

EL ENCUENTRO DE DELEUZE CON SPINOZA: UNA FILOSOFIA PRACTICA

ALFONSO RODRIGUEZ C.
Universidad del Valle

En este texto nos interesa demostrar una hipótesis de trabajo que podemos formular dentro de un programa más amplio encaminado a detectar la presencia de Spinoza en el pensamiento de Gilles Deleuze. La lectura y relectura de un texto como *Mille Plateaux*¹, de un texto que se puede comenzar a leer por el principio, el medio o el fin, porque no está compuesto por capítulos sino por los elementos de un rizoma, (*plateaux* los llama Deleuze²), nos permite formular una hipótesis cuya demostración es el objeto de esta investigación. Hela aquí: el pensamiento deleuziano es la expresión de un proyecto ético-político, que es concreción de un encuentro con la ética de Spinoza. Debemos advertir, sin embargo, que los encuentros que pueblan el pensamiento deleuziano son múltiples, como sucede por lo demás con todo pensamiento, y que por esta razón la relación (la hemos llamado encuentro) de Deleuze con Spinoza está mediatizada por otras relaciones no menos importantes. Ahorramos al lector una lista que no puede ser exhaustiva y que arriesga la exclusión de nombres-relaciones tanto o más importantes que la de Spinoza. De dos nombres no podemos prescindir: de Nietzsche y de Antonin Artaud. Respecto a la relación con Nietzsche tenemos que decir, sin sentirnos obligados a demostrarlo aquí, que si es posible detectar un spinozismo fundamental en el pensamiento deleuziano³ no es sino en Deleuze su forma nietzscheana de ser spinozista, que no es sino su forma spinozista de ser nietzscheano.

¹ Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, París, 1980.

² Ibid, p. 8.

³ Esto lo afirmamos en un pequeño texto publicado en *La Cábala*, No. 2, abril de 1982, Cali, intitulado: *El filósofo se vuelve cartógrafo*.

Nos interesa demostrar que el proyecto ético-político deleuziano ha encontrado inspiración en el pensamiento ético de Spinoza aunque no exclusivamente en él. Nos interesa explicitar modalidades de un encuentro de Deleuze con Spinoza que no pueden hacerse exhaustivas en los límites editoriales de una revista.

Un libro como *Mille Plateaux* es un libro de Ética en el sentido spinozista del término. Los problemas que se plantea Deleuze en él son formulados dentro de los parámetros que le señala el proyecto ético de Spinoza. Digámoslo de una vez: lo que encontramos común a estos dos proyectos que nos hemos propuesto emparentar, es una imprescindible referencia a todo lo que significa práctica, acción, energía y fuerza vitales. Es, pues, la mutua referencia a un plan de vida lo que hace de estas dos filosofías un proyecto ético. En Spinoza y Deleuze la relación entre vida y pensamiento es más que una verdad de Perogrullo. La función de la filosofía se precisa en este doble proyecto ético: ser filósofo es pensar la vida, la vida como acontecimiento. Vida y pensamiento encuentran su forma práctica (ética y política) de afirmación mutua. Nos referimos aquí a la vida como fuerza, poder de acción e intensidad afirmativa. A Deleuze le interesa, como interesaba a la *Ética spinozista*, encontrar formas de afirmación vital, encontrar fórmulas que potencien al máximo su capacidad de acción, que le permitan aumentar al máximo de intensidad su potencia de vida. Pensamos que es atribuible al proyecto ético deleuziano la concreción que el mismo Deleuze hace de la *Ética* de Spinoza⁴: para él, al programa ético spinozista interesa, ante todo, organizar encuentros; aquellos que aumenten nuestra potencia de actuar o de vivir, nuestra fuerza de existir. Le interesa que seamos afectados por la alegría y, por tanto, que rehuyamos las pasiones tristes, aquellas que según Spinoza disminuyen nuestra potencia de vida⁵. Poblarnos, en síntesis, de afectos que expresen o conlleven un máximo de afirmación vital.

⁴ Gilles Deleuze - Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, p. 76.

⁵ Spinoza, *Ética*, Editorial Porrúa, México, 1977, parte III, escolio de la proposición 11. En adelante será citada así: E, III, 11, escolio.

Hemos aproximado tres acontecimientos: ética, política y vida. Las relaciones entre ellos podrán explicitarse a partir de un enunciado que nos sirve de punto de partida: la *Ética* de Spinoza es un proyecto político en la medida en que es un programa o plan de vida. Ya hemos dicho cómo es precisamente esta mutua referencia a todo lo que signifique vida lo que puede permitirnos establecer una relación entre Deleuze y Spinoza, desde un punto de vista ético.

La *Ética* de Spinoza y *Mille plateaux* de Deleuze son textos que debemos leer como el relato detallado, minucioso, rico en matices, de lo que es un plan o programa de vida. Ambos textos no son más que el recuento de una vida dedicada a la aventura siempre difícil de actuar en libertad. Pensar y actuar en libertad, y el pensamiento es una forma de acción, era sin duda el lema que animaba la vida de Spinoza. Spinoza, el gran viviente, como lo llama Deleuze. Spinoza logra que su vida sea llevada como pensamiento a su grado máximo de intensidad. Pensamiento y vida encuentran en él, ya lo hemos dicho, su forma, la más práctica, de afirmación mutua. Lo mismo podemos decir de Deleuze. *Mille Plateaux* es una autobiografía, en la cual el pensamiento con toda su intensidad, con toda su fuerza afirmativa, sirve a una vida-proceso de deterritorialización, la llama Deleuze-, que lucha por liberarse. ¿De qué? Es la historia que quiere contar-nos este texto.

Una vida que busca liberarse, que busca salidas. Deleuze ama un enunciado de Kafka: “no la libertad, una salida”. De hecho no se trata de buscar la libertad, sino de buscar una y múltiples salidas, de trazar líneas de fuga. Aquí fuga no tiene el sentido negativo de la huida, como cuando decimos huir de un compromiso, sino el positivo de una vida que se libera de todo lo que la limita, de todo lo que la ata, la estratifica, dice Deleuze. Tiene el sentido de las salidas que se abren, de las líneas y caminos que se trazan. Hemos dicho: una vida dedicada a la aventura de actuar en libertad. No nos referíamos a una búsqueda, siempre estéril, de la libertad como valor universal, idea platónica inexistente, vana quimera. Hablábamos de una vida que es lucha y por eso afirmación, que es potencialización y por eso intensidad, que es desarrollo de potencialidades y por eso fuerza y capacidad de acción. Resonancia con el proyecto vital de Virginia Woolf: “Lo importante es liberarse a uno mismo: hallar nuevas dimensiones, no permi-

tir la imposición de límites”⁶. Es el sentido que tiene la negativa de Spinoza a asumir la cátedra universitaria que se le ofrece: vivir y pensar en libertad, liberarse de toda atadura, rechazar limitaciones que se le imponen: “tendrá amplísima libertad de filosofar”, siempre y cuando no abuse de esta gracia “para perturbar la religión públicamente establecida”. Religión de Estado. Límites inaceptables que motivan la respuesta de Spinoza: “ignoro dentro de qué límites debe encerrarse esta libertad de filosofar, para que no parezca que quiero perturbar la religión públicamente establecida”⁷, la conservación de la piedad y la paz del Estado, aclara Spinoza en otro texto que nos habla también de la libertad de filosofar⁸. Es por esto que podemos decir que el proyecto ético de Spinoza, es decir su proyecto vital, es político. Una vida que busca liberarse de ataduras, de estratificaciones impuestas socialmente, es, y no puede menos que serlo, una vida política. Y entonces ética se vuelve sinónimo de política.

Solamente en esta perspectiva podemos situar una pregunta que formula Deleuze y que resultará extraña para el filósofo que no ha asumido esa dimensión ético-política en su vida: *¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, es decir, cómo hacerse un cuerpo que sea pura inmanencia del deseo. Este filósofo extraña la pregunta clásica por la esencia de las cosas. Y por eso se pregunta perplejo: *¿qué es un cuerpo sin órganos?* La respuesta deleuziana no puede menos que sorprenderle: el *cuerpo sin órganos* no es una noción, no es un concepto, es una práctica. Es más bien un conjunto de prácticas⁹. Es una tarea ética y política. Es una experiencia vital plena de riesgos. Es una opción de vida. No es un concepto. No es objeto de comprensión, es objeto de experimentación. Porque la vida para Deleuze es eso: un proceso de experimentación. Una aventura llena de riesgos, de obstáculos a superar.

⁶ Virginia Woolf, *Diario de una escritora*, Editorial Lumen, Barcelona, 2a. ed., 1982, p. 286.

⁷ Ver las cartas XLVII y XLVIII en el *Epistolario* de Spinoza, traducción española de Oscar Cohan, en una edición de la Sociedad hebraica argentina, 1950.

⁸ Spinoza, en exergo a su *Tratado teológico-político*. Ver también el prefacio.

⁹ Mille Plateaux, p. 186.

Es el programa de Artaud, su proceso de experimentación radiofónica (una emisión grabada el 28 de noviembre de 1947: *Para terminar con el juicio de dios*), biológica y obviamente política, que mereció censura y represión (la emisión fue prohibida y solo pudo presentarla privadamente a sus amigos). Combate de Artaud contra los órganos. Desafío blasfemo: hay que eliminar a dios por su peligrosidad microbiana, hay que desnudar al hombre para rasparle ese microbio, dios, que lo carcome. Y con dios hay que eliminar los órganos, porque “átente si quieren”, pero “no hay nada más inútil que un órgano”¹⁰. Y agrega: “cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos (. . .) lo habrán devuelto a su verdadera libertad”¹¹. Porque el cuerpo sin órganos (C s O) es una práctica, ética y política, de afirmación libre de la existencia. Es un proceso que quiere liberar al cuerpo del organismo, el cual ata los órganos, los estratifica en una relación de unidad, les impone funciones. Para Artaud, “el cuerpo es el cuerpo, es único y no tiene necesidad de órganos; el cuerpo nunca es un organismo, los organismos son los enemigos del cuerpo (. . .)”¹²

Para Deleuze la lucha no debe dirigirse tanto contra los órganos como contra el organismo. Porque *el cuerpo sin órganos* (C s O) no es lo contrario de los órganos, sino lo opuesto al organismo. La literalidad del enunciado que expresa el nombre de esta práctica nos confunde. El C s O se opone a la organización orgánica de los órganos. Deleuze retoma de Artaud no su combate contra los órganos, al cual pueden encontrársele seguramente razones sicopatológicas (la constitución de un cuerpo esquizo), sino una lucha para él más decisiva contra el organismo. El organismo no es el cuerpo sino un estrato sobre el cuerpo, un proceso de estratificación, es decir, “un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone al cuerpo formas, funciones, ligazones, organizaciones dominantes y jerarquizadas...”¹³.

¹⁰ Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1975, pp. 30 y 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² Artaud, en la Revista 84, Nos. 5-6, 1948, citado por Gérard Durozoi, *Artaud: La enajenación y la locura*, p. 120, Ediciones Guadarrama, (Punto y Omega), Madrid, 1975.

¹³ *Mille Plateaux*, p. 197.

La tarea ético-política se precisa: hay que liberarse del organismo y de su acción sobre el cuerpo. El cuerpo no es un organismo. El organismo es apenas un estrato sobre el cuerpo. Un cuerpo orgánico, organizado, es un cuerpo estratificado. Se trata de liberar al cuerpo, de desestratificarlo. Un cuerpo liberado del organismo es entonces un *cuerpo sin órganos* (C s O). Pero esto no significa que haya que eliminar los órganos. Lo que hay que eliminar es la estratificación, es decir, las funciones inamovibles que la organización impone a los órganos. Porque para Deleuze el cuerpo tiene órganos, pero son órganos indeterminados, sin formas y funciones fijas, provisionales, cuya presencia en el cuerpo depende de las variaciones continuas que sufren las fuerzas, las zonas y niveles, los umbrales de intensidad que lo recorren. "Una onda de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos; ella traza en él zonas y niveles de acuerdo con la variación de su amplitud"¹⁴. Los órganos son determinados por esta variación de onda y resultan así órganos que son provisionales y que no duran" si no lo que dura el pasaje de la onda y la acción de la fuerza"¹⁵. Deleuze nos remite a la experiencia del drogadicto, al proceso de experimentación, es decir, a la forma como William Burroughs describe la experiencia de constitución del cuerpo sin órganos por efecto de la droga:" (. . .) los órganos no mantienen posiciones ni funciones constantes . . . brotan órganos sexuales por todas partes. . . se abren anos, defecan y se cierran. . . el organismo entero cambia de color y consistencia en ajustes (variaciones alotrópicas, dice el texto francés) de una fracción de segundo. . ."¹⁶. Variaciones alotrópicas, es decir, cambios de forma que provocan variaciones físicas (densidad o consistencia) sin que se produzcan modificaciones de las propiedades químicas del cuerpo. Burroughs nos propone algo que no puede ser entendido sino como un plan de vida: "El cuerpo humano es de una ineficiencia escandalosa. En vez de tener una boca y un ano que se estropean, ¿por qué no tenemos un solo agujero para todo, para comer y para eliminar? Podríamos ocluir boca y nariz, rellenar el estómago y hacer un agujero pa-

¹⁴ Deleuze, Francis Bacon: *Logique de la sensation* 1, Editions de la Différence, París, 1981, p. 34.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ W. Burroughs, *El almuerzo desnudo*, Club-Bruguera, Barcelona, 1980, p. 24. Ver la edición francesa de Gallimard, citada por Deleuze, ibid.

ra el aire directamente en los pulmones, que es donde debía de haber estado desde el principio. . .”¹⁷. Esto que puede sonar escandaloso a oídos habituados a las formas de organización establecidas (el juicio de dios, las llama Artaud), no es más que la expresión de un deseo vital: el de encontrar formas de constitución de un cuerpo sin órganos. Es cierto que existen estados límites que pueden llevarnos a experimentarlo: el alcohol, la droga, la esquizofrenia, el sadomasoquismo. . . Pero para Deleuze estas no son más que aproximaciones ambiguas¹⁸. De lo que se trata es de lograr en la vida, sin aceleradores externos, ese estado límite de constitución de un cuerpo sin órganos, es decir, de un cuerpo puramente intensivo, que encuentra en la inmanencia variaciones continuas y crecientes de intensidad.

Un C s O no está ocupado o poblado sino por intensidades. En él las intensidades pasan y circulan. Se trata de una materia sin forma, que es pura intensidad, energía pura. Es una matriz intensiva, productora de intensidades que circulan y aumentan a partir de un grado 0. Ondas, vibraciones, niveles, zonas, umbrales de intensidad. Ondas (doloríferas en el masoquista, frigoríficas en el drogadicto) que circulan en una materia intensa (el cuerpo). El C s O se define “por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas co mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, de migraciones”¹⁹, todo esto independientemente de las formas accesorias, de los órganos provisionales que cambian de forma y de función en un proceso de variación continua. Porque “los órganos no aparecen y no funcionan aquí sino como intensidades puras”²⁰. Por eso el cuerpo no es una sustancia, es decir una materia formada. En él las formas son accesorias, son “contingentes respecto al dinamismo cinemático (. . .). Solo cuenta el proceso mismo de la inmigración”²¹, las variaciones alotrópicas que las hacen cambiar.

17. Ibid, p. 153

18. Op. cit., p. 34

19. Deleuze, *Mille Plateaux*. pp. 189 y 190

20. Ibid. p. 190

21. Ver Dalcq. *L'oeuf et son dynamisme organisateur*. Albin Michel, p. 95, citado por Deleuze, *Mille Plateaux*, nota de la p. 190.

Para Deleuze el gran libro sobre el cuerpo sin órganos es, sin duda la *Ética* de Spinoza²². Esto, que en una primera lectura puede parecernos extraño, sonarnos enigmático, cobra sentido en una lectura más detenida de la *Ética*.

Los atributos substanciales de Spinoza son, según Deleuze, los tipos o géneros de CsO, son las potencias, intensidades, las matrices productivas a partir de un grado 0. Los modos son todo lo que pasa o circula sobre el CsO, es decir, las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y las intensidades producidas bajo tal tipo substancial y a partir de una determinada matriz productiva. Tenemos que aclarar aquí que Deleuze se refiere no solamente al cuerpo humano o animal, sino a toda otra clase de cuerpo: cuerpo sonoro o lingüístico, un alma o una idea, un cuerpo social, etc.²³.

La substancia spinozista sería entonces el conjunto de todos los CsO, es decir, de los atributos que se expresan en los modos. Estos, como expresión de la substancia única, son las intensidades que aumentan a partir del grado 0 que corresponde a la matriz productiva, es decir, a cada atributo o tipo substancial. Esto solamente es comprensible si consideramos a la substancia, Dios o Naturaleza, como un plan de inmanencia. Es decir, como un plan, matriz productiva, que se despliega o se intensifica a partir de un grado 0. La substancia spinozista es un plan de naturaleza, un plan de vida.

El problema spinozista de una substancia única para todos los atributos se convierte en el problema práctico de la existencia de un conjunto de los CsO, es decir, de un plan o diagrama en el cual estos cuerpos puedan desplegar o aumentar su poder de acción, su potencia de obrar, su fuerza de existir, como la llama Spinoza. Nosotros llamamos a este plan de inmanencia y de univocidad: *diagrama de vida*. El problema de la inmanencia

22. Ibid.

23. Deleuze. *Spinoza: Philosophie pratique*. Les Editions de Minuit, Paris, 1981, p. 171.

y de la univocidad spinozistas se resuelve si se plantea como un problema de vida²⁴. La vida como plan de inmanencia o plan de consistencia, como también lo llama Deleuze. La vida es entonces el diagrama en el cual los CsO (atributos y modos) despliegan su propio poder de acción, aumentan o disminuyen su fuerza o intensidad vital. Por esto para nosotros el problema práctico, que define el proyecto ético de Deleuze y Spinoza, de constitución de un CsO, no es más que un problema que tiene por nombre vida. El problema se reduce entonces a cómo trazar un diagrama de vida en el cual los CsO alcancen su grado más alto de intensidad, a partir de las ondas, fuerzas y energía que circulan en él. El problema ético es, pues, la construcción de ese plan de inmanencia. ¿Cómo podemos constituirlo, se pregunta Deleuze, para que vivamos de una manera spinozista?²⁵. Porque la construcción del plan es un problema vital. La instalación en uno u otro plan exige un modo de vida, una manera de vivir.

Plan no tiene el sentido de un proyecto o diseño. No debe entenderse como un programa trazado de una vez por todas que debe regir nuestra vida. Debe entenderse en un sentido geométrico (como diagrama) y en un sentido más bien geográfico (como mapa o carta geográfica). El plan así entendido es algo que debe constituirse, que debe trazarse. Y nuestra tarea entonces es la construcción del diagrama o carta que es nuestra propia vida.

Deleuze considera dos clases de plan²⁶. Un plan trascendente o teológico: llama así a todo tipo de organización que depende de un proyecto o diseño externo, designio divino. Una característica de este plan es que está oculto, y permanece así sin que pueda conocerse si no por sus efectos. No es algo dado, debe ser deducido o inferido a partir de lo que él produce. Le pertenece entonces una dimensión suplementaria diferente a la dimensión propia a sus efectos. En cambio el otro plan posee solo la dimen-

24. Ver: Sylvain Zac. *L'idée de vie dans la Philosophie de Spinoza*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

25. Deleuze. *Spinoza: Philosophie pratique*. p. 165.

26. Ver *Mille Plateaux*. P. 325 y ss. y *Spinoza: Philosophie pratique*. P. 171 y ss.

sión de su propia inmanencia. Esa dimensión suplementaria, externa, son por ejemplo, los designios de Dios, de un Dios que es trascendente a un mundo, el de sus criaturas, en el cual su voluntad debe cumplirse. Por eso entre los ejemplos que da Deleuze de tipos de organización o formas de plan trascendente, incluye el proceso de la evolución, entendida como creación evolutiva que obedece a un diseño oculto en la mente de Dios. Otro ejemplo son las organizaciones de poder de una sociedad que obedecen, como lo muestra Foucault, a diseños estratégicos ocultos, a los cuales responden tácticas o técnicas de poder siempre sutiles, que encuentran en la imperceptibilidad las formas de su eficacia.

El plan trascendente es ante todo un plan de organización o desarrollo de formas y de formación de sujetos. Es un plan estructural o genético, o los dos a la vez, al cual interesa, por ejemplo, la estructuración u organización de los cuerpos, su constitución como organismos y la formación de los individuos considerados como sujetos, es decir, como estructuras de las cuales interesa únicamente su génesis o desarrollo evolutivo. Todo modelo de organización o modelo evolutivo forma parte de un plan de trascendencia. Y como uno y otro encuentran su causa en una forma trascendente (un dios), son un plan teológico y además teleológico, en la medida en que esta organización y este desarrollo evolutivo obedecen a un proyecto trazado por una inteligencia divina, es decir, por una finalidad que orientará antes y después de la creación el proceso de desarrollo de las formas y de formación de los sujetos.

Contra un plan con estas características se dirige la protesta airada de Artaud: *para terminar con el juicio de dios*, es decir, con todas las formas de organización establecidas por la acción creadora de un dios cuyos designios guían y orientan el proceso evolutivo. Especie de creación evolutiva de formas y sujetos. Y contra un plan así concebido se dirige la racionalidad ética de Spinoza.

La ira apasionada de Artaud y la racionalidad afectiva de Spinoza se aunan en este proyecto destructor: en Artaud tomará la forma delirante del "teatro de la crueldad", como medio para "extirpar por la sangre y hasta la

sangre a dios”²⁷, como forma de liberar al cuerpo de los órganos y sobre todo de su organización por el organismo. “Porque hostigaban /hasta mi cuerpo/ hasta el cuerpo/ y en ese momento/ hice estallar todo/ porque a mi cuerpo/ nacie lo manosea”²⁸. Y en Spinoza tomará la forma de un programa ético, diagrama o plan de vida. Plan de inmanencia o de composición de relaciones. Plan que tiene solamente la dimensión de su propia inmanencia. Nada le es externo como plan de Naturaleza. Dios como Naturaleza. Dios como causa inmanente. Dios como vida²⁹.

Deleuze toma de Spinoza el modelo del segundo plan que considera: el plan de inmanencia. En efecto, la Naturaleza que Spinoza identifica con Dios desde su *Tratado breve*, es un gran Individuo compuesto de una multiplicidad de individuos, cuerpos y almas. “La naturaleza entera, dice Spinoza, es un solo individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de una infinidad de maneras, sin cambio alguno del individuo total”³⁰. La naturaleza es así un plan o diagrama de inmanencia, compuesto por una infinidad de partes, individuos, que entran en relaciones de composición, afecciones o encuentros las llama Spinoza. Todos los cuerpos en la Naturaleza se afectan unos a otros. Llamo afecciones, dice Spinoza, a “las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo”³¹. Así, cada cuerpo se caracteriza, es su esencia, por un determinado poder de ser afectado y de afectar. Por eso la Naturaleza es un plan de composición de relaciones, que son las afecciones de los distintos cuerpos que la constituyen. Estas afecciones son los encuentros entre los distintos individuos, de los cuales se deriva un aumento o disminución de su poder de obrar o fuerza de existir. Las afecciones pueden ser entonces útiles o no-

27. Op. cit., p. 29

28. Ibid., p. 27

29. Ver. S. Zac, op. cit.

30. Spinoza. *Ética*, escolio que iague al lema VII, de la preposición 13 de la parte II.

31. E, III, definición 3. Ver también III, postulado 1.

civas según aumenten o disminuyan la potencia del individuo, que Spinoza llama *conatus*. Dios o la Naturaleza son la causa inmanente de todo lo que existe. Dios es causa inmanente o causa actuante y productora de todas las cosas. No es causa transitiva, es decir, es causa cuyo efecto o acción sobre el mundo no se independiza de las cosas sobre las cuales actúa. Su acción sobre el mundo es permanente. Dios como causa es inmanente al mundo, a la Naturaleza³². Esto lo podemos entender si concebimos a Dios como vida³³. Dios en cuanto viviente es la vida de todas las cosas. Y como tal actúa permanentemente en ellas. Y en ese sentido es causa inmanente. La Naturaleza o Dios es el plan o diagrama inmanente, en el cual todas las cosas viven. Nada es exterior a él. Tiene, hemos dicho, la dimensión de su propia inmanencia, es decir, de la acción productora y vital de Dios, *essentia actuosa*. Porque es imposible concebir a Dios sin esta acción permanente, inmanente al mundo y a las cosas de las cuales es vida. “El poder de Dios, nos dice Spinoza, no es otra cosa que la esencia activa (*essentia actuosa*) de Dios; no es, pues, tan imposible concebir a Dios sin obrar como sin existir”³⁴.

Veamos entonces cómo define Spinoza un cuerpo: no lo define por la forma, que lo determina, ni como una substancia³⁵ o un sujeto determinado, en el sentido aristotélico de lo que está a la base y sustenta los accidentes o formas variables (*hypokeimenon*). Ni se define por los órganos que él posee o las funciones que él ejerce. Un cuerpo se define en Spinoza: 1- por el conjunto de elementos materiales (partículas) que le pertenecen bajo relaciones de movimiento, de reposo, de velocidad y lentitud y 2- por el conjunto de afectos intensivos de los cuales es capaz bajo tal poder o grado de potencia. En un cuerpo no encontramos sino afectos y afecciones, movimientos locales y velocidades diferenciales³⁶. La forma específica

32. E, I, 18

33. Spinoza. *Pensamiento metafísico*, parte II, capítulo 6, traducción francesa de Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

34. E, II, 3, escolio.

35. E, II, 13, lema 1.

36. E, axiomas de II, 13.

del cuerpo, así como las funciones orgánicas dependen de las relaciones de movimiento y velocidad de las partículas que lo constituyen y no a la inversa, aclara Deleuze³⁷. En efecto, según Spinoza, la naturaleza o forma de un cuerpo no cambia mientras permanezcan las relaciones fundamentales de movimiento y velocidad que lo componen. Lo cual significa que la existencia de las formas depende de estas relaciones. Cuando ellas varían, el cuerpo cambia de forma³⁸. Lo mismo podemos decir de su poder o grado de potencia, poder de afectar y ser afectado. Así podemos hablar de un *cuerpo sin órganos* en Spinoza, es decir, de un cuerpo que es pura inmanencia afectiva, pura intensidad inmanente, poder o potencia de obrar, relaciones de movimiento y velocidad. Cuya forma es variable y provisional porque dura lo que duran las intensidades, los movimientos locales y las velocidades diferenciales de las partículas, partes o individuos que componen su forma.

De los estudios que definen los cuerpos, los hombres y los animales, por los afectos de que son capaces, se fundó lo que se llama hoy la *Etología*³⁹. Esto permite a Deleuze afirmar que la *Ética* de Spinoza no es una moral, es decir, una normatividad que se inspira en valores o principios universales de Bien o de Mal, sino una *Etología*, es decir, el estudio de las relaciones de movimiento y velocidad, y de los poderes de afectar y de ser afectado que caracteriza cada cosa⁴⁰. La preocupación vital de Spinoza por todo lo que pueda aumentar su capacidad de obrar, su fuerza de existir, su grado de potencia, no hace sino confirmar la lectura deleuziana de Spinoza. El no nos habla, por ejemplo, del bien y del mal como valores universales, puras ficciones, sino de lo bueno o lo malo, es decir, lo que aumenta o disminuye la capacidad de acción, la fuerza de existir del individuo⁴¹. El proyecto ético de Spinoza se concreta: lo que le interesa es, como lo hemos dicho, aumentar su capacidad de obrar y para ello la sabidu-

37. Deleuze, Spinoza. *Philosophie pratique*. p. 165.

38. E, II, 13, lema 5 y 6.

39. Ver J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*. Gonthier (Médiations), Paris.

40. Deleuze, Spinoza. *Philosophie pratique*. p. 168.

41. E, IV, 8, 38, 39, 41, def. 1 y 2.

ría ética (etológica) debe mostrarnos cuáles son los afectos de que somos capaces, cuál es, en síntesis, nuestro poder. Para ello es necesario un proceso vital de experimentación, una sabiduría spinozista que implica, nos dice Deleuze⁴², la construcción de un plan de inmanencia. Plan de vida. Y por eso la preocupación ética (etológica) de Deleuze se encuentra con el plan spinozista: ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, ¿cómo construir un plan de inmanencia como conjunto de todos los CsO?, ¿cómo construirse un cuerpo que sea pura intensidad inmanente? y cómo aumentar al máximo de intensidad nuestra fuerza de vida?, ¿cómo vivir, en resumen, potenciando y afirmando al máximo de su intensidad, nuestro poder de actuar y de pensar?.

Esta potencia tiene en Spinoza un nombre: él la llama deseo. El *conatus*, la fuerza de existir del individuo, su potencia, es el deseo. El *conatus* no es otra cosa que el deseo del hombre de "perseverar en su ser"⁴², es decir de afirmar y aumentar su potencia. El deseo es la esencia del hombre⁴³. Por eso hacerse un cuerpo sin órganos corresponde en Spinoza a lograr esta afirmación de su *conatus*, de su potencia y deseo, es decir, un perfeccionamiento de su esencia.

Para Deleuze el CsO es el campo de inmanencia del deseo. El deseo se define aquí como un proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia exterior⁴⁴.

El deseo no está referido a ninguna forma exterior: ni a una ley negativa que sería la falta, la carencia (el deseo es carencia de. . .); ni a una regla exterior (el placer) cuya finalidad es colmar un deseo que es insatisfacción; ni a un ideal trascendente que es el fantasma. El deseo es pura inmanencia. No le hace falta nada, es acto puro, como diría Spinoza. Para él la esencia del hombre es acto. Su perfeccionamiento no implica como en

42. E, III, 6.

43. E, III, 9, escolio.

44. *Mille Plateaux*, p. 191.

Aristóteles un paso de la potencia al acto. El perfeccionamiento en Spinoza es actualización.

El *conatus* como deseo es actual. Toda potencia es acto, activa y en acto. Esta identidad de la potencia y el acto en Spinoza se explica porque toda potencia es inseparable de un poder de ser afectado y este poder se halla constantemente y necesariamente ejercido por afecciones que lo efectúan⁴⁵. Por eso el deseo no es carencia. Nada le falta, no carece de nada, es acto y actividad, proceso de producción que encuentra en esta actividad su satisfacción, su perfección diría Spinoza. Por eso el placer, como supuesta satisfacción del deseo, no agrega nada a su realidad o esencia, es decir, a su perfección. El placer no es entonces la regla o finalidad que se asigna al deseo. El deseo no tiene ninguna finalidad precisamente porque no es carencia, su realidad no es la ausencia de un objeto externo que vendría a satisfacerlo. Esta realidad no potencial del deseo, esta ausencia de finalismo se inspira también en la filosofía spinozista: en un antifinalismo que lo opone a Aristóteles⁴⁶.

El deseo como plan de inmanencia es lo que Deleuze llama *plateau*, es decir, una región continua de intensidad, que vibra sobre sí misma, proceso continuo de producción intensiva, que se desarrolla evitando toda orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior⁴⁷. Ausencia de toda teleología y de toda trascendencia.

Hacerse un cuerpo sin órganos es entonces un cuerpo que sea pura inmanencia del deseo, de un deseo que no carezca de nada, que se enriquezca en su propia realidad de insatisfacción, que se afirme como campo de intensidades crecientes, sin una finalidad asignada por una forma cualquiera de trascendencia, forma que cumpliría la función de norma o de ley orientadora del deseo. Este es sin duda, un plan de vida, ético en el sentido spinozista. Y político en la medida en que exige la liberación de las formas de poder que atan, que estratifican el deseo.

45. Deleuze, Spinoza. *Philosophie pratique*. p. 134.

46. Ver el apéndice de la parte I de la *Ética*.

47. *Mille Plateaux*, p. 32.

Esta no es una tarea fácil, muchas cosas están en juego, muchos riesgos se corren. La vida es un proceso de deterritorialización, es decir cambios continuos de territorio o segmento, aquellos que se nos asignan, aquellos a los cuales los poderes establecidos tienen interés de que permanezcamos atados. Pero una deterritorialización demasiado brusca, demasiado radical es peligrosa. Los peligros son múltiples: uno es la locura y otro más definitivo es la muerte. Los obstáculos a vencer son muchos: los mecanismos de poder que se utilizan para obligarnos a una reterritorialización por la familia, la escuela, la religión, etc. En la vida lo que interesa entonces es esta deterritorialización: desplazamientos, deslizamientos, cambios de territorio. Vivir es trazar líneas de fuga, flujos de intensidad. Huir es cambiar de territorio para afirmar y aumentar nuestra potencia de acción, es acrecentar las fuerzas de intensidad que nos pueblan.

Pero no se llega al CsO mediante un proceso de desestratificación salvaje, nos dice Deleuze. Por eso se encuentra la paradoja de cuerpos lúgubres y vacíos. Se han vaciado de sus órganos imprudentemente, en lugar de buscar los puntos en los cuales pudieran deshacer la organización de los órganos, ese estrato que es el organismo. "Libérese con un gesto demasiado violento, haga saltar los estratos sin prudencia, se matará, arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan"⁴⁸. Lo peor no es permanecer estratificado (organizado, significado o sujeto) sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente que los hace recaer sobre nosotros y más pesados todavía. La tarea ética y política de desestratificación (los estratos del organismo, de la significancia y de la subjetivación) es la tarea de una vida que exige mucha prudencia, esa sabiduría que el encuentro de Deleuze con Spinoza nos ofrece.

El plan de immanencia, diagrama de vida, debe construirse. Y puede serlo, nos dice Deleuze, en formaciones sociales muy diferentes y por agenciamientos diversos: perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos⁴⁹.

48. Ibid., p. 199.

49. Ibid., p. 195.

De lo que debemos liberarnos, de los mecanismos y medios de estratificación, de los procesos de deterritorialización, de los peligros de una desestratificación imprudente, de los medios de reterritorialización que utilizan los poderes establecidos, de la sabiduría ética necesaria nos habla un libro como *Mille Plateaux*, un texto de *Ética* en el sentido spinozista de una *Etología*.

WALTER DUBOIS VILLALBA AL
Traducción de V. M.

El hombre debe renunciar a todo auxilio de arriba, tiene que abrirse por sí mismo al camino de la verdad, que no podrá lograr si no trata de conquistarla con sus propias fuerzas y fundarla en ellas.

F. Canevari
La Filosofía de la Ilustración.

1. Todos los hombres son libres. Esta afirmación la encontramos en *Candide* (1.739)¹. Preguntámonos: en qué condiciones, cuándo, cómo ejercen esta libertad los hombres.

Podría argumentar que en su estado natural, todos los hombres son libres. Más, de qué se trata esta libertad? En su estado natural, si nos atenemos a la hipótesis de Hobbes,² sobrevive el más fuerte. Y bajo el imperio de la fuerza, del ataque y la defensa, la libertad humana, como derecho natural resulta ser bastante escueta. Habría que decir que se es inconsciente respecto de ella. Si bien, todos los hombres en estado natural son libres, co-

1. Voltaire, *Candide y otros cuentos*, Alianza editorial, 1982, p. 120.

2. Sobre la interpretación que hace de Hobbes respecto del estado de naturaleza de Hobbes, desde esta perspectiva el estado de naturaleza "es la condición humana en la que los hombres, al estar por sí solos, son en constante lucha por la vida en la que cada individuo se esfuerza por sobrevivir y en estado de guerra contra todos los individuos a la vez". *Introducción*, pag. 28, de C. B. Macpherson, *La teoría política del liberalismo temprano*, Siglo Veintiuno, 1972.