activas tiene su principio. El Estado de ningún modo ha de constreñir la emergencia de la multitud a los límites de una soberanía exterior o trascendente que, a partir de pasiones tristes, implique alguna forma de esclavitud o alienación. El Estado tiene como objeto velar y alimentar la libertad del pueblo. Es el pueblo en tanto multitud el responsable de la articulación de su propia forma a través del contrato social. La multitud tiene el derecho y la responsabilidad de remover al Estado y sus leyes, cuando éste mismo no vela por la seguridad y la libertad de la multitud misma.

<sup>49</sup> Baruch Spinoza, en *Tratado político*, cap. III, § 2.

<sup>50</sup> *Ibid.*, cap. IV, § 6.

<sup>51</sup> *Ibid.*, cap. V, § 6.



Los planteamientos relativos al individuo superior y la multitud cobran profundidad y otros relieves cuando se analizan a la luz de la teoría del tercer género de conocimiento, y la peculiar recuperación que Spinoza realiza de la figura de Cristo.<sup>52</sup>

Si bien Spinoza es un crítico acérrimo de la religión y del argumento de la trascendencia, no obsta para que vea en Cristo<sup>53</sup> un Dios-Naturaleza inmanente —el propio Entendimiento Infinito de Dios— que apunta hacia la plenificación de la vida, precisamente a partir de la construcción del individuo superior, fundado en la caridad y la justicia. Para Spinoza, Cristo, en tanto Verbo encarnado, ha de hacer efectiva su propia forma como Vida al impulsar un vínculo amoroso entre los hombres, a partir de la construcción de una sociedad justa. La justicia es ámbito expresivo y constitutivo de un amor y una vida que aparecen como sustancia o causa eficiente. La noción de inmanencia spinoziana, en este sentido, se revela como una especie de reformulación filosófica del concepto teológico de encarnación, que ha

<sup>52</sup> Véase Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 285: “El segundo género de conocimiento en la *Ética* corresponde al estado de razón: es un conocimiento de las nociones comunes, y por nociones comunes. Es allí, en la *Ética*, que aparece la verdadera ruptura entre los géneros de conocimiento: ‘El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso’.

”Con las nociones comunes, entramos al dominio de *la expresión*: esas nociones son nuestras primeras ideas adecuadas, ellas nos arrancan del mundo de los signos inadecuados. Y porque toda noción común nos conduce a la idea de Dios del que expresa la esencia, el segundo género de conocimiento implica él también una religión. Esta religión ya no es de la imaginación, sino del entendimiento; la expresión de la Naturaleza reemplaza los signos, el amor reemplaza la obediencia; ya no es la religión de los profetas, sino que, en grados diversos, la religión de Salomón, la religión de los apóstoles, la verdadera religión de Cristo, fundada sobre las nociones comunes”.

<sup>53</sup> “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 ‘comunidad de los santos’” (Sylvain Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 191).

sido recuperado en toda su pureza, sin guardar rasgo alguno de trascendencia.<sup>54</sup>

Spinoza señala al respecto:

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, Epístola 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. 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 donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y donde quiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y de la caridad.<sup>55</sup>

Spinoza lleva a cabo una apropiación de la figura de Cristo en el marco de su ontología inmanentista: Spinoza busca restituir al cristianismo el rendimiento ético-político originario del dogma de la encarnación –la construcción de una sociedad justa, como realización del reino de Dios en la tierra–, que la propia Iglesia se había encargado de diluir a partir de la idea inadecuada de la trascendencia divina.<sup>56</sup> Con base en esta operación teórica, Spi-

<sup>54</sup> Señala las raíces históricas del inmanentismo spinoziano: “Y sin embargo es cierto que esa tendencia expresionista [en el Renacimiento] 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 [y no un Uno trascendente]. 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 panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación” (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 172).

<sup>55</sup> Baruch Spinoza, “Carta LXXVI”, en *Epistolario*.

<sup>56</sup> “Spinoza toma de los colegiantes su concepción de Cristo, a quien sólo considera como la sabiduría divina que rige el mundo; seguramente con la esperanza de poder desarrollar las bases de su filosofía a partir de un cristianismo libre. De la mayor importancia filosófica es la nota mística del colegiantismo en su

noza alimenta la significación de una noción de inmanencia en la que el conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios tiene como objeto precisamente la construcción de una ética y una política, que encuentra su sentido tanto en la conservación y afirmación del conato individual, como en la formación del individuo superior, en tanto producción de lo común: es la promoción de un cuerpo a la vez individual y colectivo donde radica la afirmación cabal de una sustancia que se concibe como causa inmanente. El Cristo spinoziano es un Cristo sin rasgo alguno de trascendencia que busca renovar en el dominio filosófico la esencia de la figura teológica de la encarnación: la promoción de la caridad y la justicia es el andamiaje interior de la afirmación de la vida en el hombre, en tanto formación de una sociedad en la que priva precisamente la producción de lo común.<sup>57</sup>

En este sentido, como anticipamos, para Spinoza, el tercer género de conocimiento se constituye como el conocimiento que el hombre tiene de sí, como siendo en el Entendimiento Infinito de Dios, en el que Dios, al conocerse a sí mismo, se ama a sí mismo como causa de sí. En este sentido, el amor que Dios tiene de sí en su Entendimiento Infinito implica amor de Dios al hombre *con el concurso del cuerpo del hombre*, que es atravesado justo por el afecto del amor en el que Dios mismo se constituye como Naturaleza.<sup>58</sup> El inmanentismo spinoziano es un panpsiquismo

---

doctrina de la luz interior, que 'es un conocimiento claro y distinto de la verdad en la mente de cada hombre, por el cual adquiere una convicción tal del ser y de las cualidades de las cosas que le resulta imposible dudar de ellas'. Basado en esta teoría de la revelación interior que no se diferencia mucho de la 'mística de la luz' de Jacobo Boehme, desarrolla Spinoza el siguiente axioma: 'La verdad es la norma de sí misma y del error'" (Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 69).

<sup>57</sup> "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión" (Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 191).

<sup>58</sup> Véase Jean Préposiet, "L'élément irrationnel dans le spinozisme", p. 63: "Es solamente del conocimiento del tercer género que nacerá la más grande satisfacción del espíritu. Y Spinoza recuerda que cuanto más se es capaz de este género de conocimiento [...] más se es consciente de sí mismo y de Dios. En efecto, la idea de sí mismo, acompañada de la idea de Dios como causa, tal como la intui-

que en el conocimiento del tercer género implica una erotización del cuerpo del hombre, en tanto materia viva que se afirma como Naturaleza autoconsciente.<sup>59</sup>

Spinoza apunta al respecto que

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 el que Dios se ama a sí mismo.<sup>60</sup>

Asimismo apunta:

El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Demostración: 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

---

ción la muestra, conduce a Spinoza a la conciencia de su eternidad en Dios, haciendo nacer lo que él llama *el Amor intelectual de Dios*" (cursivas del original).

De igual modo, Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 31: "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 [...] 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".

<sup>59</sup> André Tosel, "De la ratio á la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza", p. 202: "El amor *intellectualis Dei* se dirige a Dios en tanto que nace del conocimiento de las cosas (y por tanto del propio cuerpo), *sub specie aeternitatis*, es decir, de las cosas consideradas en su vínculo de identidad necesaria con Dios. Tal es la beatitud, la alegría que nace de y que se identifica con la comprensión de las individualidades que no cesan de producirse y de sus leyes de producción, comprensión que incluye la singularidad de cada espíritu-idea de un cuerpo determinado".

<sup>60</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte v, proposición xxxvi.

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.<sup>61</sup>

Para Spinoza, el tercer género de conocimiento o amor intelectual a Dios, se encuentra profundamente enraizado en el cuerpo. El tercer género de conocimiento es inconcebible sin el concurso del cuerpo mismo. El cuerpo o materia viva produce en su seno la imagen luminosa de un amor que es el motor más profundo y eficaz de la propia afirmación del conato como tendencia a permanecer en el ser. Una mística material e inmanente alimenta tanto los planteamientos ontológicos como las consideraciones ético-políticas spinozianas. La materia viva es una fuerza espiritual que encuentra su plenificación en una ética y una política de la afirmación y de los buenos encuentros, que implican el cumplimiento de la sustancia como autoconsciencia. El espíritu se revela en un cuerpo que aparece como vehículo de los afectos que nutren el amor como dimensión fundamental de la Naturaleza. La tarea del hombre libre, en este sentido, radica en la recuperación y el cultivo de su cuerpo, justo en tanto crisol y atañor del que se desprende una libertad concebida como producción de ideas y afectos alegres, que es condición fundamental de toda transformación ético-política y cumplimiento de la sustancia misma como vida.<sup>62</sup>

Spinoza subraya la importancia del cuerpo, no sólo en el ejercicio de un conocimiento del segundo género capaz de dar cuenta

<sup>61</sup> *Ibid.*, proposición xxxix y demostración.

<sup>62</sup> “El segundo género es para nosotros causa eficiente del tercero; y en el segundo género, es la idea de Dios la que nos hace pasar del segundo género al tercero. Comenzamos por formar nociones comunes que expresan la esencia de Dios; entonces solamente podemos comprender a Dios como expresándose él mismo en las esencias. Esta condición de nuestro conocimiento no es una condición para todo conocimiento: el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforma a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las esencias” (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 296).

de las nociones comunes, sino en el despliegue de un conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva, el *amor Dei intellectualis*, en el que el amor del hombre a Dios se resuelve como amor de Dios al hombre.

Spinoza señala en cuanto al tercer género de conocimiento que

*Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo.*

[...] 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. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque ésta, en realidad, no se distingue [...] de la gloria.<sup>63</sup>

Y apunta en relación al papel del cuerpo, en la articulación del amor intelectual a Dios: “El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios”.<sup>64</sup> “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”.<sup>65</sup> “Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios”.<sup>66</sup>

Spinoza acuña un materialismo que se resuelve en una ponderación del cuerpo en tanto corazón de una mística que alimenta interiormente a la ética y a la política. Junto con los aspectos idealista y propiamente racionalista de su filosofía, un materialismo espiritualista, que tiene al cuerpo vivo como figura capital, determina de manera decisiva la filosofía de nuestro autor: la

<sup>63</sup> Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte v, proposición xxxvi, corolario y escolio (cursivas del original).

<sup>64</sup> *Ibid.*, proposición xiv.

<sup>65</sup> *Ibid.*, proposición xxii.

<sup>66</sup> *Ibid.*, proposición xxx.

consideración ontológica del cuerpo es el pilar para llevar a cabo la determinación de la forma de una materia viva que aparece como autoconciencia y para blandir una crítica a las imposturas lógicas y epistemológicas, éticas y políticas, de la metafísica de la trascendencia.

¿Qué es lo que la impostura política le arranca al hombre, al postular la figura de un Dios o una Idea trascendente? La posibilidad de establecer un vínculo inmediato y constructivo con su cuerpo vivo, con el cuerpo erótico, ético, político y ontológico que lo constituye. La posibilidad de ejercer la libertad, en tanto fruto de la conquista de la autonomía moral.

Spinoza denuncia la política de las pasiones tristes que se desprende de la metafísica de la trascendencia, y emplaza al hombre de todos los tiempos a hacerse cargo de sus afectos y sus ideas, en el entendido de que éstos se determinan como la materia misma de lo real y la argamasa sobre la que ha de realizar su obra fundamental, el destilado de una libertad que es la tarea filosófica por excelencia.

Spinoza articula una metafísica que se constituye como ariete para derrumbar la propia figura de la trascendencia –capital en la filosofía platónica y sus reformulaciones escolásticas–, así como para emplazar a la modernidad a satisfacer su impulso creativo, sin despejarse de las conquistas epistemológicas, éticas y políticas que supone la orientación vitalista y materialista de la noción misma de inmanencia: las nociones de cuerpo y amor, en este sentido, se constituyen como faro fundamental de una verdadera modernidad que, ante tormentas diversas –usos tristes del poder–, tiene el reto de hacer de la inmanencia misma, de la vida misma que es su principio mismo, el horizonte fundamental de su afirmación. El cuerpo como vida, como cimiento de las afecciones alegres y las ideas adecuadas, como pilar del individuo superior y la multitud, se constituye como brújula que Spinoza regala a una nascente modernidad que una y otra vez ha de volver justo al polo del amor, como vía para conjurar una perversión –una autonegación– de la vida, vertebrada en usos diversos de la figura de la trascendencia misma.

Cuerpo y amor, en este sentido, aparecen como claves justo de la propia herencia viva y fértil que Spinoza regala a la verdadera modernidad, que se debate entre la satisfacción de un carácter

liberador tutelado por la afirmación material e inmanente de la vida o la instauración secular de diversas figuras trascendentes que, al negar al cuerpo mismo, hacen del odio y la tristeza su divisa fundamental.

Bergson, Deleuze y Negri, en este sentido, en tanto herederos del legado de Spinoza, aun cuando articulan reflexiones filosóficas en muchos sentidos divergentes, ofrecen una lectura crítica de una modernidad que afirma su forma no bajo los horizontes de un cuerpo amoroso, sino de un capitalismo que niega la vida misma, y con ella toda forma de libertad.

### *Bibliografía*

- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, tomo II, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1965.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1981.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Préposiet, Jean, “L’élément irrationnel dans le spinozisme”, en *Philosophique*, núm. 1, 1998, pp. 55-64.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 1958.
- , *Pensées méthaphysiques*, Garnier-Flammarion, París, 1965.
- , *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.



- , *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990.
- , *Tratado teológico-político*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1990.
- , *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- Tosel, André, “De la ratio á la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza”, en *Philosophique*, núm. 1, 1998, pp. 193-205.
- Zac, Sylvain, “Vie, conatus, vertu, Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza”, en *Archives de Philosophie*, 1963.
- , *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, París, 1963.



## BERGSON

### *Materia y libertad*

Si bien es cierto que Bergson es un autor conocido fundamentalmente por sus teorías de la duración, en tanto forma de lo real y de la intuición como método de la filosofía, sus concepciones sobre la materia y el cuerpo vivo resultan capitales en la articulación de su reflexión filosófica. Bergson acuña una concepción de la materia viva que se revela insoslayable en la cabal comprensión del conjunto de sus planteamientos tanto metafísicos, como epistemológicos y éticos. ¿En qué consiste la concepción bergsoniana de la materia?

Nuestro autor, atento al estado de la ciencia de su tiempo y a los debates entre teorías diversas que abordan el problema de la relación mente/cuerpo, señala que la materia se constituye como un plexo de imágenes que implica su determinación como conciencia virtual. Para nuestro autor, *la conciencia, tiene una dimensión material*, en la medida que se caracteriza

como *imagen*. La imagen-materia es el principio mismo de la conciencia.<sup>1</sup>

Bergson apunta al respecto que

deducir la conciencia sería una empresa llena de atrevimiento, pero esto aquí no es verdaderamente necesario, porque al constituir el mundo material nos hemos representado un conjunto de imágenes y es por lo demás imposible representarse otra cosa. Ninguna teoría de la materia escapa a esta necesidad. Reducid la materia a átomos en movimiento: estos átomos, incluso desprovistos de cualidades físicas, no se determinan sin embargo más que en relación a una visión y a un contacto posibles. Aquella sin luminosidad y este sin materialidad. Condensen el átomo en centros de fuerza, dispersadlos en torbellinos que evolucionan en un fluido continuo: este fluido, estos movimientos, estos centros no se determinan ellos mismos más que en relación a un tacto impotente, a un impulso ineficaz, a una luz descolorida; pero se trata todavía de imágenes.<sup>2</sup>

Concepciones de corte científico como la del paralelismo y la del epifenomenismo, al suponer una separación entre la mente y el cuerpo, y consecuentemente brindar teorías para dar cuenta

<sup>1</sup> Respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual: "Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga 'sin resistencia y sin pérdida'. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz. [...] En la imagen-movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sino tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, 'propagándose siempre, nunca [es] revelada'. [...] Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbre: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero 'translúcida'" (Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, pp. 92-93).

<sup>2</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 185, 31 (N. del ed.: Las citas de esta obra son traducciones de José Ezcurdia. Las numeraciones de todas las obras de Bergson corresponden a la notación de la edición del centenario (véase *Œuvres*).

de su vínculo efectivo, son para Bergson planteamientos que no atienden al dato inmediato de una materia viva que al afirmarse como un plano de imágenes, es ya de suyo conciencia, aunque ésta se presente en estado virtual. Bergson evita plantearse el problema de la relación mente y cuerpo desde la perspectiva mecanicista del discurso científico,<sup>3</sup> dado que para él la materia aparece como conjunto de imágenes, que por su propia forma intensiva, es la matriz de la que nace la conciencia. La materia es para nuestro autor una *conciencia en estado virtual*, dado que se constituye justo como un plano de imágenes intensivas. Desde la partícula atómica más elemental hasta la galaxia más compleja, lo real se articula en un grado y en una forma de conciencia determinada, dada por sus imágenes constitutivas.

¿Cuál es el principio que asegura la forma de la imagen-materia como conciencia? ¿Cómo se da el paso de la determinación de la materia como conciencia virtual a su afirmación como conciencia actual? La génesis de la conciencia al interior de la materia está dada por la concentración de una memoria que es el corazón de la materia misma y tránsito de su forma como conciencia virtual a conciencia que deviene actual: materia-imagen-memoria-conciencia son términos que, a la vez que se penetran entre sí, dan cuenta de la forma de una materia que hace de las propias imágenes en las que se constituye el foco del que la conciencia irradia como satisfacción de su propia forma viva. Bergson

<sup>3</sup> Véase Alexis Philonenko, *Bergson, ou, De la philosophie comme science rigoureuse*, p. 215: “el problema de la unión del alma y del cuerpo debe ser pensado no según el espacio que no es el dato primero, sino según el tiempo. ¿Pensar en el tiempo es más fecundo que pensar en el espacio? Pensar según el espacio es condenarse al dualismo vulgar que opone por un lado la materia como pura cantidad, y al espíritu como conjunto de cualidades inextensivas por otro. Bergson deduce rápidamente las aporías de este punto de vista que conoce su hora de gloria con Descartes. Por ejemplo, como no hay ningún medio para deducir las cualidades sensibles presentes en el alma de una materia que no es más que un espacio continuo, [Descartes] se ha arrinconado en la hipótesis del paralelismo psicofisiológico”.

Véase Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*.

Véase conferencia de Bergson (1912) presentada por Frédéric Worms, “L'âme et le corps”.

acuña un materialismo vitalista o un vitalismo materialista en el que los propios términos de vida y materia se penetran y se confunden, otorgando a la propia materia viva la forma de una conciencia que, por el grado de tensión de su memoria constitutiva, tiene por contenido la forma de imágenes en estado virtual que han devenido actuales. La *tensión de la memoria* propia de la materia viva es el principio de la actualización de la conciencia que late en su seno. La tensión de la memoria de la materia viva es el resorte de la concentración y la fusión de plexos de imágenes que se resuelven en la promoción de una duración en la que reverbera una *conciencia que se actualiza*.

En este sentido, según nuestro autor, lo real se determina como una materia viva o una duración, que tiene como polos una tendencia extensiva que tiende hacia la mera repetición y una duración puramente intensiva que, por el altísimo grado de tensión de la memoria que la anima, revela o actualiza sus imágenes bajo el registro intensivo de una conciencia que se afirma como intuición.

Materia ciega e intuición son para Bergson en última instancia los polos de una materia viva que al vibrar se sacude paulatinamente la opacidad y la cristalización de una conciencia apresada por la mera repetición, y florece en la intuición misma como libertad.

La intuición, en tanto método de la filosofía, es para Bergson el instrumento para recorrer lo real que se muestra inmediatamente a la conciencia como una paleta intensiva en la que ilimitadas duraciones, toda vez que se penetran, se destacan afirmando su propia forma singular, encontrando en la propia intuición un registro intensivo en el que la tensión de la memoria hace de las imágenes en las que se afirma libertad y conciencia actual.

Bergson apunta al respecto: “Entre la materia bruta y el espíritu más capacitado para la reflexión se dan todas las intensidades posibles de memoria, o lo que es lo mismo, todos los grados de libertad”.<sup>4</sup>

Asimismo señala que

<sup>4</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 355, 250.

ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentiría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, marchamos hacia una duración cada vez más diseminada, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la cualidad en cantidad: en el límite nos encontraríamos con lo puro homogéneo, con la pura *repetición* por la que definiremos la materialidad. Marchando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se alarga, o estrecha, que se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. Pero no ya la eternidad conceptual, que es una unidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente móvil, en la que nuestra duración se encontraría como las vibraciones en la luz y sería la concreción de toda duración como la materialidad es su esparcimiento. Entre estos dos límites se mueve la intuición, y este movimiento es la metafísica misma.<sup>5</sup>

Como venimos diciendo, Bergson es un autor fundamentalmente conocido por su teoría de lo real como duración. La intuición, al seguir los datos que se ofrecen a una conciencia que se aprehende a sí misma inmediatamente, señala que ésta, la propia conciencia, toda vez que se constituye no como una cosa hecha, sino que se hace, colinda con y se ve penetrada por un

<sup>5</sup> Henri Bergson, *Le penséé et le mouvant*, 1418, 210.

espectro ilimitado de duraciones que se distinguen por el grado de tensión de la propia memoria que las anima. Duración, memoria y materia son para Bergson figuras metafísicas interiores entre sí, que hacen patente la forma de la propia materia viva. La vibración de la materia es el manantial de una conciencia actual que presenta un grado de tensión determinado: desde la mera repetición o instantaneidad, hasta la experiencia y la intuición misma de una eternidad de vida que aparece como corazón de la *libertad*. La noción de duración bergsoniana no debe ser comprendida únicamente desde la perspectiva de un tiempo no espacializado, irreductible al número y a los esquemas de la representación, sino también desde la perspectiva de un materialismo vitalista: la duración es materia viva preñada de conciencia. La materia vibra en profundidad, y es esa vibración el resorte interior de una duración o tiempo puro que se presenta como una intensidad que esclarece o revela las imágenes en las que se constituye.

Esta serie de planteamientos ganan claridad cuando Bergson acuña su concepción del cuerpo, como un *nudo de percepciones, afectaciones y reacciones*. Para el filósofo francés, la percepción se articula como la contracción operada por la memoria de las vibraciones o sacudidas en las que se constituye la materia. La memoria, por su grado de tensión, puede relajarse o concentrarse para, en una suerte de movimiento tangencial, sobreponerse al flujo intensivo de lo real, y al sobreponérsele, contraer un manajo de imágenes que en la memoria misma encontrarán la pantalla por la que se iluminan interiormente. En este sentido, apunta nuestro autor, la percepción es una imagen que atraviesa la materia por todos sus puntos, pero que se revela precisamente gracias a una memoria que le sirve a la vez de pantalla y de foco, otorgándole una forma definida.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> “Tan corta que se suponga una percepción [...] ella ocupa siempre una cierta duración, y exige por consecuencia un esfuerzo de la memoria [...]. De esta hipótesis, Bergson desgaja dos conclusiones fundamentales. Por un lado, la introducción de la memoria en el universo de la percepción será el verdadero principio de la aportación de la conciencia individual. Tomada en su pureza, desembarazada de todos los recuerdos, la percepción pura es impersonal; pero reubicada en el



Bergson apunta al respecto en tres sendos apartados de *Materia y memoria* que

toda la dificultad del problema que nos ocupa proviene de que se representa la percepción como una vista fotográfica de las cosas, la cual se tomaría desde un punto determinado con un aparato especial, como el órgano de la percepción y que se desenvolvería enseñada en la sustancia cerebral por no sé qué proceso de elaboración física o química. ¿Pero cómo no ver que la fotografía, si es que la hay, está ya tomada, obtenida ya, en el interior mismo de las cosas y por todos los puntos del espacio?<sup>7</sup>

Asimismo señala que

cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero las densidades respectivas de dos medios pueden ser tales que, para un cierto ángulo de incidencia, no haya refracción posible. Entonces se produce la reflexión total. Se forma una imagen virtual del punto luminoso que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que están los rayos luminosos de proseguir su camino. La percepción es un fenómeno de este género.<sup>8</sup>

Y concluye subrayando el papel fundamental de la memoria en la determinación de la percepción:

Nuestra percepción, decíamos, está originariamente en las cosas antes que en el espíritu, fuera de nosotros antes que en nosotros [...]. En la percepción concreta interviene la memoria, y la subjetividad de las cualidades sensibles reside justamente en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga, unos en otros, para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos.<sup>9</sup>

---

esfuerzo de la conciencia viviente en su singularidad, es sólo por la intervención de la memoria que ella se singulariza" (Alexis Philonenko, *Bergson, ou, De la philosophie comme science rigoureuse*, p. 129).

<sup>7</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 188, 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 187, 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 352, 246.

La percepción se constituye como una imagen-materia que se plasma sobre una memoria que la esclarece desde dentro. La duración de la materia deviene percepción en el momento en que la memoria contrae sus imágenes bajo su propio registro intensivo. Bergson plantea el problema de la percepción no en términos mecánicos, como si los objetos dejaran su huella en la conciencia, al igual que un sello imprimiese su marca en un papel. Por el contrario, la percepción se dibuja en la conciencia, en la medida que ésta última se constituye justo en un registro intensivo, a saber, una memoria, que contrae y subsume la vibración de aquella bajo su propia tensión constitutiva. La percepción es del orden de la duración, no del espacio puro, que la explica en términos meramente mecanicistas. La percepción es un proceso vital característico de la materia viva, no un fenómeno de orden mecánico propio de una materia y una conciencia concebidos bajo los patrones de la extensión geométrica.

Ahora bien, toda percepción, apunta Bergson, puede devenir una reacción: la reacción es el propio rayo de luz o la percepción contraída que rebota en la memoria en tanto pantalla y cambia de dirección. La memoria es el plano que hace de las percepciones reacciones determinadas.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> “El cuerpo mismo es, él mismo, un centro de acción. Él mismo es fuente de acción y, como un centro dinámico, estructura de percepciones y representaciones. Nada hay más distinto al cuerpo que un mero punto matemático donde se refleje, de modo estático, la realidad. Todas las analogías de la reflexión activa, de intercambio dinámico, de interacción que Bergson utiliza encuentran su aplicación en este carácter dinámico del cuerpo” (Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, p. 205).

Asimismo véase Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, p. 95: “Pero, por otro lado, las reacciones ejecutadas ya no se encadenan inmediatamente con la acción padecida: en virtud del intervalo, son reacciones retardadas, que tienen tiempo para seleccionar sus elementos, organizarlos o integrarlos en un movimiento nuevo, imposible de concluir por simple prolongación de la excitación recibida. Reacciones de este género, que presentan algo de imprevisible o de nuevo, se llamarán ‘acción’ estrictamente hablando. Así, la imagen viviente será ‘instrumento de análisis por lo que respecta al movimiento recogido, e instrumento de selección por lo que respecta al movimiento ejecutado’. Al no deber este privilegio más que al fenómeno de la desviación o del intervalo entre un movimiento recogido y un movimiento ejecutado, las imá-

Bergson apunta al respecto que “la percepción, entendida como la entendemos nosotros, mide nuestra acción posible sobre las cosas y por ello, inversamente, la acción de las cosas sobre nosotros. Cuanto mayor es el poder de obrar del cuerpo, más amplio es el campo que abarca la percepción”.<sup>11</sup>

Bergson hace del binomio percepción-reacción la forma de una materia viva preñada de memoria. La memoria, al contraer y constituir la percepción, la ordena en una reacción peculiar. Dicha percepción y la reacción misma encuentran a su vez un punto en el que se intersectan: la afección. La afección es el punto de refracción que hace posible la reconversión de la percepción en reacción. La afección es una percepción cuya distancia respecto del cuerpo es cero. La afección es la imagen de un cuerpo que se percibe a sí mismo.

Bergson señala a propósito de la afección:

Pasad ahora al límite, suponed que la distancia se hace nula, es decir, que el objeto a percibir coincide con nuestro cuerpo, esto es, en fin, que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir. Entonces ya no se trata de una acción virtual, sino que es una acción real lo que expresará esta percepción enteramente especial: la afección consiste en esto mismo.<sup>12</sup>

La afección es para Bergson la forma misma de una materia viva que hace de la condensación de percepciones, reacciones eficaces. La afección es el resorte interior que asegura la articulación del movimiento percepción-reacción en tanto actividad fundamental de una memoria que es la columna vertebral del cuerpo vivo.

El cuerpo se constituye justo como un ilimitado encadenamiento de percepciones-afecciones-reacciones: el cuerpo es una intensidad que se destaca del abigarrado tejido de la materia viva, en la medida que la memoria contrae sus imágenes en un espectro perceptivo-afectivo-reactivo efectivo. La tensión de la

---

genes vivientes serán ‘centros de indeterminación’ que se forman en el universo acentrado de las imágenes-movimiento”.

<sup>11</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 205, 57.

<sup>12</sup> *Idem*.

memoria es precisamente el principio de un cuerpo que no se determina como una mera porción de extensión geométrica, sino como una materia viva capaz de percibir, verse afectada, y reaccionar en consecuencia. El cuerpo vivo es concebido por Bergson no como un punto matemático en un plano cartesiano, sino como una intensidad en la que la tensión de la memoria asegura su forma ante el medio en el que le es dado desenvolverse. El sistema percepción-afección-reacción es la forma misma del cuerpo en tanto éste se mueve en el marco de un contexto en el que ha de sobrevivir. La “atención a la vida” o la adaptación a un medio determinado hace inteligible la articulación del propio cuerpo en un sistema sensoriomotor. La materia viva se articula en una corporalidad sensoriomotora que garantiza su forma en el proceso de la adaptación.

Bergson en este punto subraya que

cualquiera que sea la naturaleza de la materia, puede decirse que la vida establecerá ya en ella una primera discontinuidad, expresando la dualidad de la necesidad y de lo que debe seguir para satisfacerla. Pero la necesidad de alimentarse no es la única. Otras se organizan alrededor de ella, todas las cuales tienen por objeto la conservación del individuo o de la especie: ahora bien, cada una de ellas nos lleva a distinguir, más allá de nuestro propio cuerpo, cuerpos independientes de él que debemos buscar o eludir. Nuestras necesidades son pues otros tantos haces luminosos que, dirigidos sobre la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ellas cuerpos distintos. No pueden satisfacerse más que a condición de tallar en esta continuidad un cuerpo, y luego delimitar otros cuerpos con los que éste entra en relación como si se tratase de personas. Establecer estas relaciones completamente particulares entre porciones así recortadas de la realidad sensible es justamente lo que llamamos *vivir*.<sup>13</sup>

Según nuestro autor el cuerpo vivo se ordena en un régimen intensivo dado por la cualidad de las imágenes-percepción, las imágenes-reacción y las imágenes-reacción en las que se constitu-

<sup>13</sup> *Ibid.*, 334, 222.

ye.<sup>14</sup> Cada cuerpo busca extraer de su medio aquello que fomenta su propia forma viva. Alimentación, movilidad y complejización corporal aparecen como aspectos del propio régimen sensomotor de un cuerpo vivo que evoluciona y promueve la adaptación a su medio. Los cuerpos vivos poseen una densidad intensiva dada por el grado de complejidad de su propia estructura sensomotora. Como dijimos, desde la partícula más elemental hasta las galaxias innumerables, Bergson ve cuerpos vivos que se constituyen justo por su capacidad de percibir, verse afectados y reaccionar. El cuerpo bergsoniano, en este sentido, es una suerte de conato spinoziano, en el que la vida misma aparece como un esfuerzo por permanecer en el ser y afirmar la forma misma de la materia como foco productivo.

Según nuestro autor, la intuición revela en el seno del movimiento y las cualidades sensibles la forma de una materia que se despliega en un fondo intensivo, determinado por la tensión de una memoria que es su causa viva.

Bergson apunta al respecto:

Pero la cuestión consiste justamente en saber si los movimientos reales no presentan entre sí más que diferencias de cantidad, o si ellos no serán la cualidad misma, vibrando por decirlo así interiormente y midiendo su propia existencia en un número frecuentemente incalculable de momentos. [...] En definitiva no tenemos facultad

<sup>14</sup> “Esta noción de imagen por la cual Bergson trata de dar cuenta del objeto que pertenece al mundo y no está reducido a la naturaleza material por el esquematismo espacializante ha sido mal comprendida, mientras que ésta es muy simple: regresemos a las cosas mismas [...] y reconozcamos que entre todas las imágenes, que se podrían llamar *Bild*, o ícono en el sentido original griego y ruso, imágenes en relación de interacción, según leyes constantes de la naturaleza (*Wechselwirkung*), hay una que se distingue de las demás [...]. De ahí, desde la afección, hasta la percepción entendida como la acción de la imagen que es mi cuerpo sobre las otras imágenes, [aparece] una franja de movimientos esbozados e indeterminados, que introduce en el mundo o universo posibilidades nuevas, elecciones, orientaciones. Desde el inicio de *Materia y memoria*, Bergson introduce una definición de la sensación que desborda la simple determinación elemental utilitarista: la sensación es el signo de un peligro y la amenaza forma parte de la esencia de la percepción” (Alexis Philonenko, *Bergson, ou, De la philosophie comme science rigoureuse*, p. 119).

de elección: si nuestra creencia en un sustrato más o menos homogéneo de las cualidades sensibles está fundamentada, no puede darse más que por un acto que nos hará aprehender o adivinar, en la cualidad misma, alguna cosa que sobrepasa nuestra sensación, como si esta sensación estuviese llena de detalles supuestos y no percibidos. Su objetividad, es decir, lo que ella tiene sobre lo que da, consistirá precisamente, como lo hacíamos presentir, en la inmensa multiplicidad de movimientos que ejecuta, en cierto modo, al interior de su crisálida. Se despliega, inmóvil, en superficie, pero vive y vibra en profundidad.<sup>15</sup>

Las cualidades sensibles dejan ver núcleos dinámicos que son momentos interiores de una materia viva preñada de conciencia. La vida de la materia es precisamente una memoria que otorga una cualidad peculiar al cuerpo justo al contraer percepciones, afecciones y reacciones que empujan la actualización de una conciencia que se revela o actualiza. Los cuerpos son plexos intensivos en los que la materia como conciencia virtual se ordena en un grado de conciencia actual determinado. La tensión de la memoria hace de cada cuerpo una frecuencia vibratoria que se despliega en su movilidad o duración singular. En este sentido, para nuestro autor, lo real se ordena en una paleta intensiva dada por la propia tensión de la memoria de los organismos. Lo real se articula en una serie intensiva, en la que la duración característica de los cuerpos vivos da lugar a la producción de un abanico ilimitado de intensidades.<sup>16</sup>

Nuestro autor señala en *Materia y memoria* que

<sup>15</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 338, 227 y 339, 229.

<sup>16</sup> Véase Angèle Kremer-Marietti, "Physique et métaphysique de rythme comme mimésis", pp. 142-143: "En el corazón de lo real, bajo la diferencia que llamamos numérica y que hemos hecho nacer de la yuxtaposición de lo idéntico cuantitativo [...] bajo la identidad simbólica de los resultados obtenidos por la medida de lo Mismo, más allá 'en deçà' de este *distingo* cuantitativo, hay una realidad a intuir por el metafísico que está hecha de escansión, de oscilación, de vibración, de tensión, de pulsación, de progreso, de sucesión, de duración, de intensidad. [...] La cuestión radical sobre los movimientos reales, tal como es propuesta en *Materia y memoria*, nos conduce a un real vibratorio, a una escansión real, es decir, a 'un número incalculable de momentos', desplegados en la vibración interior del movimiento real".

debemos distinguir aquí entre nuestra propia duración y el tiempo en general. [...] No sólo es la física la que nos lo dice; la experiencia trivial de los sentidos nos lo deja adivinar; presentimos en la naturaleza sucesiones mucho más rápidas que las de nuestros estados interiores. ¿Cómo concebirlas y cuál es esta duración cuya capacidad sobrepasa toda imaginación?

No se trata de la nuestra, pero no es ya esta duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, la que transcurriría indiferente y vacía, fuera de lo que dura. Este pretendido tiempo homogéneo, como hemos mostrado en otra ocasión, es un ídolo del lenguaje, una ficción de la que se encuentra el origen fácilmente. En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos diferentes, que, más lentos o más rápidos, midiesen el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias, y, por ello, fijasen sus lugares respectivos en la serie de los seres.<sup>17</sup>

Ahora bien, en este punto cabe hacer una serie de precisiones para otorgar una mayor inteligibilidad a estos planteamientos. Para Bergson, el sistema percepción-afección-reacción no es la única dimensión del cuerpo vivo. Éste se constituye también en una *memoria pura* que si bien provee los recuerdos necesarios para dar lugar a la constitución misma de las percepciones y las reacciones que empujan los procesos de la adaptación y la evolución, al mismo tiempo se constituye como un *fondo de indeterminación* del que pueden seguirse imágenes o recuerdos

---

“Cuando Aquiles pasa a la tortuga, lo que cambia es el estado del todo que comprendía a la tortuga, a Aquiles y a la distancia entre ambos. El movimiento siempre remite a un cambio; la migración, a una variación estacional. Y lo mismo sucede con los cuerpos: la caída de un cuerpo supone otro que lo atrae, y expresa un cambio en el todo que los comprende a los dos. Si se piensa en puros átomos, sus movimientos, que dan fe de una acción recíproca de todas las partes de la materia, expresan necesariamente modificaciones, perturbaciones, cambios de energía en el todo. Lo que Bergson descubre más allá de la traslación es la vibración, la irradiación. Nuestro error está en creer que lo que se mueve son elementos cualesquiera exteriores a las cualidades. Pero las cualidades mismas son puras vibraciones que cambian al mismo tiempo que se mueven los pretendidos elementos” (Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, p. 22).

<sup>17</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 341, 231 y 342, 232.

puros que no están ligados inexorablemente a la acción. Para Bergson, la materia viva se constituye tanto en un circuito percepción-afección-reacción, vuelto a la adaptación del organismo a su medio, como en un horizonte de indeterminación del que pueden desgajarse recuerdos inútiles, que expresan la forma misma de una materia que ha revelado justo sus imágenes constitutivas. En el caso del hombre, estos planteamientos resultan palpables. En el hombre, la tensión de la memoria puede hacer que la conciencia se sustraiga al orden de la corporalidad sensoriomotora para atender el inmenso campo de una memoria pura en la que los recuerdos puros se actualizan, sin ser convocados por las exigencias de la adaptación. La tensión y la indeterminación de la memoria le otorga a la conciencia una plasticidad por la que puede desprenderse de los reclamos de la atención a la vida, llevar a cabo una suerte de *torsión*, y volcarse a la contemplación de sí misma, en tanto fondo de recuerdos puros o imágenes que no responden al carácter meramente reflejo de la propia corporalidad sensoriomotora.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Respecto a la naturaleza de la memoria y su papel en el proceso del reconocimiento: “La memoria no está en nosotros, somos nosotros quienes nos movemos en una memoria-Ser, en una memoria-mundo. En resumen, el pasado aparece como la forma más general de un ya-ahí, de una preexistencia en general que nuestros recuerdos suponen, incluso nuestro primer recuerdo –si lo hubiera–, y que nuestras percepciones, incluso la primera, utilizan. Desde este punto de vista el propio presente no existe más que como un pasado infinitamente contraído que se constituye en la punta más extrema del ya-ahí. Sin esta condición el presente no pasaría. No pasaría si no fuera el grado más contraído del pasado. En efecto, llama la atención que lo sucesivo no es el pasado, sino el presente que pasa. El pasado se manifiesta, por el contrario, como la coexistencia de círculos más o menos dilatados, más o menos contraídos, cada uno de los cuales contiene todo al mismo tiempo y de los que el presente es el límite extremo (el más pequeño círculo que contiene todo el pasado). Entre el pasado como preexistencia en general y el presente como pasado infinitamente contraído están, pues, todos los círculos del pasado que constituyen otras tantas *regiones*, *yacimientos*, *capas* estiradas o encogidas: cada región con sus rasgos propios, sus ‘tonos’, sus ‘aspectos’, sus ‘singularidades’, sus ‘puntos brillantes’, sus ‘dominantes’. Según la naturaleza del recuerdo que buscamos debemos saltar a tal o cual círculo” (Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, p. 136).

Véase Alicia Rodríguez Serón, “Bergson: duración psicológica y acto libre”, p. 250, donde señala al proceso del reconocimiento y la tensión de la memoria como



### Bergson apunta al respecto que

la misma vida psicológica se repetirá pues un número indefinido de veces, en los escalonamientos sucesivos de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría representarse a alturas diferentes. En el esfuerzo de la atención, el espíritu se entrega siempre por entero, pero se simplifica o se complica según el nivel que escoge para cumplir sus evoluciones. Ordinariamente es la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopta, según la altura a la que se coloca, así desarrolla esta percepción en nosotros un mayor o menor número de recuerdos-imágenes.<sup>19</sup>

La memoria se articula en dos registros fundamentales que se penetran, se alimentan entre sí, y a la vez se excluyen para afirmar cada uno su forma: la memoria pura y la memoria sensomotriz. La memoria sensomotriz toma de la memoria pura los recuerdos necesarios para condensar percepciones y detonar las afecciones y las reacciones que aseguran la forma del cuerpo vivo frente a su medio. La memoria motriz toma de la memoria pura los recuerdos precisos para constituir la percepción presente, y a la vez que toma de ella esos recuerdos, la niega: un exceso de

---

aspectos de una forma simple: “Cada nuevo recuerdo está enriquecido por la percepción, cada nueva percepción está suscitando el esfuerzo de la memoria. De tal manera que, entre el objeto y la percepción, se establece un verdadero ‘circuito’, donde se intercambian recuerdos y movimientos [...]. Lo que aquí nos interesa es la idea de que no hay un único circuito, sino una serie de círculos cada vez más extensos cuya visión es ampliada por nuestra percepción a medida que nuestra memoria se fija más lejos en el pasado, integrando el mismo efecto en sistemas cada vez más amplios, de tal modo que ‘a una mayor expansión de la memoria’ corresponden ‘capas más profundas de la realidad’”.

“El pasado es de naturaleza contráctil: según el nivel en el que me coloco, éste es susceptible de una infinidad de contracciones apropiadas: la base del cono, que está representado en lo alto del esquema [con base en el cual Bergson explica la estructura de la memoria, corresponde a la dilatación máxima del pasado y al yo profundo que no se exterioriza totalmente. Pero la presentificación del pasado supone una segunda operación, que es, de algún modo, la rotación del cono sobre su punta alrededor de su eje, con el fin de presentar los recuerdos más útiles para la situación presente” (Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 58).

<sup>19</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 250, 115.

recuerdos, un exceso de conciencia, entorpecería la acción. La negación de la memoria pura por la memoria sensomotora es fundamental para impulsar reacciones precisas y eficaces del cuerpo frente al propio medio en el que se desenvuelve. La memoria pura ha de permanecer en el olvido, con el objeto de garantizar el automatismo de la corporalidad sensomotora.

¿Cómo es que se actualiza la memoria pura? Ésta, si bien le brinda a la propia memoria sensomotora recuerdos adecuados que permiten al cuerpo responder y replicar ante las exigencias del medio, al mismo tiempo ha de negarla, para precipitar la evocación de imágenes-recuerdo que nada tienen que ver con la acción. La negación de la memoria sensomotora es condición necesaria para la afirmación de una memoria pura, que se constituye en un campo ilimitado de imágenes-recuerdo.

En este punto Bergson señala que

para evocar el pasado en forma de imagen, es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber conceder importancia a lo inútil, es preciso querer soñar. [...] Aun el pasado al que así nos remontamos es escurridizo, siempre está a punto de escapársenos, como si esta memoria regresiva fuese contraída por la otra, más natural, y cuyo movimiento hacia adelante nos impele a actuar y a vivir.<sup>20</sup>

La memoria pura se constituye en un campo ilimitado de imágenes que son la forma de una materia viva que, toda vez que actualiza la conciencia en la que se articula, no se ve reducida a las exigencias de la adaptación. La determinación de la materia como conciencia actual en la memoria pura aparece como una tendencia que va a contracorriente de la intencionalidad adaptativa de la memoria sensomotriz. Soñar es para Bergson justo la afirmación de una memoria pura que se desentiende de las exigencias de la adaptación.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, 228, 87.

<sup>21</sup> “La realidad psíquica rompe todos los moldes en que querríamos inmovilizarla. La realidad psíquica intuida en sus profundidades, nos aparece como una fluencia continua, un hacerse indivisible, el cual si bien en uno de sus extremos pende de la materia cerebral, no depende, sin embargo, de ella. El espíritu des-

Como venimos diciendo, memoria pura y memoria sensomotriz, a la vez que se penetran y se suponen posibilitando la una a la otra su trabajo, se excluyen haciendo patente su forma. Ambas conforman un *mixto* y no obstante, *guardan una diferencia no de grado, sino de naturaleza*.<sup>22</sup> La tensión de la memoria permite el tránsito de la conciencia a través de registros intensivos –la propia memoria pura y la memoria corporal– que implican una radical transformación de la conciencia misma: el paso de la memoria sensomotora a la memoria pura es expresión de una duración que al intensificarse se transforma, afirmándose en un proceso creativo. El cuerpo vivo en el que se revelan imágenes-recuerdo se articula en una memoria con altos grados de tensión e intensificación. La imagen-recuerdo es el plano de la afirmación de una conciencia que ha esclarecido las imágenes mismas en las que se constituye. La diferencia de naturaleza entre la memoria corporal y la memoria pura es la diferencia misma entre un cuerpo que es rehén de su propio automatismo sensomotor y una conciencia en la que la imagen-recuerdo se constituye como material de una afirmación voluntaria, que se resuelve como capacidad de autodeterminación. La torsión que experimenta la

---

borda infinitamente la materia. El plano de la acción, en la superficie de contacto con lo exterior, es el de la memoria mecánica compuesta de dispositivos de reacción accionados inmediatamente por la percepción. Pero en los planos hondos, lejos de la acción y la vida, la memoria no se adhiere a mecanismo alguno cerebral; la memoria es el alma misma, el espíritu mismo en su duración continua y excede infinitamente a todo mecanismo, como la palabra excede al gesto y el pensamiento a la palabra” (Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 105).

<sup>22</sup> “Hay, pues, que distinguir dos clases de memoria, una memoria que llamaríamos del cuerpo y otra memoria que diríamos memoria del espíritu o memoria pura. La primera no es otra cosa que la disposición de mecanismos motores arreglados para funcionar a la primera llamada [...]. Aquí tenemos lo que podríamos llamar memoria mecánica o del cuerpo. En cambio, muy distinta es la otra memoria. Es la conservación pura y simple, es la duración psíquica misma que, en su proceso de movimiento, organiza lo que acoge y recoge a su paso. Todo lo conserva sin esfuerzo mecánico por sólo la virtualidad que la define como duración pura [...]. Esta memoria puramente psíquica, o por mejor decir, esta memoria que no es sino la conciencia misma, es independiente de toda localización cerebral, de toda conmoción nerviosa” (Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 95).

conciencia al aprehenderse a sí misma en la imagen-recuerdo, implica la cosecha del material psíquico que, con el concurso de la voluntad, ha de florecer como libertad. La actualización de la memoria pura no es la sola evocación de recuerdos desligados de la acción presente, sino la expresión de una intensificación de la conciencia que se resuelve en una intensidad que se tiene a sí misma como causa, y no sólo reacciona de modo meramente reflejo ante los estímulos del medio en el que se desenvuelve.

Bergson subraya al respecto que

el error capital, el error que, elevándose de la psicología a la metafísica, termina por ocultarnos el conocimiento del cuerpo tanto como el del espíritu, es el que consiste en no ver más que una diferencia de intensidad, en lugar de una diferencia de naturaleza, entre la percepción pura y el recuerdo. [...] Estos dos actos, percepción y recuerdo, se penetran siempre, intercambian siempre alguna cosa de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis. El papel del psicólogo consistirá en disociarlos, en devolver a cada uno de ellos su pureza natural: así se aclararán buen número de las dificultades que promueve la psicología y quizá también la metafísica. Pero de ningún modo se cumple. Quiérese que estos estados mixtos, todos compuestos, en dosis iguales, de percepción pura y de recuerdo puro, sean estados simples. Con ello nos condenamos a ignorar tanto el recuerdo puro como la percepción pura, a no conocer más que un sólo género de fenómenos [...] y por consiguiente a no encontrar entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de grado y no de naturaleza.<sup>23</sup>

De igual modo señala que

si hay acciones *libres* o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a seres capaces de fijar, de tarde en tarde, el devenir sobre el que se aplica su propio devenir, de solidificarlo en momentos distintos, de condensar así la materia y asimilándosela, medirla en movimientos de reacción que pasaran a través de las mallas de la necesidad natural. La mayor o menor tensión de su duración, que expresa, en el fondo, su mayor o menor intensidad de

<sup>23</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 214, 69.

vida, determina no sólo la fuerza de concentración de su percepción sino también el grado de su libertad.<sup>24</sup>

Si bien la libertad es para Bergson expresión de la intensificación de la conciencia, ésta en última instancia no resulta inteligible sino en el plano de un cuerpo que se constituye como materia viva. La materia, en el horizonte de la memoria pura, se endereza como capacidad de autodeterminación. La libertad no se concibe sino en un cuerpo que ha dado actualidad a las imágenes de la materia en la que se constituye. Las propias imágenes de la materia viva —en el marco mismo de una memoria pura desligada del estrecho corsé del sistema percepción-afección-reacción— son la fuente de la que se nutre una libertad que aparece como conciencia actual.

Bergson establece un vitalismo que presenta dos facetas que se penetran entre sí, la del materialismo y la del espiritualismo. La materia viva florece como libertad, en la medida que otorga a sus imágenes una tensión tal, que se ordenan, como decimos, en una intensidad que es causa de sí. Al llevar a la conciencia al seno de la materia, Bergson lleva a su vez a la materia al corazón de la libertad. La libertad no puede tener como contenido sino un registro intensivo que tiene a las propias imágenes de la materia —en tanto objeto de la tensión de la memoria— como contenido. Frente al platonismo por un lado, que supone una determinación de la materia como mero no-ser, potencia o ilusión, y frente al kantismo por otro, que ve en la libertad un proceso puramente racional, Bergson hace de la libertad una experiencia encarnada: la libertad como afirmación de la memoria pura tiene su núcleo en la promoción de una vida profunda que, toda vez que desborda la actividad meramente sensomotora, tiene su asiento en el cuerpo mismo del individuo. El cuerpo es la fuente de la libertad, pues a la vez que se constituye como una conciencia actual tiene imágenes-materia por contenido.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 396.

### *Duración y crítica al racionalismo filosófico*

La serie de planteamientos relativos a la determinación de la materia como conciencia virtual, cuerpo, tensión de la memoria y conciencia actual o libertad, alcanzan su completa significación a la luz de las concepciones bergsonianas de la oposición entre el yo profundo y el yo social, por un lado, y la sociedad cerrada y la sociedad abierta, por otro. La teoría sobre la materia viva que Bergson funda en *Materia y memoria* tiene en los planteamientos sobre el yo, del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, y en las concepciones sobre el orden social, de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, el marco en el que se ven satisfechos sus rendimientos a la vez éticos y político-sociales.

Bergson distingue entre un yo profundo y un yo social. Yo profundo y yo social constituyen, para nuestro autor, un mixto que es necesario diseccionar conforme su naturaleza peculiar, con el fin de dar cuenta de la forma misma del yo en su despliegue efectivo.

El yo es fundamentalmente duración, es decir, una multiplicidad de estados heterogéneos que se interpenetran entre sí constituyendo una unidad dinámica. El análisis inmediato de los datos de la conciencia ofrece a la conciencia misma el dato de su forma como un despliegue intensivo que es en tanto que se hace, y no en tanto que está hecho. La duración es para Bergson una unidad múltiple, que se resuelve en la producción de cualidades inéditas. La memoria, por su tensión constitutiva, reenvía al pasado al presente, modificándolo, otorgándole una cualidad peculiar, que se inclina sobre un futuro prometedor.

Nuestro autor apunta al respecto que

en vano se argüirá que, si no hay dos estados profundos del alma que sean semejantes, el análisis podrá discernir elementos estables en el seno de estos estados diferentes, susceptibles de compararse entre sí. Esto sería olvidar que los elementos psicológicos, incluso los más simples, tienen su personalidad y su vida propia [...] y el mismo sentimiento, sólo porque se repite, es un sentimiento nuevo.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 132, 151.

La conciencia se constituye en un flujo continuo de estados de conciencia que se penetran o resultan exteriores entre sí, según el grado de tensión de la memoria en el que se vertebran. En este sentido, el binomio conciencia-materia se articula en un progreso creativo que se resuelve en la promoción de cualidades irrepetibles e imprevisibles. El yo para Bergson es fundamentalmente creación, en tanto una multiplicidad de estados e imágenes heterogéneos de conciencia que produce un cauce de cualidades singulares. La vida como memoria y cuerpo vivo es para Bergson justo el núcleo de un yo profundo que, al alcanzar altos grados de tensión e intensificación, se resuelve como una intensidad que es causa de sí misma y se afirma como libre autodeterminación.

Ahora bien, el análisis de los datos inmediatos de la conciencia muestra que el yo, a pesar de que se afirma como una duración en la que acontece el acto libre, las más de las veces se constituye como un yo social, que se constituye como tal por su refracción en la categoría del espacio. En este sentido, el yo no se afirma como una multiplicidad cualitativa, sino como una multiplicidad cuantitativa o un esquema, que resulta comprensible y útil desde el punto de vista de la inserción del yo mismo en el orden de lo social. Yo profundo y yo social, libertad y socialización, aparecen como polos de la determinación del yo como mixto que tiene como tendencias la duración por un lado, y la categoría del espacio en tanto principio del lenguaje y la representación, por otro.

Bergson señala en este punto que

el sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar; si no fuese así, no se comprendería que nos encaminase poco a poco a una resolución: nuestra resolución será tomada inmediatamente. Pero vive porque la duración en la que se desarrolla es una duración cuyos momentos se penetran; al separarse estos momentos unos de otros, al desenvolverse el tiempo en el espacio, hemos hecho perder a este sentimiento su animación y su color.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 88, 99.

### Asimismo señala que

se forma aquí, en el seno mismo del *yo* fundamental, un *yo* parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el *yo* todo entero se la asimilase; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquél reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alcestes, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan sólo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el *yo* fundamental la serie dinámica a la cual se relaciona.<sup>27</sup>

Para Bergson, el *yo* se constituye como un mixto entre tiempo puro o duración, y una categoría del espacio en la cual éste se refracta para ver articulada su forma en una serie de conceptos que son el resorte de su sujeción al orden del deber moral. La vida como duración, señala nuestro autor, se cristaliza bajo la categoría del espacio, perdiendo el carácter heterogéneo de sus estados, y la dimensión creativa que se desprende de su interioridad y de su carácter dinámico. El *yo*, al perder la tensión que hace de sus estados la emergencia de un acto libre, se distiende para articularse bajo una representación social de sí misma que implica la cancelación de toda autonomía moral. El *yo*, en tanto unidad dinámica o multiplicidad cualitativa, se ve sustituido por un *yo*, en tanto multiplicidad cuantitativa, del que se esperan los estados de conciencia repetibles y predecibles que hacen posible la propia vida en sociedad.

Bergson apunta al respecto que

la tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, en la misma medida se acentúa también la corriente que se lleva nuestros

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 110, 125.



estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros. No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado su imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo *yo* que encubre el primero, un *yo* cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente con palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar.<sup>28</sup>

El análisis de los datos inmediatos de la conciencia es para Bergson el ejercicio de una intuición como método de la filosofía que ofrece la concepción de un *yo* como mixto: tiempo y espacio configuran las coordenadas fundamentales para hacer inteligible la oposición, en el seno del *yo* mismo, entre una conciencia que se afirma como libre autodeterminación y un *yo* que se aprehende a sí mismo a partir de los esquemas o los conceptos que le brinda el orden social. La propia asimetría que Bergson encuentra en *Materia y memoria*, en relación a la oposición entre la memoria pura y la memoria motriz, se ve anticipada en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* por la asimetría entre el *yo* profundo y el *yo* social. Según nuestro autor, diversos horizontes de experiencia vertebran a la conciencia: tiempo y espacio, memoria pura y memoria sensomotora, instinto e inteligencia, inteligencia e intuición, que configuran mixtos que ordenan la forma de un *yo* a la vez simple y complejo, que se despliega según la tensión de la memoria que es su causa viva. La evolución de la obra filosófica de Bergson, en este sentido, rastrea la emergencia del acto libre a través de las diversas formas que la materia viva se da a sí misma, en tanto una conciencia que, al intensificarse, da a luz funciones cognoscitivas diversas que, a diferentes alturas, afirman la propia vida como su principio inmanente. Tiempo y espacio, el *yo* profundo y el *yo* social, en este sentido, resultan el objeto capital del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que se enmarca en la ontología capital que Bergson, en

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 91, 103.

*Materia y memoria*, sienta a propósito de la materia viva, justo como imagen y conciencia virtual.

Es en este contexto que Bergson señala que la aprehensión esquemática que el yo tiene de sí mismo bajo la categoría del espacio homogéneo corre de manera paralela al quehacer del discurso científico: la razón, al hacer ciencia, proyecta sus objetos sobre la propia categoría del espacio para reducirlos a una serie de constantes y una causalidad transitiva, que escamotean su naturaleza intensiva. La razón *proyecta* toda multiplicidad cualitativa *en la categoría del espacio homogéneo*, para formar multiplicidades cuantitativas de las que se desprenden unidades impenetrables o exteriores entre sí, que son objeto de una *esquemización* y una *explicación causal* que les otorga una forma predecible y repetible.

El discurso científico, en este sentido, desde el punto de vista de Bergson, obvia los datos inmediatos de la conciencia para construir un yo esquemático que se amolda a las exigencias de la física o la matemática. Así, al igual que en *Materia y memoria*, nuestro filósofo denuncia las doctrinas del paralelismo y la psicofísica que hacen de estas figuras no formas intensivas, sino esquemas derivados de la categoría del espacio y el cuadro de la representación, en el *Ensayo* denuncia al determinismo asociacionista como perspectiva científica que crea la imagen de un yo espacializado, sujeto a las propias leyes de la física. La mente no es para Bergson un epifenómeno de un cuerpo determinado como extensión geométrica, y tampoco se constituye en una estructura mecánica, atado a las leyes de la física o la mecánica.

Nuestro filósofo apunta al respecto:

Pero el determinista, engañado por una concepción de la duración y la causalidad [inadecuada], estima como absoluta la determinación de unos hechos de conciencia por otros. Así nace el determinismo asociacionista, hipótesis en apoyo de la cual se invocará el testimonio de la conciencia, pero que aún no puede pretender un rigor científico. Parece natural que este determinismo en cierto modo aproximativo, este determinismo de la cualidad, trate de apoyarse en el mismo mecanicismo que sostiene a los fenómenos de la naturaleza: éste le prestaría a aquel su carácter geométrico, y la operación beneficiaría al mismo tiempo al determinismo psicológico, que saldría

más riguroso, y al mecanicismo físico, que se haría universal. Una circunstancia feliz favorece este acercamiento.<sup>29</sup>

Bergson, a lo largo de su obra, lleva adelante una dilatada crítica al racionalismo filosófico y a la ciencia moderna. Lo real, en este sentido, en ninguno de sus órdenes, se concibe bajo el esquematismo de la representación. El esquema, el concepto, la representación misma, se sostienen en su sola estructura formal. Éstos no tienen por qué ser proyectados a la realidad misma en tanto duración y proceso creativo. Para Bergson, la ciencia moderna desliza subrepticamente sus cuadros al orden de lo real para reducir a la realidad misma a la forma de los propios cuadros o esquemas en los que funda sus análisis. La vida, sin embargo, desde el punto de vista de nuestro autor, al ser aprehendida inmediatamente, muestra una forma intensiva y creativa que desborda el esquematismo de la representación. Entre el concepto y la vida, entre el esquema y la duración, hay una diferencia de naturaleza y no de grado. El movimiento no puede ser reconstruido con una serie de *inmovilidades adosadas*, la vida no puede ser explicada a partir de un formalismo que le escamotee el carácter productivo, impredecible e irrepetible de una memoria que, toda vez que es su principio, es indeterminación, tensión e intensidad creativa.

Nuestro autor suscribe a propósito de este punto que

en suma, si el punto material, tal como lo entiende la mecánica, permanece en un eterno presente, el pasado es quizás una realidad para los cuerpos vivos y, con toda seguridad, para los seres conscientes. En tanto que el tiempo pasado no constituye ni una ganancia ni una pérdida para un sistema que se supone conservativo, sí es, sin duda, una ganancia para el ser vivo, e indiscutiblemente para el ser consciente. [...] En resumen, el tiempo no tiene poder sobre él [sistema conservativo]; y la creencia vaga e instintiva de la humanidad en la conservación de una misma cantidad de materia, de una misma cantidad de fuerza, descansa quizá precisamente en que la materia

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 98, 112.

inerte no parece durar, o al menos no conserva ningún rasgo del tiempo pasado. Pero no ocurre lo mismo en los dominios de la vida.<sup>30</sup>

Bergson es un crítico de un racionalismo filosófico que tiene la desmedida pretensión de dar cuenta, a partir de la yuxtaposición de diversas figuras esquemáticas, de una duración que se constituye como un movimiento singular. La crítica al kantismo y a la ciencia moderna que Bergson desarrolla a lo largo de su obra, se hace patente en el *Ensayo* en términos del desmontaje de una concepción esquemática del yo que escamotea su dimensión vital, a saber, la propia forma intensiva y productiva de los estados en los que se constituye, la cual, al vertebrarse en una intuición que supone un elevado nivel de tensión y concentración se resuelve como libertad. Para Bergson, la intuición es tanto el método de la filosofía como la forma de la vida o la materia viva, en tanto ésta se resuelve en el horizonte de la espontánea autodeterminación. La intuición es para nuestro autor un vínculo de la conciencia con su principio genético, que se resuelve como una afirmación de ese principio en la propia conciencia que le imprime el sello de la voluntad. Para Bergson, la libertad supone una *torsión* o una *conversión* de la conciencia que se mira a sí misma interiormente y a profundidad, afirmando a la vida que es su principio inmanente, en términos de una intensidad que, como hemos anticipado, es causa de sí. La libertad no es explicable por ninguna suerte de mecanismo que, al plantear el problema de la libertad en sus propios términos –unidades exteriores entre sí, causalidad transitiva, necesidad–, termine en última instancia por negarla.

Bergson recurre a Spinoza para hacer inteligible su concepción de la intuición. La intuición en la filosofía de Spinoza se constituye como una identificación de los motivos de la *conversión* y la *procesión*, como el vínculo de la conciencia *con* la vida y la afirmación de la vida *en* y *por* la conciencia, como un retorno que es una ida, en el que la vida, justo como causa inmanente, aparece como motor interior del acto libre.

El filósofo francés apunta al respecto:

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 102, 116.

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y el 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 [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida.<sup>31</sup>

Bergson, al recurrir a la concepción spinoziana del conocimiento del tercer género, brinda la clave última para hacer inteligible el contenido de su teoría de la intuición y, a la vez, el conjunto de su reflexión filosófica. La intuición se constituye para el filósofo francés como una reversibilidad entre la vida y la conciencia, a partir de la cual la conciencia se vincula con la vida, encontrando su plenificación justo al incorporar a la vida misma en su movimiento creativo. La materia viva tiene en la intuición el dominio en el cual experimenta una transmutación, que da a luz su forma como libertad. Bergson crítica al racionalismo filosófico la negación de la estructura psíquica e intensiva de la vida, a partir de la cual resulta comprensible la determinación del acto libre. El racionalismo filosófico y científico, al reducir lo vivo al esquematismo de la representación y el movimiento a los patrones asentados en la categoría del espacio homogéneo, pierde de vista la posibilidad de asir en su singularidad la intensificación de la conciencia –dada en el conocimiento intuitivo– en la que tiene lugar la espontánea autodeterminación.

La crítica bergsoniana al criticismo kantiano es ilustrativa al respecto. Para Bergson, Kant, si bien acierta en señalar los límites de la razón en cuanto al establecimiento de sus justos

<sup>31</sup> Henri Bergson, *Le pensée et le mouvant*, 1351, 124.

alcances relativos a la promoción de las leyes de la naturaleza –que aparecen como la síntesis de lo dado a las formas puras de la sensibilidad (tiempo espacializado y espacio) y los conceptos de la razón– yerra al cancelar el conocimiento intuitivo o intuición intelectual. Si bien Kant atina al mostrar la imposibilidad de fundar la metafísica en el conocimiento racional, limitando el quehacer de la razón al dominio de la experiencia, niega la posibilidad de articular a la metafísica misma, precisamente a partir del ejercicio del conocimiento intuitivo.

Bergson subraya en *La Pensée et le Mouvant* que

una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas: demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición “intelectual”), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. [...] He aquí lo que Kant puso a plena luz, y es éste, a mi juicio, el mayor servicio que ha podido prestar a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que, si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Tan sólo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica añadió: esta intuición es imposible.<sup>32</sup>

Desde la perspectiva bergsoniana Kant malogra los frutos de la *Crítica de la razón pura*, en el sentido de que la feliz determinación de los alcances de la razón se ve opacada por la cancelación de un conocimiento intuitivo, capaz de asir inmediatamente la forma de lo real como duración. La kantiana negación de la intuición intelectual es para Bergson la reducción de la filosofía al rango de mero calco de la ciencia moderna. Entre ciencia y filosofía no hay, según Bergson, una diferencia de grado, sino de naturaleza, dada justamente por el ejercicio mismo de la intuición –capital para la filosofía– que implica una conciencia que se concentra y remonta su forma como razón para asir inmediatamente y desde dentro su forma como vida. Para Bergson, la

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1374, 154 (cursivas del original).

razón tiene como objeto llevar a cabo una esquematización de lo real con vistas a su utilización práctica. Ésta de ningún modo se constituye como la totalidad de la conciencia, ni puede dar la última palabra sobre la forma misma de lo real.

Bergson apunta al respecto que

la verdad es que hay una cuarta [solución] con la que no atinó Kant, primero, porque no pensaba que el espíritu rebasase la inteligencia, y luego (es lo mismo en el fondo) porque no atribuía a la duración existencia absoluta, habiendo *a priori* colocado al tiempo en la misma línea que el espacio. La solución consiste, ante todo, en considerar la inteligencia como una función especial del espíritu, esencialmente vuelta del lado de la materia inerte.<sup>33</sup>

Kant, según Bergson, proyecta el yo sobre la categoría del espacio homogéneo. Kant ofrece una concepción meramente esquemática del yo. En ese sentido, precisa nuestro autor, el yo se ve dotado de una estructura mecánica de la que es imposible desgajar el acto libre, justo a partir del ejercicio del conocimiento intuitivo. De este modo, Kant relega la libertad al inasible dominio de los noumenos y, no obstante, la desliza de contrabando en la fundamentación de la razón práctica. Kant, según nuestro autor, es presa de una inconsistencia fundamental, que radica en negar la experiencia inmediata de la libertad, y sin embargo suponerla en una ética articulada en torno a la figura del imperativo categórico. El esquematismo de la representación, aun cuando es limitado por Kant a sus justos alcances, esclerosa la concepción de la libertad del propio filósofo alemán, al verse caracterizada ésta como un noumeno inaccesible a la conciencia por un lado, y condición de la razón práctica, por otro.

Bergson apunta al respecto que

el error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa en el espacio. Así la distinción misma que él establece entre el espacio y el tiempo viene

<sup>33</sup> Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, 669, 207.

nuevamente, en el fondo, a confundir el tiempo con el espacio y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distingue unos de otros es necesariamente espacio y no duración.<sup>34</sup>

Asimismo señala que

por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es, al menos, lo que él admite implícitamente cuando atribuye a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los noúmenos; y, como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer. [...] Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no nos queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia.<sup>35</sup>

La concepción kantiana de la libertad como noúmeno es para Bergson una formulación natural de un racionalismo dogmático que, al atenerse exclusivamente al esquematismo de la representación para dar cuenta de sus objetos, pierde de vista la forma de una conciencia dinámica que tiene a la vida como causa inmanente y se constituye como marco fundamental de la emergencia y la experiencia del acto libre. Kant es para Bergson una de la

<sup>34</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 151, 174 (cursivas del original).

<sup>35</sup> *Idem*.



cimas de un racionalismo filosófico que antepone el esquema a la vida, la forma a la intensidad, el concepto a la duración, perdiendo de vista la forma misma de la intuición en tanto corazón de una conciencia que se toma a sí misma para transformarse y afirmarse bajo el horizonte de la libre autodeterminación.

Para Bergson, si bien Kant lleva a cabo un giro copernicano al colocar al sujeto como fundamento de la relación de conocimiento, articula un planteamiento filosófico *que gira en la órbita del platonismo*. Kant platoniza al bajar las ideas o moldes del *topos uranos* a la figura del sujeto trascendental. La idea trascendente platónica, en tanto esquema o molde que reduce la movilidad a lo inmóvil, es reformulada por Kant en términos de un sujeto que hace el papel de molde interior de la determinación de las leyes de la naturaleza.

Bergson apunta al respecto que

si se lee con detenimiento la *Crítica de la razón pura*, se verá que esta especie de *matemática universal* viene a ser para Kant la ciencia, y este *platonismo* apenas modificado, la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es ya él mismo más que una supervivencia de platonismo. [...] *En resumen, toda la Crítica de la razón pura lleva a establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es, como hubiera querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura descansa también sobre el postulado de que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que de platonizar*, es decir, de vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.<sup>36</sup>

A pesar de que Kant se opone a Platón en cuanto al estatuto ontológico y el diseño de los fundamentos para hacer posible el conocimiento, desde la perspectiva de Bergson, se encuentra preso dentro de la lógica del concepto y la representación. El kantiano sujeto trascendental, en última instancia, se determina como un molde que vertebra interiormente sus objetos, despojándolos de

<sup>36</sup> Henri Bergson, *Le penseé et le mouvant*, 1428, 222-223 (cursivas del original).

todo carácter intensivo y vital. Traer la idea del cielo al sujeto es para Bergson una operación teórica que, no obstante señala los justos límites del propio ejercicio de la razón, no implica una superación cabal del platonismo. Dicha superación radica, para Bergson, en la posibilidad de pensar y asir en su singularidad la duración como materia viva, unidad plural, dinámica y creativa, y al yo justo como una duración que, por la tensión de su memoria, puede remontar el horizonte de la categoría del espacio como pilar de la razón, y afirmarse, en el registro intensivo de la intuición, como libertad o voluntaria autodeterminación.

### *De la sociedad cerrada a la sociedad abierta*

Para Bergson el yo se constituye como un doble mixto entre memoria sensomotora y memoria pura, y entre espacio y tiempo. El yo profundo bergsoniano se teje con un yo social, articulado en la categoría del espacio, que a su vez se ve imbricado con el sistema percepción-afección-reacción, característico de la corporalidad sensomotora: la socialización del yo pasa no sólo por el marco de la representación, sino también por el cuerpo mismo, en tanto éste brinda los resortes fundamentales —percepciones, afectiones y reacciones determinadas— que implican la sujeción del yo mismo al orden de la ley y el deber moral. Es en este horizonte reflexivo que Bergson acuña la determinación de la inteligencia como “instinto virtual” y la noción del “todo de la obligación”, que son capitales no sólo en la formulación de la concepción misma del yo social o cerrado, sino de las figuras de la sociedad cerrada y la sociedad abierta, que resultan fundamentales en el conjunto de su filosofía.

Para Bergson, la inteligencia no se constituye tan sólo como espacio de la representación, en tanto una esquematización volcada a la manipulación de la materia, sino que ésta se ve atravesada por una orientación gregaria, que hace de ella un instrumento para otorgar cohesión al orden social en el que se desenvuelve. La inteligencia se ve tutelada interiormente por un instinto gregario, anclado en la propia corporalidad sensomotora, que hace de la representación del yo una representación de

orden social, orientada a darle cohesión a la sociedad misma en la que éste se inscribe, frente a otras sociedades agresoras. En este sentido, la inteligencia se caracteriza, según Bergson, como un “instinto virtual”. La inteligencia como instinto virtual es el fundamento del ciego cumplimiento del deber moral, en tanto una serie de hábitos reflejos y sensomotores, que se ordenan bajo la premisa del “es preciso porque es preciso”.<sup>37</sup> Bergson sitúa estos planteamientos en el plano general de su teoría de la evolución. Aunque pertenecen a líneas evolutivas divergentes, insectos e himenópteros guardan con el hombre y múltiples mamíferos el común denominador de una socialidad que se constituye como expresión de un dispositivo psíquico para asegurar la adaptación de la especie a su medio.

Bergson apunta al respecto que

hemos dicho bastantes veces que las sociedades humanas y las sociedades de himenópteros ocupaban los extremos de las dos líneas principales de la evolución biológica. ¡Dios nos guarde de asimilarlas entre sí! En efecto, el hombre es inteligente y libre. Pero siempre conviene tener presente que la vida social estaba comprendida en el plan de la estructura de la especie humana, tanto como en el de la abeja, y que era necesaria; que, además, la naturaleza no pudo remitirse exclusivamente a nuestras voluntades libres y que, por tanto, tuvo que procurar que uno solo o unos pocos mandasen y los demás obedecieran.<sup>38</sup>

De igual modo suscribe que

<sup>37</sup> “El hábito consiste en reducir el gasto de energía requerido por el acto al montar, deliberadamente, una suerte de automatismo. La experiencia adquirida simplifica el acto que permite resolver un problema vital si éste se presenta de manera recurrente [...]. La indeterminación que suscita la conciencia y produce una elección libre se desvanece ante la aplicación de un proceso todo hecho. La tarea es identificada y realizada sin duda desde la aparición de cualquier hecho que señale el problema. [...] El hábito se asemeja al instinto por el automatismo del comportamiento y la débil intensidad de la conciencia. [...] Como el instinto, el hábito coloca al ser viviente al interior de la materia” (Bernard Gilson, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, p. 49).

<sup>38</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1211, 295.

pensemos en una hormiga que tuviera un atisbo de reflexión y diera en pensar que es necio trabajar sin descanso para las demás. Sus tentaciones de pereza no durarían, desde luego, más que unos instantes, el tiempo que brillara la luz de la inteligencia. En el último de los instantes, cuando el instinto, al recuperar su superioridad, la devolviera por la fuerza a su tarea, la inteligencia, reabsorbida por el instinto, diría a modo de adiós: es preciso porque es preciso. Este “preciso porque es preciso” no sería más que la conciencia momentánea de una presión sufrida, la tracción que ejercería el hilo al estirarse tras haberse aflojado momentáneamente. [...] En pocas palabras, un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonámbula; o se le experimenta como tal en el estado normal, o se le representa como tal si la reflexión despierta el tiempo suficiente como para que pueda formularse, pero no tanto como para que pueda buscar razones. Pero, entonces, ¿no es evidente que en un ser racional un imperativo tenderá a tomar la forma categórica tanto más cuanto más la actividad desplegada, aunque inteligente, tienda a adoptar una forma instintiva? Ahora bien, una actividad que, aunque inteligente en principio, deriva hacia una imitación del instinto, es precisamente lo que se llama en el hombre un hábito.<sup>39</sup>

Aunque el instinto y la inteligencia guardan una diferencia no de grado, sino de naturaleza, se penetran formando un mixto, del que se desprende la figura de la inteligencia misma como instinto virtual: la inteligencia se ve recorrida desde dentro por el instinto gregario, impulsando la formación de hábitos que aseguran la sujeción del hombre a su sociedad. Hábitos de mando y hábitos de obediencia, articulados en el propio sistema sensorio-motor, son el cimiento de la construcción de una sociedad en la que el yo se experimenta a sí mismo fundamentalmente como yo social. La socialidad del yo está anclada no en un proceso reflexivo, sino en una inteligencia como instinto virtual que encuentra en el hábito reflejo el espacio mismo de su afirmación.

Para Bergson, la obligación moral se constituye como la dimensión fundamental del yo social. La serie de hábitos en los que se condensa la inteligencia como instinto virtual tienen

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 995, 19-20.

como eje una obligación moral que es justo el núcleo de la articulación de un yo que se vive a sí mismo según la satisfacción de las leyes que le son impuestas por la propia sociedad. El yo social es para el filósofo francés corazón de una moral cerrada que, toda vez que se constituye como una moral heterónoma, cuenta con el resorte interior y el impulso de la inteligencia como instinto virtual. Moral cerrada, hábito reflejo, obligación y socialidad, aparecen, en suma, como momentos interiores de la articulación de una sociedad cerrada que gana cohesión, en el horizonte de la lucha por la adaptación.

Nuestro autor apunta al respecto que

la célula vive para sí misma y también para el organismo, aportándole y tomando de él la vitalidad. Si es preciso, se sacrificará al todo, y entonces, sin duda, si fuera consciente, se diría que lo hacía para sí misma. Y probablemente este sería el estado del alma de una hormiga que reflexionara sobre su conducta. Sentiría que su actividad se mantiene en el punto intermedio entre el bien de la hormiga y el del hormiguero. Ahora bien, es a este instinto fundamental a lo que hemos unido la obligación propiamente dicha: implica, en su origen, un estado de cosas en el que lo individual y lo social no se distinguen uno del otro. Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculo. Está cerrada.<sup>40</sup>

De igual modo apunta que,

así pues, la obligación no procede precisamente del exterior. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. Si la conciencia desde lo hondo nos revela, a medida que se profundiza, una personalidad cada vez más original, inconmensurable con las otras y, por otra parte, inexpresable, en la superficie de nosotros mismos nos encontramos en una relación de continuidad con los demás, nos parecemos a ellos, y nos une una disciplina que ha creado entre ellos y nosotros una dependencia recíproca. Instalarse en esta parte socializada de sí mismo, ¿será acaso para nuestro yo el único

<sup>40</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1006, 33.

modo de aferrarse a algo sólido? [...] No hablaremos por el momento, sin embargo, del esfuerzo que necesitaríamos para llegar hasta el fondo de nosotros mismos. Si bien este esfuerzo es posible, de hecho es excepcional, y es en su superficie, en el punto en que se inserta en el tejido de las otras personalidades, también consideradas en su exterioridad, donde nuestro yo encuentra normalmente un punto en que apoyarse. Su solidez radica en esa solidaridad. Pero en el punto en que se apoya, queda él mismo sociabilizado. La obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, ata, en primer término, a cada uno de nosotros a sí mismo.<sup>41</sup>

Para Bergson, un yo cerrado es incapaz de dar lugar a un proceso de autodeterminación fundado en el ejercicio del conocimiento intuitivo. La toma de contacto de la conciencia con su principio vital y la voluntaria afirmación de ese principio en la formación del carácter se ven negados, en la medida que la conciencia misma no alcanza la tensión suficiente para escapar a su refracción en una representación social de sí mismo. El yo como mixto entre tiempo y duración, entre memoria pura y memoria sensomotora, implica las más de las veces un yo que introyecta las leyes y los mandatos a partir de los cuales precipita el ciego vínculo con su sociedad misma. El yo superficial juega un papel fundamental en el proceso de la adaptación, en lo que se refiere a la promoción de la propia sociedad en tanto una sociedad cerrada, que cancela la libertad individual: la sociedad gana la estructura y el orden necesarios para impulsar la lucha por la sobrevivencia, justo en tanto los individuos que la conforman han visto enajenado todo gobierno de sí y todo proceso *ethopoiético*.

En este sentido, jerarquía y guerra son justo los rasgos distintivos de la sociedad cerrada. La articulación de la sociedad cerrada, vertebrada en la moral también cerrada de los individuos, es una sociedad fundamentalmente jerárquica y guerrera en la que unos pocos mandan y el resto obedecen, de modo que la sociedad misma gana la estructura y las funciones para tomar de otras sociedades los bienes necesarios para su sostenimiento y su reproducción. El vitalismo bergsoniano, de este modo, es el

<sup>41</sup> *Ibid.*, 986, 7.

principio para dar cuerpo no sólo a una teoría del conocimiento y una ética, sino también para dar cuenta de los resortes interiores de la formación del tejido social, justo como afirmación de la vida que se da a sí misma formas diversas a través del proceso de la evolución. El caso de las sociedades modernas es ilustrativo al respecto.

Las sociedades modernas, si bien han hecho suyos los frutos del despliegue tecnológico, se constituyen fundamentalmente como sociedades cerradas. A pesar de que la modernidad ha llevado la vocación constructiva de la inteligencia a cotas altísimas, en última instancia se encuentra tutelada por un instinto virtual que cancela la autonomía moral de los individuos que la conforman, encaminándolos por la senda de la normalización disciplinar, la ciega jerarquía y la guerra inexorable. Industrialización, capitalismo y guerra se constituyen como momentos interiores de una sociedad moderna que se determina como sociedad cerrada.

Nuestro autor señala en *Las dos fuentes de la moral y la religión* que

aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización. [...] Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etcétera. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1220, 307-308.

Para Bergson, las sociedades modernas son presa de un frenesí militarista, dado por su determinación como sociedad cerrada. La inteligencia como instinto virtual es el punto de gravedad que ordena el movimiento de una inteligencia que se constituye como capacidad constructiva: la jerarquía y la guerra, la normalización disciplinar y la industrialización, son el plano en el que se ordena un despliegue tecnológico que en última instancia se vuelca a satisfacer las exigencias que plantea el proceso adaptativo. La modernidad capitalista aparece como expresión de una sociedad cerrada, que cancela la emergencia del yo puro, como capacidad de autodeterminación.

Ahora bien, en este punto es pertinente hacer algunas precisiones que sitúan en su justo horizonte de inteligibilidad estos planteamientos. Para Bergson, si bien la sociedad moderna se constituye como una sociedad cerrada —en la que la razón y el despliegue tecnológico podrían llevar a la humanidad a una guerra que la encamine a su autodestrucción—, se ve teñida por la orientación de un cristianismo que lleva al conocimiento intuitivo a grados de tensión elevadísimos. Para Bergson, la modernidad, toda vez que se constituye como sociedad cerrada, aparece como prolongación y renovación de un cristianismo en el que el amor como caridad es la intensificación y coronación del conocimiento intuitivo. La democracia moderna, en este sentido, es precisamente expresión del influjo de un cristianismo que, a pesar de todos los excesos que se siguen de su institucionalización y su determinación como religión estática (en tanto corsé simbólico de la sociedad cerrada), ha empujado, en la propia experiencia de los místicos cristianos que son su piedra de toque, la afirmación de la vida en la conciencia, en términos de la promoción de una religión abierta que identifica en un movimiento simple la alegría, el amor como caridad y la libertad.

Bergson apunta a propósito de la democracia moderna en tanto fruto del cristianismo que

se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta muy tarde (ya que las ciudades antiguas, que se basaban en la esclavitud y que se desembarazaron de los mayores y los más agobiantes problemas precisamente en virtud de esa iniquidad fundamental, fueron falsas democracias). Efectivamente, de



todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la “sociedad cerrada”. [...] El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Ésta es la democracia teórica, que proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima a la fraternidad. Considérese desde este punto de vista el lema republicano y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción tan frecuentemente señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial: esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica, y que tiene por motor el amor.[...] La declaración americana de independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre en (1791), tiene, desde luego, resonancias puritanas: “Consideramos evidente [...] que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables” [...] etcétera. Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso.<sup>43</sup>

Para Bergson, la mística cristiana es la dimensión fundamental de una modernidad que si bien es una sociedad cerrada, bien pudiera abrirse al motivo del amor como caridad que es el motor interior de la vida democrática. La democracia moderna, según nuestro autor, tiene una esencia evangélica, aun cuando sea instrumento de un capitalismo que encumbra la orientación bélica y jerárquica de la inteligencia como instinto virtual. El amor como caridad, en tanto fruto privilegiado de la intuición cristiana, aun diluido en los trazos psicológicos y sociales de la sociedad cerrada y la religión estática, es para Bergson un rasgo importante de la sociedad moderna, como sociedad que se abre.

En este contexto se entiende la concepción bergsoniana del lugar de la técnica en la modernidad capitalista. Si bien la técnica misma y el despliegue tecnológico se encuentran ordenados por las exigencias de la sociedad cerrada, éstas bien podrían encaminarse por los derroteros que marca la experiencia mística:

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1214, 299-300.

Bergson plantea que la mística llama a la mecánica, en el sentido de que el despliegue tecnológico, al nacer en el marco del cristianismo, encuentra su destino fundamental en la propagación de la caridad, en la que la intuición satisface a cabalidad la forma misma de la vida como intensidad creativa. Para Bergson, la emergencia de la técnica está dada por la propia vida que al alcanzar las cimas espirituales del amor como caridad podría liberarla de la tutela de la inteligencia como instinto virtual, y reconducirla justo hacia el objetivo de la construcción de la sociedad abierta.

Nuestro autor apunta en *Las dos fuentes de la moral y la religión* que

no es menos cierto que la Reforma, el Renacimiento y los primeros síntomas o pródromos del empuje inventivo pertenecen a la misma época. No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano. Aun cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro. Es indudable que el misticismo llama al ascetismo y que uno y otro serán siempre patrimonio de un pequeño número de personas. Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener qué comer? El hombre no se alzaría por encima de la tierra a no ser que una maquinaria poderosa le proporcione el punto de apoyo. Deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica.<sup>44</sup>

La matriz judeocristiana de la modernidad es para Bergson el resorte interior de una democracia tecnificada que si no se constituye como una sociedad abierta, fundada en la afirmación de un amor participativo y comunicativo, al menos se constituye

<sup>44</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1238, 329.

como una sociedad que puede abrirse: la técnica, para nuestro autor, tiene en la mística el acicate de su emergencia y a la vez su destino último, en tanto instrumento para la propagación de la caridad y la construcción de la sociedad abierta o democrática. La mecánica y el despliegue tecnológico, según Bergson, ha de estar al servicio de la promoción de una democracia indefinidamente ampliable, que en la propia intensificación de la intuición como caridad tiene su fundamento.<sup>45</sup>

Como venimos señalando, para Bergson, el amor como caridad es la coronación del conocimiento intuitivo. Según el filósofo francés, cuando la intuición alcanza sus más altos niveles de intensificación y concentración se resuelve en una experiencia mística, en la que lo real revela su forma como amor. El empirismo radical bergsoniano, en tanto ejercicio de la intuición como método de la filosofía, desemboca en la concepción de una realidad que en su estrato más profundo y a la vez más elevado se revela como la fuente productiva de un amor sobreabundante, capaz de transformar la sociedad cerrada, empujando su determinación como sociedad abierta. Para Bergson, el místico es una suerte de ontonauta experimental, que trae a la conciencia datos que merecen por la filosofía una consideración efectiva. La mística completa una *línea de hechos* que la filosofía debe rastrear, para dar cuenta de la tendencia general de una materia viva o una

<sup>45</sup> “La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina” (Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 126).

Asimismo véase Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, p. 98: “De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano que podría nacer la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual. ‘La mística llama a la mecánica’ (1238/329), es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales”.

duración que pugna por hacer efectiva su forma como imagen revelada o conciencia actual.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* Bergson compara al místico con Livingstone, quien, en sus expediciones a África, abrió rutas a la investigación científica:

En efecto, se aduce que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, que no puede ser controlada por el común de los hombres y que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica ni podría resolver problema alguno. Habría mucho que decir sobre este punto. De entrada, sería preciso que una experiencia científica, o más generalmente una observación registrada por la ciencia, fuera siempre susceptible de ser controlada o repetida. En la época en la que África central era una *terra incognita*, la geografía se remitía al relato de un único explorador, si éste le ofrecía las suficientes garantías de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado durante mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que, de derecho, sino de hecho, tal verificación era posible, que otros viajeros eran libres de ir allí y ver, y que además el mapa dibujado según las indicaciones de un único viajero era provisional, hasta el momento en que ulteriores exploraciones lo convirtieran en definitivo. Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje. ¡Cuántos ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia “algo hacía eco en él”.<sup>46</sup>

Para Bergson, la mística abre vías de investigación filosófica relativas a las formas que la conciencia tiene de hacer experien-

<sup>46</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1183, 260.

cia al articularse en el conocimiento intuitivo. Estas formas de hacer experiencia, fundadas en la intuición, son a su vez el horizonte fundamental para dar cuenta de lo real. La experiencia mística es para Bergson, como decimos, culmen del ejercicio del conocimiento intuitivo, en el que, a la vez que la filosofía encuentra su método, lo real como vida y duración alcanza sus niveles mayores de tensión e intensificación. El místico abre la brecha que el filósofo ha de seguir y en el que la propia sociedad tecnificada moderna se ha de encaminar para conquistar su apertura.

El místico revela para Bergson un dato fundamental: la forma de lo real como una *fuerza de amor*. El fondo de la realidad es un amor vivo que satisface la forma misma de la vida como impulso creativo. El místico, a partir de un esfuerzo formidable, hace actual una *emoción creadora*, que es un amor en el que se esclarece la forma de la materia viva como conciencia. El amor del místico es el cuerpo vivo en el que lo real se produce y se reconoce como conciencia. El amor del místico a Dios es, en este sentido, el amor de la vida a sí misma que en el místico capaz de amar se expresa y se constituye como tal.

Bergson apunta al respecto:

¿Tiene este amor un objeto? Subrayemos que una emoción de orden superior se basta a sí misma. Una determinada música sublime expresa el amor, pero no el amor a una persona determinada. Otra música será otro mayor. Habrá entonces dos atmósferas sentimentales distintas, dos perfumes diferentes, y en los dos casos el amor será calificado por su esencia, no por su objeto. Sin embargo, resulta difícil concebir un amor activo que no se dirigiera a nada. De hecho, los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de él. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos? Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para incorporar seres dignos de su amor.<sup>47</sup>

De igual modo apunta que

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1191, 270.

hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarca. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos querría ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido. Amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad. Amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto. Amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dejarán abrir su alma al amor de la humanidad. Amor que también podrá transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo viviente, y que habrá dado forma a su vida a semejanza de ese modelo.<sup>48</sup>

Bergson coloca a la experiencia mística en el centro de su ontología. La mística es la plena satisfacción del proceso de la evolución, en tanto actualización de la conciencia que late en estado virtual en la materia viva: del instinto a la inteligencia, del yo social al yo profundo, de la memoria sensomotora a la memoria pura, de la inteligencia a la intuición, y de la intuición misma a la experiencia mística, la vida, toda vez que se va encofrando en diferentes mixtos cuyos componentes no guardan una diferencia de grado sino de naturaleza, se remonta y se supera a sí misma, hasta producir una emoción creadora cuyo contenido es justo la forma del amor. Como decimos, el amor es a la vez el sustrato más profundo de la materia viva y la cima más elevada de la actualización de esa materia en la intuición.

El místico, para Bergson, expresa la forma de la vida como un amor sobreabundante y participativo. El místico, según nuestro autor, no ha de detenerse en una mística incompleta limitada a la mera contemplación de Dios, sino que ha de hacer de esa

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1059, 101.

contemplación el pivote de una acción voluntaria en la que la difusión del propio amor sobreabundante en el que se constituye empuja la apertura de la sociedad cerrada. La mística completa para Bergson, de este modo, es una mística cristiana que en la caridad encuentra su signo distintivo: el místico es un *adjutore Dei*, instrumento de Dios, para propagar el amor en el que Dios mismo afirma su forma como cuerpo vivo.

Bergson señala en cuanto a la figura del místico como *adjutore Dei* que

el esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en un alma a un tiempo actuante y “actuada”, cuya libertad coincide con la libertad divina. Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, porque la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida. Ahora las visiones están lejos: la divinidad no podría manifestarse desde el exterior a un alma que ya se ha llenado de ella. Tampoco hay ya nada que parezca distinguir esencialmente a un hombre así de otros hombres entre los cuales se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores Dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres.<sup>49</sup>

La mística completa es necesariamente activa. El místico como *adjutore Dei* está llamado a hacer de su vínculo con la vida una afirmación de la vida como propagación de la caridad: la mística trastoca la determinación de la sociedad cerrada como una sociedad jerárquica y guerrera en la que la justicia se ordena según los privilegios y obligaciones que se siguen del lugar que ocupa el hombre en la propia estructura jerárquica de la sociedad. La mística completa desplaza la justicia relativa, propia de la sociedad cerrada, por una justicia absoluta en la que el hombre es objeto justo del amor sobreabundante y participativo en el que se resuelve la vida como poder creativo.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 1172, 246.

Bergson apunta a propósito de la relación interior entre mística y justicia absoluta que

entendida así la jerarquía de clases, cargas y ventajas son tratadas como una especie de masa común que sería repartida después entre los individuos según su valor y, por consiguiente, según los servicios prestados: la justicia conserva su balanza; mide y se atiene a la proporción debida. De esta justicia que puede no expresarse en términos utilitarios, pero que no por ello permanece menos fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a otra que no implica intercambios ni servicios y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable de la inconmensurabilidad de la persona con todos los demás valores? Antes de responder a esta cuestión, admiremos la mágica virtud del lenguaje, quiero decir, del poder que una palabra otorga a una nueva idea cuando se aplica a ella después de haberse aplicado a un objeto preexistente, modificándolo e influenciando el pasado de modo retroactivo. Sea cual sea la manera como nos representemos la transición de la justicia relativa a la justicia absoluta, se haya producido en varios momentos o de un solo golpe, en ello ha habido creación. Ha surgido algo que habría podido no ser y que no habría sido de no haberse cumplido determinadas circunstancias, sin la existencia de algunos hombres, quizá sin la de un hombre determinado.<sup>50</sup>

Para Bergson, el místico es el acicate de la emergencia de una sociedad abierta que modifica los equilibrios interiores de la sociedad cerrada: el místico practica una caridad que, como recién señalamos, hace del despliegue tecnológico la palanca para la construcción de una sociedad justa que reconoce al hombre como objeto de amor. El místico como *adjutore Dei* se revela en la modernidad, para Bergson, no como el fundador de monasterios y abadías, sino como el hombre de acción que se vale de la capacidad constructiva de la inteligencia para propagar la caridad, en términos de la construcción de una democracia en la que todos los hombres se reconozcan desde la perspectiva de su dignidad intrínseca: para Bergson, si bien la técnica se encuentra al ser-

<sup>50</sup> *Ibid.*, 1035, 71.



vicio del sostenimiento de la sociedad cerrada, ésta puede estar ordenada en función de la mística, dando lugar así a una humanidad sin hambre y sin miseria, sin guerra y sin esclavitud, en la que la vida como causa inmanente y sobreabundante se resuelva en una democracia que tenga como esencia la paz con justicia, y vaya más allá de los horrores propios de la modernidad capitalista, en tanto sociedad cerrada.

Para Bergson, el místico es la punta de lanza que puede liberar al cuerpo de toda estructura sensomotora, y hacerlo matriz de un conocimiento intuitivo, que impulse la construcción de la sociedad abierta: la conciencia, en este sentido, no estaría más al servicio de un sistema percepción-afección-reacción que ve amplificada su orientación disciplinar y bélica por el despliegue constructivo de la inteligencia. Para Bergson, la mística se valdría de la mecánica para extraer de la materia viva la energía que nutre las propias imágenes en las que la intuición se afirma como corazón de la libertad.

Bergson nos dice en *Las dos fuentes de la moral y la religión* que

un cuerpo que implicaba inteligencia fabricadora, con una franja de intuición a su alrededor, era lo más completo que fue capaz de hacer la naturaleza. Tal era el cuerpo humano y ahí se detenía la evolución de la vida. Pero he aquí que la inteligencia, elevando la fabricación de sus instrumentos a un grado de complicación y perfección que la naturaleza (tan inepta para la construcción mecánica) ni siquiera había previsto, vertiendo en esas máquinas reservas de energía en que la naturaleza (tan ignorante de la economía) ni siquiera había pensado, nos ha dotado de potencias al lado de las cuales apenas cuenta nada la de nuestro cuerpo; éstas serán ilimitadas cuando la ciencia sea capaz de liberar la fuerza que representa, condensada, la menor partícula de materia ponderable. El obstáculo material casi estará vencido. Mañana la vía estará libre en la misma dirección del soplo que la había conducido a la vida hasta el punto en el que hubo de detenerse. Viene entonces la llamada del héroe. No todos le seguiremos, pero todos sentiremos que deberíamos seguirlo y conoceremos el camino, que ampliaremos si pasamos por él. Al mismo tiempo, se aclarará para toda la filosofía el misterio de la obligación suprema: se había emprendido un viaje que fue necesario interrumpir; rea-

nudado el camino, no se hace otra cosa que querer todavía lo que se quería ya. Siempre es la parada lo que requiere una explicación, y no el movimiento.<sup>51</sup>

Según Bergson, la modernidad se constituye en última instancia no como la feliz realización de lo real, sino como una detención en el proceso mismo de la evolución, en el que se juega la actualización de la conciencia virtual que anida en la materia. Si bien la modernidad teje la democracia y el despliegue tecnológico, dándole un nuevo rostro al cristianismo medieval, retiene el impulso creativo de la vida misma que en el amor participativo encuentra su recta satisfacción. Bergson no es un ilustrado o un moderno, en el sentido clásico de la palabra. La modernidad no se constituye para él como la cabal realización de la autoconciencia en la transparencia del concepto. El vitalismo bergsoniano, toda vez que lleva adelante una crítica al esquematismo de la representación, y sitúa la afirmación de la conciencia en el conocimiento intuitivo, establece una distancia crítica respecto de la modernidad misma: la modernidad capitalista, para Bergson, sostiene en vilo la propia plenificación de la vida que es su principio.

Bergson hace del vitalismo filosófico la plataforma para llevar a cabo un diagnóstico sobre la condición moderna. La modernidad capitalista, toda vez que cultiva una democracia y un despliegue tecnológico entrampados en la lógica de la guerra y la esclavitud, bien puede reorientar su despliegue a partir de la propagación de una caridad que en la mística tiene su fundamento. Para Bergson, la modernidad tiene ante sí el reto de llevar adelante la plenificación de la vida en el hombre, y del hombre en la construcción de una sociedad con paz y justicia. ¿Dará la humanidad este paso? ¿La especie humana será capaz de actualizar el amor virtual que su forma supone?

Para nuestro autor la modernidad mantiene en suspenso el fruto de la cabal afirmación del amor como caridad en el que encontraría justo su efectiva plenificación. Mientras tanto, el despliegue tecnológico amenaza con la destrucción de la propia

<sup>51</sup> *Ibid.*, 1241, 332.

humanidad, que no encuentra las reservas de energía psíquica y moral para experimentar una radical transformación de sí misma. Bergson, en este contexto, hace responsable a la humanidad de la construcción de su destino. Es la humanidad quien debe hacer el esfuerzo por ir más allá de sí, y dar a luz su completa humanidad. Es la humanidad quien debe encarar el reto de su radical autotransformación, ante las exigencias que plantea una autodestrucción impulsada por una falta de conciencia, que es el revés del poder devastador de la capacidad constructiva de la inteligencia en el marco de la modernidad capitalista.

Bergson apunta en el último párrafo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.<sup>52</sup>

Bergson, siguiendo de cerca a Spinoza, encuentra en la intuición la forma de un amor que implica la adecuada promoción de la forma humana. Es la propia intuición el horizonte por el que Bergson, como Spinoza mismo, lleva adelante una filosofía de la cultura, anclada en la consideración del cuerpo vivo: la emoción creadora que vehicula la intuición —el amor mismo como fondo de lo real— es la semilla misma que, al germinar, en el suelo de la materia, otorga al hombre tanto el parámetro para determinar la feliz satisfacción de su propia esencia viva como para soportar las estructuras anímicas, éticas y políticas que posibilitan o minan la afirmación de dicha esencia. Cuerpo y amor, en este sentido, son las coordenadas fundamentales que sitúan a Bergson en la senda de un materialismo, un vitalismo y un inma-

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1245, 338.

mentismo, que la filosofía de Spinoza había fundado, a partir de la noción misma de inmanencia y la crítica a la metafísica de la trascendencia. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia, la determinación de la intuición como método de la filosofía, el empirismo radical bergsoniano, toda vez que dan cuenta de la duración de cara a dominios diversos como el problema de la libertad, la relación entre la memoria y la materia, o las teorías de la evolución y la génesis del orden moral, se resuelven justo en una consideración del cuerpo y el amor, en tanto polos fundamentales de lo real y resortes capitales de una psicología y una ética en la que el hombre se juega la efectiva afirmación de su forma viva. Bergson, como Spinoza, ve en el amor el centro de lo real, y el producto mayor de la esencia y el cuerpo vivos del hombre. El cuerpo vivo como fuente de amor es el horizonte de experiencia fundamental al que apela Bergson, para realizar su crítica al racionalismo filosófico, a la ciencia moderna y a la propia modernidad capitalista. El vitalismo bergsoniano, en este sentido, si bien se funda en la metafísica, es en la ética que tiene su preocupación fundamental: una ética del cuerpo vivo, en el que se hace inteligible la forma misma del amor como horizonte crítico de la cultura, y forma misma del hombre que impulsa su plenificación.

El conocimiento del tercer género spinoziano, anclado en el cuerpo vivo del conato capaz de dar lugar a la autonomía moral y la construcción del individuo superior, es el horizonte en el que se sitúa el evolucionismo bergsoniano, en el que la intuición misma como amor y libertad es también el fruto de un cuerpo individual y colectivo que afirma a la vida misma como su principio inmanente y creativo.

Bergson brinda un instrumental teórico interesante que será recuperado por Deleuze. La figura de la duración como diferencia, el conocimiento intuitivo como método de la filosofía y dimensión capital de lo real, por ejemplo, serán gestos que tendrá Deleuze a la vista, en la articulación de sus propias reflexiones filosóficas. No obstante, a nuestro juicio, uno de los aspectos del pensamiento mismo de Bergson que Deleuze considera fundamentales en la articulación de su propia filosofía radica en la forma misma de lo real como materia y cuerpo vivo, que en el horizonte mismo de la intuición afirma su forma como amor. El

vitalismo y el inmanentismo evolucionista de Bergson se desenvuelven en la consideración deleuziana sobre el cuerpo y el amor como tópicos reflexivos mayores. La renovación bergsoniana del spinozismo, en lo relativo a la recuperación del inmanentismo y el conocimiento intuitivo, encuentra su prolongación en el pensamiento de Deleuze a partir de una diferencia o un sentido que se hace inteligible en el marco de una ontología de la imagen-materia que en el amor tiene quizá su dimensión más profunda y fundamental. Estos planteamientos resultan evidentes —eso esperamos— a partir de la revisión de la lectura que Deleuze mismo realiza sobre Spinoza y Bergson, y que forma parte de los tópicos del presente estudio.

### *Bibliografía*

- Adolphe, Lydie, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, París, 1951.
- Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée*, PUF, París, 1990.
- Barlow, Michel, *El pensamiento de Bergson*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, París, 1966.
- , *Bergson*, PUF, París, 1968.
- Bergson, Henri [obras] *Œuvres*, anotada por André Robinet, intr., de Henri Gouthier, PUF, París, 5 ed., 1991 [1 ed., 1959]:  
*Les deux sources de la morale et de la religion* [*Las dos fuentes de la moral y la religión*].  
*Essai sur les données immédiates de la conscience* [*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*].  
*L'Évolution créatrice* [*La evolución creativa*].  
*Matière et mémoire* [*Materia y memoria*].  
*Le penséé et le mouvant* [*Pensamiento y movimiento*].
- Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, París, 1976.
- , *L'atomisme. Trois essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Aubier-Montaigne (Philosophie de l'esprit), París, 1978.

- \_\_\_\_\_, *Lectures bergsoniennes*, PUF, París, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Bergson et Bachelard*, PUF, París, 1995.
- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1987.
- \_\_\_\_\_, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917.
- Gilson, Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, J. Vrin, París, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La révisión bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, J. Vrin, París, 1992.
- Giroux, Laurent, *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*, Bellarmin, Montreal, 1971.
- Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, J. Vrin, París, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Bergson et le Christ des évangiles*, J. Vrin, París, 1999.
- Izuzquiza, Ignacio, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, PUF, París, 1959.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Les formes du mouvement chez Bergson*, Les cahiers du Novel Humanisme, París, 1953.
- \_\_\_\_\_, "Physique et métaphysique du rythme comme mimésis", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 177, vol. 45, 1991, pp. 137-150.
- Levesque, Georges, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.
- Philonenko, Alexis, *Bergson, ou, De la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, París, 1994.
- Ricot, Jacques, *Leçon sur la perception du changement de Henri Bergson*, PUF, París, 1988.
- Robinet, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, París, 1965.
- Rodríguez, Serón, Alicia, "Bergson: duración psicológica y acto libre", en *Grupo de investigación en Ciencias Cognitivas*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- Trotignon, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, París, 1968.

- Vieillard- Baron, Jean-Louis, *Bergson*, PUF, París, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, París, 1999.
- Worms, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, París, 1977.
- \_\_\_\_\_, *L'âme et le corps, Bergson*, Hatier, París, 1992.
- Zaragüeta Bengoechea, Juan, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941.





## DELEUZE

### *A. Hacia la potencia de lo menor*

#### Cuerpo e intuición

Deleuze es un autor capital en el elenco de la filosofía contemporánea que lleva a cabo una renovación del discurso filosófico a partir de una consideración relativa a la figura del cuerpo vivo. El cuerpo vivo es para Deleuze la piedra de toque en la que convergen tanto sus reflexiones ontológicas, epistemológicas y ético-políticas, como la articulación de una historia de la filosofía y una filosofía de la historia que vienen a nutrir interiormente aquellos conceptos fundamentales en su pensamiento, como diferencia, sentido o acontecimiento, entre otros. Deleuze articula una ontología en la que la lectura de la biblioteca filosófica juega un papel de primer orden, en tanto que la recuperación de autores diversos —entre los que destacan Spinoza, Bergson y Nietzsche— resulta crucial para acuñar una noción de cuerpo que, toda vez que pone en entredicho su milenaria negación y menosprecio por la metafísica de la trascendencia y el racionalismo filosófico, se constituye como principio para afirmar la vida y la conciencia,

frente al régimen de opresión y esclavitud que representa el capitalismo globalizado.<sup>1</sup>

¿Cuál es la consideración deleuziana del cuerpo? ¿De qué modo el cuerpo, para Deleuze, tiene una dimensión ontológica, capaz de hacer vacilar los cimientos tanto de la metafísica de la trascendencia como del racionalismo filosófico?

¿Por qué es que la noción deleuziana de cuerpo implica una lectura peculiar de la historia de la filosofía y a la vez implica una filosofía de la historia que resulta fundamental en el contexto de su crítica a la modernidad capitalista?

Deleuze funda una noción de cuerpo que, a la vez que recupera los rasgos mayores de la concepción artaudiana de Cuerpo sin Órganos (CsO) —en tanto un inconsciente productivo que se identifica con la materia viva—, retoma los trazos fundamentales de la arquitectura ontológica que en torno a la propia figura del cuerpo y la materia dibujan Spinoza y Bergson.

Contra la metafísica de la trascendencia, el cuerpo es para Deleuze un plano de inmanencia que es atravesado por intensidades ilimitadas, que por su grado de tensión y concentración dan lugar a una conciencia que, como una montaña que hunde sus raíces en las profundidades del subsuelo, muestra pliegues y estratos, fallas y rupturas, que corresponden a las diversas formas de hacer experiencia en las que se constituye y de las que se desprende, bajo el horizonte de la intuición, el sentido o acontecimiento, en tanto corazón del acto libre.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A propósito de los cimientos del proyecto ético-político de Deleuze, véase Michael Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 29: “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”.

<sup>2</sup> “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, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 22).

Deleuze recupera a Spinoza para alimentar su concepción del cuerpo. La noción spinoziana de sustancia es retomada por Deleuze en el contexto de una metafísica a la vez materialista e inmanentista en la que la propia materia viva es el resorte de la afirmación del cuerpo mismo como una intensidad que tiende a afirmar su tendencia a perseverar en el ser, en el juego y rejuego de las afecciones activas y pasivas que son su ámbito expresivo.

Deleuze recupera asimismo a Bergson, justo en cuanto a la determinación de la propia materia viva como un plexo de imágenes que, por su grado de tensión constitutivo, precipita la promoción de cuerpos que actualizan la conciencia que late en su seno. La materia deleuziana es la propia duración bergsoniana que se afirma como un cuerpo vivo recorrido por innumerables escalofríos que son intensidades que se resuelven en su forma dinámica y productiva.

Materia y conciencia, de este modo, son para Deleuze conceptos con una fuerte impronta a la vez spinoziana y bergsoniana, y constituyen el marco fundamental para señalar la naturaleza de una realidad que a la vez que se caracteriza como plano de inmanencia, cuyos polos son *el ser y el pensar*, se articula en el encofrado de diversas multiplicidades cualitativas, mixtos o formas heterogéneas que se tejen entre sí, haciendo patente el carácter productivo de su movimiento afirmativo en tanto unidad plural y creativa.<sup>3</sup>

Deleuze y Guattari apuntan en *¿Qué es la filosofía?*, a propósito de la filiación a la vez spinoziana y bergsoniana de su concepción de materia, que

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

<sup>3</sup> “Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada ‘filosofía de lo múltiple’. Aun así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir 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).

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).<sup>4</sup>

Deleuze es un autor profundamente inspirado por los hallazgos del materialismo moderno. Spinoza y Bergson, en este sentido, coronan la lectura que Deleuze lleva a cabo del atomismo de Lucrecio y su noción de clinamen, justo a partir de la articulación de una noción de materia viva como plano de inmanencia que, por la vibración en la que se despliega, se afirma como la dimensión interior y fundamental de un caudal ilimitado de cuerpos vivos, que esclarecen las imágenes en las que se constituyen. Deleuze toma de Spinoza la concepción de la sustancia como causa inmanente, para acuñar una noción de cuerpo que es a la vez ser y pensamiento. Junto con la consideración de la intuición como método de la filosofía, Deleuze toma de Bergson la noción de vida o duración, justo como un abanico intensivo que, a la vez que tiene un carácter material, es en el pensamiento mismo que se afirma como forma de lo real bajo la figura del hecho diferencial.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52.

<sup>5</sup> En este contexto es justo señalar también la consideración que Deleuze realiza de Duns Scoto, a propósito de la spinoziana noción de causa inmanente, véase Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 42: “El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad. [...] Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y las criaturas”.

Asimismo, véase Alain Badiou, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, p. 42: “Tomemos las cosas desde el exterior. La tesis de la univocidad del Ser domina todas las relaciones de Deleuze con la historia de la filosofía. Allí se encuentran sus camaradas, sus apoyos, sus casos-de-pensamiento privilegiados, quienes sostuvieron explícitamente que el ser tenía ‘una sola voz’: Duns Escoto, tal vez el más radical

Materia y conciencia, ser y pensar, *Physis* y *Nous*, son para Deleuze en definitiva las dimensiones principales de una realidad fundamentalmente intensiva que se articula en su propio dinamismo. La real como vida es, para Deleuze, justo una materia preñada de un carácter psíquico que se determina como tal en la promoción de formas que esclarecen la conciencia que supone su forma misma como imagen.<sup>6</sup>

Deleuze y Guattari señalan al respecto que

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.<sup>7</sup>

---

(‘la ontología de Duns Escoto, nunca hubo otra’ [...]); los estoicos, que vinculan su doctrina de la proposición a la coherencia contingente del Uno-todo; Spinoza, evidentemente, para quien la unicidad de la Substancia impide toda equivocidad ontológica; Nietzsche, quien ‘concibe la univocidad como repetición en el eterno retorno’ [...]; Bergson, para quien toda diferenciación orgánica se dice, en un solo sentido, como actualidad local de la Evolución creadora. Así se puede ‘leer’ históricamente la tesis de la univocidad, y es por eso que Deleuze se vuelve historiador (aparente) de algunos filósofos: eran casos de la univocidad del Ser”.

<sup>6</sup> Respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual: “Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga ‘sin resistencia y sin pérdida’. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz. [...] En la imagen movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sino tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, ‘propagándose siempre, nunca [es] revelada’. [...] Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbré: toda conciencia es algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero ‘translúcida’” (Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, pp. 92-93).

<sup>7</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

El materialismo deleuziano es un inmanentismo necesariamente vitalista. La vida como causa inmanente es una materia viva que, en tanto cuerpo, es el revés de la conciencia. Cuerpo y conciencia, son precisamente polos de una realidad que tiene a la vida como fundamento.

Ahora bien, Deleuze se pliega al vitalismo materialista spinoziano y bergsoniano no sólo en lo relativo a la determinación de la materia viva como forma de lo real, sino también respecto a la concepción de la intuición como estructura ontológica capital en la que se resuelve el carácter dinámico y creativo de la propia materia viva. La intuición deleuziana, en este sentido, *aparece como un vaivén entre ser y pensar*, que afirma la interioridad entre *Physis* y *Nous* en tanto actualización de una conciencia que ilumina las imágenes impersonales y preindividuales en las que se determina.<sup>8</sup> La intuición deleuziana, de este modo, se endereza como principio de la afirmación de la materia viva, en tanto ésta da a luz cuerpos diversos que por el grado de tensión de la memoria que es su principio actualizan o revelan la conciencia que pulsa en ellos de modo virtual.<sup>9</sup>

Deleuze y Guattari señalan en *¿Qué es la filosofía?* que

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

<sup>8</sup> “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 el 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).

<sup>9</sup> En relación a las nociones de virtual y actual en la filosofía de Deleuze, véase Michael Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 59: “Ahora que, junto con Bergson y Deleuze, hemos adoptado una perspectiva ontológica firmemente basada en la duración, aún necesitamos ver cómo se comunican lo virtual y lo actual. La discusión de Bergson analiza intensamente la evolución de lo virtual en lo actual: lo que Deleuze llama el proceso de diferenciación o ‘actualización’”.

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.<sup>10</sup>

La reversibilidad entre ser y pensar que tiene lugar en la intuición es la estructura ontológica fundamental que vertebrata la actividad de la materia viva.<sup>11</sup> Para Deleuze, como para Bergson y Spinoza, la intuición no se reduce a una función privilegiada del sujeto, sino que aparece como nervio fundamental de la materia viva que hace de sus reverberaciones un foco productivo: si bien, como veremos a continuación, materia y conciencia para Deleuze pueden alejarse, dada su sujeción a un dispositivo de dominación determinado, también por la intensificación de la memoria que es su común denominador pueden penetrarse mutuamente para dar a luz justo la forma de una imagen-materia que deviene conciencia actual, y precipitar un proceso creativo en el que tiene lugar la producción de sentido o el hecho diferencial.<sup>12</sup>

Es en este contexto que, para Deleuze, la intuición se constituye en una experiencia superracional en la que la supresión de la memoria sensomotora –percepción-afección-reacción sujetas

<sup>10</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

<sup>11</sup> “¿Pero por qué este doble recorrido se autoriza a designar una intuición? Ésta es sin duda la idea más profunda de Bergson-Deleuze: *cuando captamos el doble movimiento descendente y ascendente, de los entes al Ser y luego del Ser a los entes, pensamos de hecho el movimiento del Ser mismo, que sólo es el entre-dos, o la diferencia, de los dos movimientos*” (Alain Badiou, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, p. 63).

<sup>12</sup> “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, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 22).

al cumplimiento de la ley moral— implica un proceso de *desestratificación* por el que la conciencia se vincula a su propio principio genético, la vida misma, para afirmar dicho principio en la promoción de una imagen, como decimos, preindividual y asubjetiva que es el fundamento del acontecimiento mismo como núcleo del acto libre. Nuestro autor apunta que la conciencia ha de volverse sobre sí misma, desarticulando todo proceso de subjetivación y significación, para acceder a la experiencia inmediata del plano de inmanencia, justo en tanto fuerza germinativa que la dota de aquellos contenidos y afectos puros, no reflejos o sensomotores, que nutren interiormente el acontecimiento mismo.<sup>13</sup>

Deleuze y Guattari suscriben en *¿Qué es la filosofía?* que

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 enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería.<sup>14</sup>

La intuición implica una ruptura tanto del sistema sensomotor como de una conciencia subjetivada y significada en función de un principio o una ley exterior y trascendente, de modo que la conciencia misma experimenta una regresión —una *involución creadora*— que se ordena en la afirmación de su forma bajo el horizonte de contenidos afectivos diversos, que concurren en un proceso de autodeterminación. La intuición deleuziana de este modo aparece como fuente del sentido o el acontecimiento, precisamente en tanto ésta se teje con el ejercicio de la voluntad, en tanto afirmación de una materia que se endereza como con-

<sup>13</sup> A propósito de la concepción de brujería en Deleuze véase “Prólogo: Deleuze y la brujería”, p. 16: “Afortunadamente, con Gabriel, tarde entendimos que lo *infinitesimal* no es un atributo de lo *extenso* sino de la *declinación*. Por eso la diferencia entre anormal y anomal ese As bajo la manga del brujo, es, según Deleuze, ‘lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización la imprevisible y difusa frontera que serpentea entre los reinos, los géneros y las especies’.”

<sup>14</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 46.



ciencia virtual que ha devenido actual.<sup>15</sup> La intuición es para Deleuze una *contraefectuación* y una *intuición volitiva*, en la que el retorno de la conciencia a la vida, toda vez que implica un proceso de desestratificación y desarticulación de la corporalidad subjetivada y disciplinada, aparece como la promoción activa de afectos puros que satisfacen la forma de una conciencia que se tiene a sí misma como causa.

Deleuze acuña estos planteamientos 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.<sup>16</sup>

Asimismo suscribe:

¿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 sea aún la 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.<sup>17</sup>

El desmontaje del sistema sensomotor implica la abolición del estrato de aquellas afecciones pasivas que implican la sujeción de la conciencia a una ley moral de carácter heterónimo, de modo que puede extraer contenidos psíquicos diversos de la

<sup>15</sup> “En cambio, para que lo virtual llegue a ser actual, debe *crear* sus propios términos de actualización. ‘La razón de ello es sencilla: mientras que lo real es la imagen y semejanza de lo posible que realiza, por su parte, lo actual *no* se asemeja a la virtualidad que encarna’ [...]. La *diferencia* entre lo virtual y lo actual es lo que requiere que el proceso de actualización sea una *creación*” (Michael Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 64).

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 250.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 183.

materia viva –del inconsciente o memoria ontológica que recorre y da consistencia a lo real– para afirmarlos bajo el horizonte de un proceso de autodeterminación. Para Deleuze, la libertad se vertebra interiormente como una afirmación de segundo grado: como afirmación del inconsciente o materia viva *en* el consciente, y como afirmación de los contenidos inconscientes *por* el consciente. La contraefectuación es, para Deleuze, el ejercicio de una intuición que no se pierde en un anonadamiento en el infinito virtual del plano de inmanencia, sino en la creación de un acontecimiento que es la vida que se afirma y florece como una intensidad que es causa de sí.<sup>18</sup>

La concepción bergsoniana relativa a la intuición en Spinoza aparece como pilar de la determinación deleuziana de la intuición. El vaivén entre ser y pensar de Deleuze es justo la toma de contacto de la conciencia con la vida o duración en tanto horizonte productivo: una conversión que se resuelve como una progresión, un regreso que es una ida, en última instancia, una *transmutación existencial* que tiene a la *libertad* como expresión privilegiada.

## Crítica al platonismo

Los planteamientos relativos a la intuición ganan a la vez relieve y profundidad cuando Deleuze, vinculándose a una larga tradición a la vez panteísta y materialista, que desde la antigüedad con Lucrecio, en la Edad Media con Jacob Boehme, en el Renacimiento con Bruno y en la propia modernidad con Spinoza, Nietzsche y Bergson, planta cara al platonismo. La crítica y la inversión del platonismo brinda el fondo para destacar la orien-

<sup>18</sup> A propósito de la interioridad de las nociones de diferencia y *causa sui*, véase Michael Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 43: “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 bergsoniano, 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*”.

tación inmanentista y materialista en la que se enfila la filosofía de Deleuze, justo en tanto una filosofía del acontecimiento o el sentido, que se concibe fuera de los marcos de una conciencia subjetivada y significada que encuentra los códigos de su determinación en un principio exterior o trascendente.

La formación del carácter o el acontecimiento se constituye como un proceso creativo que tiene su origen en la vida como principio material e inmanente. El acontecimiento o simulacro no se concibe, para Deleuze, en términos de su caracterización como la copia –buena o mala– de un principio trascendente, que determinara su forma y el grado de su necesaria insuficiencia ontológica.<sup>19</sup> Para Deleuze, como anticipamos, la intuición en tanto fuente del sentido o acontecimiento se caracteriza como afirmación de segundo grado, en la que la conciencia, toda vez que evita su anonadamiento en la materia viva, escapa a su determinación bajo los criterios y modelos que implican una pretendida causa ejemplar.

Deleuze apunta al respecto que

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 Ideas altas.<sup>20</sup>

De igual modo suscribe que

si decimos del simulacro que es una copia de copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro

<sup>19</sup> “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, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 41).

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 166.

y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza.<sup>21</sup>

Deleuze sitúa su concepción del acontecimiento en el marco general de la crítica al platonismo. Desde el punto de vista de nuestro autor, el platonismo y la metafísica de la trascendencia brindan el andamiaje lógico y simbólico de un ejercicio del poder que implica la determinación de una conciencia significada y subjetivada bajo el horizonte de experiencia de la heteronomía moral. La determinación de la conciencia como copia de un principio trascendente le escamotea a ésta justo su forma como acontecimiento, en tanto implica su constitución en el marco de una serie de afecciones pasivas y meramente reflejas, que cancelan por principio todo proceso de autodeterminación: la heteronomía moral que se deriva de la articulación de la propia conciencia en el marco de la imposición de una serie de modelos exteriores y trascendentes se traduce en una desvalorización de la conciencia y el cuerpo por la conciencia misma, en aras de impulsar la satisfacción del propio modelo o causa ejemplar que se presume como su principio. De la servidumbre voluntaria de Spinoza, a la moral del esclavo de Nietzsche y al yo cerrado de Bergson, Deleuze rastrea los mecanismos de estratificación y autonegación de un cuerpo convertido en organismo que, precisamente al vertebrarse en afecciones pasivas –fuerzas activas que se vuelven contra sí mismas–, se resuelve como el cimiento psicosocial de un ejercicio del poder que preconiza una separación de la conciencia respecto de su principio vital.

Deleuze ordena estos planteamientos a partir de la recuperación de la artaudiana noción del *Juicio de Dios*. El juicio de Dios captura el deseo constitutivo del cuerpo vivo, obstruyendo el ejercicio de la intuición como despliegue de una conciencia productiva. El juicio de Dios asegura una edipización del deseo, de modo que el cuerpo vivo y la propia conciencia se ven recortados y modelados según el diseño impuesto por un dispositivo o aparato de dominación. El juicio de Dios incomunica los términos

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 299.

materia y conciencia al hacer del cuerpo mismo no-ser, privación, ilusión, una forma a la vez proscrita e intervenida –incapaz de producir afectos puros–, y de la conciencia, como decimos, una copia que en tanto tal jamás satisfará la perfección de su modelo.

Deleuze y Guattari señalan a propósito del juicio de Dios, que se realiza a través de la función sacerdotal:

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.<sup>22</sup>

De igual modo subrayan que

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.<sup>23</sup>

La interrupción del ejercicio de la intuición volitiva por el juicio de Dios es el principio de la articulación del cuerpo vivo bajo los moldes de un principio exterior o trascendente que implica su determinación como un organismo inhabilitado para producir las imágenes sobre las que se erige la formación del carácter como segunda naturaleza. Un cuerpo estratificado es un cuerpo vertebrado en una abanico de afecciones reflejas y una conciencia esclava que, toda vez que es incapaz de afirmar un vínculo creativo con su principio inmanente, aparece como engranaje de un sistema económico-político de dominación determinado.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 159.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 164.

Todo proceso creativo en el que se cifra la feliz penetración entre consciente e inconsciente es negado por el juicio de Dios, en términos del diseño del cuerpo vivo como un organismo que resulta peón del sostenimiento de un orden económico-político que implica justo su propia negación. Trascendencia, jerarquía y esclavitud se constituyen como momentos constitutivos de un proceso de estratificación que cristaliza en el propio proceso de subjetivación y significación del cuerpo codificado según una axiomática que impone precisamente un dispositivo de dominación.

### Pueblos primitivos y cuerpos sin rostro

La intuición se constituye como el principio para restituir al cuerpo vivo su dimensión productiva.<sup>24</sup> Ahora bien, la concepción deleuziana de la intuición como un vaivén entre ser y pensar se ve nutrida por una serie de planteamientos relativos a las figuras del devenir animal, el devenir molecular y el devenir imperceptible, que sitúan a la intuición en una serie de configuraciones psicológicas y culturales definidas, que son el marco desde el que Deleuze mismo lleva a cabo su crítica a la modernidad capitalista.

Para nuestro autor, si bien la intuición en última instancia encuentra su coronación en una especie de mística inmanente (brujería), en la que la conciencia alcanza altísimos niveles de concentración e intensificación, identificándose con el propio plano de inmanencia, se constituye en un recurrente y progresivo movimiento regresión/progresión o involución/creación que recorre estratos cada vez más profundos de la materia viva. La intuición es concebida por Deleuze como un devenir articulado interiormente como una intuición volitiva, en la que la conciencia como en un oleaje penetra capas cada vez más hondas del

<sup>24</sup> “La ontología de Deleuze se inspira en la tradición de argumentos causales y desarrolla nociones tanto de ‘productividad’ como de ‘producibilidad’ del ser, esto es, de sus aptitudes para producir y para ser producido” (Michael Hardt, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 25).

inconsciente, para extraer los materiales psíquicos a partir de los cuales, y con el concurso de la voluntad, ha de promover la emergencia del acontecimiento. Deleuze señala, en este sentido, que los devenires animales son característicos del ejercicio intuitivo. La imagen del animal vehicula contenidos que nutren a la conciencia con afectos que se constituyen como motor interior de la transformación de la libido en el horizonte de la intuición volitiva.

Deleuze y Guattari recurren a Jung para hacer patentes estos planteamientos:

Jung ha elaborado una teoría del Arquetipo como inconsciente colectivo, en la que el animal tiene un papel especialmente importante en los sueños, los mitos y las colectividades humanas. Precisamente, el animal es inseparable de una *serie* que implica el doble aspecto progresión-regresión, y en la que cada término desempeña el papel de un transformador posible de la libido (metamorfosis).<sup>25</sup>

Y también a Bergson, para hacer explícita la forma del propio devenir animal, en tanto forma de una intuición que recorre la paleta intensiva y los planos de memoria en los que se constituye el propio inconsciente o materia viva:

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir, otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ése es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también como no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia característica del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de “duraciones” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes).<sup>26</sup>

La intuición se constituye como un proceso de desestratificación a partir del cual la conciencia actualiza las imágenes que

<sup>25</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 242.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 244.

laten en los diferentes subsuelos de su memoria constitutiva. La tensión de la conciencia es la actualización de una memoria ontológica que guarda núcleos intensivos capaces de nutrir a la conciencia con afectos que desbordan el propio proceso de subjetivación y significación: el devenir animal, de este modo, es resultado de la ampliación de la base existencial de la conciencia, a partir de la recuperación de contenidos inconscientes propios de la memoria pura. El devenir animal es expresión de una conciencia que se abre a su principio genético, incorporando afectos puros que implican una reconfiguración de la conciencia misma en términos de una transformación de la libido que se resuelve como un proceso creativo y productivo.

Es en este contexto que Deleuze se refiere a los “pueblos primitivos”. Los “pueblos primitivos” no se determinan en una conciencia subjetivada y significada, *sino en un cuerpo recorrido por intensidades animales*, que hacen las veces de focos preñados de imágenes numinosas que vehiculan afectos impersonales y preindividuales. El hombre primitivo, así, no posee un rostro que hace patente un proceso de significación y subjetivación –teniendo como modelo el rostro de Cristo–, sino una cabeza inserta en un cuerpo, que si bien es objeto de usos peculiares del poder fundados en semióticas polívocas ancladas en rasgos corporales, al mismo tiempo se constituye como horizonte de formas de hacer experiencia que se resuelven en registros de espiritualidad ligados al culto a la naturaleza.

Deleuze subraya la diferencia no de grado, sino de naturaleza, entre la cabeza primitiva, capaz de devenir animal, y el rostro en el que cristaliza la conciencia significada y subjetivada. Mientras la cabeza primitiva es capaz de precipitar involuciones creadoras que la abren a fuerzas asubjetivas, preindividuales e impersonales, la conciencia significada y subjetivada se ve encerrada –pensamos en el propio yo cerrado bergsoniano– en el movimiento en círculo que implica el ciego cumplimiento de una ley heterónoma impuesta desde la exterioridad.

Deleuze y Guattari apuntan en sendos pasajes de “Año cero - Rostridad” que

no es una cuestión de ideología, sino de economía y de organización de poder. Por supuesto, nosotros no decimos que el rostro, la po-



tencia del rostro, engendre el poder y lo explique. Por el contrario, *ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro*, otros no. Si consideramos las sociedades primitivas, vemos que en ellas pocas cosas pasan por el rostro: su semiótica es no significativa, no subjetiva, esencialmente colectiva, polívoca y corporal, utilizando formas y sustancias de expresión muy diversas. La polivocidad pasa por los cuerpos, sus volúmenes, sus cavidades internas, sus conexiones y coordenadas externas variables (territorialidades).<sup>27</sup>

Asimismo apuntan que

incluso las máscaras, más que realzar un rostro, aseguran la pertenencia de la cabeza al cuerpo. Sin duda, se producen profundos movimientos de desterritorialización, que trastocarán las coordenadas del cuerpo y esbozan agenciamientos particulares de poder, aunque, sin embargo, poniendo el cuerpo en conexión no con la rostridad, sino con devenires animales, especialmente con la ayuda de drogas. Pero no hay realmente menos espiritualidad: pues los devenires animales se basan en un Espíritu animal, espíritu-jaguar, espíritu-pájaro, espíritu-ocelote, espíritu-tucán, que toman posesión del interior del cuerpo, penetran en sus cavidades, llenan volúmenes, en lugar de hacerle un rostro. Los casos de posesión expresan una relación directa de las Voces con el cuerpo, no con el rostro.<sup>28</sup>

El cuerpo primitivo, si bien es objeto del ejercicio del poder a partir de semióticas corporales polívocas, posee la facultad de variar sus regímenes de experiencia, precipitando una intuición que se caracteriza como involución creadora: el devenir animal de los pueblos primitivos, en este sentido, libera fuerzas germinativas inconscientes que nutren el despliegue de la conciencia misma en tanto afirmación de la materia viva, a diferencia del solo proceso de rostrificación, que la encierra en los estrechos márgenes disciplinares de la subjetivación y la significación. Deleuze ve en el devenir animal de los “pueblos primitivos” el ejercicio de una memoria capaz de contraerse en la producción de

<sup>27</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 181 (cursivas del original).

<sup>28</sup> *Idem*.

una experiencia que nutre una espiritualidad viva, a diferencia de la propia corporalidad rostrificada, que ata a la conciencia a los usos del poder y la servidumbre que implica la metafísica de la trascendencia.

Ahora bien, Deleuze ve en el devenir animal la antesala de un *devenir molecular*, en el que la figura misma del animal se descompone en un movimiento fractal y helicoidal, dando paso a la percepción de *fuerzas elementales*, que se revelan como intensidades puras. El devenir animal es la puerta para una inmersión en estratos profundos del inconsciente, en los que el pensamiento y la materia se confunden viajando a una velocidad infinita y revelando su forma como plano de inmanencia y matriz genética de toda realidad.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

si la experimentación de droga ha marcado a todo el mundo, incluso a los que no se drogan, es porque ha modificado las coordenadas perceptivas del espacio-tiempo, haciéndonos entrar en un universo de micropercepciones en el que los devenires moleculares toman el relevo de los devenires animales. Los libros de Castaneda muestran perfectamente esta evolución, o más bien esta involución, en la que los afectos de un devenir-perro, por ejemplo, son sustituidos por los de un devenir molecular, micropercepciones del agua, del aire, etcétera.<sup>29</sup>

El paso del devenir animal al devenir molecular es, para Deleuze, la modificación de los regímenes de experiencia de una conciencia que al contraer su memoria constitutiva hace concurrir imágenes dinámicas, que muestran el grano del proceso genético de lo real. El devenir molecular implica micropercepciones que satisfacen la aprehensión de intensidades que viajan fuera del tiempo y el espacio, determinándose no obstante como el núcleo dinámico en el que las imágenes mismas de la materia como conciencia virtual devienen conciencia actual. El devenir animal de los pueblos primitivos es, para Deleuze, senda de un devenir

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 254.

molecular o devenir fuerza elemental, de la que se desprende la realidad como cuerpo vivo.<sup>30</sup>

Las propias fuerzas elementales que muestra el devenir-animal, que se ha abismado en su propio principio inmanente, encuentran a su vez su disolución y su fuente en un devenir que Deleuze llama *devenir imperceptible*. El devenir imperceptible se revela como el propio plano de inmanencia, que toda vez que aparece como el principio en el que se pliegan o se *complican* todos los estratos y todas las formas que lo expresan o lo *explican*, inunda a la conciencia, en el horizonte de la intuición, con un resplandor que hace patente su propia forma viva. En el propio plano de inmanencia, señala Deleuze, es que la conciencia ve lo invisible y percibe lo imperceptible, dado que es el propio vaivén entre ser y pensar en el que se produce la realidad misma.

Deleuze y Guattari subrayan que

todo deviene imperceptible, todo es devenir-imperceptible en este plan de consistencia, pero ahí precisamente es donde se ve, se oye lo imperceptible. Es el Planomeno o la Rizosfera, el *Criterium* (y muchos nombres más, según el crecimiento de las dimensiones). Según  $n$  dimensiones se le denomina Hiperesfera, Mecanosfera. Es la Figura abstracta, o más bien, puesto que no tiene forma, la máquina abstracta, en la que cada agenciamiento concreto es una multiplici-

<sup>30</sup> Véase Matt Lee y Mark Fisher, “Recuerdos de un brujo: notas sobre Gilles Deleuze-Félix Guattari, Austin Osman Spare y las Brujerías Anomales”, p. 61, en relación a 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”.

dad, un devenir, un segmento, una vibración. Y ella, la sección de todos ellos.<sup>31</sup>

Y amplían estos planteamientos, al recurrir a la pluma de Lovecraft:

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...”<sup>32</sup>

El conocimiento intuitivo, al verse vertebrado interiormente por la tensión y el carácter productivo de la memoria, eleva a la conciencia a la aprehensión inmediata de su principio genético. Deleuze establece una concepción plástica de la conciencia a partir de la cual ésta es capaz de contraerse e intensificarse al grado de que puede aprehender y expresar inmediatamente la forma de la materia viva, que es su propia causa inmanente. Los pueblos primitivos, para Deleuze, en este sentido, gozan de un privilegio que las sociedades llamadas civilizadas, sujetas al proceso de rostrificación, conocen tan sólo de manera esporádica, en algunos espíritus privilegiados, encarnados en místicos, artistas o filósofos de primerísimo nivel.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>32</sup> *Idem.*

## Cristianismo y modernidad

¿Cómo se da según Deleuze el paso de los pueblos primitivos a los pueblos civilizados? ¿A partir de qué proceso la humanidad vio cristalizada su conciencia bajo el propio horizonte de experiencia de la rostrificación?

Múltiples son para Deleuze los factores que concurren en la emergencia del proceso de rostrificación. Quizá el más significativo es el cristianismo. Deleuze establece una doble perspectiva analítica sobre el cristianismo. Mientras que por un lado, en el plano teológico, funda un materialismo que en buena medida nutre la spinoziana noción de inmanencia, por otro se constituye como un dispositivo de captura fundamental en la afirmación de una esclavitud articulada en la promoción de los propios procesos de significación y subjetivación. Mientras que por una parte, en el contexto de la filosofía del Renacimiento, la noción de Verbo Encarnado se resuelve como ascendente doctrinal de la naciente noción de inmanencia, por otro lado aparece como ingrediente de la promoción de la esclavitud maquínica en la que se vertebra la modernidad capitalista.

La propia vena platónica del cristianismo es, para Deleuze, un freno interno que limita el desarrollo de las implicaciones ontológicas, éticas y políticas de la noción de Verbo Encarnado, tendientes a la cabal sustancialización de la naturaleza y el hombre. El cristianismo ve distorsionado el materialismo en el que se constituye, justo por una noción de trascendencia de raigambre platónica que le impide hacer efectivos los desarrollos ético-políticos que supone el dogma mismo de la Encarnación.

Deleuze señala a propósito de las nociones de emanación y Verbo Encarnado en pensadores como Bruno y Nicolás de Cusa, que sin duda se constituyen como precursores intelectuales de Spinoza:

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.<sup>33</sup>

En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari suscriben que

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.<sup>34</sup>

El cristianismo, según Deleuze, se ordena en una teología materialista y vitalista que tiene como dogma fundamental la noción de Verbo Encarnado. Cristo, en este sentido, es para Deleuze, en el contexto de la filosofía renacentista, resorte doctrinal de primer nivel de la emergencia de una noción de inmanencia que encontrará su cabal formulación en la filosofía de Spinoza. Spinoza para Deleuze, de este modo, al llevar a cabo la feliz articulación de la noción de inmanencia, aparece como el “Cristo de los filósofos”, justo en la medida que libera al materialismo filosófico de todo rastro de trascendencia que opacara la significación ontológica y ético-política de la noción misma de inmanencia.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

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. Por ello Spinoza es el Cristo

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 173.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 49.

de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan y se acercan de este misterio.<sup>35</sup>

El cristianismo, para Deleuze, sin duda ofrece una veta libertaria fundada en la dimensión materialista de la noción de Verbo Encarnado. Spinoza, al tener a la filosofía renacentista como referente de la articulación de su propia reflexión filosófica, toma en consideración la propia significación de Cristo, en el marco de una lucha de una sustancialización del cuerpo y la materia viva, que aparece como motor interior de diversos procesos libertarios en los planos ético y político.<sup>36</sup> Sin embargo el propio cristianismo, como anticipamos, precisamente por su raíz platónica, asimismo se constituye para Deleuze como un aparato de dominación. La trascendencia platónica que encierra el cristianismo se traduce en la determinación de un modelo o un *tipo* —el rostro de Cristo— que hace de todo partícipe una copia, siempre copia, que no puede satisfacer a cabalidad las notas que el propio modelo supone en tanto causa ejemplar. Si bien Deleuze ve en la noción de Verbo Encarnado un ascendente doctrinal importante en la formación de la noción de inmanencia, y ve en Spinoza al Cristo de los filósofos, no obsta para que no reconozca en el cristianismo un dispositivo de dominación que hace efectivo un proceso de significación y subjetivación.

El cristianismo es para nuestro autor el establecimiento de un *tipo* que obstruye el vínculo de la conciencia con su principio genético. El rostro de Cristo aparece como una figura molar que, toda vez que implica la imposición de una serie de leyes de carácter heterónomo, aceita un proceso de captura y estratificación que elimina toda percepción molecular. El proceso de

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>36</sup> En este sentido, resultan interesantes los comentarios que Carl Gebhardt realiza al respecto en *Spinoza*, p. 126: “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”.

rostrificación se traduce en la creación de una subjetividad diseñada por un aparato o dispositivo institucional que asegura su degradación a partir de su caracterización como una mala copia de un principio exterior a ella misma. El cristianismo opera vía el rostro lo que el platonismo opera vía la Idea: un proceso de captura, selección y jerarquización que escamotea al cuerpo vivo el vínculo con su principio genético, y la consecuente afirmación de su carácter productivo. El cristianismo niega toda intuición volitiva que se resuelva en una producción de singularidades. El cristianismo hace de todo hecho diferencial una copia que ha de ser subsumida en un modelo trascendente para, en última instancia, ser negada.

Deleuze y Guattari señalan en relación a este punto que

si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo, son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segundo o tercera categoría. También ellos serán inscritos sobre la pared, distribuidos por el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro”.<sup>37</sup>

Asimismo suscriben que

los “primitivos” pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tienen necesidad de él. Y eso por una razón muy simple. El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera, en resumen, el Erotómano ordinario (los psiquiatras del siglo XIX tenían razón cuando decían que la erotomanía, al contrario que la ninfomanía, a menudo, permanecía pura y casta; precisamente porque pasa por el rostro y la rostrifica-

<sup>37</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 183.



ción). No universal, sino *facies totius universi*. Jesucristo superestar: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes (la Pasión de Juana de Arco, en primer plano).<sup>38</sup>

El rostro de Cristo es el modelo para establecer un proceso de selección y jerarquización en función de la propagación de un proceso de subjetivación y significación. La creación de conciencias rostrificadas es el resorte de la conversión de los pueblos primitivos o bárbaros en pueblo civilizado. El cristianismo, en tanto proyecto civilizatorio, se constituye a partir de la estratificación del cuerpo y la consciencia en función de su sujeción a un modelo exterior o trascendente, que hace de toda figura diferencial una forma que en última instancia debe ser reducida a los marcos de un modelo. El carácter universal y monoteísta del cristianismo asegura la desvalorización y la negación de la cultura de los pueblos primitivos, anclada en el cultivo del cuerpo o el inconsciente mismo en tanto plexo de imágenes que se revelan como fuerzas activas: la Iglesia se constituye como un aparato de captura que, toda vez que sujeta y organiza los cuerpos vivos bajo el régimen de la heteronomía moral, borra toda huella de una experiencia arcaizante de lo real, en la que el cuerpo vivo manifieste las intensidades que lo recorren interiormente, dando lugar a formas de cultura fundadas precisamente en una producción inconsciente.

Platonismo y cristianismo, en este sentido, son para Deleuze venas fundamentales de una modernidad en la que la razón de Estado responde a una axiomática capitalista, volcada a codificar cualquier parcela viva, para extraer de ésta un valor monetario. Platonismo y cristianismo son subsumidos en la lógica de dominación capitalista cuya axiomática inmanente al propio proceso de producción de riqueza hace títeres suyos los Estados nacionales, en términos de su articulación como dispositivos de producción de subjetividades alienadas.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

Pero aún hay más, puesto que la naturaleza de las mezclas puede ser muy variable. Si es posible fechar la máquina de rostridad, asignándole el año cero de Cristo y el desarrollo histórico del Hombre blanco, es porque la mezcla deja entonces de ser una intersección o un entrecruzamiento para devenir una penetración completa en la que cada elemento impregna al otro, como gotas de vino tinto en agua clara. Nuestra semiótica de Hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra. Ahí es donde la rostridad, o el sistema pared blanca-agujero negro, adquieren toda su extensión.<sup>39</sup>

Platonismo y cristianismo confluyen en la articulación de un capitalismo en el que los procesos de subjetivación y significación satisfacen una axiomática que tutela los Estados nacionales. Los procesos de subjetivación y significación son encaminados no sólo a la producción de la figura del pecador, sino a la del obrero a la vez endeudado y asalariado, sujeto a la distinción entre burguesía y proletariado en la que el capitalismo cifra su forma. Las mencionadas tradiciones espirituales, en tanto dispositivos de dominación, son asimilados por la modernidad capitalista, en función de la articulación de sociedades en las que dosis calculadas de culpa, deuda, disciplina y control, hacen de la codificación de todo cuerpo vivo el resorte de una creación de fuerza de trabajo y plusvalor, en la que se satisface la axiomática en la que la propia modernidad capitalista se constituye.

Para nuestro autor, el capitalismo ha tomado como rehenes a los Estados nacionales, que se determinan como engranajes del cumplimiento de una esclavitud maquinaica que aparece como su esencia. Cada Estado nacional presenta un diseño peculiar que viene a dar cumplimiento a un ejercicio del poder como dominación y esclavitud, anclado justo en una producción de subjetividades que ve cancelada la efectuación de la potencia de su propio cuerpo vivo.

Deleuze y Guattari señalan:

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 186-187.

Pero si el capitalismo aparece como una empresa mundial de subjetivación es porque constituye una axiomática de los flujos descodificados. Pues bien, la sujeción social, como correlato de la subjetivación, aparece mucho más en los modelos de realización de la axiomática que en la propia axiomática. En el marco del Estado-nación, o de las subjetividades nacionales, es donde se manifiestan los procesos de subjetivación y las sujeciones correspondientes. En cuanto a la propia axiomática, de la que los estados son modelos de realización, restaura o reinventa, bajo nuevas formas devenidas técnicas, todo un sistema de esclavitud maquina. <sup>40</sup>

La axiomática inmanente del capital, a través de los Estados nacionales, se afirma en un proceso de codificación de toda parcela de materia viva, en términos de su subsunción a alguna forma de captura en la que finca su forma como esclavitud maquina. De las sociedades disciplinares a las sociedades de control, el Estado democrático capitalista mina la emergencia de formas de hacer experiencia ancladas en una producción deseante vertebrada como hecho diferencial. La axiomática capitalista establece una tipología anclada, en última instancia, en la figura del rostro –(Cristo)-varón-rico-heterosexual-humano-blanco-ciudadano del primer mundo-burgués-demócrata–, en oposición la cual toda singularidad –mujer-pobre-animal-indígena-homosexual-negro-migrante-obrero-tercer mundo, etcétera–, aparece como una desviación que, en tanto tal, se define por su lejanía o cercanía al tipo que se determina como el principio de su codificación y sujeción misma a la producción de subjetividades en la que la economía de mercado tiene su fundamento.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

nuestra época deviene la época de las minorías. Hemos visto en varias ocasiones que éstas no se definían necesariamente por el pequeño número, sino por el devenir o la flotación, es decir, por la distancia que las separa de tal o tal axioma que constituye una mayoría redundante (“Ulyses o el europeo medio actual, que habita en las ciudades”, o bien, como dice Yann Moulier, “el obrero nacional, cuali-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 462.

ficado, varón y de más de treinta y cinco años”). Una minoría puede implicar únicamente un pequeño número; pero también puede implicar el mayor número, constituir una mayoría absoluta indefinida.<sup>41</sup>

El capitalismo se constituye en una axiomática inmanente con la plasticidad suficiente para sobreponerse a cualquier flujo libre y no codificado, y signarlo justamente a partir de una tipología que responde a las claves y a las mutaciones interiores en las que se constituye la propia economía de mercado en tanto esclavitud maquínica: capital, fuerza de trabajo, materia prima, privatización de los medios de producción, información, tecnología, etcétera, se enrocan recurrentemente en la axiomática capitalista, haciendo de todo territorio y toda multitud social y política meras minorías que se definen justo en función del ejercicio de dispositivos de captura que aseguran formas precisas de dominación. Toda minoría en última instancia se encuentra sujeta a un proceso de masificación, dado por su sujeción a la propia axiomática en la que se constituye como tal.

Es en este sentido que, a partir de la noción de *multiplicidad*, Deleuze opone minoría a *menor* o *minoritario*. La noción de multiplicidad —que en Deleuze goza de un claro ascendente bergsoniano como forma de la duración en tanto intensidad creativa—<sup>42</sup> se coloca como vía para hacer inteligible la forma de la multitud en tanto afirmación de la potencia de lo menor o lo minoritario, que planta cara justo a la axiomática capitalista, a partir de la activa afirmación del plano de inmanencia o cuerpo vivo, como horizonte ético-político de autodeterminación.

La potencia de lo menor implica una vía crítica y productiva en la que el cuerpo vivo, a la vez que se afirma como plexo de imágenes y fuerzas activas, resiste a la axiomática de la dominación capitalista. Lo menor o minoritario es la producción de singularidades que hacen del propio tejido social en el que se cons-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>42</sup> “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, *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 66).

tituyen, nichos de libertad que resisten justo a una globalización capitalista que hace de los Estados nacionales instrumento de su reproducción maquínica.<sup>43</sup>

Deleuze y Guattari señalan en relación a este tópico que

lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa 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 y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate existente. 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 al menos las condiciones pe-

<sup>43</sup> Véase, a propósito de la oposición molar/molecular, Santiago Díaz, "Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos", p. 36: "La diada Molar/Molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse y reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobrecodificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una doble dimensión: por un lado lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobrecodificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre *los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas*" (cursivas del original).

culiars bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo *Particular* como forma innovadora).<sup>44</sup>

Frente a la sustracción de densidad ontológica que el capitalismo opera sobre lo menor o minoritario, Deleuze ve en la praxis de autodeterminación, que supone la emergencia de la multitud, una vía privilegiada de resistencia. La producción del hecho diferencial a partir de la producción de agenciamientos sociales y culturales libres es el revés de la construcción de líneas de fuga que aparecen como frentes de resistencia ante el capital globalizado. La ontología política deleuziana se resuelve en un materialismo en el que el cuerpo de la multitud se constituye como espacio de acción ético-política, ordenado en una producción afectiva y una praxis político-social que aparece como flujo no codificado, capaz de ordenarse en la producción de singularidades que expresan un proceso *ethopoiético*.

La construcción del individuo superior spinoziano y la articulación de la sociedad abierta bergsoniana nutren interiormente la concepción deleuziana de la multitud, en términos de la afirmación del cuerpo vivo como ejercicio de una *producción afectiva*, que se resuelve en la promoción de singularidades de orden político-social. Deleuze, como los autores señalados, sitúa la afirmación de la potencia que supone la forma del cuerpo en tanto materia viva como un proceso de producción afectiva que de ninguna manera se confunde con los condicionamientos sensomotores y disciplinares que desarrolla el aparato de Estado en tanto impulsor de una moral heterónoma. La producción afectiva, en este sentido, se revela fundamental tanto en la propia producción de lo menor o minoritario como en su determinación en cuanto foco de resistencia.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

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

<sup>44</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 474 (cursivas del original).

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).<sup>45</sup>

La producción afectiva es expresión fundamental de la determinación del cuerpo como plexo de fuerzas activas, que amplían la base existencial y dotan de densidad ontológica a lo menor o minoritario. El afecto, como efectuación de la propia potencia en la que se constituye el cuerpo vivo, es el material para construir una línea de fuga y un territorio que planta cara a los dispositivos de dominación de la axiomática capitalista. La producción afectiva es capital en la construcción de figuras menores o minoritarias que se constituyen como frentes de liberación, en tanto expresión de una multitud que reclama para sí una autonomía ética-política y cultural en un sentido amplio.<sup>46</sup>

Deleuze es consciente de los peligros que corre la satisfacción de la producción deseante de una multitud que se da forma a sí misma: diversos microfascismos que reinstauran regímenes de trascendencia acechan al ejercicio de la libertad aun en los niveles microfísicos de la formación del tejido social. Las banderas que reivindicaban la producción afectiva del cuerpo vivo se vuelven contra este cuerpo, estableciendo dispositivos de dominación al interior de los propios movimientos menores o minoritarios. En este contexto, Deleuze recurre a un criterio incontestable en la propia articulación de lo menor o lo minoritario que conjura

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>46</sup> Salzano, "Prólogo: Deleuze y la brujería", p. 16: "Lo cierto es, entonces, que la naturaleza, tal y como la viven Deleuze y los brujos, es un monstruo fuera de bestiarío. Pero no existiendo más regla que la que ella misma se impone, y siendo esta regla gravitatoria, en cierto sentido, *secundaria* con respecto a su velocidad de fuga, este monstruo es menos un *anormal* (transgresión de una regla previa, y por eso, categorizable negativamente en relación a ella) que un *anomal*, positivo y primario (devenir o diagonal de universo que no se explica por aquello [de lo] que [se] desvía)".

"La ausencia de fundamento no es entonces una laguna o una deficiencia en la filosofía de G. Deleuze. Por el contrario, se trata del reverso de tareas positivas bien distintas: no la de volverse hacia un 'arché', un origen absolutamente primero, simple e inquestionable, sino crear, inventar conceptos, experimentar, es decir, agenciar" (Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 71).

la formación de un tejido microfascista: la determinación de la propia potencia como una forma de lucha y resistencia, que responde a la determinación de lo menor como singularidad proscribida y perseguida. Lo menor o lo minoritario es siempre, apunta nuestro autor, un movimiento bastardo, mestizo, negado y oprimido. Lo menor y minoritario es siempre objeto de persecución y aniquilamiento justo debido a la propia dimensión libertaria en la que se vertebra. De este modo lo minoritario, por definición, lucha contra la dominación, tanto la que padece como la que podría imponer, precisamente como directriz fundamental de su orientación libertaria.

Deleuze y Guattari subrayan en relación a esta cuestión que inmediatamente, vemos los peligros, las profundas ambigüedades que coexisten con esta empresa, como si cada esfuerzo y cada creación se confrontasen a una posible infamia. Pues: ¿cómo hacer para que el tema de una raza no se convierta en racismo, en fascismo dominante y englobante, o más simplemente en aristocratismo, o bien en secta y folklore, en microfascismo? ¿Cómo hacer para que el polo Oriente no sea un fantasma, que reactive de otra forma todos los fascismos, también todos los folklores, yoga, zen y karate? Evidentemente, para escapar al fantasma no basta con viajar, y por supuesto, no se escapa al racismo invocando un pasado real o mítico. Pero, una vez más, los criterios de distinción son fáciles, cualesquiera que sean las mezclas de hecho que los oscurecen a tal o tal nivel, en tal o tal momento. La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza.<sup>47</sup>

Deleuze articula una concepción de lo menor o minoritario como fuente de una composición social que tiene como caución fundamental su determinación en tanto lucha de liberación que evita reinstaurar dispositivos de dominación al interior de

<sup>47</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 384.



los agenciamientos y las formas de territorialidad que inaugura. Lo menor o minoritario centra su producción deseante en la afirmación de su propia forma, bajo el horizonte de una resistencia y una lucha de liberación ante las formas molares y los propios dispositivos en los que se efectúa la axiomática del capitalismo. En este sentido, lo menor o minoritario evita su degradación justo en una micromolaridad que devenga un microfascismo que corte de raíz su naturaleza libertaria: creación y liberación se constituyen como formas interiores entre sí que caracterizan a lo menor o minoritario.

La afirmación de la multitud, según Deleuze, al encarar la globalización capitalista, ha de plantear necesariamente la cuestión sustancial de la distinción entre burguesía y proletariado, que aparece quizá como rasgo definitorio fundamental del capitalismo. En este sentido, nuestro autor señala que la multitud, como potencia no-numerable, ha de explorar las vías de articulación de un socialismo que prescindiera de un Estado que termine por aniquilar la propia potencia de lo menor. La redefinición de un socialismo anarquista se revela de este modo como ámbito natural de una ontología política minoritaria, en la que la afirmación del poder creativo en el que se vertebra el cuerpo vivo aparece como nota fundamental.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

si las minorías no constituyen Estados viables cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen. A menudo se ha visto cómo el capitalismo mantenía y organizaba Estados no viables, según sus necesidades, y precisamente para aplastar a las minorías. Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, construir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios.<sup>48</sup>

La distinción entre burguesía y proletariado se caracteriza como axioma fundamental de un capitalismo que extrae del

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 475.

cuerpo vivo una plusvalía o un trabajo útil. En este sentido, las diferentes luchas en las que se vertebra la producción afectiva de lo menor o minoritario no pueden pasar por alto justo la cuestión de la sociedad de clases que es una constante fundamental del capitalismo en sus diferentes fases. El socialismo aparece de este modo como expresión fundamental de una multitud en la que la potencia de lo menor se determina como anarquía coronada. Socialismo y anarquismo se engendran recíprocamente en la filosofía de Deleuze, en tanto la multitud desfonda toda trascendencia que pudiese ser el germen de un Estado burgués que aniquila la forma de lo menor o minoritario en tanto expresión de la potencia creativa del cuerpo vivo. Socialismo y anarquismo son contenidos fundamentales del inmanentismo y el materialismo deleuziano que tiene, desde luego, a la cuestión de la libertad como criterio mayor de su articulación.

## *B. Cuerpo y amor*

### 1. Cuerpo y ontología

Platonismo y cristianismo son, para Deleuze, venas fundamentales de una cultura occidental que interviene el cuerpo vivo para asegurar la promoción de una conciencia que satisfaga puntualmente las exigencias del deber moral. El sistema percepción-afección-reacción en el que se articula la corporalidad sensomotora se sostiene en la articulación de una arquitectura peculiar de los órganos que responden a las exigencias de la lógica del Uno-rostro, en tanto horizonte de producción de subjetividades: el proceso de significación y subjetivación que implica la rostrificación supone, según Deleuze, una configuración orgánica determinada, en tanto fuerzas activas que se niegan a sí mismas. Hígado, corazón, huesos, neocórtex, etcétera —y las afecciones que los recorren— entran en una relación peculiar que se constituye como el revés de una intervención de la conciencia por aparatos de captura diversos, que privilegian procesos cognitivos y formas de hacer experiencia ligados al ejercicio de un proyecto de dominación. El ejercicio del poder, desde el punto

de vista de Deleuze, implica la ordenación de la función y la relación interior de los órganos del cuerpo de modo que produzca horizontes de experiencia que hagan viable una esclavitud político-social. El deseo mismo, como columna vertebral de la materia viva, es *edipizado* y *capturado* de modo que introduzca en el cuerpo el diseño de un engranaje simbólico que asegure la promoción de la heteronomía moral.

Deleuze y Guattari apuntan en “¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?” que

nosotros respondemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciario en la que se van a formar esos aluviones, 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.<sup>49</sup>

El poder no se afirma sino a través de la determinación del cuerpo vivo como organismo. La configuración de la esclavitud, como horizonte de experiencia en el que se resuelve el proceso de subjetivación y significación, reclama una estratificación del cuerpo bajo una estructura orgánica determinada: el organismo es producido por un poder que hace de éste el resorte de la producción de subjetividades atadas al ciego y reflejo cumplimiento del deber moral. La platónica Idea de Bien, al verse subsumida por el proceso de rostrificación impulsado por el cristianismo, tiene como punto de gravedad la formación de cuerpos cuyos órganos producen emociones y horizontes de conciencia-experiencia que son el sostén efectivo de la dominación psicosocial.

La captura del deseo –que aparece como esencia misma de la materia viva– es, en última instancia, el mecanismo de afirmación de todo aparato de dominación que produce subjetividades incapaces de afirmar su propio principio genético. Deleuze da

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 164.

cuenta de la estructura de una dominación que se hace posible en la medida que el deseo como resorte interior de todo proceso de autodeterminación se ve intervenido y distorsionado por una metafísica de la trascendencia y la rostridad que le escamotea su carácter productivo. El deseo, al verse recortado según el perfil de un objeto exterior o trascendente, ve minada la apropiación de su base genética justo por una retahíla de dispositivos que hacen de éste una forma lastrada de una radical insuficiencia ontológica.

¿Cuál es la vía de escape que Deleuze plantea ante la imposura sacerdotal y la lógica de lo Uno? ¿Qué estrategias propone para articular una línea de fuga que posibilite al cuerpo mismo burlar los dispositivos de captura que lo hacen un organismo estratificado?

Deleuze, a lo largo de su obra, muestra diversas salidas interesantes para asegurar una producción de sentido que afirme un plano intensivo que es causa de sí. Nuestro autor es puntal al señalar que dichas salidas, toda vez que necesariamente han de expresar la pluralidad del resorte interior de su propia articulación —la propia materia viva como plexo ilimitado de imágenes dinámicas—, han de ser expresión de un proceso de búsqueda anclado en la *experimentación*.<sup>50</sup> La experimentación misma, bajo la *caución de la prudencia*, es la hoz que abre brechas para dar lugar a la configuración de horizontes de experiencia que bien puedan plantar cara y burlar la lógica de dominación fundada en la Idea trascendente, el proceso mismo de rostrificación, y la axiomática capitalista que los subsume en su dinámica inmanente y las diferentes figuras en las que se despliega —disciplina, control, etcétera—.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

<sup>50</sup> En relación a los vínculos entre experimentación y sueño, véase Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 58: “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)”.

por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice; Deteneós, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la amnesia por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel.<sup>51</sup>

Asimismo señala que

al conjunto de los estratos, el CsO opone la desarticulación (o las *n* articulaciones) como propiedad del plan de consistencia, la experimentación como operación en ese plano (¡nada significativa, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso parados, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, de subjetivación). ¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo que hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, las sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina.<sup>52</sup>

El proceso de desestratificación es la senda inicial para asegurar una toma de contacto con el propio plano de inmanencia que se constituye como el resorte interior de la configuración de una conciencia libre. La modificación de los regímenes de experiencia, por la ruptura de diferentes estratos que ocultan y minan la afirmación de la vida como horizonte genético de la conciencia, aparece como senda ineludible para afirmar la forma del acontecimiento o la libre autodeterminación. Dicho proceso de desestratificación, acota Deleuze, debe ser realizado justo bajo la caución de una prudencia que evita que el plano de inmanencia devenga plano de abolición. La apertura abrupta e indiscriminada del consciente al inconsciente desemboca en una afirmación

<sup>51</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 157.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 164.

brutal del inconsciente en el consciente, que se resuelve como locura. Para Deleuze, el acontecimiento o sentido se constituye, como señalamos, en tanto una diferencia o una afirmación de segundo grado: de la vida en la conciencia y de la vida por la conciencia. El abismamiento de la conciencia *en* la vida se endurece como una desestratificación que hace del inconsciente una fuerza ciega, que arrasa con el consciente y la posibilidad de afirmar el propio acontecimiento o acto libre.

Deleuze y Guattari subrayan en relación a este punto: “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”.<sup>53</sup>

De igual modo suscriben que

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 la manera de un agrimensor.<sup>54</sup>

Desestratificación, desterritorialización y reterritorialización (con el concurso de la prudencia) son, para Deleuze, las notas mayores de una experimentación que se ordena en la producción de afectos puros, que se han liberado de los moldes disciplinares que implican los procesos de subjetivación y significación. La experimentación, en este sentido, se constituye como momento fundamental de un proceso creativo vertebrado en el conocimiento intuitivo que implica una erotización de la existencia que hace de la propia emergencia del acontecimiento una síntesis disyuntiva, que aparece como un proceso de singularización.<sup>55</sup> La síntesis

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>55</sup> “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 determi-*

disyuntiva es, para Deleuze, la erotización de una conciencia que gana densidad ontológica, sin la sombra que implica su determinación como copia de un principio trascendente, y como rostro significado y subjetivado. La mutua penetración, entre consciente e inconsciente, que precipita el conocimiento intuitivo da lugar a la formación de un afecto puro vehiculado en una *imagen numinosa*, que aparece como dínamo interior de la formación del carácter. La imagen numinosa, en tanto nexo entre consciente e inconsciente, moviliza interiormente a una voluntad que es la causa eficiente de un acontecimiento que aparece como libre autodeterminación.

Deleuze y Guattari apuntan en *El Anti Edipo* que

si llamamos *libido* al “trabajo” conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*). 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.<sup>56</sup>

Erotización y reterritorialización se constituyen como revés de una desestratificación que se endereza como una involución creadora, por la cual el sujeto puede asegurar una producción afectiva que apunta a un proceso de singularización en tanto efectuación de una síntesis disyuntiva. El acontecimiento, para Deleuze, tiene una profunda carga erótica. La producción de sentido está atravesada por un entusiasmo que expresa la toma de contacto de la conciencia con su principio vivo. El vínculo productivo entre consciente e inconsciente, dado a partir de la irrupción en la conciencia de la imagen numinosa, se constituye como ma-

---

nación productiva: afirmar todo el azar en una sola vez” (Alain Badiou, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, p. 107. Cursivas del original).

<sup>56</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 21 (cursivas del original).

triz psíquica de una libertad que aparece como producción de sentido. Disyunción, singularidad y sentido se constituyen como momentos interiores de una experiencia que da lugar a afectos puros, no reflejos ni disciplinares, que hacen efectiva la forma del cuerpo como fuente de fuerzas activas que se tienen a sí mismas como causa y que en el horizonte de la intuición misma se resuelven como voluntaria autodeterminación.

Deleuze encuentra la fuente de la que se nutre su concepción del acontecimiento, en Nietzsche y en una tradición vitalista que hunde una de sus raíces en la alquimia. El prodigioso vínculo inmediato y productivo de la conciencia con lo Totalmente Otro, que al mismo tiempo es el propio cuerpo vivo, es el arcoíris en el que brilla el acontecimiento, justo como una diferencia de segundo grado, que se concibe como una intuición volitiva o libertad.<sup>57</sup> La alquimia, en tanto psicología materialista de la libertad, se constituye como faro que orienta interiormente el conjunto de la lógica del sentido deleuziana. La transmutación de la materia viva en conciencia, la producción del *Opus*, es el objeto de una filosofía que no renuncia a su dimensión vital. La intuición como síntesis disyuntiva en la que lo impersonal y el yo, lo preindividual y la singularidad, el cuerpo y el carácter, se penetran y se engendran recíprocamente, constituye la piedra filosofal que anima al pensamiento de Deleuze, quien aparece como confeso admirador de un Nietzsche no sólo trágico, sino también alquimista, atento al problema mismo de la transmutación, como corazón de la libertad.

Deleuze suscribe en *Lógica del sentido* que

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*

<sup>57</sup> “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, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, pp. 60-61).



*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?”<sup>58</sup>

De igual modo, Deleuze y Guattari apuntan que

el metal y la metalurgia ponen de manifiesto una vida específica de la materia, un estado vital de la materia como tal, un vitalismo material que sin duda existe por todas partes, pero de ordinario oculto o recubierto, transformado en irreconocible, disociado por el modelo [hilemórfico]. [...] El *filum* maquinico es metalúrgico o al menos tiene una cabeza metálica, su cabeza buscadora, itinerante. Y el pensamiento no nace tanto con la piedra como con el metal: la metalurgia es la ciencia menor en persona, la ciencia “difusa” o la fenomenología de la materia. La prodigiosa idea de una *Vida no orgánica* –la misma que Worringer convertía en la idea bárbara por excelencia– es la invención, la intuición de la metalurgia. El metal no es ni una cosa ni un organismo, es un *cuerpo* sin órganos. La “línea septentrional o gótica” es fundamentalmente una línea minera y metálica que delimita ese cuerpo. La relación de la metalurgia con la alquimia no se basa, como lo creía Jung, en el valor simbólico del metal y su correspondencia con un alma orgánica, sino en la potencia inmanente de corporeidad en toda la materia, y en el espíritu de cuerpo que la acompaña.<sup>59</sup>

La intuición volitiva es para Deleuze el núcleo de una producción de sentido en la que la conciencia ve una radical transformación en sus formas de hacer experiencia: la conciencia misma, al afirmar las fuerzas activas en las que se constituye el cuerpo, da lugar y aprehende su forma como causa de sí, desplegándose en un plano de autoafectación que se levanta como pilar de una genuina autonomía moral. La intuición volitiva es para Deleuze el cumplimiento de una *Obra* (en el sentido alquímico del término) en el que el cuerpo vivo produce un incorpo-

<sup>58</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 140.

<sup>59</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 412.

ral que se concibe como un segundo cuerpo espiritual y alado en el que cristaliza el acontecimiento o acto libre. Nietzsche, Schopenhauer, Schelling, Boehme se incardinan en un pensamiento alquímico en el que el cuerpo vivo es el atamor de los procesos psíquicos de los que se destila y sublima una conciencia que es expresión de la *transmutación* misma de la materia viva como libertad. La intuición volitiva como síntesis disyuntiva es expresión de una materia viva que en su diferenciación sostenida da el fruto de un sentido que afirma a la propia *Obra* como formación del carácter en tanto proceso de singularización. La libertad como una cabeza sin rostro inserta a un cuerpo, ajena a los procesos de significación y subjetivación, se constituye como una *cabeza metálica*, que se resuelve como una materia noble, capaz de experimentar una metamorfosis, donde tiene lugar el acontecimiento o hecho diferencial.

La concepción del sentido como afirmación de segundo grado o contraefectuación supone una ontología a la vez inmanentista, vitalista y pluralista: las propias imágenes en las que se constituye la materia viva como plano de inmanencia se ordenan como fuerzas germinativas o razones seminales que en su desarrollo producen focos intensivos que, en un juego cruzado de resonancias, como hemos dicho, apuntan a la realización de un proceso de singularización: la síntesis disyuntiva como médula del acontecimiento es ya la estructura de la materia misma como conciencia virtual que deviene actual. El acontecimiento, de este modo, se articula como un bucle infinito, que supone un tubo descentrado que se abre y se eleva dando lugar a un abanico intensivo en el que cada costilla es un fractal helicoidal. La relación entre lo uno y lo múltiple en la filosofía de Deleuze aparece de este modo ordenada bajo la pareja de términos *explicatio-complicatio*, en tanto columna vertebral de la determinación de la materia viva como fuerza creativa, que se constituye como tal al afirmar su principio genético mismo, justo en sus propias disyunciones.

Deleuze subraya la orientación necesariamente pluralista e inmanentista en la que se hace inteligible la propia producción de sentido:

No se trata en modo alguno de puntos de vista diferentes sobre una historia que se supone la misma, pues los puntos de vista siguen estando sometidos a una regla de convergencia; se trata por el contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiese a cada punto de vista. 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 [en el sentido alquímico del término]. Este caos informal, la gran carta de *Finnegans Wake*, no es un caos cualquiera: es 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.<sup>60</sup>

El plano de inmanencia se constituye en un *plexo uno-múltiple* que se ordena como afirmación de una materia viva en una multiplicidad ilimitada preñada de una dimensión creativa. El movimiento *complicatio-explicatio* es la respiración de la materia viva que se espiritualiza en el orden de lo modal, en tanto intensidades-espaciales dotadas de una cualidad peculiar. El huevo cósmico o huevo dogón, en este sentido, hace patente la forma misma del plano de inmanencia como fuerza germinativa en la que lo indeterminado o el caos es paradójicamente fuente de toda determinación o singularidad, que se constituye como tal justo al afirmar su propio principio inmanente.<sup>61</sup>

Deleuze y Guattari señalan en relación a este punto que

el CsO es el huevo. Pero el huevo no es regresivo: al contrario, es contemporáneo por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado. El huevo

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 303 (cursivas del original).

<sup>61</sup> “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 sinsentido, 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).

es el medio de intensidad pura, el *spatium*, y no la *extensio*, la intensidad Cero, como principio de producción. Hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, la embriología y la mitología, el huevo biológico y el huevo psíquico o cósmico: el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos, se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno. El huevo es el CsO. CsO no es “anterior” al organismo, es adyacente a él, y no cesa de deshacerse.<sup>62</sup>

La materia viva se determina como un plano a la vez uno y múltiple que reverbera por la síntesis disyuntiva de las intensidades en las que se articula, haciendo de esa reverberación la fuente del sentido, en tanto armónico que se desprende interiormente de sus elementos o notas constitutivas. El motivo de la génesis es el objeto fundamental que sostiene interiormente la ontología deleuziana. *Explicatio* y *complicatio* aparecen como la sístole y la diástole que desenvuelve el hecho diferencial como expresión fundamental de la materia viva. El acontecimiento o diferencia son inteligibles únicamente desde el punto de vista de su génesis misma, en tanto causa a la vez eficiente y material en la que se constituye como tal. Para Deleuze, el inmanentismo y el materialismo son concebidos como un vitalismo pluralista en el que la producción de singularidades se resuelve en una anarquía coronada, que desarbola la lógica de la mismidad y su andamiaje metafísico articulado en la figura de la trascendencia.<sup>63</sup>

Spinoza, en este marco, resulta un ascendente intelectual capital en el pensamiento deleuziano, en la medida que la noción de inmanencia supone una afirmación de la sustancia como causa

<sup>62</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 168.

<sup>63</sup> En relación a la interioridad de las nociones de inmanencia y pluralismo en la filosofía de Deleuze, véase Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 119: “La inmanencia reconduce al pluralismo, pues ella sólo es integral a este precio, e inversamente el pluralismo no es radical más que siendo inseparable de la inmanencia, ya que toda forma de trascendencia tiene por efecto el suponer la unidad, la identidad. Inmanencia y pluralismo son así, indisociables, y las múltiples dimensiones son necesariamente ‘llanas’”.

una-múltiple, que es el resorte justo del acontecimiento mismo, como diferencia que se tiene a sí misma como causa:

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.<sup>64</sup>

La sustancia spinoziana se determina como un plano a la vez psíquico e intensivo que se constituye como tal en el carácter singular de las propias modificaciones en las que se expresa: los modos spinozianos –en su singularidad constitutiva– son la satisfacción de la sustancia como causa inmanente. Deleuze ve la síntesis disyuntiva en el centro de la ontología spinoziana, en tanto ésta se determina como un plexo intensivo uno y múltiple que tiene una forma productiva. La singularidad de los modos expresa y aparece como ámbito constitutivo de una sustancia infinita que es su causa próxima e inmediata.<sup>65</sup>

## Ontología, devenir indio y la potencia de lo menor

Deleuze, de la mano de Artaud, realiza una operación que otorgará una orientación peculiar a su pensamiento: empareja el conocimiento del tercer género spinoziano, en tanto aprehensión inmediata de la sustancia como causa inmanente, con la

<sup>64</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 159.

<sup>65</sup> “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, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 119).

experiencia arcaizante de los pueblos primitivos relativa justo a una toma de contacto de la cabeza con el propio cuerpo sin la mediación del rostro significante y subjetivante. Los pueblos primitivos, en este sentido, ofrecen a Deleuze un horizonte de experiencia que viene a otorgar a su reflexión filosófica su determinación como marco para rastrear la potencia de lo menor, en tanta afirmación de grupos minoritarios que plantan cara al poder y su lógica de dominación.

Deleuze nos ofrece un Spinoza que ha devenido indio tarahumara, justo en la medida que establece una ontología y una ética que escapa a los procesos de significación y subjetivación.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

Relectura de *Heliogábalo* y de los *Tarahumaras*. 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 y la 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.<sup>66</sup>

Deleuze hace de su ontología materialista y pluralista el principio para situar la afirmación de la sustancia como causa inmanente, no en el plano de una unidad que se afirma como principio de selección, jerarquización y exclusión, sino en el ámbito de la producción de singularidades que se afirman como devenir minoritario: el devenir indio es para Deleuze la satisfacción de un conocimiento intuitivo en el que la materia viva, en tanto unidad una y múltiple, satisface su forma como intensidad creativa o fuerza germinativa.

Deleuze reterritorializa la afirmación del conocimiento intuitivo en los pueblos indios estableciendo un horizonte de reflexión filosófica que va a contracorriente del etnocentrismo que caracteriza a la filosofía occidental: la filosofía no nace en Grecia y se desarrolla en la modernidad capitalista, sino que la filosofía nace

<sup>66</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 163.

en Grecia para encontrar en los pueblos indios la *tierra fértil* en la cual puede florecer justo como un devenir no filosofía, justo como una conciencia que extrae de la tierra misma o materia viva los contenidos psíquicos para construir una línea de fuga o un espacio de libertad, que va a contracorriente de la propia reproducción del capital, en tanto proceso de dominación. Deleuze imprecisa a través del binomio Spinoza-Tarahumaras a la tradición filosófica occidental, al señalar el solipsismo que está a la base de la dinámica esclavizante que implica una metafísica de la trascendencia que se ha visto aceiteada por la infinita plasticidad del capital, capaz de capturar, sujetar y negar cualquier forma de vida que se oponga a los propios mecanismos de significación y subjetivación, y a la axiomática misma en los que se desenvuelve.

Deleuze, en este contexto, critica una filosofía de la comunicación que hace de “la universalización de los intereses de los afectados” el eufemismo de la cínica determinación de la socialdemocracia como herramienta de enaltecimiento del capital en tanto principio globalizado de una esclavitud maquina planetaria. La filosofía de la comunicación es, para Deleuze, el resorte de la construcción de consensos que son el revés de una represión que recae sobre los grupos minoritarios que, al defender su forma de vida y las condiciones materiales de reproducción de la vida –justo su cuerpo y su territorio–, ponen en entredicho la propia lógica del capital.

Deleuze y Guattari señalan al respecto:

¿Quién puede mantener o 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 gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático.<sup>67</sup>

Asimismo apunta:

Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o

<sup>67</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 109.

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.<sup>68</sup>

El parlamentarismo occidental es, para Deleuze, el andamiaje procedimental de un capitalismo que en la guerra y la represión encuentra el pivote de la extracción de materias primas y la afirmación de los procesos de subjetivación y significación que hacen efectiva la esclavitud como proyecto político global. La democracia se resuelve como instrumento de una economía de mercado en la que la bioproducción de cuerpos subjetivados y significados, y el exterminio de cuerpos rebeldes, aparecen como divisa fundamental.

Deleuze critica la teoría de la acción comunicativa en el marco de su crítica a la *filosofía de Estado*. Habermas, en este sentido, se inserta en una tradición filosófica que viene a legitimar la figura de un Estado que se afirma a partir de la negación de toda forma menor o minoritaria. El eje Kant-Hegel es, para Deleuze, justo la columna vertebral de una filosofía de Estado incapaz de abrirse al cuerpo vivo como fuente de afectos en la que la producción de lo menor o minoritario se resuelve como la conquista de una autonomía política y social. Deleuze ve en Kant el blanco de una crítica bifronte que recae sobre el Estado, como figura trascendente que niega justo lo menor o minoritario, y sobre una filosofía de Estado que le da la espalda al cuerpo vivo para apuntalar y legitimar al Estado mismo, en cuanto dispositivo de dominación.

Deleuze y Guattari suscriben en este punto que

desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por

<sup>68</sup> *Idem.*



el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento.<sup>69</sup>

Hobbes, Kant, Hegel son, según Deleuze, eslabones de una reflexión filosófica que legitima el reemplazo de la monarquía por un Estado que viene a renovar el prurito de la trascendencia como instrumento privilegiado de dominación. A pesar de todas las asimetrías que resultan de la oposición monarquía/Estado, y del carácter libertario que el propio Estado representa frente a aquella, éste reedita un régimen de trascendencia en el que la imposición de una serie de leyes, a partir de diversos aparatos de captura, corta la posibilidad de la emergencia y el libre despliegue de flujos no codificados que en su movimiento nómada afirman la producción de territorios signados por la autonomía político-social. El Estado es siempre aparato de dominación, y la filosofía que coloca al Estado sobre el cuerpo vivo pierde de vista una vocación libertaria que es su esencia misma justo en tanto filosofía.

Es en este marco que Deleuze critica a Heidegger su filiación nazi, la cual revela justo los resortes interiores y los polos ocultos de una filosofía occidental que precipita la negación de todo grupo minoritario que haga posible la emergencia misma del acontecimiento, como eje de la libertad. El nazismo de Heidegger es para Deleuze un botón de muestra de la vertebración racista y colonialista en la que se ordena el capitalismo como reformulación moderna de la metafísica de la trascendencia. El arco Kant-Hegel-Heidegger es para Deleuze el pilar de una ontología política que hace de la identidad el pistón fundamental para afirmar el proyecto cultural occidental como un proyecto de dominación encaminado a negar toda forma de vida minoritaria que reivindique formas diversas de autonomía política, económica y social.

<sup>69</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 381.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

la posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara 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?<sup>70</sup>

La crítica a Heidegger que Deleuze y Guattari realizan en *¿Qué es la filosofía?*, viene a culminar la inversión al platonismo que se constituye quizá como el proyecto fundamental de su filosofía de la diferencia. Heidegger, al trabajar para el régimen nazi, se constituye para Deleuze en blanco de la crítica a un logocentrismo en el que la figura del Estado encarna categorías fundamentales para la lógica de la dominación, como identidad, unidad, ser, etcétera. Heidegger es, para Deleuze, exponente fundamental de una filosofía de la identidad que se afirma en una política del exterminio de toda singularidad étnica, social o política, que reclame el dominio del cuerpo vivo como ámbito fundamental para llevar adelante un proceso de autodeterminación.

Deleuze señala que no es la propia filosofía de Heidegger, sino la apertura de la filosofía misma a la experiencia del *devenir indio* el principio para detonar un proceso creativo en el que ésta, toda vez que cultive un campo de experiencia que bien la puede nutrir en el sentido de dar lugar a una reterritorialización libre, a la vez pueda saldar una deuda histórica contraída con los pro-

<sup>70</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 110.

pios pueblos indios, a los que se les han robado las condiciones materiales para reproducir y afirmar la vida.

Devenir indio es la medicina que Deleuze recomienda a la filosofía y a Occidente, para salir del círculo vicioso de la trascendencia y el exterminio, del rostro y la esclavitud.

[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, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué 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.<sup>71</sup>

Devenir indio es para Deleuze componer un encuentro, en el que el paso “entre” Occidente y el indio mismo precipite una singularidad que escape a la lógica del rostro-Uno trascendente. La diferencia como una intuición sin concepto, para Deleuze, bien puede nacer en un devenir indio en el que la recuperación del cuerpo vivo se traduzca en un proceso de emancipación global dado por la ruptura de las formas de hacer experiencia características de la globalización capitalista: frente al individualismo, los buenos encuentros; frente a la propiedad privada, un comunitarismo vivo; frente al Estado y sus dispositivos de captura y dominación, una producción deseante que incorpore la dimensión inconsciente; ante el exterminio, la composición de “anomalías” o “monstruos” que se constituyen como focos de resistencia y emancipación: devenir indio como afirmación inmanente de una producción de sentido dada por la afirmación de un cuerpo que se vertebra en el horizonte de afecciones activas.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 111.

## Devenir indio: hacia la creación de pueblo

La noción de devenir indio va de la mano con la concepción deleuziana de la *creación de pueblo*. La creación de pueblo es justo la afirmación de una singularidad que se hace efectiva al burlar la lógica de lo mismo, en términos de la producción de lo común. Devenir indio para Deleuze es en última instancia un devenir pueblo, por el que el propio pueblo puede dar a luz la producción de lo común como una de las expresiones capitales que afirman a la materia viva. Para Deleuze, la filosofía tiene como meta llamar al pueblo a producir lo común, en tanto satisfacción de una libertad que se da a sí misma las condiciones materiales, afectivas y simbólicas para su ejercicio. La construcción de una línea de fuga es la producción de lo común como afirmación de la vida en tanto causa inmanente. La filosofía de este modo tiene como tarea hacer al hombre libre, precisamente a partir de la producción del pueblo como una comunidad viva a la que no se le ve negado su gesto diferencial.

Deleuze y Guattari señalan al respecto que

el devenir siempre es doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía. Hasta un filósofo tan bien considerado como el obispo Berkeley repite sin cesar: nosotros los irlandeses, nosotros el populacho...<sup>72</sup>

La filosofía es, para nuestro autor, horizonte productivo de un pueblo que es justo la materia de la que ésta, la filosofía misma, ha de extraer los contenidos y los afectos puros para cobrar sentido, y ganarse, precisamente, como filosofía: pueblo y filosofía se engarzan para Deleuze en un proceso de mutua sustancialización, en el que la producción de lo común otorga sentido a la filosofía, y la filosofía llama al pueblo a ganarse como tierra nueva, a ganarse justo como pueblo.

Deleuze y Guattari suscriben en *¿Qué es la filosofía?*, que

<sup>72</sup> *Idem.*

el pueblo es interior al pensador 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 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.<sup>73</sup>

La filosofía tiene como objeto la producción de pueblo. La filosofía es necesariamente libertaria, en tanto el pueblo que llama le brinda el plano sobre el que cosecha los afectos, que son la dimensión interior del sentido. Sentido es afecto. Y el afecto se constituye como motor de la libertad, en el horizonte justo de una producción de pueblo que se gana como pueblo. Lo menor o minoritario es la carne viva del acontecimiento, y la médula de una reflexión filosófica que no se hinca ante los altares de un Estado títere del capital trasnacional.

La filosofía es para nuestro autor un “contra-pensamiento”, en la medida que disloca justo a una filosofía de Estado que omite el dato fundamental de la producción del pueblo como afirmación de la vida y razón de ser de la filosofía misma. La soledad del filósofo que enarbola la filosofía como “contra-pensamiento” es la multitud que cosecha su libertad en la tierra de la comunalidad.

Deleuze y Guattari señalan al respecto:

Pero hay también otra razón por la que “pensador privado” no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a ese pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe... “carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese

<sup>73</sup> *Idem.*

apoyo popular...” Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado.<sup>74</sup>

Deleuze vuelve la mirada a los pueblos indios para establecer una distancia crítica sobre el proceso de estratificación esclavizante concomitante al movimiento del capital y la reproducción del proyecto cultural occidental: indios tarahumara, indios irlandeses, indios bretones, indios vascos, a los que se les ve escamoteada la posibilidad de afirmar la vida como pueblo en la producción de lo común, son los interlocutores de una filosofía que se afirma como filosofía justo al impulsar un proceso de liberación a partir de una afirmación de lo menor y la producción de pueblo. Frente a la dictadura del capital, la tribu como horizonte de liberación. La tribu y el devenir indio deleuzianos son, desde luego, mucho más que la recuperación anecdótica de la incursión artaudiana en el México milenario, sino una operación a la vez ontológica y política para restituir a toda forma minoritaria su potencia efectiva, justo en el marco de la producción de lo común. La variación del régimen de experiencia que supone el devenir indio es, para Deleuze, la producción de afectos que se sustraen a una corporalidad y a una conciencia disciplinadas, haciendo posible una autonomía ética y política que en la comunalidad encuentra su cumplimiento. Devenir indio, crear pueblo, formar tribu es para Deleuze devenir tierra viva y fértil capaz de plantar cara a los procesos de captura y sujeción de un aparato capitalista que hace de los afectos pasivos y tristes el cimiento psicosocial de la esclavitud y el exterminio. Devenir indio y llamar al pueblo a constituirse como pueblo es el horizonte de una filosofía que recupera y afirma su dimensión vital.

El devenir pueblo y producir pueblo se constituye como un hecho diferencial que tiene una dimensión *intempestiva*. La producción de lo común rasga desde dentro la historia, instalando de golpe un horizonte de experiencia que trastoca el sistema de significaciones que alimentan una modernidad que se ve a sí misma como continua realización de lo real. La producción del pueblo no

<sup>74</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 382.

tiene lugar en una historia sujeta a la lógica de la identidad, sino como un hecho diferencial que se afirma como acontecimiento ahistórico e inactual que irrumpe interiormente en la lógica de lo Uno, desplazando los ejes que afirman su forma solipsista. Deleuze, de este modo, hace del acontecimiento mismo una suerte de distopía, en la que la libertad revienta los goznes del tiempo histórico (en el sentido moderno del término), imprimiendo la huella del advenimiento de un pueblo que, a la vez que resiste los embates del progreso y toda forma de teleología, se produce a sí mismo, precisamente como acontecimiento o forma de vida libre.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

la utopía no es un buen concepto porque, incluso cuando se opone a la Historia, sigue refiriéndose a ella e inscribiéndose en ella como ideal o motivación. Pero el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece. No tiene en sí mismo principio ni fin, sólo mitad. Así, resulta más geográfico que histórico. Así son las revoluciones y las sociedades de amigos, sociedades de resistencia, pues crear es resistir: meros devenires, meros acontecimientos en un plano de inmanencia. Lo que la Historia aprehende del acontecimiento es su efectuación en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autopoición como concepto, es ajeno a la Historia.<sup>75</sup>

Asimismo suscriben que

las llamadas sociedades sin historia se sitúan fuera de la historia, no porque se contenten con reproducir modelos inmutables o estén regidas por una estructura fija, sino porque son sociedades de devenir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etcétera). La historia siempre es de la mayoría, o de minorías definidas con relación a la mayoría. Pero “cómo conquistar la mayoría” es un problema absolutamente secundario con relación a los caminos de lo imperceptible.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 112.

<sup>76</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 292.

La historia, desde el punto de vista de Deleuze, es un discurso que hace parte del andamiaje simbólico y conceptual de la lógica de lo Uno. En sus versiones teleológicas e idealistas, la historia es siempre la justificación de la aniquilación de lo menor o minoritario en aras del cumplimiento de un destino manifiesto. El Estado que aniquila al pueblo. La producción de lo común, la formación del pueblo, es para Deleuze en cambio un proceso creativo que, como la duración bergsoniana, es en tanto que se hace, y no en tanto que satisface un modelo que lo vertebra y lo moldea exteriormente. El pueblo como acontecimiento, en este sentido, no supone ningún resquicio de trascendencia articulada en la figura de la historia. Su carácter intempestivo e inactual radica en la efectiva satisfacción de su carácter inmanente, aun cuando se efectúa en la trama de la historia misma.

## Cuerpo y amor

El acontecimiento tiene su raíz última en la producción de afectos puros que son la urdimbre vital para poder precipitar una emisión de singularidades. La singularidad como gesto fundamental del hecho diferencial tiene siempre un afecto puro, que no responde ni a los procesos de significación ni subjetivación, ni a una corporalidad sensomotora que en su movimiento reflejo asegura el sostenimiento de un régimen de dominación. Evidentemente Deleuze, cuando habla del devenir indio, no habla del retorno a un estado “pre”, como paraíso perdido que le brindaría al hombre una felicidad imperturbable. Cuando nuestro autor habla de devenir indio, habla de una operación política en la que la modificación del régimen perceptivo y de los resortes interiores de la producción de experiencia se resuelven en la promoción de afectos puros o activos que implican, como anticipamos, una erotización de la experiencia y del propio entramado político-social. El devenir indio, en última instancia, es para Deleuze un momento de la articulación de una cabeza buscadora. La cabeza buscadora es un cuerpo que se ha desestratificado para precipitar un proceso de reterritorialización que culmina en la producción y la afirmación de fuerzas activas. El “entre” entre Occiden-



te y lo menor, entre lo mismo y lo otro, da lugar a una diferencia que se concibe como cabeza buscadora, en tanto cabeza erotizada y deseo no capturado, que satisface un proceso de liberación fundado en la experimentación.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

Y, es que, una vez más, debemos multiplicar la prudencia práctica. En primer lugar, no se trata de un retorno a... No se trata de “volver” a las semióticas presignificantes o presubjetivas de los primitivos. Fracasaremos siempre intentando hacer el negro o el indio, incluso el chino, y un viaje a los Mares del Sur, por duras que sean las condiciones, no nos permitirá franquear la pared, salir del agujero o perder el rostro. Jamás podremos rehacer una cabeza y un cuerpo primitivos, una cabeza humana, espiritual y sin rostro.<sup>77</sup>

Asimismo apuntan que

más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en las que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos extraños, nuevas polivocidades.<sup>78</sup>

La cabeza buscadora es para Deleuze la satisfacción de una intuición que se constituye como una involución creadora. El devenir indio o primitivo, en el caso del hombre occidental, se concibe como la actualización de una memoria productiva que se afirma como la producción de formas novedosas: la cabeza buscadora es el motor de la articulación de líneas de fuga ordenadas en la promoción de afectos puros que generan horizontes de experiencia. Experimentación y búsqueda, encuentro y producción de lo común, aparecen como formas de resistencia y lucha frente a la modernidad capitalista. El afecto puro, como corazón de la afirmación de la cabeza buscadora, se concibe como un proceso de erotización del cuerpo y la conciencia, en términos de una producción de sentido que expresa la afirmación de una intensidad que es causa de sí. Deleuze no apuesta por un idílico

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 194.

retorno al paraíso perdido, sino que pugna por la creación de dicho paraíso, en tanto la construcción de un territorio, un pueblo, un paisaje afectivo, bloques perceptivos teñidos por el entusiasmo que supone el ejercicio de la propia autonomía política y moral como capacidad de autodeterminación.<sup>79</sup>

Es en este contexto que Deleuze se refiere a la experiencia del *amor*. Son escasas las veces que nuestro autor utiliza el término *amor* a lo largo de su obra. Y no obstante, éstas resultan decisivas en la interpretación del conjunto de su filosofía. El amor es quizá la clave mayor que permite hacer inteligible el complejo sistema conceptual que presenta la filosofía deleuziana, en la medida que en él se conjugan las diversas reflexiones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas en las que ésta se articula. El amor es justamente la expresión de una intuición como transmutación que otorga contenido efectivo a la producción de sentido como libre autodeterminación. El amor constituye el fondo de la vida. El amor es, a su vez, la brújula fundamental de toda operación ético-política. “El amor” es el fruto maduro de un proceso de desestratificación que barre los procesos de subjetivación y significación, y abre la conciencia al vínculo inmediato con su

<sup>79</sup> Véase Amanda Nuñez García, “Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética”, p. 44: “En efecto, la labor ontológica deleuzeana, una vez devenida *menor*, parte de una política y un estudio de los espacios y los tiempos en los que habitamos (estética) como la actividad de trazar *mapas* de análisis de las circunstancias concretas. Esta actividad se complementa con la de crear salidas posibles o modos de hacerse cargo (*líneas de fuga*) de determinadas estructuras anquilosadas y asfixiantes que nos impiden pensar-crear-desear-vivir. Deleuze no parece desear realizar discursos que estructuren la realidad, o que muestren un deber, o que legitimen los estados de cosas en los que nos situamos, ni siquiera a través de las artes o de un estudio de la belleza como *sentido común* al modo kantiano. La pretensión y potencia de la filosofía deleuzeana se concentra en abrir puertas creativas para poder habitar entre el *tópico* dogmático y el *caos* por medio de un *discurso indirecto libre* derivado de la actividad creativa de las artes que ramifican, que hacen proliferar ideas en lugar de encerrarlas en unos deberes y unos tópicos dados de antemano. Así, pues, la ontología se enlaza con la política porque el ser no es cerrado ni ‘deber ser’ sino apertura y cambio, y con la estética, porque esa apertura y cambio que es el ser no están disociados de la actividad creativa y proliferante de las artes ni de la percepción como modo del cambio también político. Ontología, estética y política unidas en la generación de *nuevas posibilidades de vida*” (cursivas del original).

principio genético, para afirmar dicho principio bajo el horizonte del acontecimiento, como forma libre.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

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, en el que las líneas se componen como líneas quebradas.<sup>80</sup>

El amor es para Deleuze la figura capital en la que se resuelve el devenir imperceptible, en tanto producción de una línea de fuga que se constituye como una retaguardia de resistencia y una lucha de liberación, frente a todo aparato de captura que se afirma a partir de la promoción de procesos de significación y subjetivación. La cabeza buscadora, así, es una cabeza amorosa, que se compone a sí misma y se compone con otras intensidades, en términos de la articulación de agenciamientos o formas de vida dotadas de una dimensión a la vez erótica y creativa. La noción de amor se constituye como hito decisivo en la producción de sentido, en tanto conquista de un proceso de autodeterminación. Las diversas líneas argumentativas que tejen la reflexión deleuziana convergen en un devenir amoroso, que es el acontecimiento mismo que se sostiene en su propio sobrevuelo.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

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

<sup>80</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 193.

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”.<sup>81</sup>

Asimismo suscriben que

es una cuestión de velocidad, incluso *in situ*. ¿No es eso también deshacer el rostro, o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni mirarse en los ojos, sino atravesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto, se necesitan todos los recursos del arte, y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de pictorialidad, toda una línea de musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene duro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso.<sup>82</sup>

El amor es para Deleuze el contenido fundamental de una materia viva como conciencia virtual que deviene actual. El amor viene a otorgar una densidad efectiva al sentido, como expresión de una intuición que tiene como forma el vaivén entre ser y pensar. La transmutación en la que culmina la intuición misma como intuición volitiva es un amor que impulsa desde dentro la producción de sentido.

Los diferentes devenires que plantea la intuición creadora deleuziana encuentran en el amor su corolario en tanto producción de un territorio y un rizoma libres, que pueden plantar cara a la maquinaria capitalista. Devenir animal, devenir molecular, devenir imperceptible, encuentran en una cabeza buscadora y amorosa, la creación de una singularidad expresiva, capaz de vehicular y vincular intensidades libres. La producción de lo común, en la que se cifra la ontología política deleuziana, es la afirmación de la dimensión política del amor.

Deleuze, si bien utiliza el término *amor*, lo hace con extrema cautela. ¿No resulta extraño que este concepto, ostensiblemente central en la filosofía de Spinoza y Bergson, sea tan poco utilizado

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 137 (cursivas del original).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 191.

en la filosofía de Deleuze? ¿A qué se debe la parquedad con la que Deleuze utiliza el concepto de amor, en comparación con el prolífico tratamiento que en relación al mismo desarrollan los filósofos que animan interiormente su pensamiento? Deleuze preserva la figura del amor como una sutil y poderosa esencia. Deleuze se refiere al amor con el cuidado que reclama el destilado fundamental que se desprende de su compleja argumentación filosófica.<sup>83</sup> Deleuze, en medio de la vorágine de la modernidad, mantiene el amor en una suerte de clandestinidad, que lo sustrae a las vanidades del mercado y aun de la discusión filosófica académica, al servicio del Estado. El amor como piedra filosofal. El amor como código secreto mayor de una filosofía vitalista que en el cuerpo y la intuición, encuentra el suelo fértil para hacer germinar formas de vida libres. El amor como la simplicidad y la sencillez que acompaña a las grandes cosas. El amor como la mirada clara y luminosa, de quien sabe que el sentido es el sabor mismo de un saber que es expresión de las alquimias más profundas del cuerpo y la psique, del corazón y la voluntad. El amor como rabia. Y como resistencia ante la globalización capitalista. El amor como el suelo más profundo del quehacer filosófico. El amor como la

<sup>83</sup> Marcelo Raffin, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, p. 29: “Tal vez lo que recorra la obra deleuziana, digámoslo una vez más, sea su insistencia en la inmanencia y entonces, por oposición, su recusación de la trascendencia. De ahí su interés desde el principio y hasta el final, por filósofos ‘malditos’: Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Foucault, en los que puede encontrarse una contestación de cualquier tipo de trascendencia. Y así pueden ordenarse toda una serie de conceptos en la obra de Deleuze, que se alinean en un sentido, por oposición y recusación de otro: inmanencia/trascendencia, plan de consistencia/plan de trascendencia, diagrama/programa, experimentación/interpretación, devenir/nómada, el deseo/los deseos, etcétera. Y también la desterritorialización, la máquina de guerra, el cuerpo sin órganos, los aparatos de captura, las líneas de fuga. Yo diría que su obra es una suerte de metáfora de la metáfora, un *continuum* de metáforas, una metáfora al infinito. Acaso en todas estas ideas se encuentren muchas claves del proyecto deleuziano; acaso en sus líneas de recorrido aparezca aquello que hace de Deleuze un deconstructor, un rebelde, un refundador, una fulguración que en consecuencia podrá confundir su nombre, tal como señaló su amigo Foucault, con el de un tiempo de los seres humanos, con un siglo o con su final”.

frente limpia de quien ha cumplido con el deber y la tarea que implica estar vivo.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto: “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...”<sup>84</sup>

El conocimiento del tercer género spinoziano y la emoción creadora de Bergson son el polo magnético que articula interiormente el inmanentismo vitalista y materialista deleuziano. Cuerpo y amor aparecen como notas fundamentales sin las cuales resulta ininteligible la filosofía de Deleuze: la transmutación de la materia viva en conciencia actual es la producción de un acontecimiento que se resuelve en el afecto puro del amor. La libertad deleuziana es amorosa. El amor es el pilar fundamental de la producción de lo común y la producción de pueblo. El amor es el arma eficaz y la retaguardia contra el capital. El amor como resistencia. El amor como núcleo más profundo de las concepciones éticas y ontológico-políticas deleuzianas.

### *Bibliografía*

- Alliez, Éric, *Deleuze filosofía virtual*, Editora 34, São Paulo, 1996.
- Badiou, Alain, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1983.
- , *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1983.
- , *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- , *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.

<sup>84</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 194.

- , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1996.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Díaz, Santiago, “Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 13, diciembre de 2013-marzo de 2014, pp. 87-98.
- Hardt, Michael, Gilles. *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.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1989.
- , *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1972.
- Núñez García, Amanda, “Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 35, 2010, pp. 41-52.
- Raffin, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, en *Lecciones y Ensayos*, núm. 85, 2008, pp. 17-44.
- 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, 2011.
- Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, París, 1996.





## NEGRI

### *Spinoza, herejía y libertad*

Negri es un autor que hace de Spinoza quizá el pilar mayor de su pensamiento. Como Deleuze, Negri encuentra en Spinoza los rasgos fundamentales de una reflexión filosófica encaminada a restituirle al cuerpo vivo una densidad ontológica y una potencia que se constituye como corazón de un proyecto ético-político decididamente emancipatorio y liberador. Frente a la impostura de aquellos sistemas filosóficos y regímenes políticos que valiéndose de los argumentos de la trascendencia y la soberanía legitiman o ejercen formas diversas de esclavitud, Negri, de la mano de Spinoza, lleva a cabo una reflexión filosófica en la que la conquista de la libertad misma aparece como motivo principal. ¿Cómo se caracteriza la lectura negriana de Spinoza? ¿En qué sentido dicha lectura hace inteligibles las directrices del pensamiento negriano? ¿En qué medida Negri, al leer a Spinoza, le da consistencia a sus tesis filosóficas capitales?

Negri acuña una ontología política en la que la noción de *multitud* tiene una clara centralidad. La multitud negriana es la potencia del cuerpo vivo que, al dar cumplimiento a su dimen-

sión creativa, otorga contenido a un orden político que no se ve reducido a la forma trascendente de la soberanía. La multitud, al afirmar su potencia, da lugar a una producción de subjetividades que bajo el signo de su singularidad precipita una comunalidad, que es la satisfacción del cuerpo social como cuerpo vivo y como causa inmanente. Cuerpo vivo, multitud y comunalidad se constituyen como momentos de un proceso *ethopoiético* y político, en el que la producción afectiva del cuerpo mismo es la argamasa de un pacto social dinámico capaz de plantar cara a las imposturas de un Estado que es instrumento de la economía de mercado y que, en una suerte de trascendencia secular, sacrifica la vida democrática en la piedra de las exigencias de la propiedad privada y la reproducción del capital. Los afectos que recorren el cuerpo social son, para Negri, la potencia de la vida que como causa inmanente tiene en la multitud el núcleo de la praxis política. Negri hace de Spinoza un ascendente intelectual que es crucial en la determinación de su reflexión filosófica. Las nociones negrianas de cuerpo, inmanencia, afecto, comunalidad, democracia, encuentran en Spinoza un referente fundamental que nutre interiormente su formulación.

Negri apunta respecto a la significación de Spinoza en su propia filosofía que

el problema que suscita Spinoza es el de la posibilidad, en el corazón de la modernidad, de un pensamiento democrático, de una hipótesis de gobierno de la multitud, de una institucionalización de lo común. Es el problema de la posibilidad de que esos elementos puedan darse en la inmanencia, a contramano de toda afirmación de trascendencia soberana. O también: es el problema de la posibilidad, incluso de la necesidad, de fundar la ética (y, en particular, la ético-política) en los cuerpos, en la materialidad del deseo y en los flujos del encuentro y de la confrontación entre ellos.<sup>1</sup>

Negri hace de Spinoza pieza primera de su pensamiento en la medida que le brinda las consideraciones ontológicas relativas al cuerpo vivo, sobre las que acuña el concepto de multitud.

<sup>1</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 25.

La multitud negriana se constituye como espacio expresivo y constitutivo de un cuerpo social que, sacudiéndose todo corsé político-metafísico que le otorgue una forma vertical y jerarquizada, afirme una horizontalidad que es dominio privilegiado de la afirmación de su propia potencia, en términos de la producción de una comunalidad democrática.<sup>2</sup>

La circularidad entre la producción de subjetividades y la promoción de lo común que plantea la democracia negriana se funda en una noción de cuerpo de raigambre spinoziana, en la que la afirmación de su forma misma como causa inmanente, se resuelve en la articulación de una multitud que en su horizontalidad y su carácter abierto, en la afirmación inmanente de las relaciones y los encuentros que son su contextura efectiva, desborda todo orden social jerarquizado y cerrado anclado en última instancia en una derivación política de la metafísica de la trascendencia. La formación del cuerpo social es, en este sentido, una *bioproducción de subjetividades que tiene como expresión la vida democrática*. El cuerpo vivo, al efectuar su propia potencia, sostiene una democracia que aparece como su ámbito expresivo y constitutivo.

Negri y Hardt apuntan al respecto que

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 debemos identificar la formación del cuerpo de la multitud, un tipo de cuerpo fundamentalmente nuevo, un cuerpo común, un cuerpo democrático. Spinoza nos ha propor-

<sup>2</sup> José Seco Martínez y Rafael Rodríguez Prieto, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, p. 14: “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” (cursivas del original).

cionado 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.<sup>3</sup>

La figura spinoziana de cuerpo resulta decisiva en la concepción negriana de la multitud: la multitud es la forma de un cuerpo social que, en la determinación activa de la relación interior e inmanente de los cuerpos que lo componen, afirma una producción de subjetividades signada por un ejercicio democrático anclado en la producción de lo común. El materialismo spinoziano es el horizonte fundamental sobre el que Negri inscribe sus reflexiones ontológico-políticas. La democracia negriana tiene una fuerte impronta spinoziana caracterizada por un vitalismo en el que el cuerpo vivo se resuelve como motor de una producción de subjetividades democráticas que tienen su razón de ser en una comunidad que aparece como espacio de resistencia frente a toda forma de soberanía.

Negri ve en Spinoza la determinación de la multitud como una *potentia* instituyente que si bien las más de las veces se ve sometida a la *potestas* del Estado, bien puede rediseñar su arquitectura interior. La multitud se constituye como la efectuación de un Dios inmanente que transforma interiormente al Estado, haciéndolo instrumento del movimiento de una democracia abierta y productiva. El Dios inmanente spinoziano es, para Negri, el deseo de una multitud viva que hace valer su propia potencia frente a la soberanía de un Estado que se ve tutelado por las exigencias que en los planos económico, político y social esgrime el gran capital. Spinoza, para Negri, se constituye como un autor que goza de una clara vigencia, en la medida que subra-

<sup>3</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 225.

ya el valor de la potencia instituyente de la multitud, frente a la soberanía del Estado.

Negri señala en relación a este punto que

en Spinoza, la teoría de la democracia absoluta es el intento por inventar una nueva forma de política que logre sustraerse a la teoría de la soberanía y a la tripartición clásica de las teorías del gobierno del Uno. Si, en Spinoza, el absoluto es el tejido ontológico de las singularidades libres, es realista pensar —como, de hecho, él lo sostiene— que el poder-*potestas* es el resultado del intento de limitar la acción de las singularidades en su búsqueda de la libertad. En consecuencia, creo que los movimientos sociales que hoy en día buscan oponerse a la *potestas* y a actuar para afirmar la libertad se adhieren precisamente a la posición spinoziana.<sup>4</sup>

Multitud y Estado, cuerpo vivo y ley trascendente, *potentia* y *potestas*, se oponen puntualmente y se constituyen como polos de la dinámica de un orden social en el que la multitud pugna por dar a luz una democracia orgánica y material —compuesta por el rico tejido de singularidades que da contenido a la libertad—, enfrentándose precisamente a un Estado que a partir de dispositivos diversos impone una soberanía en la que la libertad misma es negada en función de la satisfacción de una economía de mercado. Para Negri, la democracia se constituye tanto por la propia multitud que la recorre interiormente como por su capacidad de hacer frente a la *potestas* misma del Estado, que reduce a la democracia misma a un mero procedimentalismo que oculta y a la vez hace viable la lógica de la dominación capitalista.<sup>5</sup>

El monismo de Spinoza, apunta el filósofo italiano, es proscrito y perseguido, en la medida que implica la determinación de un *Dios actuante*, que no es otra cosa que la *cupiditas*, el deseo de

<sup>4</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 40 (cursivas del original).

<sup>5</sup> Véase José Seco Martínez y Rafael Rodríguez Prieto, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, p. 13: “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”.

una multitud que afirma su potencia misma en la producción de lo común. El Dios Spinoziano es subversivo, pues afirma una potencia que excede el corsé de la *potestas* y la soberanía articulada en el Estado como cristalización de una trascendencia político-metafísica. Negri subraya las condiciones en las que se hace inteligible el juicio de herejía del que es objeto el pensamiento de Spinoza: la identificación entre Dios y Naturaleza se concibe como la sustancialización de una multitud que, al reclamar para sí toda densidad ontológica, afirma un *poder instituyente* que desarbola la lógica de la dominación desplegada a partir de las figuras de la trascendencia, el Estado y la *potestas*. Spinoza es acusado de herejía en la medida que concibe un Dios que actúa a partir de la afirmación de poder instituyente de la multitud, en tanto promoción de una comunalidad en la que se resuelve la vida democrática.

Negri suscribe que

un *sobrante* que es instituyente y comunicante, y que por eso no es individual ni interindividual; una acumulación no de segmentos substanciales (individuales) sino de potencias modales (singulares). El monismo de Spinoza está alimentado por la potencia divina. ¿No es justamente esa pretensión a volver *actuante* la divinidad –según una línea rigurosamente inmanentista– lo que hace herético al “juicio de Ámsterdam”?<sup>6</sup>

De igual modo apunta:

Segundo punto: “herejía” significa el rechazo de la trascendencia en todas sus formas –es, pues, también un desacuerdo sobre lo que puede ser un concepto, porque este ya no busca ser universal sino común, porque se niega a aceptar el hábito del mando y el del saber instituido y porque, conociendo claramente las finalidades de éstos, se les resiste de manera crítica–. Lo herético es lo intelectual movido por un punto de vista específico, particular, que no es el de la totalidad sino el de la ruptura y que, por ende, construye la figura de un saber situado y la de una acción condicionada por un proyecto común de resistencia y de lucha. Es precisamante allí donde la ex-

<sup>6</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 16.

cedencia de la herejía puede comenzar a abrirse... ¿Abrirse a qué? A una construcción generosa de lo común.<sup>7</sup>

Spinoza es proscrito y perseguido, según Negri, en tanto plantea un monismo inmanentista que no se hace efectivo sino en la forma de una multitud que concilia singularidad y comunalidad en tanto actividad fundante e instituyente. El exceso productivo que supone la noción de cuerpo vivo es el motivo por el que Spinoza es calificado de herético. La conquista de lo común es la afirmación de un Dios vivo que se identifica con una multitud que en su despliegue creativo, desborda y desquicia las figuras mismas de la trascendencia y la *potestas* en la que el Estado garantiza el ejercicio del poder. La comunalidad que impulsa la filosofía de Spinoza es necesariamente subversiva, en tanto desafía y combate la lógica misma de la dominación que escamotea a la propia multitud la potencia instituyente en la que se determina como tal.

### *Por una filosofía libertaria*

Negri rastrea en la historia de las ideas la amalgama de materialismo e inmanentismo para hacer patente la caracterización de la multitud como espacio de lucha y resistencia contra los embates del poder articulado en la propia metafísica de la trascendencia. Los presocráticos, Epicuro, Lucrecio, Escoto, Bruno... se constituyen como botones de muestra de la trama secreta y perseguida de un materialismo inmanentista en el que el cuerpo o la materia viva anima el vínculo dinámico e interior de aquellas singularidades actuantes que luchan por la conquista de una comunalidad que implica la satisfacción de su propia potencia instituyente. Spinoza, según Negri, funda su pensamiento en una larga tradición materialista pre-moderna, a partir de la cual establece una distancia crítica respecto de la propia modernidad en la que está inscrito, y con la cual establece una relación pa-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

radójica, a la vez fundante y de radical independencia. La multitud negriana, en este sentido, al adscribirse al materialismo y al inmanentismo spinozianos, reclama para sí una perspectiva crítica de la modernidad, irreductible justo al individualismo, y a la figura de la soberanía, asociadas a la figura de un Estado rehén de la lógica capitalista.

Negri señala en relación a este punto que

si se parte de esos excesos, parece difícil imaginar la posibilidad de conjugar el inmanentismo y el materialismo. Pero el hilozoísmo o la ontología de los presocráticos, ¿no presentaban, aunque fuera de manera primitiva, tal articulación? Y el pasaje de Epicuro a Lucrecio ¿no se hizo sobre ese eje de pensamiento? O también: en la escolástica tardía del aristotelismo en París y en Padua, como en la maduración del humanismo europeo a comienzos del pensamiento moderno, esa inmanencia materialista tan viva ¿no se encuentra precisamente actuando para permitir la interpretación de la nueva potencia de la vida?<sup>8</sup>

Asimismo señala que

el esfuerzo de Spinoza para abreviar en esta corriente secreta de la ontología (que funda la modernidad pero que no logra realizarse en esta plenamente), su capacidad para defender sus salidas del interior mismo del fracaso del Renacimiento (y del Humanismo) contra el triunfo del barroco (y del absolutismo soberano) y, en fin, el hecho de proponer nuevamente la religión de la libertad a través de la articulación entre la singularidad y la comunidad (contra el individualismo): todo eso hace del inmanentismo y del materialismo de Spinoza posiciones imposibles de contener dentro de los marcos de la modernidad.<sup>9</sup>

Negri señala los nexos interiores de Spinoza con el materialismo y el inmanentismo premodernos, para señalar su peculiar posición en la modernidad. Si bien Spinoza atiende a los problemas de la fundamentación de la nueva ciencia, asume y desarrolla la tesis de un infinito activo —una sustancia inmanen-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.



te— que no se concibe sino como una materia viva que, en tanto tal, se afirma en una producción inmanente que desquicia toda configuración simbólico-política de una soberanía vertebrada en el prurito metafísico de la trascendencia. De los presocráticos a Epicuro y Lucrecio, y de ahí a las formas más consecuentes del cristianismo y al panteísmo renacentista, el materialismo encuentra en la figura del cuerpo el crisol para destilar una libertad que no se realiza más que en la afirmación de la propia potencia de dicho cuerpo como fuerza creativa y promoción de una comunalidad viva. El pensamiento Spinoziano representa el espacio idóneo para establecer una crítica a la modernidad, en la medida que las raíces premodernas de las que se nutre le brindan la posibilidad para afirmar la potencia misma del cuerpo vivo fuera de la órbita de las figuras del individuo, el capital y la soberanía, en las que se articula el Estado moderno.

Negri señala que el arco Hobbes-Rousseau-Hegel muestra los hitos de una soberanía y una *potestas* que niegan la propia potencia de la multitud como dimensión fundamental de la vida democrática. La íntima trabazón entre el individualismo, el capitalismo y el Estado en los órdenes económico, jurídico y político de la modernidad se resuelven en el enaltecimiento de una burguesía que impulsa, con el oropel de una falsa vida democrática, la explotación del hombre por el hombre. La mistificación del Estado burgués se realiza a través de una desustancialización sistemática de una multitud a la que se le escamotea y niega su potencia instituyente. La progresión Hobbes-Rousseau-Hegel es para Negri la espina dorsal de una ideología burguesa que corta de raíz la producción de lo común justo a través de la figura de un Estado al servicio de las exigencias de la economía de mercado.

Nuestro autor apunta:

Hobbes-Rousseau-Hegel. Como ya apuntamos, la mistificación burguesa alcanza su perfección fundamentalmente por medio de estos tres vértices. En Hobbes, la categoría de apropiación asociativa (colectiva) se traduce, tan paradójica como eficazmente en la sumisión al soberano, y el mecanismo de producción de la plusvalía se confía al fetichismo del valor. En Rousseau, la transferencia autoritaria de las fuerzas productivas a la soberanía es democráticamente mistificada y la alienación absolutamente santificada. Esto desencadena

la conjunción del derecho privado y de la forma absoluta del derecho público, la función jurídica de la dictadura del capital. Hegel quita la paradoja, la hace dialéctica, la distribuye en momentos de autonomía relativa, restituye a cada uno su margen de trabajo para exaltar en lo absoluto la condición alienada, para recomponer en la totalidad de la explotación la ilusión de la libertad de cada cual.<sup>10</sup>

Negri, atento a la evolución histórico-conceptual de las modernas teorías del Estado, encuentra en los nexos interiores entre el contractualismo, el capitalismo y la figura misma del Estado, los mecanismos político-jurídicos de la negación de la comunalidad como expresión del poder instituyente de la multitud. La modernidad, según Negri, goza de una arquitectura interior en la que la *potestas* del Estado se impone sobre la potencia del pueblo, a partir de la retórica pretendidamente democrática que justifica y aceita las relaciones asimétricas entre la burguesía y el proletariado, entre los detentores mistificados de los medios de producción y una masa social que sólo dispone de su mera fuerza de trabajo. Hobbes, Rousseau y Hegel son, para Negri, ideólogos de una burguesía capitalista que desolla la libertad con el cuchillo de una falsa democracia al servicio del Estado soberano, incapaz de afirmarse como espacio expresivo de una multitud que en la producción de comunalidad satisface el infinito activo que aparece como su causa inmanente.

Deleuze reclama a la filosofía moderna un carácter libertario. La lucha por la libertad es para Negri la razón de ser de la filosofía. En este sentido, nuestro autor encuentra en el encadenamiento de la reflexión filosófica de Maquiavelo, del propio Spinoza y de Marx, justo la andadura moderna de un materialismo que ofrece las condiciones para restituirle a la multitud su propia potencia. El inmanentismo materialista tiene en la filosofía política de los autores señalados justo la expresión de un pensamiento libertario, que no pone su atención más que en la *conquista de la libertad* como afirmación del poder instituyente de la multitud a través de la construcción de la comunalidad que

<sup>10</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, p. 240.

satisface la vida democrática.<sup>11</sup> La lucha contra la burguesía y el régimen de dominación capitalista es, para Negri, signo inequívoco de una filosofía comprometida con una libertad que tiene su motor interior en la promoción de un cuerpo social que, toda vez que no se ve atravesado por la distinción entre lo público y lo privado, hace de la revolución afirmación fundamental de su forma viva. La potencia misma de lo singular, a la vez como argamasa y como ámbito expresivo de la comunalidad, es justo el dominio de afirmación de un infinito activo o sustancia que aparece no como causa ejemplar o trascendente, sino causa eficiente que es a su vez *impulso material revolucionario y lucha de liberación*.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Véase Roberto Gelado Marcos, “La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?”, p. 21: “La solución que propondrían Hardt y Negri a esta desinformación (o *malin-formación*, 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” (cursivas del original).

<sup>12</sup> Carlos Yebra López, “El concepto de *multitud* en la filosofía de Negri”, p. 322: “Así, los autores a los que se refiere Negri son Spinoza, Maquiavelo y Marx, los cuales ‘representan la única corriente del pensamiento político de la libertad que han conocido las eras moderna y contemporánea’. De este modo, es de carácter absoluto el proceso que ve en la tradición de la metafísica moderna atravesada por Maquiavelo y Spinoza y Marx desarrollarse la dinámica del poder constituyente sin que el absolutismo llegue a transformarse jamás en totalidad. Así, en Maquiavelo y Spinoza la potencia es expandida y se alimenta de la lucha, extendiéndose el proceso entre singularidad y multitud, en tanto que la constitución de lo político aparece como el producto de una innovación permanente. De este modo, lo político está constantemente abierto, fluye potente como la libertad, siendo al mismo tiempo resistencia a la opresión y constitución de

Negri subraya al respecto que

los filósofos eran conscientes, en otros tiempos, de ser combatientes: estaban en juego alternativas que mordían el problema de la reacción o del progreso, del dominio burgués y de la esclavitud proletaria: esto, al menos, vale la pena subrayarlo como comentario. Y la falsificación es, en la lucha, un instrumento habitual. Orientalismo de la filosofía spinozista, ¡qué bufonada! ¡Extinción de la particularidad y de la singularidad en lo absoluto! Es cierto, en lo absoluto de la fuerza productiva está Spinoza hasta el fondo, así como Maquiavelo estaba en lo absoluto de la identidad social de lo político, como Marx está en lo absoluto del antagonismo que funda el proceso revolucionario del comunismo: pero no para distinguirse vanamente, sino para indicar –Maquiavelo, Spinoza, Marx– la unidad del proyecto humano de liberación frente a la mediación burguesa. De Maquiavelo han intentado el maquiavelismo, de Marx el marxismo: lo mismo con el spinozismo han intentado, sin gran fortuna, hacer ciencias subordinadas de la totalidad burguesa del dominio.<sup>13</sup>

Maquiavelo, Spinoza y Marx son para Negri ejemplos ciertos de una filosofía que se resiste a su domesticación bajo la forma del Estado burgués. Esta filosofía impulsa la radical transformación del Estado mismo a partir de una lucha de liberación necesariamente revolucionaria. El poder instituyente de la multitud es irreductible, según Negri, a ninguna forma que mine su orientación contestataria y revolucionaria, en tanto satisfacción del materialismo actuante y productivo en el que se articula. La revolución, justo como excedente que desborda la dimensión coercitiva y esclavizante del Estado burgués, aparece como propuesta de una filosofía crítica dotada de una orientación libertaria: la abolición de la burguesía aparece como rasgo fundamental de una filosofía que hace de la revolución misma cumplimiento de un poder creativo que se realiza en la producción de lo común. *Revolución*

---

comunidad. Lo absoluto constituyente, lo absoluto democrático. En definitiva, el concepto de democracia se presenta como una forma de gobernabilidad tendente a la extinción del poder constituido y, de modo análogo, al proceso de transición liberador del poder constituyente”.

<sup>13</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, p. 242.

y *producción de lo común* se enderezan como notas que hacen patente la satisfacción del cuerpo vivo de la multitud como objeto fundamental de la reflexión filosófica. Frente al arco Hobbes, Rousseau y Hegel, Negri apela a Maquiavelo, Spinoza y Marx para subrayar el carácter crítico y revolucionario de un materialismo que, al afirmarse como fuerza productiva de la multitud, desborda por principio la distinción misma entre burguesía y proletariado, en la que la propia *potestas* de la burguesía capitalista se afirma. Para Negri, la revolución es necesariamente crítica y la crítica revolucionaria, en tanto la emergencia de la multitud como horizonte productivo de lo común desarticula el andamiaje, a la vez simbólico y material, en el que la propia sociedad capitalista se vertebra.

Negri, aunque saluda al marxismo y reconoce su incalculable valor en cuanto a la construcción del problema de la emancipación, ve en Spinoza al filósofo que ofrece el instrumental teórico más acabado para pensar justo la cuestión de la libertad como poder instituyente. Si bien para Negri la disolución de la oposición burguesía/proletariado es insoslayable para dar lugar a un proceso revolucionario cabal, la revolución misma ha de desenvolverse en múltiples ámbitos relativos a la afirmación misma de la multitud en campos diversos y específicos, como el feminismo, la migración, la sexualidad, etcétera. Negri concibe la multitud en términos de la confluencia de diversos movimientos *menores o minoritarios* –deleuzianamente hablando– que hacen efectiva su forma al tejer y cocrear formas de resistencia ante un Estado tutelado por las exigencias del capital transnacional. El pensamiento de la diferencia de Deleuze anima interiormente la recepción negriana de Spinoza, justo en la determinación de la multitud como un abanico de hechos diferenciales que plantan cara y resisten, en su *singularidad modal* y a partir de los propios afectos que recorren su corporalidad viva, a los dispositivos y los aparatos de captura en los que se efectúa la axiomática capitalista.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Véase José Seco Martínez y Rafael Rodríguez Prieto, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, p. 13: “Una ontología constitutiva, que asume como principio el valor de la producción, es para Negri el símbolo de libe-

Negri afirma en relación a este tópico:

Esto explica por qué, cuando el panorama de la lucha por la emancipación de los hombres se amplía y la crítica deviene la del desarrollo del capitalismo en su fase posmoderna (la de la subsunción real de la sociedad, es decir, en su fase imperial, poscolonial), entonces, la “matriz” spinozista se impone abiertamente por sobre la “pausa” marxista. Lo que aquí se expresa claramente es un materialismo de los dispositivos ontológicos, de la producción de subjetividad. Y es un giro histórico en el cual participan todos aquellos que, a partir de la emancipación, han construido un pensamiento de la diferencia que sea a la vez antiteleológico e inmanentista. Es ese el momento en que el nuevo materialismo de Spinoza comienza a producir sus efectos, y donde nos muestra –a través de las articulaciones de la substancia– la productividad de los modos, es decir, el doblez singular y revolucionario que cada uno presenta.<sup>15</sup>

Negri asume la deleuziana noción de diferencia como marco más general para poner al día los rendimientos éticos y ontológico-políticos de la filosofía de Spinoza: el cuerpo vivo se revela para Negri como matriz para extraer los afectos que otorgan a la multitud una singularidad que excede, resiste y combate los dispositivos de captura y edificación del deseo que hacen efectiva la bioproducción capitalista de subjetividades. La multitud como hecho diferencial, toda vez que implica una satisfacción de la exigencia marxista de una cabal socialización de los medios de producción, implica el acontecer de una revolución que se despliega en el nivel de una micropolítica que se desarrolla al interior de la red de diversos dispositivos –escolar, médico, familiar, etcétera– que efectúan el poder como relación de fuerzas. Negri ve en Spinoza al filósofo que permite pensar la emergencia de una multitud que planta cara al Estado capitalista, en la medida que las nociones de inmanencia y diferencia como producción de

---

ración 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”.

<sup>15</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 28.

singularidades hacen inteligible justo la forma de un poder instituyente que se expresa en el marco de la determinación de las relaciones y afectos en los que se traba la contextura del cuerpo social democrático y comunal, como espacio de la vida ética y política. Si bien para Negri, siguiendo a Marx, la abolición de la distinción entre burguesía y proletariado es capital en tanto satisfacción de una multitud que da lugar a la producción de lo común, la producción misma de un tejido social a la vez *común* y *plural* es fundamental en la afirmación del poder instituyente de la multitud misma. Spinoza, según Negri, va más allá que Marx, en tanto piensa justo el carácter productivo de la materia en su pluralidad efectiva, precisamente a partir del carácter *diferencial* y *singular* de los cuerpos mismos en los que se constituye.<sup>16</sup>

Para Negri, Spinoza hace patente la determinación de la multitud como horizonte genético de una democracia que no se concibe sino en el horizonte de una praxis ético-política positiva, que no se determina como tal más que en la materialidad diferencial de su propio despliegue inmanente. La multitud no se afirma más que en el ejercicio efectivo de la producción de un haz de singularidades que convergen en la afirmación de una democra-

<sup>16</sup> Sergio Braulio Véliz Rodríguez, “Menor que una secta, mayor que una masa: la multitud (en el primer aniversario del 15-M)”: “Y, en tercer lugar, la Multitud, desde su corazón marxista, como la clase de los trabajadores hegemónica en el capitalismo post-fordista, sustituye a la clase del proletariado en las luchas de clase. Concepto descriptivo y político, pero no sólo, dada su potencia normativa: la Multitud sólo puede actuar contra el Estado y con inteligencia colectiva, exhibiendo con sus potencias liberadoras una democracia más real, y, en cualquier caso, *se hace en las luchas*. El nuevo concepto de clase trata, primero, de salvar los defectos del antiguo concepto marxista basado en un trabajo asalariado por horas: los problemas de encajar ahí a los trabajadores agrícolas autónomos, a los trabajadores de servicios, a los intelectuales –o a los estudiantes de la enseñanza pública, una de las corrientes que fluyen siempre con más fuerza en todas las revueltas de los últimos cincuenta años–, fueron durante décadas tópicos en la Escolástica marxista. En segundo lugar, el concepto de ‘Multitud’ da cuenta del hecho de que en el capitalismo post-fordista la explotación tiende a hacerse biopolítica, en la medida en que depende progresivamente de la creatividad y la información, con lo que la distinción entre tiempo de trabajo y de no-trabajo, como ya dijimos, se desdibuja: la precariedad y el paro se vuelven omnipresentes, pero los precarios, los parados, los pobres, son carne de la Multitud”.

cia viva concebida como revolución de la vida político-social, en todos sus órdenes de producción de subjetividades y registros de experiencia. Contra la mistificación de toda figura –incluido el proletariado– que suplante la materialidad positiva de la multitud como forma menor o minoritaria, Negri entroniza la multitud como un plano de inmanencia que no se despliega más que en la convergencia productiva de cuerpos singulares que gozan de un acento diferencial. El infinito actual spinoziano, que no tiene su cumplimiento más que en el orden la singularidad modal, se constituye para Negri como corazón de la tensión productiva de la multitud que de ninguna manera ve tutelada su forma por alguna figura exterior o trascendente. La potencia misma de la sustancia spinoziana como causa inmanente es el poder de la propia multitud, que se afirma como causa material y eficiente de una democracia que en la necesidad de su pluralismo dinámico encuentra una libertad que se afirma como revolución. La revolución negriana es productiva, en la medida que se ordena como hecho diferencial que revela el movimiento genético de una conciencia social que en la diversidad encuentra el plano de su vocación libertaria.

Negri apunta al respecto que

el ser spinoziano es el ser de la revolución: ontología de la revolución. No pretendo volver aquí al análisis histórico de las vicisitudes que preconstituyeron esta situación spinoziana y que, al mismo tiempo, determinan la anomalía de su posición histórica. No, no es éste el problema. Aquí se trata sencillamente de aprehender la riquísima apertura de esa concepción del ser. Y de subrayar su inagotable virtualidad.<sup>17</sup>

De igual modo suscribe que

la primera definición spinozista y moderna de un proyecto revolucionario en la fenomenología, en la ciencia, en la política, de refundación racional del mundo [esto] basada en la liberación y no en una explotación del hombre sobre el hombre. No como fórmula y forma, sino como acción y contenido. No como positivismo, sino como posi-

<sup>17</sup> Antonio Negri, *Spinoza subversivo*, p. 123.



tividad. No como legislación, sino como verdad. No como definición y ejercicio del poder, sino como expresión y gestión de la potencia. Estas tensiones spinozistas deben estudiarse todavía más a fondo. Porque Spinoza es propiamente un escándalo (si nos atenemos a la base del corriente saber “racional” del mundo en que vivimos): es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo; es un democrático radical y revolucionario que inmediatamente elimina, asimismo, incluso la sola posibilidad abstracta del Estado de derecho y del jacobinismo; es un estudioso de las pasiones, a las que define no como padecer, sino como actuar –un actuar histórico, materialista, por tanto constitutivo.<sup>18</sup>

Negri subraya el contenido fundamental del materialismo spinoziano en tanto un poder instituyente que se resuelve como revolución: la subsunción de la *potestas* en la potencia es el gesto de un proceso revolucionario que en los órdenes más diversos hace de la emergencia y afirmación de la multitud su divisa fundamental. El inmanentismo y el materialismo spinozianos se hacen inteligibles, según Negri, desde la perspectiva de la articulación de un proceso revolucionario que se resuelve en la promoción del dinamismo instituyente de la propia multitud, capaz de subvertir, refundar y reordenar los dispositivos en los que el Estado se articula. Negri subraya el carácter positivo y diferencial del ejercicio instituyente de la multitud, para subrayar justo la dimensión revolucionaria en la que se inscribe. Revolución y crítica, en este sentido, al efectuarse en la contextura del cuerpo y los afectos en los que se articula, se conciben desde la perspectiva de un *materialismo diferencial* irreductible a alguna forma mayor o molar que le escamotee su carácter productivo. La revolución negriana se realiza en el horizonte general de la transformación de la arquitectura general del binomio capitalismo-Estado, y en el plano fundante de una micropolítica afectiva en la que se juega la forma misma de lo singular en tanto causa eficiente de la producción de lo común.

<sup>18</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, p. 20.

Nuestro autor pone de relieve la función de la imaginación en tanto componente fundamental del poder instituyente de la multitud. La imaginación ofrece horizontes afectivos que son el resorte interior del proceso revolucionario en el que se resuelve una multitud que aparece como cuerpo vivo. El materialismo spinoziano, apunta Negri, es revolucionario en la medida que la imaginación provee los territorios y las figuras peculiares de la inversión y reformulación de las relaciones entre *potentia* y *potestas* en los que la multitud afirma su capacidad instituyente. La imaginación ofrece justamente los bajo relieves y el grano del movimiento productivo de una multitud que se ordena como contrapoder, fuerza revolucionaria y un sentido histórico vertebrado por la sed de justicia. La imaginación se constituye no en un finalismo que anquilese la dimensión creativa del poder instituyente de la multitud, sino que le muestra derroteros afectivos que son colmados en su propia lógica productiva material e inmanente.

Negri afirma que

de forma que no es el absolutismo lo que constituye la sociedad política, sino la organización de la potencia de las individualidades, la resistencia activa que se transforma por el uso de la razón en contrapoder, el contrapoder que se desarrolla colectivamente como consenso activo en el que la praxis, articulándose, se hace constitución real. El antagonismo natural construye la historicidad concreta de lo social —al ritmo de la potencia constitutiva de la imaginación colectiva y de su densidad material—. El resultado del proceso no es lo absoluto, ni aun siendo democrático, sino una constitución colectiva de lo real.<sup>19</sup>

Negri establece una ontología del infinito activo, que encuentra en la imaginación el horizonte positivo para dar contenido a la política como producción del ser. La imaginación es un momento clave en la determinación del cuerpo vivo como poder instituyente que se resuelve en la producción de lo común. La propia progresión cuerpo-potencia-producción de lo común en Spinoza tiene, según Negri, como correa de transmisión una *imaginación*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 197.

*que es el nexu immediato entre el materialismo y la política*, entre la ontología y una revolución que es la satisfacción misma de la vida como poder instituyente. El vitalismo materialista de Spinoza nutre el pensamiento de Negri que se resuelve como una ontología política en la que la política misma, como efectuación de la potencia de los cuerpos de la multitud, implica la realización y el florecimiento de la vida como causa inmanente. La imaginación es para Negri el ser o el infinito actual que desde su materialidad efectiva hace del reino de la singularidad histórica y político-cultural el dominio de su afirmación. La política negriana se funda en una ontología en la que el ser encuentra en la imaginación un vehículo de la propia fuerza creativa en la que se afirma la libertad no como una figura establecida por decreto, sino como proceso de liberación, como expresión histórica de la política misma como contrapoder en su materialidad viva y vivida.

Como hemos dicho, para Negri la democracia es el ámbito fundamental en el que se resuelve la potencia de la multitud. Dicha democracia se endereza no en una estructura meramente procedimental, que fuese a la vez la fachada político-institucional y el buró gerencial del capital trasnacional, sino como el laboratorio instituyente de las diversas luchas que animan la vida política, en tanto espacio de praxis material de liberación. El “todos” de la democracia negriana implica un pluralismo consistente en la producción y la inclusión de la diferencia. La diferencia como componente de la multitud implica la convergencia de una serie de frentes de lucha y una serie de revoluciones que reconfiguran el tejido fino de las micropolíticas en las que se constituye el cuerpo social. Como anticipamos más atrás, mujeres, homosexuales, migrantes, sin-tierra, niños, etcétera, nutren un abanico revolucionario que reordena el andamiaje simbólico-imaginativo que es el terreno material y positivo en el que se efectúa la ontología del ser instituyente.

Negri y Hardt apuntan a propósito de la noción de democracia en el pensamiento de Spinoza que

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.<sup>20</sup>

En cuanto al carácter diferencial de la multitud suscriben que las revoluciones de la modernidad no instituyeron de inmediato el concepto universal de la democracia, ni siquiera en el ámbito de los espacios nacionales correspondientes. Excluidas las mujeres, los no propietarios, los no blancos, entre otras exclusiones, se suspendía el predicado universal “de todos”. En realidad, la noción universal de democracia todavía no ha sido instituida, aunque se la haya tenido siempre como meta a la que tendían las revoluciones y las luchas de la modernidad. La historia de las revoluciones modernas se puede interpretar como una progresión intermitente e irregular, pero real, hacia la realización del concepto absoluto de democracia. Es la Estrella Polar que sigue guiando los anhelos y las prácticas políticas.<sup>21</sup>

La noción de multitud implica la sumatoria orgánica de un rosario de formas diferenciales, que hacen de su singularidad misma y el proceso creativo en el que se constituyen el dinamismo inmanente de la construcción de la vida democrática. Si bien para nuestro autor la democracia resulta incompleta sin la producción de lo común, ésta resulta asimismo trunca si no se concibe desde la óptica que implica la promoción y la asunción del hecho diferencial. Comunalismo y diferencia, imaginación y pluralidad aparecen como el derecho y el revés del poder instituyente de una multitud que es el ámbito expresivo de la lucha revolucionaria: la política negriana no se reduce a la insoslayable exigencia de una cabal socialización de los medios de producción, sino a una reconfiguración del orden social desde la perspectiva de un pluralismo imaginativo, rebelde y combativo que es el

<sup>20</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 278.

<sup>21</sup> *Idem.*

motor de la construcción sostenida de una democracia directa y tendencialmente absoluta.

La filosofía de Deleuze se constituye sin duda como una de las perspectivas fundamentales que anima el pensamiento de Negri en lo relativo a su lectura de Spinoza, y con ella, a la determinación de sus posturas teóricas medulares. La filosofía deleuziana de la diferencia –y el contexto histórico del 68, caracterizado por una crítica tanto a las democracias liberales como a los excesos comunistas– se constituye como horizonte en el que Negri inscribe su crítica a la modernidad capitalista, así como su asimilación de los rasgos encomiables e imprescindibles del propio marxismo.

Negri es explícito al señalar la filiación deleuziana de su pensamiento, en lo relativo a la caracterización del horizonte materialista en el que ordena la noción de multitud

en otra vertiente y con diversas preocupaciones sistemáticas, pero tal vez con aún más alta capacidad innovadora, Deleuze nos ha mostrado en Spinoza un horizonte pleno y solar de la filosofía, cual es la reconquista del materialismo como espacio de la pluralidad modal y como concreta liberación del deseo como potencia constructiva.<sup>22</sup>

A propósito de su lectura de Spinoza señala:

Volvamos a nuestro hilo. Puesto que nos situamos en la historia de las investiduras de la potencia spinozista, preguntémosnos lo que puede ser hoy el materialismo de Spinoza y de qué manera es susceptible de presentarse ante nosotros. No es un materialismo del objeto inerte, podríamos decir, y tampoco el que sería simplemente producido por secuencias causales necesarias. Es, por el contrario, un materialismo de las diferencias activas y de los dispositivos subjetivos, es decir, una afirmación de la materia en tanto fuerza productiva, a través de la actividad de esas modalidades que constituyen la substancia. Desde 1968, tal línea interpretativa ha invadido el terreno de las lecturas de Spinoza, y parece difícil que hoy (y en el futuro) se

<sup>22</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, p. 17.

pueda ser spinozista, es decir, que simplemente se pueda comenzar a pensar, si se niega la eficacia de sus logros.<sup>23</sup>

La filosofía de la diferencia deleuziana es sin duda un ángulo importante de la recepción negriana de Spinoza y, a su vez, de la articulación de su propia crítica al capitalismo. Negri, en un juego de ecos, se constituye como caja de resonancia del pensamiento del 68 en el que tanto la lectura deleuziana de Spinoza como la crítica al capitalismo, y tópicos como el poder, la imaginación, el cuerpo, la revolución, se ordenan justo en un concepto de diferencia con fuertes tintes anarquistas y visionarios, capaz de integrar luchas disímiles, sin negar justo su singularidad característica. El materialismo negriano se ve nutrido por una filosofía deleuziana que pone al día el valor de Spinoza en relación al elenco de autores de la tradición que resultan idóneos para llevar adelante la crítica a la modernidad capitalista. Spinoza, Deleuze, la propia lectura deleuziana de Spinoza, repercuten y resuenan en la filosofía de Negri, dando lugar a una serie de armónicos que dejan escuchar con nitidez un pensamiento inconforme y comprometido, que sin duda tiene como centro de gravedad el problema de la libertad. La filosofía de la diferencia, nos atrevemos a señalar, es asimilada por Negri como una filosofía de la libertad que renuncia a toda componenda con alguna forma de compromiso inconfesable con la impotencia y la exclusión, con la injusticia o la indignidad que supone la lógica de lo Uno trascendente, y sus diversas reediciones a lo largo de la filosofía moderna y contemporánea.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 31.

<sup>24</sup> Sergio Braulio Véliz Rodríguez, “Menor que una secta, mayor que una masa: la multitud (en el primer aniversario del 15-M)”, p. 103: “Para entender este monstruo conceptual al que llamamos ‘Multitud’ primero hay que saber que, como el monstruoso pulpo legendario de las *20000 leguas de viaje submarino*, posee tres corazones: uno sacado del pecho de Spinoza, otro del de Marx, y el otro de Gilles Deleuze & Félix Guattari. De Spinoza extraen Negri & Hardt la idea de una pluralidad de singularidades que convergen en una acción pública, colectiva, sin formar una Unidad ni ser representados por un Uno, el Soberano, llámese Monarca, Pueblo, Club, Partido o Sindicato, una multiplicidad irreductible de visiones del mundo refractaria al ‘E pluribus Unum’ —como dice la filacteria que sostiene en su pico el águila en los billetes de dólar—”.

*Negri: Spinoza y la dimensión política del amor*

Negri, a partir de su recuperación del valor ético y ontológico-político del amor, añade un último peldaño tanto a su lectura de Spinoza como al conjunto de su reflexión filosófica. El amor es para Negri la nota fundamental que ordena el poder instituyente de la multitud en el plano de la comunalidad. El amor posibilita la transformación de la *potestas* en una *potentia* que se endereza como libertad. Una *potentia* sin amor deviene un poder o una, *potestas* que cancela el poder instituyente propio de la multitud e instauro alguna forma de dominación o esclavitud. El amor es principio tanto de la libertad como de la vida en comunidad. El amor otorga una interioridad a la libertad y a la comunalidad. La libertad se realiza en la producción de lo común, gracias al afecto del amor que le otorga una dimensión comunicativa y participativa. La producción de lo común supone su articulación en el afecto puro del amor, pues gracias a éste es que adquiere consistencia y una densidad ontológica efectiva. El amor es la cabal realización de la vida en tanto causa eficiente y material, en el plano de una política que tiene como eje al propio cuerpo vivo.

Negri y Hardt suscriben en relación a este punto que

sin embargo, el poder constituyente es otra cosa totalmente distinta: es una decisión que surge del proceso ontológico y social del trabajo productivo; es una forma institucional que desarrolla un contenido común; es un despliegue de fuerza que defiende el avance histórico de la emancipación y la liberación; es, en resumen, un acto de amor.<sup>25</sup>

De igual modo apunta que

debemos recuperar hoy este sentido material y político del amor, un amor que es tan fuerte como la muerte. Esto no significa que uno pueda amar a su mujer, a su madre y a sus hijos; significa únicamente que su amor no termina ahí, sino que sirve de base para nuestros

<sup>25</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 399.

proyectos políticos comunes y para la construcción de una nueva sociedad. Sin ese amor, no somos nada.<sup>26</sup>

Para Negri, el amor es el afecto mayor que efectúa la potencia propia de la materia viva. El amor, para nuestro autor, no se reduce a una cuestión meramente psicológica, sino que reviste una importancia que se hace patente desde una perspectiva ontológica: la materia, el cuerpo vivo, satisface su poder instituyente justo a través del plano afectivo del amor. El amor es la expresión más elevada de un infinito actual que se resuelve en el orden de lo modal como fuerza productiva. El poder instituyente de la multitud sólo se resuelve en el plexo de sentido de un amor capaz de cortar de raíz con la lógica de exclusión propia de la metafísica y la política de la trascendencia. El amor es fuente de comunalidad y en ese sentido fuente también de justicia. El amor aparece como impulso revolucionario, en tanto la justicia como corazón de la comunalidad, trastoca la lógica de la dominación soberana.<sup>27</sup>

Negri, en *Spinoza subversivo*, subraya la importancia de la forma del amor en el pensamiento de Spinoza, justo desde la óptica deleuziana y el ambiente reflexivo del 68, de los que abreva su propio pensamiento:

Quiero decir, en definitiva, que el redescubrimiento de Spinoza, que debemos a Deleuze y a Matheron, nos permite vivir “este” mundo, precisamente el del “fin de las ideologías” y del “final de la historia”, como un mundo por reconstruir. Y nos demuestra que la consistencia ontológica de los individuos y de la multitud permite mirar al frente, a toda emergencia singular de vida como acto de resistencia

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Sergio Braulio Véliz Rodríguez, “Menor que una secta, mayor que una masa: la multitud (en el primer aniversario del 15-M)”, p. 104: “Pero, simétricamente a esa multitud hobbesiana en la que imperan el miedo y el dolor, la Multitud de Spinoza es expresión –según la interpretación de Negri– de un anhelo de democracia absoluta y de resistencia a la opresión, de una *potentia, dynamis* o efervescencia social elemental, que en *Commonwealth* Negri & Hardt llaman ‘Amor’ y que se opone a la obediencia, a la transferencia de derechos, manifestándose en la lucha contra el Estado: ‘Los ciudadanos, en tanto se rebelan contra el Estado, son la Multitud contra el Pueblo’, como dice Paolo Virno”.



y creación. Y aunque a los filósofos no les guste la palabra “amor” –y los posmodernos la conjuguen con el marchitarse del deseo–, nosotros, que hemos leído la *Ethica*, nosotros, partido de los spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder.<sup>28</sup>

El amor es para Negri el eje maestro de la efectuación del poder instituyente de la multitud. De la mano de Spinoza y Deleuze, Negri encuentra en el amor la forma de un poder instituyente de la multitud que le permite a ésta reconstituirse ante los fracasos del marxismo y el triunfo nihilista de la esclavitud capitalista, encarnado en el “final de la historia”. El conocimiento del tercer género spinoziano, el amor intelectual a Dios, es el corazón de una potencia revolucionaria capaz de dotar sentido a la praxis política en tanto fundamento de la producción de lo común. El propio ambiente reflexivo del 68, crítico por igual ante el capitalismo y el comunismo, posibilita una lectura de Spinoza justo en términos de una imaginación material que en el afecto del amor hace de la revolución una praxis ético-política positiva encaminada a la vertebración de una crítica libertaria frente a la dominación concomitante al ejercicio de la *potestas*, en cualquiera de sus configuraciones históricas y políticas.

Para Negri, el amor posee una dimensión ontológico-política que ha sido pasada por alto en la filosofía moderna. En este sentido, la tradición filosófica se muestra como mina rica en filones doctrinales de los que la modernidad misma, según nuestro autor, puede abreviar con el objeto de ampliar la base conceptual y afectiva de la praxis revolucionaria y el propio poder instituyente de la multitud. Judaísmo y cristianismo, en este sentido, se revelan como fuentes que animan interiormente al pensamiento de Negri en relación justo a la determinación de la dimensión ontológico-política del amor. El materialismo en el que se fundan estas tradiciones –aun cuando éstas ven limitados sus rendimientos ético-políticos por el motivo de la trascendencia–, al tener como núcleo la *experiencia de la dimensión política del amor*, es para Negri fuente cabal de la promoción de una pra-

<sup>28</sup> Antonio Negri, *Spinoza subversivo*, p. 143.

xis política encaminada a dar lugar a la producción de lo común como corazón de la vida democrática.

Negri y Hardt afirman que

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, común a 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.<sup>29</sup>

Cuerpo y amor aparecen como coordenadas fundamentales de la ontología política de Negri, que encuentran en las tradiciones del judaísmo y del cristianismo sus formulaciones más originarias. La correa de transmisión entre cuerpo, amor y política en la filosofía premoderna hace inteligible el rendimiento ontológico de una materia viva que en la construcción de la comunidad hace efectiva su forma productiva. Negri, al recuperar los planteamientos fundamentales del inmanentismo y el vitalismo de Deleuze y de Spinoza, al mismo tiempo se adscribe a una larguísima tradición materialista que se remonta a los fundamentos de las grandes tradiciones espirituales de Occidente, aun cuando éstas se ven empañadas por su articulación a través de aparatos de dominación vertebrados en el dispositivo simbólico-político de la trascendencia. Para Negri, de este modo, el capitalismo contemporáneo constituye una producción de subjetividades, anclada en los propios dispositivos que aseguran el incremento y progresión del binomio plusvalía/esclavitud, que ha de ser encarada, en el sentido materialista y comunalista del término, a

<sup>29</sup> Antonio Negri y Michael Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, p. 399.

partir de “la realización de Dios en la Tierra”, la “afirmación del poder de la carne”, justo en tanto *construcción material* de una *emergente sociedad con paz y justicia*, fundada precisamente en la producción inmanente de lo común como experiencia del cuerpo vivo y del amor. Los comentarios de Negri y Hardt a propósito de Pablo de Tarso son ilustrativos al respecto:

En este punto, la cuestión principal es: ¿qué clase de cuerpo formarán estas singularidades comunes? Una posibilidad es que sean encuadradas en los ejércitos globales al servicio del capital, subyugadas en las estrategias globales de la incursión servil y la marginación violenta. En otras palabras, la nueva carne social tomaría la forma de los órganos productivos del cuerpo social global del capital. Otra posibilidad, sin embargo, sería que estas singularidades comunes se organizaran autónomamente gracias a una especie de “poder de la carne”, en línea con la secular tradición filosófica que se remonta hasta el apóstol Pablo de Tarso.<sup>30</sup>

Negri apela a la experiencia fundacional del tejido social del cristianismo primitivo para recuperar y hacer explícita la forma de un materialismo instituyente que en la dimensión política del amor tiene su cumplimiento. La encarnación y el amor cristianos aparecen como ascendente doctrinal de una secular y moderna noción de inmanencia en la que la amorosa y material producción de lo común aparece como divisa fundamental. Negri recoge de las tradiciones del judaísmo y el cristianismo la interioridad entre cuerpo y amor para fundar sus concepciones políticas fundamentales. El infinito activo que desarbola interiormente el propio corsé metafísico de la escolástica de la Baja Edad Media se realiza, desde la perspectiva de Negri, bajo un materialismo que en el amor da satisfacción a su determinación

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 189. Sobre el “poder de la carne” en la tradición paulina, véase Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Les Éditions du Cerf, París, 1941 (hay traducción al castellano: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1988). Fundándose en bases patrísticas y agustinianas, este libro abrió camino a una concepción histórica de la redención, que luego fue ampliamente desarrollada por las formas contemporáneas de la “teología de la liberación”.

como la producción de un cuerpo social compuesto por el tejido afectivo de ilimitados cuerpos vivos, que afirman su singularidad constitutiva.

Negri se vincula interiormente a Spinoza no sólo a través de su recuperación de las nociones de cuerpo e inmanencia, sino a partir de una concepción de amor, que se revela como afecto fundamental sobre el que se edifica la multitud. El judaísmo, el neoplatonismo y el cristianismo que Spinoza filtra y reconfigura a partir de la noción de inmanencia, son cultivados por Negri con el objeto de determinar los derroteros de una política fundada en el amor, en la que el cuerpo vivo y el encuentro entre los cuerpos que conforman la multitud se articula en el horizonte de la justicia. Spinoza, según Negri, no sólo porta consigo la tradición materialista que de los presocráticos a Lucrecio, y de éste a la filosofía moderna, condiciona de manera importante el inmanentismo, sino también una tradición judía y neoplatónico-cristiana que se revela fundamental en su pensamiento, sobre todo en lo relativo a la articulación del conocimiento del tercer género –el amor intelectual a Dios– como corazón del individuo superior. Spinoza, según Negri, se instala en el centro de la reflexión filosófica de la modernidad, en la medida que hace efectiva en el ámbito de la ontología política justo la dimensión política del amor, propia de las mencionadas tradiciones espirituales del judaísmo y el cristianismo. Al igual que Deleuze, que hace de Spinoza “el Cristo de los filósofos”, en tanto establece en la modernidad la interioridad entre lo infinito y lo finito, entre la vida y el cuerpo, Negri ve en Spinoza a “Jesús en el Templo de Jerusalén”, en tanto moderno catalizador de un pensamiento revolucionario en el que la materialidad del poder instituyente de la multitud se resuelve precisamente en la producción de lo común.

Negri apunta al respecto que

todo el atormentado conflicto antagonista del pensamiento innovador de la edad moderna, la génesis popular y proletaria de sus revoluciones y el arco de las posiciones republicanas que se extiende desde Maquiavelo al joven Marx, se concentra sobre esta ejemplar experiencia spinozista. ¿Quién puede negar que, también en este

caso, Spinoza está sentado en medio del debate filosófico de nuestro tiempo, casi como el joven Jesús en el Templo de Jerusalén?<sup>31</sup>

Deleuze ve en Spinoza una figura decisiva para hacer inteligible la significación histórica de un materialismo en el que la vida se afirma como ámbito de una producción inmanente que elude toda codificación que sujete el proceso creativo en el que se afirma a alguna forma de exterioridad o trascendencia. El pensamiento de Spinoza culmina, según Negri, en plena modernidad una larga tradición materialista que desde el cristianismo pugna por hacer de la propia materia viva el fundamento inmanente de una realización de lo infinito en el trabajo instituyente de un orden finito caracterizado como amor y justicia. Spinoza, de alguna manera, culmina el trabajo que Jesús dejó inconcluso al ver subsumida la figura misma de la encarnación, en la dogmática de la trascendencia. Spinoza se liga interiormente al cristianismo más originario, en cuanto encuentra en el cuerpo vivo la afirmación de una conciencia que en la tensión productiva entre lo infinito y lo finito anima un poder revolucionario que se opone a toda forma de soberanía articulada en la metafísica de la trascendencia. Como Deleuze, Negri encuentra en Spinoza al “Cristo de los filósofos”, en tanto es capaz de establecer un horizonte crítico de la modernidad al impulsar una sustancialización de la naturaleza que hace de la materialidad de la revolución la realización del poder instituyente de una multitud actuante y fundante: amorosa.

Negri, al incorporar a través de su lectura de Spinoza las tradiciones materialistas de la antigüedad, coloca al cuerpo vivo como corazón de una bioproducción de subjetividades que plantan cara a la lógica de la dominación capitalista. Nuestro autor sitúa el poder instituyente de la multitud justo en las coordenadas biopolíticas de un inmanentismo y un vitalismo en los que la producción afectiva del cuerpo vivo resulta fundamental. La *alegría*, de este modo, se constituye como bastión de la resistencia y la lucha contra el poder soberano del Estado, rehén del gran capital. La alegría, como expresión fundamental del cuerpo

<sup>31</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, p. 16.

vivo, es justo el contenido fundamental de una revolución que en su materialidad hace posible la vida democrática. La democracia es para Negri la afirmación más elevada de un cuerpo vivo que vence las *pasiones tristes* a partir de las cuales el capital produce subjetividades esclavas. Materialismo y revolución aparecen, para el filósofo italiano, como el derecho y el revés del biopoder instituyente de una multitud que hace de la alegría el motor interior de un arcoíris ilimitado de luchas de liberación.

Nuestro autor subraya que

en lugar de festejar con una leve angustia la necesidad de volver al orden y de someterse al rudo ejercicio de las armas económicas del capitalismo, en lugar de aceptar una concepción del ser dentro de la cual ahogar el recuerdo de una formidable época de luchas, ha sido posible comenzar a reconstruir en el terreno del spinozismo una perspectiva revolucionaria. Porque, como enseñan Matheron y sus discípulos, el ser es un dispositivo para la destrucción de la tristeza; el deseo es un dispositivo de constitución colectiva de libertad y de alegría, y la “democracia absoluta” (es decir, la democracia de las luchas) es la única forma concebible de libertad y de igualdad.<sup>32</sup>

La alegría es para Negri el corazón de una revolución que expresa la potencia instituyente del cuerpo vivo. La biopolítica implica un horizonte afectivo que es la materia misma del ser como horizonte productivo de subjetividades. La ontología negriana se juega en el terreno de los afectos, en tanto éstos son la materia que en el plano inmanente de la revolución y la construcción de la vida democrática se afirma como causa eficiente: la alegría y el amor, en tanto toma de contacto y afirmación de la propia potencia, hacen de la democracia la promoción del ser como infinito actual. El inmanentismo y el materialismo negriano, de la mano de Spinoza, se resuelve en una biopolítica que encuentra en los afectos mismos del amor y la alegría armas fundamentales para enfrentar a la lógica capitalista.

El materialismo spinoziano, según Negri, contiene un último elemento, que es quizá la quintaesencia de las grandes tradicio-

<sup>32</sup> Antonio Negri, *Spinoza y nosotros*, p. 35.

nes reflexivas que en él confluyen y en él encuentran un horizonte de renovación: el amor, que es el corazón mismo de la producción de lo común, se concibe como un *horizonte de metamorfosis o transmutación* que lleva la conciencia a nuevos horizontes de experiencia, caracterizados bajo el signo de la libertad. De la sociedad esclava que se determina como masa, a la multitud capaz de dar lugar a la producción de lo común hay, para decirlo con Bergson, una diferencia no de grado, sino de naturaleza, que expresa una radical transformación en la que el hombre que se gana como hombre hace de la libertad la realización de un infinito que aparece como una eternidad de vida. El amor constituye la determinación de lo modal como espacio de afirmación de una eternidad que implica la satisfacción del monismo pluralista y materialista spinoziano como un atesoramiento del que se destila la esencia sublime de la libertad. La libertad se constituye como una *Obra*, como resultado de un proceso vital en el que la asunción del carácter productivo del deseo es la *transmutación misma de la materia en conciencia*, del cuerpo vivo en un amor rebosante, capaz justo de hacer de la producción de lo común una suerte de redención inmanente e interior.

Negri apunta al respecto que

en la constitución de lo real, en la transformación de la moral en la política, ambas fundaciones y ambas estructuras no se separan sino que encuentran una sutura. La idea de democracia y la de la eternidad se tocan, se contienen la una en la otra, se cruzan, en definitiva, en la metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*. El materialismo se practica en torno a un tema incongruo: el “devenir eternos”.<sup>33</sup>

Para Negri la libertad no es un punto de partida, sino fruto de una lucha. El deseo constitutivo de la materia viva experimenta en la praxis revolucionaria la tensión productiva de un amor que revela el enigma fundamental de la existencia: la transformación del cuerpo vivo en la producción de lo común, en tanto unión de lo infinito en lo finito, de la eternidad en una duración preñada de amor que es justo el esfuerzo por dar lugar a una sociedad justa

<sup>33</sup> Antonio Negri, *Spinoza subversivo*, p. 128.

e incluyente. La materia viva es la arena de un conflicto de la conciencia que, a partir de la fuerza constituyente del deseo, se toma a sí misma, y extrae no sin esfuerzo una libertad y un amor que tienen como expresión la producción de lo común. La comunalidad es la conquista del ser que experimenta su plenificación. El renacimiento del ser tiene lugar como una metamorfosis de la materia viva, que se endereza bajo la esfera de una comunalidad que es libertad. Ontología y política aparecen como momentos de la afirmación y la transfiguración del ser, justo en términos de una *Obra* que se efectúa en la propia dimensión política del amor.

Negri hace de la lectura de Spinoza el vehículo de su propio pensamiento. Negri, como Spinoza, es un autor objeto de persecución y censura. Negri preso y exiliado. Spinoza, mil veces maldito. La correa de transmisión Spinoza-Negri se resuelve como una ontología de la revolución y el amor, que se constituyen como corazón de la producción de lo común, como una genealogía de la libertad. En los días que nos son dados vivir, la palabra de ambos filósofos resuena con fuerza. Ante el fracaso del marxismo y la brutal concentración de la riqueza y la socialización de la miseria que azota el planeta, el mensaje de Negri retumba cimbrando las conciencias: es en la producción de lo común que el hombre lleva al ser a su plenitud. Es en la construcción de lo común que el hombre, sin anular las diferencias, más bien a partir de ellas, cultiva los afectos de la alegría y del amor, y con ellas, la dignidad que supone su propia forma humana.

### *Bibliografía*

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.

García del Campo, Juan Pedro, “Lo aleatorio y el acaecer: conocimiento e inmanencia contra la metafísica y contra el poder”, en *Revista de Filosofía*, núms. 34-35, 2005, pp. 209-226.

\_\_\_\_\_, *Construir lo común. Construir comunismo*, Tierradenedie, Madrid, 2006.



- Gelado Marcos, Roberto, “La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?”, en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, núm. 110, 2009, pp. 15-31.
- Feher, Roman, “La sociología de Antonio Negri”, en *Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 44-45.
- Holloway, John, “La revolución recuperada: antología”, en *Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 68-69.
- López Petit, Santiago, “Spinoza en Moscú”, en *Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 50-53.
- Macherey, Pierre, “La actualidad política del Spinoza de Negri”, en *Anthropos*, núm. 144, 1993, pp. 59-60.
- Morfino, Vittorio, *El tiempo de la multitud*, Tierradenadie, Madrid, 2013.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Anthropos, México / Barcelona, 1993.
- , *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.
- , “Para una definición ontológica de la multitud”, en *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Barcelona, 2004.
- , *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 Martínez, José, y Rafael Rodríguez, “Una mirada a la filosofía de la democracia de Toni Negri”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, núm. 11, 2005.
- Véliz Rodríguez, Sergio Braulio, “Menor que una secta, mayor que una masa: la multitud (el primer aniversario del 15-M)”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 35, núm. 3, 2012, pp. 97-115.
- Yebra López, Carlos, “El concepto de *multitud* en la filosofía de Negri”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1 época, vol. 8, 2013, pp. 319-339.



## CUERPO Y AMOR EN LA REFLEXIÓN VITALISTA

El vitalismo spinoziano, a partir de la noción de causa inmanente, y en el horizonte del tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva (que subsume a los conocimientos del primer y segundo género), hace de las figuras del cuerpo vivo y el amor las claves para articular una ontología en la que la vida aparece como causa eficiente y material que dota de contenido y sentido a los planos de la epistemología, la ética y la política. El ser se ordena en una dimensión expresiva y productiva que encuentra en el cuerpo amoroso el resorte interior de una praxis ético-política libertaria que se afirma plantando cara a la metafísica de la trascendencia y sus nefastas derivas psicológicas, sociales y políticas. Spinoza, a partir de su crítica a la escolástica y a la metafísica de la trascendencia, sienta las bases para una crítica a una modernidad que hace del Estado la vía para reeditar un plano de trascendencia que se resuelve como dispositivo de dominación. La inmanencia spinoziana, justo en tanto cuerpo y amor, se constituye como atalaya crítica dotada de una vocación libertaria. Spinoza, el “príncipe de los ateos”, se constituye como manantial teórico del que abreviarán Bergson, Deleuze y Negri para desarrollar sus propias concepciones filosóficas, tendientes a desenvolver una

mirada crítica sobre la modernidad capitalista. Es en este marco que encontramos dos constelaciones doctrinales que desenvuelven los rendimientos ontológicos y ético-políticos del spinozismo: Bergson-Deleuze, por un lado, y Deleuze-Negri, por otro. Esta doble constelación, nutrida por la singularidad de la reflexión de cada uno de los autores referidos, teje una red conceptual que sitúa la cuestión de la libertad justo como problema fundamental de la ontología: nociones como inmanencia, imagen-materia, memoria, intuición, afecto, diferencia, comunalidad, ganan densidad a medida que la doble progresión Spinoza-Bergson-Deleuze/Spinoza-Deleuze-Negri se desenvuelve, haciendo patente en el marco mismo de la interioridad de las nociones de cuerpo y amor que se revela en la intuición, que la dimensión fundamental de lo real –y el problema capital de la filosofía misma– es justo la de la libertad como una lucha de liberación. Lo real como materia afirma su forma viva en la medida que destila la libertad como expresión del amor que es su suelo más fundamental y su cima más elevada: la libertad como alquimia de la liberación, frente a una dominación capitalista que interviene al propio cuerpo vivo valiéndose del Estado, promoviendo afectos tristes, sosteniendo configuraciones psicológicas, sociales y económicas esclavizantes. Quizá Deleuze sea el filósofo que lleva hasta sus últimas consecuencias el inmanentismo spinoziano bajo la noción de diferencia o acontecimiento: el devenir indio deleuziano, el Spinoza tarahumara de Deleuze, se constituye quizá como una de las mayores proezas filosóficas de todos los tiempos, en el sentido de que muestra la génesis de la comunalidad y la afirmación misma de la libertad, fuera de la lógica no sólo de la dominación capitalista, sino de una tradición filosófica occidental que se vertebra en un logocentrismo que se endereza como eurocentrismo, fuente de racismo y exterminio (Kant, Hegel, Heidegger). La diferencia deleuziana como afirmación de un plano de inmanencia (Spinoza) que es imagen-materia, memoria, duración y emoción creadora (Bergson), así como fuente de pueblo y comunalidad (Negri), se verifica como devenir indio que en el vaivén de la intuición hace del cuerpo o la propia materia viva, afirmación vivida del amor: Deleuze acuña una crítica a la modernidad capitalista, desde un horizonte de experiencia –Spinoza tarahumara– que se muestra no como abstracción o mera figura procedimental al servicio de

los caprichos del capital, sino como causa eficiente y material de la producción de lo real, que desborda el corsé simbólico y conceptual del propio andamiaje económico y político de la modernidad capitalista: indios vascos, indios mexicanos, indios chinos, indios del todo el mundo que en la defensa de su territorio –su cuerpo– cultivan un inconsciente que como materia viva da el fruto de una libertad que aparece como lucha material de liberación. El vitalismo filosófico nunca le ha dado la espalda a la elucidación de la configuración histórica y política en la que se inscribe. Es a partir de la crítica a los tiempos que le son dados vivir que la reflexión vitalista cobra sentido y su razón de ser: el individuo superior de Spinoza, la sociedad abierta bergsoniana, la potencia de lo menor de Deleuze, la producción de lo común de Negri, reclaman con urgencia una experiencia del cuerpo vivo en la que éste, a la vez que haga del afecto el plano justo para efectuar su propia potencia, impulse una lucha de liberación frente a una modernidad capitalista que hace de este cuerpo vivo mera fuerza de trabajo, masa social, conciencia esclava, deshecho industrial, tercer mundo, raza oprimida, sin papeles, homosexual, migrante, mujer, esclavo, negro... indígena. El devenir indio deleuziano desenvuelve la ontología política spinoziana –y con ella el materialismo bergsoniano y el comunismo de Negri– en la senda de una crítica a la modernidad capitalista en la que la filosofía occidental y Occidente mismo dejan de verse al ombligo y encaran de una vez el problema de la libertad, desde la perspectiva justo de un amor que se afirma en la promoción de la justicia. Deleuze anuncia la buena nueva: Spinoza, el “Cristo de los filósofos”, es indio, y en tanto deviene indio, deviene tierra, y de la tierra cosecha el fruto de una comunalidad, de un pueblo, que en la construcción de una sociedad justa se constituye como tal, sin la mediación del Estado rehén del capital globalizado, ni de una metafísica de la trascendencia en la que el Uno eminente es blanco, rico, joven, varón, demócrata, ciudadano del primer mundo... El materialismo vitalista o el materialismo filosófico que articula el arco Spinoza-Bergson-Deleuze-Negri se resuelve en una ontología y una teoría del conocimiento en las que la intuición hace posible establecer una distancia crítica sobre las formas de hacer experiencia en las que se ordena el ejercicio de la dominación capitalista: pasiones tristes, moral refleja o sen-

somatora, servidumbre voluntaria, la vida que se niega a sí misma, la negación del vínculo productivo entre consciente e inconsciente, anclados en la distinción fundamental entre burguesía y proletariado. El vitalismo materialista de los autores señalados pone sobre la mesa la negación de la vida que implica un Estado rehén del gran capital, la negación del cuerpo vivo como fuente de un amor que implica la plenificación de la vida misma como causa inmanente: el nihilismo que se muestra como la forma misma del proyecto cultural de Occidente.

El vitalismo spinoziano, a partir del binomio fundamental cuerpo/amor, encuentra en el andamiaje conceptual de Bergson, Deleuze y Negri, los frutos de una ontología en la que la libertad como lucha de liberación se constituye como cifra fundamental de lo real, y como tarea filosófica por excelencia. En contra de todo formalismo que encadene a la filosofía al papel de mera comparsa de la dominación, y en contra de la dominación misma del capital que esclerosa lo real justo como materia viva, los autores señalados vuelven al cuerpo como realidad metafísica primera, que en la liberación encuentra su sentido fundamental: Spinoza, como teórico de una ontología de la liberación. Bergson, Deleuze y Negri asumen el envite spinoziano, haciendo patente el carácter productivo de un Dios inmanente que afirma su forma viva como amor, como revolución, como poder instituyente de la multitud, como devenir indio que hace de la cultura el cultivo del inconsciente, que hace del cuerpo como diferencia un mundo en el que quepan muchos mundos, quizá mandar obedeciendo, sobreabundancia, plenitud del ser, generosidad. El ser como generosidad, la filosofía como sed de justicia. El arco Spinoza-Bergson-Deleuze-Negri abre al pensamiento a la sobreabundancia del ser, y le restituye al ser su significación fundamental: el amor como cuerpo vivo, que es motor de la libertad misma como creación, combate, alegría y lucha de liberación.

La primera edición de *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, de José Ezcurdia, coeditada entre el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y Editorial Itaca, se terminó de imprimir el 24 de agosto de 2018 en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amátl, S. A. de C. V. El tiraje consta de 1000 ejemplares en papel cultural de 75 grs, los interiores; en cartulina sulfatada de 14 pts los forros; tipo de impresión: offset; encuadernación en rústica, cosida y pegada. En la composición se utilizó la familia tipografica Century Schoolbook de 12/10/8 pt. Corrección de originales, Federico San Juan. Diseño tipográfico, diagramación y formación: Caricia Izaguirre Aldana. El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones del CRIM-UNAM y Editorial Itaca.

Tras la publicación de *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna; Tiempo y amor en la filosofía de Bergson, y Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, José Ezcurdia aborda en esta obra la significación de las tesis mayores del vitalismo filosófico de cara a su determinación como horizonte crítico de la modernidad capitalista. En este contexto, el vitalismo se constituye en una dimensión necesariamente materialista en la que el cuerpo juega un papel fundamental: el cuerpo, en tanto capacidad de afectar y ser afectado, se resuelve como motor inmanente de una lucha de liberación en la que la producción del afecto puro del amor aparece como corazón de un individuo y una sociedad activos que se enderezan como espacio de resistencia frente a un capitalismo que ha tomado como rehén al Estado nacional.

ISBN: 978-907-30-0735-1



9786073007351



CRIM



para papés