



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza

> 24/01/1978

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Hoy hacemos una pausa en nuestro trabajo sobre la variación continua, volvemos provisionalmente, por una sesión, a la historia de la filosofía, sobre un punto muy preciso. Es como un corte, pedido por algunos de ustedes. Ese punto muy preciso concierne a esto: ¿qué es una idea y qué es un afecto en Espinoza? Idea y afecto en Espinoza. En el transcurso de marzo, a petición de algunos de ustedes, también se hará un corte sobre el problema de la síntesis y el problema del tiempo en Kant.

Experimento un curioso efecto al volver a la historia. Quisiera que ustedes tomaran ese trozo de historia de la filosofía como una historia a secas. Después de todo, un filósofo no es solamente alguien que inventa nociones, también inventa maneras de percibir. Procedo casi por enumeración. Comienzo, sobre todo, por observaciones terminológicas. Supongo que la sala esta relativamente mezclada. Creo que, de todos los filósofos de los que nos habla la historia de la filosofía, Espinoza está en una situación muy excepcional: la manera de conmovir a quienes entran en sus libros no tiene equivalente.

Poco importa que se lo haya leído o no, yo cuento una historia. Comienzo por las advertencias terminológicas. En el libro principal de Espinoza, y que se llama la *Ética*, escrito en latín, se encuentran dos palabras: *AFFECTIO* y *AFFECTUS*. Algunos traductores curiosamente las traducen de la misma manera. Es una catástrofe. Traducen los dos términos, *affectio* y *affectus* por "afección". Digo que es una catástrofe porque, cuando un filósofo emplea dos palabras es porque, por principio, tiene una razón, y sobre todo que el francés nos da fácilmente las dos palabras que corresponden rigurosamente a *affectio* y a *affectus*, y son *afección* para *affectio* y *afecto* para *affectus*. Algunos traductores traducen *affectio* por *afección* y *affectus* por *sentimiento*, esto es mejor que traducirlas con la misma palabra, pero no veo la necesidad de recurrir a la palabra *sentimiento* cuando el francés dispone de la palabra *afecto*.

Entonces, cuando empleo la palabra *afecto* eso remite al *affectus* de Espinoza, cuando digo la palabra *afección*, esta remite a la *affectio*.

Primer punto: ¿qué es una idea? ¿Qué es una idea, para comprender aún las proposiciones más simples de Espinoza? Sobre este punto Espinoza no es original, va a tomar la palabra *idea* en el sentido en que todo el mundo la ha tomado. Lo que llamamos *idea*, en el sentido en que todo el mundo siempre la ha tomado en la historia de la filosofía, es un modo de pensamiento que representa algo. Un modo de pensamiento representativo. Por ejemplo, la *idea* del triángulo es el modo de pensamiento que representa el triángulo. Siempre desde el punto de vista de la terminología, es muy útil saber que desde la Edad Media este aspecto de la *idea* es llamado "realidad objetiva". En un texto del siglo XVII o de antes, cuando ustedes encuentran la *realidad objetiva* de la *idea* esto siempre quiere decir: la *idea* considerada como representación de algo.

La idea, en tanto que representa algo está llamada a tener una realidad objetiva. Esta realidad objetiva es la relación de la idea con el objeto que representa.

Entonces partimos de algo muy simple: la idea es un modo de pensar definido por su carácter representativo. Esto ya nos da un primer punto de partida para distinguir idea y afecto (*affectus*) porque se llama afecto a todo modo de pensamiento que no represente nada. ¿Qué quiere decir esto? Tomemos al azar algo de lo que poco importa que lo llamemos afecto o sentimiento, por ejemplo una esperanza, una angustia, un amor, esto no es representativo. Hay una idea de la cosa amada, hay una idea de algo prometido, pero la esperanza como tal o el amor como tal no representan nada, estrictamente nada.

Cualquier modo de pensamiento no representativo lo llamaremos afecto. Una volición, una voluntad, implican, en rigor, que yo quiero algo, eso que quiero es objeto de representación, lo que quiero está dado en la idea, pero el hecho de querer no es una idea, es un afecto porque es un modo de pensamiento no representativo. Esto no es complicado, funciona.

Concluimos inmediatamente que hay primacía de la idea sobre el afecto, y esto es común a todo el siglo XVII, aún no entramos en el pensamiento propio de Espinoza. Hay una primacía de la idea sobre el afecto por una razón muy simple y es que para amar hay que tener una idea, por confusa o indeterminada que sea, de lo que se ama.

Para querer hay que tener una idea, por confusa o indeterminada que sea, de lo que se quiere. Aún cuando decimos "yo no se lo que siento", hay una representación, por confusa que sea, del objeto. Hay una idea confusa. Hay, pues, una primacía cronológica y lógica de la idea sobre el afecto, es decir de los modos representativos del pensamiento sobre los modos no representativos. Habría un contrasentido, de hecho desastroso, si el lector transformara esa primacía lógica en reducción. Que el afecto presupone la idea, esto sobre todo no quiere decir que se lo reduce a una idea o a una combinación de ideas. Debemos partir de esto, que idea y afecto son dos especies de modos de pensamiento que difieren en naturaleza, irreductibles el uno al otro, pero simplemente atrapados en una tal relación que el afecto presupone la idea, por confusa que sea. Este es el primer punto.

Segunda manera menos superficial de presentar la relación idea-afecto. Ustedes recordarán que hemos partido de un carácter de hecho absolutamente simple de la idea. La idea es un pensamiento en tanto que representativo, es un modo de pensamiento en tanto que representativo, y en ese sentido se hablará de la realidad objetiva de una idea. Una idea no solo tiene una realidad objetiva, siguiendo la terminología consagrada, también tiene una realidad formal. ¿Qué es la realidad formal de la idea, una vez dicho que la realidad objetiva es la realidad de la idea en tanto que representa algo? La realidad formal de la idea, se diría, es, -ahora esto se vuelve mucho más complicado y de golpe más interesante-, es la realidad de la idea en tanto que ella es en sí misma algo.

La realidad objetiva de la idea de triángulo es la idea de triángulo en tanto que representa la cosa triángulo, pero la idea de triángulo, ella misma es algo; por otra parte, como ella es algo, yo puedo formar una idea de esta cosa, siempre puedo formar una idea de la idea. Yo diría, entonces, que no solo toda idea es idea de algo -decir que toda idea es idea de algo, es decir que toda idea tiene una realidad objetiva, representa algo-, pero también diría que la idea tiene una realidad formal puesto que ella es algo como idea.

¿Qué quiere decir esto, la realidad formal de la idea? No podemos continuar muy lejos a este nivel, será preciso que lo dejemos de lado. Baste añadir que esta realidad formal de la idea será lo que Espinoza llama muy frecuentemente un cierto grado de realidad o de perfección que tiene la idea como tal. Cada idea tiene, como tal, un cierto grado de realidad o de perfección. Sin duda ese grado de realidad o de perfección está ligado al objeto que representa, pero no se confunde con él: la realidad formal de la idea, a saber la cosa que es la idea o el grado

de realidad o de perfección que posee en sí, es su carácter intrínseco. La realidad objetiva de la idea, a saber la relación de la idea con el objeto que ella representa es su carácter extrínseco; puede ser que el carácter extrínseco y el carácter intrínseco de la idea estén fundamentalmente ligados, pero no son la misma cosa. La idea de Dios y la idea de rana tienen una realidad objetiva diferente, a saber: no representan la misma cosa, pero al mismo tiempo ellas no tienen la misma realidad intrínseca, no tienen la misma realidad formal, a saber, que una tiene un grado de realidad infinitamente más grande que la otra. La idea de Dios tiene una realidad formal, un grado de realidad o de perfección intrínseca infinitamente más grande que la idea de rana que es la idea de una cosa finita.

Si ustedes han comprendido esto, han comprendido casi todo. Hay entonces una realidad formal de la idea, es decir que la idea es algo en sí misma, esta realidad formal es su carácter intrínseco y es el grado de perfección o de realidad que envuelve en sí misma.

Hace un rato, cuando definía la idea por su realidad objetiva o por su carácter representativo, oponía inmediatamente la idea al afecto diciendo que el afecto es precisamente un modo de pensamiento que no tiene carácter representativo. Ahora acabo de definir la idea por esto: toda idea es algo, no solo es idea de algo sino que es algo, es decir tiene un grado de realidad o de perfección que le es propio. Es necesario, entonces, que, a este segundo nivel, yo descubra una diferencia fundamental entre idea y afecto. ¿Qué pasa concretamente en la vida? Suceden dos cosas... Y ahí, es curioso como Espinoza emplea un método geométrico, ustedes saben que la ÉTICA se presenta bajo la forma de proposiciones, demostraciones, etc... y al mismo tiempo, entre más matemático, más extraordinariamente concreto.

Todo lo que digo y todos esos comentarios sobre la idea y el afecto remiten a los libros dos y tres de la Ética. En esos libros dos y tres, él nos hace una especie de retrato geométrico de nuestra vida que, me parece, es muy, muy convincente. Ese retrato geométrico consiste en decirnos, a grosso modo, que nuestras ideas se suceden constantemente: una idea caza a otra, una idea reemplaza a otra, por ejemplo con el instante. Una percepción es un cierto tipo de idea, más adelante veremos por qué. Hace un momento yo tenía la cabeza girada hacia allá, veía tal rincón de la sala, giro..., es otra idea: camino por una calle donde conozco personas, digo buenos días Pedro y después giro y digo buenos días Pablo. O bien las cosas cambian: miro el sol, y el sol poco a poco desaparece y me encuentro en la noche; son, entonces, una serie de sucesiones, de co-existencias de ideas, sucesiones de ideas. Pero ¿qué pasa, también? Nuestra vida cotidiana no está hecha solo de ideas que se suceden. Espinoza emplea el término "automaton"; somos, dice, autómatas espirituales, es decir que no es tanto que nosotros tengamos ideas como que las ideas se afirman en nosotros. ¿Qué pasa también, aparte de esta sucesión de ideas? Hay otra cosa, a saber: algo en mí varía constantemente. Hay un régimen de variación que no es la misma cosa que la sucesión de las ideas mismas. "Variaciones", eso debe servirnos para lo que queremos hacer, lo molesto es que él no emplea la palabra... ¿Qué es esa variación? retomo mi ejemplo: me cruzo en la calle con Pedro que me es muy antipático, y después lo adelanto, digo buenos días Pedro, o bien tengo miedo y después veo repentinamente a Pablo que me es muy encantador, y digo buenos días Pablo, tranquilizado, contento. Bien. ¿De qué se trata? De una parte, sucesión de dos ideas, idea de Pedro e idea de Pablo; pero hay otra cosa: se ha operado en mí, también, una variación -aquí, las palabras de Espinoza son muy precisas, las cito: (variación) de mi fuerza de existir, u otra palabra que él emplea como sinónimo: vis existendi, la fuerza de existir o potentia agendi, la potencia de actuar, y sus variaciones son perpetuas.

Yo diría que para Espinoza hay variación continua -y existir quiere decir eso- de la fuerza de existir o de la potencia de actuar.

¿Cómo se engancha eso con mi ejemplo estúpido, pero que es de Espinoza, "buenos días

Pedro, buenos días Pablo"? Cuando veo a Pedro que me molesta, una idea, la idea de Pedro me es dada; cuando veo a Pablo que me place, la idea de Pablo me es dada. Cada una de esas ideas con relación a mi tiene un cierto grado de realidad o de perfección. Yo diría que la idea de Pablo, con relación a mi, tiene más perfección intrínseca que la idea de Pedro puesto que la idea de Pablo me alegra y la idea de Pedro me apesadumbra. Cuando la idea de Pablo sucede a la idea de Pedro, conviene decir que mi fuerza de existir o mi potencia de actuar es aumentada o favorecida; cuando, al contrario, es lo inverso, cuando después de haber visto a alguien que me vuelve alegre, veo a alguien que me vuelve triste, digo que mi potencia de actuar está inhibida o impedida. A este nivel no sabemos si estamos todavía en las convenciones terminológicas o si estamos ya en algo más concreto.

Yo diría entonces que a medida que las ideas se suceden en nosotros, cada una teniendo su grado de perfección, su grado de realidad o de perfección intrínseca, ese que tiene esas ideas, yo, yo continuo pasando de un grado de perfección a otro. En otros términos hay una variación continua bajo la forma aumento-disminución-aumento-disminución de la potencia de actuar o de la fuerza de existir de acuerdo a las ideas que se tiene. Siento como aflora la belleza a través de este ejercicio penoso. Ya es bastante esta representación de la existencia, es verdaderamente la existencia en la calle, hay que imaginar a Espinoza paseándose, y él vive verdaderamente la existencia como esta especie de variación continua: a medida que una idea reemplaza a otra, no dejo de pasar de un grado de perfección a otro, así sea minúsculo, y esa especie de línea melódica de la variación continua definirá el afecto (*affectus*) a la vez en su correlación con las ideas y en su diferencia de naturaleza con las ideas. Damos cuenta de esta diferencia de naturaleza y de esta correlación. Ustedes dirán si eso les conviene o no. Todos tenemos una definición muy sólida del afecto; el afecto en Espinoza es la variación (él habla por mi boca; no lo ha dicho porque murió demasiado joven...), es la variación continua de la fuerza de existir, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que se tiene.

Entonces, en un texto muy importante del final del libro tres, que lleva por título "definición general del afecto", Espinoza nos dice: sobre todo no creo que el afecto, tal como lo concibo, dependa de una comparación de ideas. Quiere decir que la idea es primera con relación al afecto, la idea y el afecto son dos cosas que difieren en naturaleza, el afecto no se reduce a una comparación intelectual de las ideas, el afecto está constituido por la transición vivida o por el paso vivido de un grado de perfección a otro, mientras que ese paso está determinado por las ideas; pero en sí mismo no consiste en una idea, constituye el afecto.

Cuando paso de la idea de Pedro a la idea de Pablo, digo que mi potencia de actuar está aumentada; cuando paso de la idea de Pablo a la idea de Pedro, digo que mi potencia de actuar está disminuida. Lo que quiere decir que cuando veo a Pedro, soy afectado de tristeza: cuando veo a Pablo soy afectado de alegría. Y, sobre esta línea melódica de la variación continua constituida por el afecto, Espinoza va a asignar dos polos: alegría-tristeza, que serán para él las pasiones fundamentales, y será triste toda pasión, cualquier pasión que envuelva una disminución de mi potencia de actuar, y será alegre toda pasión que envuelva un aumento de mi potencia de actuar. Lo cual permite a Espinoza abrirse, por ejemplo, sobre un problema moral y político fundamental y que será su manera de plantear el problema político: ¿cómo sucede que la gente que tiene el poder, en cualquier dominio, tenga necesidad de afectarnos de tristeza? Las pasiones tristes como necesarias. Inspirar pasiones tristes es necesario al ejercicio del poder. Y Espinoza dice, en el tratado teológico-político, que es este el lazo profundo entre el déspota y el sacerdote, tienen necesidad de la tristeza de sus sujetos. Aquí, ustedes comprenden que él no toma la tristeza en un sentido vago, toma la tristeza en el riguroso sentido que él ha sabido darle: la tristeza es el afecto en tanto que envuelve la disminución de la potencia de actuar.

Cuando decía, en mi primera diferencia idea-afecto, (que la idea es el modo de pensamiento que representa algo), que el afecto es el modo de pensamiento que no representa nada, yo diría, en términos técnicos, que solo era una simple definición nominal, o, si lo prefieren, exterior, extrínseca.

La segunda, cuando yo digo por una parte que la idea es lo que tiene en sí una realidad intrínseca, y que el afecto es la variación continua o el paso de un grado de realidad a otro o de un grado de perfección a otro, ya no estamos en el dominio de las definiciones llamadas nominales, tenemos aquí una definición real, llamando definición real a la definición que muestra, al mismo tiempo que define la cosa, la posibilidad de esa cosa.

Lo importante es que ustedes vean cómo, según Espinoza, estamos fabricados como autómatas espirituales. Como autómatas espirituales, todo el tiempo hay ideas que se suceden en nosotros, y siguiendo esta sucesión de ideas, nuestra potencia de actuar o nuestra fuerza de existir aumenta ó disminuye de una manera continua, sobre una línea continua, y esto es lo que llamamos afecto, lo que llamamos existir.

El afecto es, entonces, la variación continua de la fuerza de existir de alguien, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que tiene. Pero, una vez más, "determinada" no quiere decir que la variación se reduzca a las ideas que tiene, puesto que la idea que tengo solo da cuenta de su consecuencia, a saber, que aumenta mi potencia de actuar o al contrario la disminuye con relación a la idea que tenía hace un instante, y no se trata de una comparación, se trata de una especie de resbalón, de caída o de elevación de la potencia de actuar.

Ni problema, ni pregunta.

Para Espinoza se tienen tres tipos de ideas. Por el momento, no hablaremos de affectus, del afecto, puesto que en efecto el afecto está determinado por las ideas que se tienen, pero no se reduce a las ideas que se tienen, esta determinado por las ideas que se tienen; entonces lo esencial es ver un poco cuáles son las ideas que determinan los afectos, teniendo presente en nuestro espíritu que el afecto no se reduce a las ideas que se tienen, que es absolutamente irreductible. El afecto es de otro orden.

Las tres especies de ideas que distingue Espinoza son las ideas-afecciones (affectio); veremos que el affectio, contrariamente al affectus, es un cierto tipo de ideas. Estarían, entonces, primero las ideas-affectio, en un segundo momento nos sucede también tener ideas que Espinoza llama nociones, y en tercer lugar, para un pequeño número de nosotros, porque es muy difícil, se llega a tener ideas-esencias. Entonces son, después de todo, tres tipos de ideas.

¿Qué es una afección (affectio)? Veo que, literalmente, sus ojos se cierran... Sin embargo todo esto es muy curioso. A primera vista, y hay que atenerse al texto de Espinoza, esto no tiene nada que ver con una idea, pero ya no tiene nada que ver con un afecto. Se había determinado el affectus como la variación de la potencia de actuar. ¿Qué es una afección? En primera instancia, una afección es esto: el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo. ¿Qué quiere decir esto? "Siento el sol sobre mi", o bien "un rayo de sol se posa sobre usted": es una afección de su cuerpo. ¿Qué es una afección de su cuerpo? No el sol, sino la acción del sol o el efecto del sol sobre ustedes. En otros términos un efecto, o la acción que un cuerpo produce sobre otro, una vez dicho que Spinoza, por razones de su Física, no cree en una acción a distancia, la acción implica siempre un contacto, es una mezcla de cuerpos. La affectio es una mezcla de dos cuerpos, un cuerpo que está llamado a actuar sobre otro, y el otro va a acoger el trazo del primero. Toda mezcla de cuerpos será llamada afección.

Spinoza concluye que al estar definida la affectio como una mezcla de cuerpos, esta indica la naturaleza del cuerpo modificado, la naturaleza del cuerpo querido o afectado. La afección indica la naturaleza del cuerpo afectado mucho más que la naturaleza del cuerpo afectante.

Analiza su celebre ejemplo "veo el sol como un disco aplastado situado a trescientos pies". Eso es una affectio o, al menos, es la percepción de una affectio. Es claro que mi percepción del sol indica mucho más la constitución de mi cuerpo, la manera como mi cuerpo está constituido que la manera como el sol está constituido. Percibo el sol así en virtud del estado de mis percepciones visuales. Una mosca percibirá el sol de manera diferente.

Para guardar el rigor de su terminología, Espinoza dice que la naturaleza indica la naturaleza del cuerpo modificado mucho más que la naturaleza del cuerpo modificante, y envuelve la naturaleza del cuerpo modificante. Yo diría que la primera especie de ideas para Espinoza es todo modo de pensamiento que representa una afección del cuerpo... es decir, se llamará idea de afección a la mezcla de un cuerpo con otro cuerpo, o bien al trazo de otro cuerpo sobre mi cuerpo. Es en ese sentido que se podría decir que es una idea-afección, éste es el primer tipo de ideas. Y éste primer tipo de ideas responde a lo que Espinoza llama el primer género de conocimiento. Es el más bajo.

¿Por qué el más bajo? Cae de su peso que es el más bajo porque esas ideas de afección conocen las cosas por sus efectos: siento la afección del sol sobre mí. Es el efecto del sol sobre mi cuerpo. Pero de las causas, a saber lo que es mi cuerpo, lo que es el cuerpo del sol, y la relación entre esos dos cuerpos de tal manera que el uno produzca sobre el otro tal efecto más bien que tal otro, de eso no sé absolutamente nada. Tomemos otro ejemplo: "el sol hace fundir la cera y endurecer la arcilla". No se trata de otra cosa. Son ideas de affectio. Veo la cera que se licúa, y después, justo al lado, veo la arcilla que se endurece; es una afección de cera y una afección de arcilla, y yo tengo una idea de esas afecciones, percibo los efectos.

¿En virtud de cuál constitución corporal la arcilla se endurece bajo la acción del sol? Mientras permanezco en la percepción de la afección, no se nada. Diremos que las ideas-afecciones son las representaciones de efectos sin sus causas, y esto es precisamente lo que Espinoza llama las ideas inadecuadas. Las ideas de mezcla separadas de las causas de la mezcla.

Y en efecto, que nosotros, al nivel de las ideas-afecciones, solo tengamos ideas inadecuadas y confusas, se comprende muy bien puesto que es lo que, en el orden de la vida, son las ideas-afecciones. Y sin duda, por desgracia, muchos de entre nosotros, que no hacen filosofía, viven así.

Una vez, solo una vez, Espinoza emplea una palabra latina que es muy extraña pero muy importante, se trata de *occursus*. Literalmente es el encuentro. Mientras tenga ideas-afecciones vivo al azar de los encuentros: camino por la calle, veo a Pedro quien no me gusta, y eso es en función de la constitución de su cuerpo y de su alma y de la constitución de mi cuerpo y de mi alma. Alguien que me disgusta, en cuerpo y alma, ¿qué quiere decir esto? Yo quisiera hacerles comprender porque Espinoza tiene una tan fuerte reputación de materialista aunque él hablaba permanentemente de espíritu y de alma, una reputación de ateo cuando él hablaba permanentemente de Dios, es muy curioso. Vemos porque la gente dice de él que pertenece al materialismo puro. Cuando digo: eso no me place, quiere decir, al pie de la letra, que el efecto de su cuerpo sobre el mío, el efecto de su alma sobre la mía me afecta desagradablemente, son mezclas de cuerpos o mezclas de almas. Hay una mezcla nociva o una buena mezcla, tanto al nivel del cuerpo como del alma.

Es exactamente como: no me gusta el queso. ¿Qué quiere decir: "no me gusta el queso"? Quiere decir que eso se mezcla con mi cuerpo de tal manera que lo que soy se modifica de una manera desagradable, no quiere decir otra cosa. Entonces no hay ninguna razón para hacer diferencias entre las simpatías espirituales y las relaciones corporales. En "no me gusta el queso" hay también un asunto de alma, pero en Pedro o Pablo no me gusta, también hay un asunto de cuerpo, todo esto es exactamente igual. Simplemente porque es una idea confusa, esta idea-afección, esta mezcla, es forzosamente confusa e inadecuada puesto que no sé

absolutamente nada, a este nivel, de en virtud de qué y cómo el cuerpo o el alma de Pedro está constituido, de tal manera que ella no conviene con la mía, o de tal manera que su cuerpo no conviene con el mío. Puedo decir que eso no conviene, pero ¿en virtud de cuál constitución de los cuerpos, del cuerpo afectante y del cuerpo afectado, del cuerpo que actúa y el cuerpo que sufre? a este nivel no se nada. Como dice Espinoza, son consecuencias separadas de sus premisas o, si lo prefieren, es un conocimiento de los efectos independientemente del conocimiento de las causas. Es, entonces, al azar de los encuentros. ¿Qué puede pasar al azar de los encuentros?

Pero, ¿Qué es un cuerpo? No voy a desarrollarlo, eso sería objeto de un curso especial. La teoría de qué es lo que es un cuerpo, o un alma, viene a ser lo mismo, se encuentra en el libro dos de la Ética. Para Espinoza la individualidad de un cuerpo se define por esto: es cuando una cierta relación compuesta (insisto en eso, muy compuesta, muy compleja) o compleja de movimiento y de reposo se mantiene a través de todos los cambios que afectan las partes de ese cuerpo. Es la permanencia de una relación de movimiento y de reposo a través de todos los cambios que afectan todas las partes al infinito del cuerpo considerado. Ustedes comprenden que un cuerpo esta necesariamente compuesto al infinito. Mi ojo, por ejemplo, mi ojo y la relativa constancia de mi ojo, se define por una cierta relación de movimiento y de reposo a través de todas las modificaciones de las diversas partes de mi ojo; pero mi ojo mismo, que tiene ya una infinitud de partes, es una parte de las partes de mi cuerpo, el ojo a su vez es una parte del rostro y el rostro, a su vez, es una parte de mi cuerpo, etc...

Entonces ustedes tienen todo tipo de relaciones que van a componerse las unas con las otras para formar una individualidad de tal o cual grado. Pero en cada uno de esos niveles o grados, la individualidad será definida por una cierta relación compuesta de movimiento y de reposo.

¿Qué puede pasar si mi cuerpo esta hecho así, de una cierta relación de movimiento y de reposo que subsume una infinitud de partes? Pueden pasar dos cosas: como algo que me gusta, o bien otro ejemplo: como algo y me desplomo envenenado. Estrictamente, en un caso, he hecho un buen encuentro, en el otro caso, he hecho un mal encuentro. Todo esto es de la categoría del *occursus*. Cuando hago un mal encuentro, esto quiere decir que el cuerpo que se mezcla con el mío destruye mi relación constituyente, o tiende a destruir una de mis relaciones subordinadas. Por ejemplo, como algo y tengo dolor de vientre, eso no me mata; destruye o inhibe, compromete una de mis sub-relaciones, una de mis relaciones componentes. Después como algo y muero. Allí, eso ha descompuesto mi relación compuesta, eso ha descompuesto la relación compleja que definía mi individualidad. No destruye simplemente una de mis relaciones subordinadas, que componía una de mis sub-individualidades, sino que ha destruido la relación característica de mi cuerpo. Inversamente a cuando como algo que me conviene.

¿Qué es el mal? Pregunta Espinoza. Esto se encuentra en la correspondencia; son las cartas que envía a un joven holandés malintencionado. Este holandés no quería a Espinoza y lo atacaba constantemente, le exigía: "dígame lo que, para usted, es el mal". Ustedes saben que en ese tiempo, las cartas eran muy importantes y los filósofos enviaban muchas cartas. Espinoza, que es muy gentil, cree, al comienzo, que es un joven que quiere instruirse y, poco a poco, comprende que no es así, que el holandés quiere su piel. De carta en carta, la colera de Blyenberg, que era un buen cristiano, crece y termina por decirle: ¡usted es el diablo! Espinoza dice que el mal, y eso no es difícil, el mal es un mal encuentro. Encontrar un cuerpo que se mezcla mal con el tuyo. Mezclarse mal quiere decir mezclarse en condiciones tales que una de tus relaciones subordinadas o que tu relación constituyente está, o bien amenazada o bien comprometida, o destruida.

Cada vez más alegre, queriendo mostrar que tiene razón, Espinoza analiza a su manera el ejemplo de Adán. En las condiciones en que vivimos, parecemos absolutamente condenados

a solo tener un tipo de ideas, las ideas-afecciones. ¿Por cuál milagro se podría salir de esas acciones de cuerpos que no nos han esperado para existir, cómo elevarse a un conocimiento de las causas? Por el momento vemos que todo lo que nos es dado son las ideas de afección, las ideas de mezcla. Por el momento vemos que desde que nacemos estamos condenados al azar de los encuentros, entonces no se va lejos. ¿Qué implica? Implica ya una furiosa reacción contra Descartes puesto que Espinoza afirmará tajantemente, en el libro dos, que nosotros no podemos conocernos a nosotros mismos, y solo podemos conocer los cuerpos exteriores por las afecciones que los cuerpos exteriores producen sobre el nuestro. Para aquellos que recuerdan un poco a Descartes, esta es la proposición anti-cartesiana de base puesto que excluye toda aprehensión de la cosa pensante por sí misma, a saber, esta excluye toda posibilidad de cogito. Solo conozco las mezclas de cuerpos y solo me conozco a mi mismo por la acción de otros cuerpos sobre el mío, y por las mezclas.

Esto no solo es anti-cartesiano, también es anti-cristiano, ¿por qué? Porque uno de los puntos fundamentales de la teología es la perfección inmediata del primer hombre creado, lo que se llama en teología, la teoría de la perfección adámica. Adán, antes de pecar, es creado tan perfecto como puede serlo, y después está la historia del pecado que es precisamente la historia de la caída, pero la caída presupone un Adán perfecto como criatura. A Espinoza esta idea le parece muy graciosa. Su idea es que eso no es posible; supongamos que nos damos la idea de un primer hombre, solo nos la daríamos como la del ser más impotente, el más imperfecto puesto que el primer hombre solo puede existir al azar de los encuentros y de las acciones de otros cuerpos sobre él. Entonces, al suponer que Adán existe, él existe bajo un modo de imperfección y de inadecuación absoluta, existe bajo el modo de un pequeño bebe librado al azar de los encuentros, a menos que esté en un medio protegido, pero eso es mucho decir. ¿Qué sería un medio protegido?

El mal es un mal encuentro, ¿qué quiere decir esto? Espinoza, en su correspondencia con el holandés, le dice: me propones todo el tiempo el ejemplo de Dios que ha prohibido a Adán comer la manzana, y citas eso como un ejemplo de una ley moral. La primera prohibición. Espinoza le dice: pero eso no es lo que pasa y Espinoza retoma la historia de Adán bajo la forma de un envenenamiento y de una intoxicación. ¿Qué pasa en realidad? Dios jamás prohíbe nada a Adán, le otorga una revelación. Lo ha prevenido del efecto nocivo que el cuerpo de la manzana tendría sobre la constitución de su cuerpo, el de Adán. En otros términos, la manzana es un veneno para Adán. El cuerpo de la manzana existe bajo una tal relación característica de manera que solo puede actuar sobre el cuerpo de Adán, tal como está constituido, descomponiendo la relación del cuerpo de Adán. Y si es culpable de no escuchar a Dios, no es en el sentido en que ha desobedecido, es que no ha entendido nada. Existe también con los animales, algunos tienen un instinto que los hace ir hacia lo que es veneno para ellos, otros en este punto no tienen ese instinto.

Cuando hago un encuentro tal que la relación del cuerpo que me modifica, que actúa sobre mí, se combina con mi propia relación, con la relación característica de mi propio cuerpo, ¿qué pasa? Yo diría que mi potencia de actuar está aumentada; al menos aumenta bajo esa relación. Cuando, al contrario, hago un encuentro tal que la relación característica del cuerpo que me modifica compromete o destruye una de mis relaciones, o mi relación característica, diría que mi potencia de actuar está disminuida o destruida. Encontramos aquí nuestros dos afectos, -affectus-, fundamentales: la tristeza y la alegría.

Para reagrupar todo a este nivel, en función de las ideas de afección que tengo, hay dos tipos de ideas de afección: idea de un efecto que se concilia o que favorece mi propia relación característica, segundo tipo de idea de afección: la idea de un efecto que compromete o destruye mi propia relación característica. A esos dos tipos de ideas de afección corresponden

los dos movimientos de la variación en el affectus, los dos polos de la variación: en un caso mi potencia de actuar está aumentada y experimento un afecto de alegría, en el otro caso mi potencia de actuar está disminuida y experimento un afecto de tristeza.

Y todas las pasiones, en sus detalles, Espinoza las va a engendrar a partir de esos dos afectos fundamentales: la alegría como aumento de la potencia de actuar, la tristeza como disminución o destrucción de la potencia de actuar. Volvemos a decir que cada cosa, cuerpo o alma, se define por una cierta relación característica, compleja, pero yo también había dicho que cada cosa, cuerpo o alma, se define por un cierto poder de ser afectado. Pasa como si cada uno de nosotros tuviera un cierto poder de ser afectado. Si consideran a las bestias, Espinoza será tajante al decirnos que lo que cuenta en los animales no son los géneros o las especies; los géneros y las especies son nociones absolutamente confusas, ideas abstractas. Lo que cuenta es: ¿de qué es capaz un cuerpo? Y lanza, ahí, una de las cuestiones más fundamentales de toda su filosofía (antes de él había sido Hobbes y otros) diciendo que la única cuestión es que todavía no sabemos de qué es capaz un cuerpo, parlotemos sobre el alma y sobre el espíritu y no sabemos lo que puede un cuerpo. Ahora bien, un cuerpo debe ser definido por el conjunto de las relaciones que lo componen, o, lo que viene a ser exactamente lo mismo, por su poder de ser afectado. Mientras ustedes no sepan cuál es el poder de ser afectado de un cuerpo, mientras lo aprehendan al azar de los encuentros, no tendrán una vida prudente, no tendrán la sabiduría.

Saber de qué eres capaz. No como una cuestión de moral, sino ante todo como una cuestión física, como cuestión del cuerpo y el alma. Un cuerpo tiene algo fundamentalmente escondido: se podrá hablar de la especie humana, del género humano, eso no nos dirá qué es lo que es capaz de afectar nuestro cuerpo, qué es lo que es capaz de destruirlo. La única cuestión es ese poder de ser afectado. ¿Qué distingue a una rana de un mono? No son los caracteres específicos o genéricos, dice Espinoza, sino el que ellos no son capaces de las mismas afecciones. Habría, pues, que hacer, para cada animal, verdaderos mapas de afectos, los afectos de los que es capaz una bestia. E igual para los hombres: los afectos de los que es capaz un hombre. En ese momento percibiremos que, según las culturas, según las sociedades, los hombres no son capaces de los mismos afectos.

Se sabe que un método con el cual algunos gobernantes liquidaron a los Indios de América del Sur fue el de dejar, en los caminos por donde pasaban los Indios, vestidos de agripados, los vestidos tomados de los dispensarios, porque los Indios no soportan el afecto gripa. Sin necesidad de metralleta, ellos caían como moscas. Es un hecho que nosotros, en las condiciones de vida de la selva, corremos el riesgo de no vivir largo tiempo. Entonces, Espinoza dirá, género humano, especie humana o aún raza, todo eso no tiene ninguna importancia mientras no hagamos la lista de los afectos de los que alguien es capaz, en el sentido más fuerte de la palabra capaz, comprendidas las enfermedades de las que es capaz. Es evidente que el caballo de paso y el caballo de labor son de la misma especie, son dos variedades de la misma especie, sin embargo los afectos son muy diferentes, las enfermedades son absolutamente diferentes, la capacidad de ser afectado es completamente diferente y, desde ese punto de vista, hay que decir que un caballo de labor está más próximo al buey que un caballo de paso. Entonces, un mapa etológico de los afectos es muy diferente de una determinación genérica y específica de los animales.

Ven, pues, como el poder de ser afectado puede ser llenado, completado de dos maneras. Cuando soy envenenado mi poder de ser afectado es llenado completamente, pero es llenado de tal manera que mi potencia de actuar tiende a cero, es decir que está inhibida. Inversamente, cuando experimento alegría, es decir cuando encuentro un cuerpo que compone su relación con el mío, mi poder de ser afectado está lleno igualmente y mi potencia de actuar aumenta

y tiende hacia... ¿qué?

En el caso de un mal encuentro, toda mi fuerza de existir (vis existendi) está concretada, tiende hacia la siguiente meta: invertir el trazo del cuerpo que me afecta para rechazar el efecto de ese cuerpo, si bien mi potencia de actuar está tanto más disminuida.

Son cosas muy concretas: usted tiene dolor de cabeza y dice: no puedo leer; eso quiere decir que su fuerza de existir inviste totalmente el trazo de migraña, eso implica cambios en una de sus relaciones subordinadas, inviste totalmente el trazo de su migraña y su potencia de actuar esta disminuida otro tanto. Al contrario, cuando usted dice: "me siento bien", y usted está contento, usted está contento porque los cuerpos se mezclan con el suyo en proporciones y condiciones que son favorables a su relación; en ese momento, la potencia del cuerpo que lo afecta se combina con la suya de tal manera que su potencia de actuar está aumentada. Aunque en los dos casos su poder de ser afectado estará completamente efectuado, puede ser efectuado de tal manera que la potencia de actuar disminuya al infinito o que la potencia de actuar aumente al infinito.

¿Al infinito? ¿Es cierto? Evidentemente no, puesto que a nuestro nivel las fuerzas de existir, los poderes de ser afectado y las potencias de actuar son forzosamente finitos. Solo Dios tiene una potencia absolutamente infinita. Bueno, pero en ciertos límites no dejaré de pasar por esas variaciones de la potencia de actuar en función de las ideas de afección que tengo, no dejaré de seguir la línea de variación continua del affectus en función de las ideas-afección que tengo y de los encuentros que hago, de tal manera que, a cada instante, mi poder de ser afectado está completamente efectuado, completamente lleno. Simplemente lleno bajo el modo de la tristeza o bajo el modo de la alegría. Por supuesto, también los dos a la vez, puesto que, claro está que, en las sub-relaciones que nos componen, una parte de nosotros mismos puede estar compuesta de tristeza y otra parte de nosotros mismos estar compuesta de alegría. Hay tristezas locales y alegrías locales. Por ejemplo, Espinoza da como definición del cosquileo: una alegría local; eso no quiere decir que todo es alegría en el cosquileo, eso quiere decir una alegría de tal naturaleza que implica una irritación coexistente de otra naturaleza, irritación que es tristeza: mi poder de ser afectado tiende a ser superado. Nada es bueno para alguien que supera su poder de ser afectado. Un poder de ser afectado es realmente una intensidad o un umbral de intensidad.

Lo que realmente quiere Espinoza es definir la esencia de alguien de una manera intensiva, como cantidad intensiva. Mientras no conozcan sus intensidades se arriesgan al mal encuentro y tendrán que decir: que es bueno el exceso y la desmesura... no la desmesura total, ahí solo hay fracaso, nada más que fracaso. Advertencia para las sobredosis. Precisamente el fenómeno del poder de ser afectado es superado con una destrucción total.

Seguramente en mi generación, en promedio, eramos más cultivados o sabios en filosofía, cuando se la hacía, y al contrario se tenía una especie de incultura muy patente en otros dominios, en música, en pintura, en cine.

Tengo la impresión de que para muchos de ustedes la relación ha cambiado, es decir que ustedes no saben absolutamente nada, nada de filosofía y que saben, o más bien tienen un manejo concreto de cosas como el color, saben lo que es un sonido o lo que es una imagen.

Un filósofo, es una especie de sintetizador de conceptos, crear un concepto no es ideológico; un concepto, es una bestia.

Lo que he definido hasta ahora es únicamente aumento y disminución de la potencia de actuar, o que la potencia de actuar aumenta o disminuye, el afecto correspondiente (affectus) es siempre una pasión. Trátese de una alegría que aumenta mi potencia de actuar o de una tristeza que disminuye mi potencia de actuar, en los dos casos son pasiones: pasiones alegres o pasiones tristes. Espinoza, una vez más, denuncia un complot en el universo de aquellos que

tienen interés en afectarnos con pasiones tristes. El sacerdote tiene necesidad de la tristeza de sus sujetos, tiene necesidad de que sus sujetos se sientan culpables. Todavía no he definido lo que es la potencia de actuar. Las auto-afecciones o afectos activos suponen que nosotros poseamos nuestra potencia de actuar y que, sobre tal o tal punto, hayamos salido del dominio de las pasiones para entrar en el dominio de las acciones. Eso es lo que nos falta por ver.

¿Cómo podríamos salir de las ideas-afección, cómo podríamos salir de los afectos pasivos que consisten en aumentar o disminuir nuestra potencia de actuar, cómo podríamos salir del mundo de las ideas inadecuadas, una vez dicho que nuestra condición parece dirigirnos estrictamente a ese mundo? Por esto es necesario leer la "Ética" como preparando una especie de sorpresa. Allí nos habla de afectos activos donde ya no hay pasiones, donde la potencia de actuar es conquistada en vez de pasar por todas las variaciones continuas. Este es un punto muy estricto. Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Espinoza no hace moral por una razón muy simple: nunca se pregunta lo que debemos, se pregunta todo el tiempo de qué somos capaces, qué es lo que es nuestra potencia. La ética es un problema de potencia, nunca un problema de deber. En ese sentido Espinoza es profundamente inmoral. ¿El problema moral, del bien y del mal? Espinoza tiene una naturaleza alegre porque no comprende lo que quiere decir eso, él comprende los buenos encuentros, los malos encuentros, los aumentos y las disminuciones de potencia. Hace, pues, una ética y ya no una moral. Por eso ha marcado tanto a Nietzsche.

Nosotros estamos completamente encerrados en ese mundo de las ideas-afecciones y de sus variaciones afectivas continuas de alegría y de tristeza, entonces ahora mi potencia de actuar aumenta, y bueno, ahora disminuye; pero si ella aumenta o disminuye yo permanezco en la pasión porque, en los dos casos, no la poseo: estoy separado de mi potencia de actuar. Ahora bien cuando mi potencia de actuar aumenta eso quiere decir que estoy relativamente menos separado, e inversamente, pero estoy separado formalmente de mi potencia de actuar, no la poseo. En otros términos, no soy causa de mis propios afectos, y puesto que no soy causa de mis propios afectos, ellos son producidos en mí por otra cosa: no estoy pasivo, estoy en el mundo de la pasión.

Pero hay ideas-noción e ideas-esencia. Al nivel de las ideas-noción va a aparecer una especie de salida de ese mundo. Estamos completamente asfixiados, encerrados en un mundo de impotencia absoluta, aún cuando mi potencia de actuar aumente es sobre un segmento de variación, nada me garantiza que, a la vuelta de la esquina, no vaya a recibir un bastonazo en la cabeza y que mi potencia de actuar se derrumbe.

Ustedes recordarán que una idea-afección es la idea de una mezcla, es decir la idea de un efecto de un cuerpo sobre el mío. Una idea-noción no concierne al efecto de otro cuerpo sobre el mío, es una idea que concierne y que tiene por objeto la conveniencia y la inconveniencia de las relaciones características entre los dos cuerpos. Si hay una idea tal -uno no sabe todavía si la haya, pero siempre se puede definir algo con la libertad de concluir que eso no puede existir-, se le llamará una definición nominal. Yo diría que la definición nominal de noción es que és una idea que, en lugar de representar el efecto de un cuerpo sobre otro, es decir la mezcla de dos cuerpos, representa la conveniencia o la inconveniencia interna de las relaciones características de los dos cuerpos.

Ejemplo: si conozco suficiente sobre la relación característica del cuerpo llamado arsénico y sobre la relación característica del cuerpo humano, podría formar una noción de eso en lo que esas dos relaciones disconvienen al punto que el arsénico, bajo su relación característica, destruye la relación característica de mi cuerpo. Soy envenenado, muero.

Ustedes ven que, a diferencia de la idea de afección, en lugar de ser la captura de la mezcla extrínseca de un cuerpo con otro, o del efecto de un cuerpo sobre otro, la noción se eleva a

la comprensión de la causa, a saber si la mezcla tiene tal o cual efecto, éste lo es en virtud de la relación de los dos cuerpos considerados y de la manera en que la relación de uno de los cuerpos se compone con la relación del otro. Hay siempre composición de relaciones. Cuando soy envenenado es que el cuerpo arsénico ha inducido a las partes de mi cuerpo a entrar bajo otra relación diferente de la que me caracteriza. En ese momento, las partes de mi cuerpo entran bajo una nueva relación inducida por el arsénico, que se compone perfectamente con el arsénico; el arsénico está dichoso puesto que se nutre de mi. El arsénico experimenta una pasión alegre pues, como dice Espinoza, todo cuerpo tiene un alma. Entonces el arsénico esta dichoso, yo evidentemente no lo estoy. El ha inducido a las partes de mi cuerpo a entrar bajo una relación que se compone con la suya, arsénico. Yo estoy triste, voy hacia la muerte. Ven ustedes que la noción, si se pudiera alcanzar, es una cosa formidable.

Se está lejos de una geometría analítica. Una noción, no es del todo un abstracto, es muy concreta: ese cuerpo allí, ese cuerpo allá. Si yo tuviera la relación característica del alma y del cuerpo de quien digo que no me place, con relación a mi relación característica en mí, comprendería todo, conocería por las causas en lugar de solo conocer efectos separados de sus causas. En ese momento tendría una idea adecuada. Igualmente, si yo comprendiera por qué alguien me agrada. He tomado como ejemplo las relaciones alimenticias, no hay que cambiar una sola línea para las relaciones amorosas. No se trata de que Espinoza conciba el amor como alimentación, el también concebirá la alimentación como amor. Tomemos un matrimonio a la Strinberg, esta especie de descomposición de las relaciones y que después se recomponen para recomenzar. ¿Qué es esa variación continua de afectos, y cómo ocurre que cierta inconveniencia convenga a algunos? ¿Por qué algunos solo pueden vivir bajo la forma de la escena conyugal indefinidamente repetida? Salen de allí como si eso hubiese sido un baño de agua fresca para ellos.

Ustedes comprenden la diferencia entre una idea-noción y una idea-afección. Una idea-noción es forzosamente adecuada puesto que es un conocimiento por las causas. Espinoza emplea ahí, no solo el término de noción para calificar este segundo tipo de idea, sino que emplea el término de noción común. La palabra es muy ambigua: ¿quiere decir común a todos los espíritus? si y no, esto es muy minucioso en Espinoza. En todo caso, nunca confunde una noción común con una abstracción. Una noción común siempre la define como: la idea de algo que es común a todos los cuerpos o a muchos cuerpos -dos al menos- y que es común al todo y a la parte. Entonces, hay seguramente nociones comunes que son comunes a todos los espíritus, pero son comunes a todos los espíritus en la medida en que ellos son primero la idea de algo que es común a todos los cuerpos. Entonces, ya no son nociones abstractas. ¿Qué es común a todos los cuerpos? Por ejemplo estar en movimiento o en reposo. El movimiento y el reposo serán objeto de nociones llamadas comunes a todos los cuerpos. Entonces hay nociones comunes que designan algo común a todos los cuerpos. También hay nociones comunes que designan algo común a dos cuerpos o a dos almas, por ejemplo, alguien que amo. Una vez más las nociones comunes no son abstractas, no tienen nada que ver con especies y géneros, realmente es el enunciado lo que es común a muchos cuerpos o a todos los cuerpos: ahora bien, como no hay un solo cuerpo que no sea él mismo muchos, se puede decir que hay cosas comunes o nociones comunes en cada cuerpo. Volvemos, pues sobre la pregunta: ¿cómo se puede salir de esta situación que nos condena a las mezclas?

Aquí los textos de Espinoza son muy complicados. Se puede concebir esta salida de la manera siguiente: cuando soy afectado, al azar de los encuentros, o bien soy afectado de tristeza o bien de alegría, a grosso modo. Cuando soy afectado de tristeza, mi potencia de actuar disminuye, es decir estoy más separado de esa potencia. Cuando soy afectado de alegría, ella aumenta es decir estoy menos separado de esta potencia. Bien. Si ustedes se consideran

afectados de tristeza, creo que todo está perdido, no hay salida, por una razón muy simple: nada en la tristeza que disminuye su potencia de actuar, nada puede inducirlos en la tristeza a formar la noción común de algo que sería común a los cuerpos que los afectan de tristeza y al de ustedes. Por una razón muy simple, y es que el cuerpo que los afecta de tristeza solo los afecta de tristeza en la medida en que él los afecta bajo una relación que no conviene con la de ustedes.

Espinoza quiere decir algo muy simple, que la tristeza no vuelve inteligente. En la tristeza, estamos perdidos. Por eso los poderes tienen necesidad de que los sujetos sean tristes. La angustia nunca ha sido un juego de cultura, de inteligencia o de vivacidad. Cuando usted tiene un afecto triste, es que un cuerpo actúa sobre el suyo, un alma actúa sobre la suya en condiciones tales y bajo una relación que no conviene con la suya. Desde entonces, nada en la tristeza puede inducirlo a formar la noción común, es decir la idea de algo común entre dos cuerpos y dos almas. Lo que Spinoza nos dice está pleno de sabiduría. Por eso pensar en la muerte es la cosa más inmundada. Él se opone a toda la tradición filosófica que es una meditación sobre la muerte. Su fórmula es que la filosofía es una meditación de vida y no de muerte. Evidentemente, porque la muerte es siempre un mal encuentro.

Otro caso. Usted ha sido afectado de alegría. Su potencia de actuar está aumentada, eso no quiere decir que usted la posea, pero el hecho de que usted haya sido afectado de alegría significa e indica que el cuerpo o el alma que lo afecta así, lo afecta bajo una relación que se combina con la suya y que se compone con la suya, y eso va de la fórmula del amor a la fórmula alimenticia. En un afecto de alegría entonces, el cuerpo que lo afecta está indicado como componiendo su relación con el suyo y no su relación descomponiendo la suya. Desde entonces, algo les induce a formar la noción de lo que es común al cuerpo que lo afecta y al suyo, al alma que lo afecta y a la suya. En ese sentido la alegría vuelve inteligente. Sentimos que es un asunto raro porque, método geométrico o no, todo concuerda, él puede demostrarlo, pero hay un llamado evidente a una especie de experiencia vivida. Hay un llamado evidente a una manera de percibir y también a una manera de vivir. Se necesita tener un tal odio por las pasiones tristes, la lista de las pasiones tristes en Espinoza es infinita, llega a decir que toda idea de recompensa envuelve una pasión triste, toda idea de seguridad envuelve una pasión triste, toda idea de orgullo, la culpabilidad. Es uno de los momentos más maravillosos de la "Ética". Los afectos de alegría son como si se estuviera en un trampolín, te hacen pasar a través de algo que nunca habría pasado si solo hubiese tristezas. Nos solicita para formar la idea de lo que es común al cuerpo afectante y al cuerpo afectado. Eso puede fallar, pero puede lograrse y devengo inteligente.

Alguien que se vuelve bueno en latín al mismo tiempo que enamorado... se ha visto en los seminarios. ¿A qué está ligado? ¿Cómo alguien hace progresos? No se progresa sobre una línea homogénea, una suerte aquí nos hace progresar allá, como si una pequeña alegría hubiese saltado un gatillo. Una nueva necesidad de un mapa: ¿qué pasa allí para que eso se desbloquee aquí? Una pequeña alegría nos precipita en un mundo de ideas concretas que barre los afectos tristes o que lucha con ellos, todo eso hace parte de la variación continua. Pero al mismo tiempo, esa alegría nos propulsa en algo salido fuera de la variación continua, nos hace adquirir, al menos, la potencialidad de una noción común. Hay que concebirlo muy concretamente, son suertes muy locales. Si usted consigue formar una noción común, sobre cualquier punto de su relación con tal persona o tal animal, usted dice: al fin he comprendido algo, soy menos bestia que ayer. El "he comprendido" que se dice, a veces es el momento en el que usted ha formado una noción común. La ha formado muy localmente, no se le han dado todas las nociones comunes. Espinoza no piensa como un racionalista, en los racionalistas están el mundo de la razón y el de las ideas. Si usted tiene una, evidentemente tiene todas:

usted es razonable. Espinoza piensa que ser razonable, o ser prudente, es un problema de devenir, lo cual cambia singularmente el contenido del concepto de razón. Hay que saber hacer encuentros que nos convengan. Nadie podrá nunca decir que es bueno para él algo que supera su poder de ser afectado. Lo mejor es vivir sobre los bordes, en el límite de su propio poder de ser afectado, a condición de que ese sea el límite jubiloso puesto que hay el límite de la alegría y el límite de la tristeza; pero todo lo que excede su poder de ser afectado es feo. Relativamente feo: lo que es bueno para las moscas no es forzosamente bueno para usted... No hay noción abstracta, ninguna buena fórmula para el hombre en general. Lo que cuenta es ¿cuál es su poder, el de usted? Lawrence decía una cosa directamente espinozista: una intensidad que supera vuestro poder de ser afectado, esa intensidad es mala (escritos póstumos). Se es forzado: un azul demasiado intenso para mis ojos, no me hará decir que es bello, quizás sea bello para otro. Hay lo bueno para todos, me dirán... Sí, porque los poderes de ser afectado se componen.

Supongamos que hay un poder de ser afectado que define el poder de ser afectado del universo entero, es posible puesto que todas las relaciones se componen al infinito, pero no en cualquier orden. Mi relación no se compone con la del arsénico, pero ¿qué puede hacer eso? Evidentemente, en mí, eso hace mucho, pero en el momento en que las partes de mi cuerpo entran bajo una nueva relación que se compone con la del arsénico. Habría que saber en qué orden se componen las relaciones. Ahora bien, si supiéramos en qué orden se componen las relaciones de todo el universo, podríamos definir un poder de ser afectado del universo entero, sería el cosmos, el mundo como cuerpo o como alma. En aquel momento, el mundo entero es un solo cuerpo según el orden de relaciones que se componen. En aquel momento, usted tiene un poder de ser afectado universal propiamente hablando: Dios, que es el universo entero como causa, tiene por naturaleza un poder de ser afectado universal. Inútil decir que Espinoza usa extrañamente la idea de Dios.

Usted experimenta una alegría, siente que esa alegría le concierne a usted, que ella concierne a algo importante en cuanto a sus relaciones principales, sus relaciones características. Entonces ahí usted necesita servirse como de un trampolín, forma la idea-noción: ¿en qué se convienen el cuerpo que me afecta y el mío? ¿En qué se convienen el alma que me afecta y la mía? desde el punto de vista de la composición de sus relaciones, y no desde el punto de vista del azar de sus encuentros. Usted hace, pues, la operación inversa de la que generalmente se hace. Generalmente la gente hace la suma de sus males, ahí comienza la neurosis, o la depresión, cuando uno se pone a sacar totales; oh, mierda, hay esto y aquello. Espinoza propone lo inverso: en lugar de hacer la suma de nuestras tristezas, tomar un punto de partida local sobre una alegría a condición de que se sienta que ella nos concierne verdaderamente. En ese asunto se forma la noción común, en eso se intenta ganar localmente, entender esa alegría. Es un trabajo de la vida. Se intenta disminuir la porción respectiva de tristezas con relación a la porción respectiva de una alegría, y se intenta el formidable golpe siguiente: se está tan seguro de las nociones comunes que remiten a las relaciones de conveniencia entre tal o tal cuerpo y el mío, entonces se intenta aplicar el mismo método a la tristeza, pero no se puede hacer a partir de la tristeza, es decir se intentan formar las nociones comunes por las cuales se llegará a comprender de manera vital en que tal o tal cuerpo disconviene o ya no conviene. Eso deviene, ya no una variación continua, deviene una curva en campana.

Usted parte de pasiones jubilosas, aumento de la potencia de actuar; usted se sirve de ellas para formar nociones comunes de un primer tipo, noción de lo que hay en común entre el cuerpo que me afecta de alegría y el mío, usted entiende al máximo sus nociones comunes vivientes y redesciende hacia la tristeza, esta vez con las nociones comunes que usted forma para comprender en qué tal cuerpo disconviene con el suyo, tal alma disconviene con la suya.

En ese momento usted puede decir que está en la idea adecuada puesto que, en efecto, usted ha pasado al conocimiento de las causas. Usted puede decir que está en la filosofía. Solo cuenta una cosa, las maneras de vivir. Solo cuenta una cosa, la meditación de la vida, y la filosofía no puede ser otra cosa que una meditación de la vida, y lejos de ser una meditación de la muerte es la operación que consiste en hacer que la muerte finalmente solo afecte la proporción relativamente más pequeña en mí, a saber, vivirla como un mal encuentro. Simplemente se sabe que, a medida que un cuerpo se fatiga, las probabilidades de malos encuentros aumentan. Es una noción común, una noción común de inconveniencia. Mientras soy joven, la muerte es verdaderamente algo que viene de afuera, un accidente extrínseco, salvo en caso de enfermedad interna. No se tiene noción común, al contrario, es verdad que cuando un cuerpo envejece, su potencia de actuar disminuye: no puedo hacer lo que todavía ayer podía hacer; eso, eso me fascina en el envejecimiento, esa especie de disminución de la potencia de actuar. ¿Qué es, vitalmente, un payaso? Es el tipo que, precisamente, no acepta el envejecimiento, no sabe envejecer tan rápido. No es necesario envejecer demasiado rápido, puesto que esta es otra manera de hacer de payaso: hacer de viejo. Entre más se envejece menos se envidia tener malos encuentros, pero cuando se es joven uno se lanza en el riesgo del mal encuentro. Es fascinante el tipo que, a medida que su potencia de actuar disminuye en función del envejecimiento, que su poder de ser afectado varía, él no lo hace, continúa queriendo hacer de joven. Es muy triste. Hay un pasaje fascinante en una novela de Fitzgerald (el tipo raro del ski náutico), hay dos páginas bellísimas sobre el no saber envejecer... Ustedes saben, los espectáculos que son molestos para los mismos espectadores.

Saber envejecer es llegar al momento en que las nociones comunes deben hacernos comprender en qué las cosas y los otros cuerpos disconvienen con el nuestro. Entonces forzosamente, va a ser menester encontrar una nueva gracia que será la de nuestra edad, sobre todo no aferrarse. Eso es prudencia. No es la buena salud la que hace decir „vive la vida“, no es más que la voluntad de aferrarse a la vida. Espinoza supo morir admirablemente, pero él sabía muy bien de qué era capaz, él sabía decir mierda a los otros filósofos. Leibniz iba a robar en los trozos de manuscritos, para después decir que eran suyos. Hay historias muy curiosas, Leibniz era un hombre peligroso.

Terminó diciendo que a ese segundo nivel, se ha alcanzado la idea-noción donde las relaciones se componen, y una vez más eso no es abstracto, puesto que, he intentado decirlo, era un cuerpo extraordinariamente vivo. Se sale de las pasiones. Se ha adquirido la posesión formal de la potencia de actuar. La formación de nociones, que no son ideas abstractas, que son estrictamente reglas de vida, me dan la posesión de la potencia de actuar. Las nociones comunes, es el segundo género de conocimiento. Para comprender el tercero hay que comprender el segundo. Al tercer género solo ha entrado Espinoza. Más allá de las nociones comunes... hemos afirmado que las nociones comunes no son abstractas, son colectivas, remiten siempre a una multiplicidad, pero no son menos individuales. Eso en que tal y tal otro cuerpo convienen, en el límite eso en lo que todos los cuerpos convienen, pero en ese momento el mundo entero es una individualidad. Entonces las nociones comunes son siempre individuales.

Todavía más allá de las composiciones de relaciones, de las conveniencias interiores que definían las nociones comunes, están las esencias singulares. ¿Qué las diferencia? Habría que decir en el límite que la relación y las relaciones que me caracterizan expresan mi esencia singular, pero, sin embargo, no son la misma cosa. ¿Por qué? Porque la relación que me caracteriza... lo que digo no está absolutamente en el texto, pero casi... Las nociones comunes o las relaciones que me caracterizan conciernen todavía a las partes extensivas de mi cuerpo. Mi cuerpo está compuesto de una infinidad de partes extendidas al infinito, y esas partes

entran bajo tales y tales relaciones que corresponden a mi esencia. Las relaciones que me caracterizan corresponden a un grado de potencia, es decir son mis umbrales de intensidad. Entre lo más bajo y lo más alto, entre mi nacimiento y mi muerte, son mis umbrales intensivos. Lo que Espinoza llama la esencia singular, me parece que es una cantidad intensiva, como si cada uno de nosotros estuviera definido por una especie compleja de intensidades que remite a su esencia, y también las relaciones que regulan las partes extensas, las partes extensivas. Si bien, cuando tengo conocimiento de las nociones, es decir de las relaciones de movimiento y de reposo que regulan la conveniencia o la inconveniencia de los cuerpos desde el punto de vista de sus partes extensas, desde el punto de vista de su extensión, aún no tengo plena posesión de mi esencia como intensidad. Y ¿Qué es Dios? Cuando Espinoza define a Dios por la potencia absolutamente infinita, se expresa bien. Todos los términos que emplea explícitamente: grado, grado en latín es gradus, y gradus remite a una amplia tradición en la filosofía de la Edad Media. El gradus es la cantidad intensiva, por oposición o por diferencia con las partes extensivas. Entonces sería necesario concebir que la esencia singular de cada uno sea esta esencia intensiva, o de límite de intensidad. Es singular porque, cualquiera que sea nuestra comunidad de género o de especie, por ejemplo todos nosotros somos hombres, ninguno de nosotros tiene los mismos umbrales de intensidad que otro. El tercer género de conocimiento, o el descubrimiento de la idea de esencia, es el momento en que, a partir de las nociones comunes, por una nueva teatralización, se llega a pasar a esta tercera esfera del mundo: el mundo de las esencias. Ahí se conoce en su correlación lo que Espinoza llama -de todas maneras no se puede conocer lo uno sin lo otro- la esencia singular, que es la mía, y la esencia singular, que es la de Dios y la esencia singular de las cosas exteriores.

Sea que ese tercer género de conocimiento apele, de una parte, a toda una tradición de la mística judía, de otra parte que implique una especie de experiencia mística atea, propia a Espinoza, creo, que la única manera de comprender ese tercer género es comprendiendo que, más allá del orden de los encuentros y las mezclas, hay otro estado de las nociones que remite a las relaciones características. Pero más allá de las relaciones características, está aún el mundo de las esencias singulares.

Entonces, cuando se forman ideas que son como puras intensidades, donde mi propia intensidad va a convenir con la intensidad de las cosas exteriores, ese momento, es el tercer género porque, si es verdad que todos los cuerpos no convienen los unos con los otros, si es verdad que, desde el punto de vista de las relaciones que rigen las partes extensas de un cuerpo o de un alma, las partes extensivas, todos los cuerpos no convienen los unos con los otros; si llegamos a un mundo de puras intensidades, todas están supuestas a convenir las unas con las otras. En ese momento, el amor de ustedes mismos, y al mismo tiempo, el amor de las otras cosas, y al mismo tiempo, el amor de Dios, y el amor que Dios se tiene a sí mismo, etc.... Ese mundo de las intensidades es lo que me interesa en esta punta mística. Ahí, estamos en posesión, no solo formal, sino completa. Ya no se trata de alegría. Spinoza encuentra la palabra mística de beatitud o el afecto activo, es decir el auto-afecto. Pero sigue siendo muy concreto. El tercer género de conocimiento es un mundo de intensidades puras.



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza
> 25/11/1980

Traducteur : Ernesto Hernández B.
eproval@col2.telecom.com.co

Es muy curioso hasta que punto la filosofía, hasta finales del siglo XVII, finalmente nos habla todo el tiempo de Dios. Y después de todo, Spinoza, judío excomulgado, no es el último en hablarnos de Dios. Y el primer libro de su gran obra, la *Ética*, se llama "De Dios". Y todos, sea Descartes, Mallebranche, Leibniz, se tiene la impresión de que la frontera entre la filosofía y la teología es extremadamente vaga.

¿Por qué la filosofía está totalmente comprometida con Dios? Y lo está hasta el golpe revolucionario de los filósofos del siglo dieciocho. ¿Es un compromiso o algo un poco más puro? Podríamos decir que el pensamiento, hasta finales del siglo XVII, debe tener muy en cuenta las exigencias de la Iglesia, entonces está forzado a tener en cuenta muchos temas religiosos. Pero sentimos muy bien, que es demasiado fácil; podríamos igualmente decir que, hasta esa época, mantiene su suerte ligada a la del sentimiento religioso.

Retomo una analogía con la pintura porque es verdad que la pintura está penetrada por las imágenes de Dios. Mi pregunta es: ¿Basta decir qué es una coacción inevitable en esa época? Hay dos respuestas posibles. La primera es que sí, es una coacción inevitable en la época y que remite a las condiciones del arte en esa época. O bien decir, un poco más positivamente, que es porque hay un sentimiento religioso al cual el pintor, y más aún la pintura, no escapan. El filósofo y la filosofía tampoco escapan a él. ¿Eso basta? No podríamos hacer otra hipótesis, a saber, que la pintura en esa época tiene tanto más necesidad de Dios, que lo divino, lejos de ser una coacción para el pintor, es el lugar de su máxima emancipación. En otros términos, con Dios puede hacerse cualquier cosa, puede hacerse lo que no podría hacerse con los humanos, con las criaturas. Dios está, pues, investido directamente por la pintura, por una especie de flujo de pintura y, a ese nivel, la pintura va a encontrar una especie de libertad por su cuenta, libertad que nunca habría encontrado de otra forma. En el límite no hay oposición entre pintor más piadoso y él mismo en tanto hace pintura y, de cierta manera es el más impío, porque la manera en que la pintura inviste lo divino es una manera que no es otra cosa que pictórica, y donde la pintura solo encuentra las condiciones de su emancipación radical.

Doy tres ejemplos: "... el Greco..." Esta creación, solo puede obtenerla a partir de las figuras del cristianismo. Entonces es verdad que, a cierto nivel, se ejercían sobre ellos coacciones, y a otro nivel el artista es el que -Bergson decía esto de lo viviente, decía que lo viviente es lo que vuelve a los obstáculos medios-, vuelve los obstáculos medios, esta sería una buena definición de artista. Es verdad que hay coacciones de la Iglesia que se ejercen sobre el pintor, pero hay

transformación de las coacciones en medios de creación. Se sirven de Dios para obtener una liberación de las formas, para llevar a las formas hasta un punto en el que, entonces, las formas no tienen nada que ver con la ilustración. Las formas se desencadenan. Se lanzan en una especie de Sabbath, una danza muy pura, las líneas y los colores pierden toda necesidad de ser verosímiles, de ser exactas, de parecerse a algo. Una gran liberación de las líneas y los colores en favor de esta apariencia: la subordinación de la pintura a las exigencias del cristianismo.

Otro ejemplo... una creación del mundo... El antiguo testamento les sirve a una especie de liberación de los movimientos, una liberación de las formas, de las líneas y los colores. Si bien, en cierto sentido, el ateísmo nunca ha sido exterior a la religión: el ateísmo es la potencia artista que trabaja la religión. Con Dios, todo está permitido. Tengo el vivo sentimiento de que para la filosofía ha sido exactamente la misma cosa, y que si los filósofos nos han hablado tanto de Dios -y ellos podrían muy bien ser cristianos o creyentes-, no lo hacían sin una intensa risa. No una risa de incrédulo, sino una alegría del trabajo que estaban haciendo.

Al igual que he dicho que Dios y Cristo han sido para la pintura una extraordinaria ocasión de liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza, igualmente para la filosofía Dios y el tema de Dios ha sido la ocasión irremplazable de liberar lo que es el objeto de la creación en filosofía, «es decir los conceptos», de las coacciones que se le habían impuesto... la simple representación de las cosas.

El concepto es liberado al nivel de Dios por que ya no tiene por tarea representar algo; deviene en ese momento una presencia. Para hablar en analogía, toma las líneas, los colores, los movimientos que no habría podido tomar sin ese retorno a Dios. Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que, de esta coacción, van a hacer un medio de creación fantástico, a saber van a arrancarle una liberación del concepto sin que nadie lo sospeche. Salvo en el caso en que un filósofo es demasiado radical o va demasiado lejos. ¿Quizás es el caso de Spinoza?

Desde el inicio, Spinoza se coloca en las condiciones en las que eso que nos dice no tenía nada a representar. He aquí que eso que Spinoza va a llamar Dios, en el libro primero de la "Ética", va a ser la cosa más extraña del mundo. Eso va a ser el concepto en tanto que el reúne el conjunto de todas esas posibilidades... A través del concepto filosófico de Dios se hace -y eso solo podía hacerse a ese nivel-, se hace la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos.

Lo que los pintores, lo que los filósofos han hecho sufrir a Dios representado es, o bien la pintura como pasión, o bien la filosofía como pasión. Los pintores hacen sufrir una nueva pasión al cuerpo de Cristo: ellos lo recogen, lo contraen... La perspectiva es liberada de toda coacción a representar algo, y es lo mismo para los filósofos.

Tomo el ejemplo de Leibniz. Leibniz recomienza la creación del mundo. El pregunta cómo Dios crea el mundo. Retoma el problema clásico: cuál es el papel del entendimiento de Dios y de la voluntad de Dios en la creación del mundo.

Supongamos que lo que Leibniz nos cuenta es esto: Dios tiene un entendimiento, seguramente un entendimiento infinito. No se parece al nuestro. La palabra "entendimiento" sería equívoca. Solo tendría un sentido puesto que el entendimiento infinito no es absolutamente la misma

cosa que nuestro entendimiento que es un entendimiento finito. En el entendimiento infinito ¿qué pasa? Antes de que Dios cree el mundo, hay un entendimiento, pero no hay nada, no hay mundo. No, dice Leibniz, pero hay posibles. Hay posibles en el entendimiento de Dios, y todos esos posibles tienden a la existencia. He aquí que la esencia es, para Leibniz, una tendencia a la existencia, una posibilidad que tiende a la existencia. Todos esos posibles pesan de acuerdo a su cantidad de perfección. El entendimiento de Dios deviene una especie de envoltura en la que todos los posibles descienden y se tropiezan. Todos quieren pasar a la existencia. Pero Leibniz nos dice que eso no es posible, todos no pueden pasar a la existencia. ¿Por qué? Porque cada uno por su cuenta podría pasar a la existencia, pero todos no forman combinaciones compatibles. Hay incompatibilidades desde el punto de vista de la existencia. Tal posible no puede ser composable con tal otro composable.

He ahí el segundo estadio: él está creando una relación lógica de un tipo completamente nuevo: no hay solamente posibilidades, hay también problemas de composibilidad.

¿Un posible es composable con tal otro posible?

Entonces, ¿cuál es el conjunto de posibles que pasará a la existencia? Solo pasará a la existencia el conjunto de posibles que, por su cuenta, tenga la más grande cantidad de perfección. Los otros serán rechazados.

La voluntad de Dios elige el mejor de los mundos posibles. Es un extraordinario descenso para la creación del mundo, y, en favor de este descenso, Leibniz crea todo tipo de conceptos. No se puede decir que esos conceptos sean representativos puesto que preceden a las cosas a representar. Y Leibniz lanza su celebre metáfora: Dios crea el mundo como se juega al ajedrez, se trata de elegir la mejor combinación.

Y el cálculo de ajedrez va a dominar la visión leibniziana del entendimiento divino.

Una creación extraordinaria de conceptos encuentra en el tema de Dios la condición misma de su libertad y de su liberación. Una vez más, al igual que el pintor debe servirse de Dios para que las líneas, los colores y los movimientos no estén obligados a representar algo existente, la filosofía se sirve de Dios, en esa época, para que los conceptos no estén obligados a representar algo preexistente, algo dado. No se trata de preguntarse lo que representa un concepto. Hay que preguntarse cual es su lugar en un conjunto de otros conceptos. En gran parte de los grandes filósofos, los conceptos que crean son inseparables, y están cogidos en verdaderas secuencias. Y si no se comprende la secuencia de la que hace parte el concepto, no se puede comprender el concepto. Empleo el término de secuencia porque hago una especie de paralelo con la pintura. Si es verdad que la unidad constituyente del cine es la secuencia, creo que, se podrían decir las mismas cosas del concepto y de la filosofía.

Al nivel del problema del ser y de lo uno, es verdad que los filósofos en su tentativa de creación conceptual sobre las relaciones del ser y de lo uno, van a restablecer una secuencia. A mi modo de ver, las primeras grandes secuencias en la filosofía, al nivel de los conceptos, las hace Platón en la segunda parte del Parmenides. Hay, en efecto dos secuencias. La segunda parte del Parmenides está hecha de siete hipótesis. Esas siete hipótesis se dividen en dos grupos: tres hipótesis al inicio, cuatro hipótesis siguientes. Dos secuencias.

Primer tiempo: supongamos que lo Uno es superior al ser, lo Uno esta por encima del ser.
Segundo tiempo: lo Uno es igual al ser.
Tercer tiempo: lo Uno es inferior al ser, y deriva del ser.

Nunca diremos que un filósofo se contradice; preguntaremos ¿tal página, en que secuencia meterla, a que nivel de la secuencia? Y es evidente que lo Uno del que Platón nos habla, no es el mismo según que se situó al nivel de la primera, de la segunda o de la tercera hipótesis.

Un discípulo de Platón, Plotino, a un cierto nivel nos habla de lo Uno como origen radical del ser. Ahí, el ser sale de lo Uno. Lo Uno hace ser, entonces no es, es superior al ser. Este sera el lenguaje de la pura emanación: lo Uno emana del ser. Es decir que lo Uno no sale de sí para producir el Ser, porque si el saliera de sí devendría Dos, pero el ser sale del Uno. Esta es la formula misma de la causa emanativa. Pero cuando se instala al nivel del ser, el mismo Plotino va a hablarnos en términos esplendidos y en términos líricos del Ser que contiene todos los seres, el Ser que comprende todos los seres. Lanza una serie de fórmulas que tendrán una gran importancia sobre toda la filosofía del renacimiento. Dirá que el Ser complica a todos los seres. Es una fórmula admirable. ¿por qué el Ser complica a todos los seres? Porque cada ser explica el Ser. Habría un doblete: complicar, explicar.

Cada cosa explica el Ser, pero el Ser complica todas las cosas, es decir las comprende en sí. Entonces en esas páginas de Plotino, ya no es la emanación. Ustedes dirían que la secuencia ha evolucionado: él va a hablarnos de una causa inmanente. Y, en efecto, el Ser se comporta como una causa inmanente con relación a los seres, pero al mismo tiempo lo Uno se comporta con relación al Ser como una causa emanativa. Y si se desciende más, se vera en Plotino, que, sin embargo, no es cristiano, algo que se parece mucho a una causa creativa.

De cierta manera, si no tenemos en cuenta las secuencias, no sabremos muy bien de que se nos habla. A menos que haya filósofos que destruyan las secuencias porque quieren hacer otra cosa. Una secuencia conceptual sería el equivalente de los matices en pintura. Un concepto cambia de tono, o, en el límite un concepto cambia de timbre. Habría timbres, tonalidades. Hasta Spinoza la filosofía ha, esencialmente, funcionado por secuencias. Y en esta vía los matices concernientes a la causalidad han sido muy importantes. ¿La causalidad original, la causa primera es emanativa, inmanente, creativa o aún otra cosa? Si bien la causa inmanente estaba presente todo el tiempo en la filosofía, siempre lo estaba como tema que no iba hasta el límite de sí mismo.

¿Por qué? Porque era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa, esta bien porque todavía hay distinción entre causa y efecto. Pero como causa inmanente de tal manera que ya no se sepa muy bien como distinguir la causa y el efecto, es decir Dios y la criatura misma, eso se vuelve demasiado difícil.

La inmanencia era ante todo el peligro. La idea de una causa inmanente aparece constantemente en la historia de la filosofía, pero como refrenada, mantenida a tal nivel de la secuencia, no teniendo valor y debiendo ser corregida en los otros momentos de la secuencia, y la acusación de inmanentista ha sido, para toda la historia de las herejías, la acusación fundamental: usted confunde a Dios y a la criatura. Acusación que no perdona. Entonces, la causa inmanente estaba ahí constantemente, pero no llegada ha hacerse un estatuto. Solo tenía un pequeño lugar en la secuencia de los conceptos.

Llega Spinoza. Él ha sido precedido sin duda por todos los que tenían más o menos audacia en lo concerniente a la causa inmanente, es decir esta causa rara tal que, no solo ella permanecía en sí para producir, sino que el producto permanecía en ella. Dios y su mundo, el mundo esta en Dios. En la "Ética", creo que la Ética esta construida sobre una primera gran proposición que se podría llamar la proposición especulativa o teórica. La proposición especulativa de Spinoza es: solo hay una substancia absolutamente infinita, es decir poseyendo todos los atributos, y lo que se llaman criaturas, no son las criaturas, sino los modos o las maneras de ser de esa substancia. Entonces una sola substancia teniendo todos los atributos y de la que los productos son los modos, las maneras de ser. Desde ese momento si son las maneras de ser de la substancia teniendo todos los atributos, esos modos existen en los atributos de la substancia. Están atrapados en esos atributos.

Todas las consecuencias aparecen inmediatamente. No hay jerarquía en los atributos de Dios, de la substancia. ¿Por qué? Si la substancia posee igualmente todos los atributos entonces no tiene jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro. En otros términos, si el pensamiento es un atributo de Dios y si lo extenso es un atributo de Dios o de la substancia, entre el pensamiento o lo extenso no habrá ninguna jerarquía. Todos los atributos tendrán el mismo valor desde el momento en que son atribuidos a la substancia. Todavía estamos en lo abstracto. Esta es la figura especulativa de la inmanencia.

Saco algunas conclusiones. Es eso lo que Spinoza va a llamar Dios. Llama a eso Dios puesto que es absolutamente infinito. ¿Qué representa eso? Es muy curioso. Que se pueda vivir así. Saco dos consecuencias. Primera consecuencia: él osa hacer lo que muchos han envidiado hacer, a saber liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad. Solo hay una causa, ella es inmanente. Y eso tiene una influencia sobre la práctica. Spinoza no titula su libro Ontología, es demasiado astuto para eso, lo titula Ética. Lo que es una manera de decir que, cualquiera que sea la importancia de mis proposiciones especulativas, solo podrán juzgarlas a nivel de la ética que ellas envuelven o implican. Libera completamente la causa inmanente con la cual los judíos, los cristianos, los heréticos había jugado mucho hasta ese momento, pero al interior de secuencias muy precisas de conceptos. Spinoza la arranca de toda secuencia y hace un golpe de mano a nivel de los conceptos. Ya no tiene secuencia. Por el hecho de extraer la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, por el hecho de que tiene todo aplanado sobre una substancia absolutamente infinita que comprende a todas las cosas como sus modos, que posee todos los atributos y que comprende todas las cosas como sus modos, él sustituye la secuencia por un verdadero plano inmanente. Es una revolución conceptual extraordinaria: en Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser del todo un plano de inmovilidad puesto que todas las cosas van a moverse, -y para Spinoza solo cuenta el movimiento de las cosas-, sobre ese plano fijo. Inventa un plano fijo.

La proposición especulativa de Spinoza es esta: arrancar el concepto al estado de las variaciones de secuencias y proyectarlo todo sobre el plano fijo que es el de la inmanencia. Eso implica una técnica extraordinaria.

También es un cierto modo de vida: vivir en un plano fijo. Ya no vivo según secuencias variables. Entonces, vivir sobre un plano fijo, ¿Qué sería? Spinoza pule sus lentes, ha abandonado todo, su herencia, su religión, todo éxito social. No hace nada y antes de que haya escrito lo que sea se lo injuria, se lo denuncia. Spinoza, es el ateo, el abominable. Prácticamente no puede publicar.

Escribe cartas. No quería ser profesor. En el Tratado político concibe que el profesorado sería una actividad benévola y que, más bien, habría que pagar por enseñar. Los profesores enseñarían arriesgando su fortuna y su reputación. Ese sería un verdadero profesor público. Spinoza esta relacionado con un gran grupo colegiado, les envía la "Ética" a medida que la escribe, y ellos se explican a sí mismos los textos de Spinoza, y le escriben a Spinoza que responde. Son gente muy inteligente. Esta correspondencia es esencial. Tiene su pequeña red. Se salva gracias a la protección de los hermanos De Witt, pues es denunciado por todas partes.

Es como si él inventara el plano fijo al nivel de los conceptos. A mi modo de ver es la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser, un ser absolutamente unívoco. El ser unívoco es precisamente lo que Spinoza define como siendo la substancia teniendo todos los atributos iguales, teniendo todas las cosas como modos. El ente son los modos de la substancia. La substancia absolutamente infinita es el Ser en tanto que Ser, los atributos todos iguales los unos a los otros son la esencia del ser y ahí tenemos esta especie de plano sobre el cual todo vuelve a caer y donde todo se inscribe.

Ningún filósofo ha sido tratado por los lectores como lo ha sido Spinoza, a Dios gracias. Spinoza ha sido uno de los autores fundamentales, por ejemplo, para el romanticismo alemán. Ahora bien, aún los autores más cultivados nos dicen algo muy curioso. Dicen a la vez que la Ética es la obra que nos presenta la totalidad más sistemática, es el sistema llevado al infinito, el ser unívoco, el ser que se dice en un solo sentido. Es la punta extrema del sistema. La totalidad más absoluta. Y al mismo tiempo, cuando se lee la "Ética", se tiene siempre el sentimiento de que no se llega a comprender el conjunto. El conjunto se nos escapa. No somos tan veloces como para retener el conjunto. Hay una página muy bella de Goethe donde dice que ha leído diez veces la misma cosa y que nunca comprende el conjunto, y cada vez que lo leo comprendo otro fragmento. Spinoza es el filósofo que tiene uno de los aparatos de concepto más sistemáticos de toda la filosofía. Y sin embargo, tenemos la impresión, nosotros lectores, de que el conjunto se nos escapa y que nos reducimos a ser cogidos por tal o cual fragmento. Estamos verdaderamente cogidos por tal o tal otra parte. A otro nivel él es el filósofo que lleva el sistema de los conceptos lo más lejos, de ahí que exija una gran cultura filosófica. El inicio de la Ética comienza por las definiciones: de la substancia, de la esencia, etc... Eso remite a toda la escolástica y al mismo tiempo no hay filósofo que como él pueda ser leído sin saber nada. Y él mantiene las dos. Vamos entonces a comprender este misterio. Delbos dice de Spinoza que es un gran viento que nos arrastra. Eso va muy bien con mi historia del plano fijo. Pocos filósofos han merecido alcanzar el estatuto de un gran viento calmado. Y los miserables, los pobres tipos que leen a Spinoza comparan eso con ráfagas que nos sorprenden. ¿Cómo conciliar el que haya una lectura analfabeta y una comprensión analfabeta de Spinoza, con el hecho de que Spinoza sea uno de los filósofos que ha, una vez más, constituido el aparato de concepto más minucioso del mundo? Hay un logro al nivel del lenguaje.

La Ética es un libro que Spinoza considera como acabado. No publica su libro pues sabe que si lo publica, se encontrará en prisión. Todo el mundo le cae encima, él no tiene protector. Las cosas van mal para él. Renuncia a la publicación y, en un sentido, eso no importa pues los colegiantes ya tenían el texto. Leibniz conoce el texto.

De que está hecho ese texto. Comienza por la Ética demostrada a la manera geométrica. Es el empleo del método geométrico. Muchos otros ya han empleado este método, pero

generalmente sobre una secuencia en donde una proposición filosófica es demostrada a la manera de una proposición geométrica, de un teorema. Spinoza arranca eso al estado de un momento en una secuencia y va a hacerlo el método completo de la exposición de la Ética. Si bien la Ética se divide en cinco libros. Comienza por definiciones, axiomas, proposiciones o teoremas, demostraciones del teorema, corolario del teorema, es decir las proposiciones que derivan del teorema, etc... Ese es el gran viento, eso forma una especie de mantel continuo. La exposición geométrica ya no es la expresión de un momento en una secuencia, puede extraerla completamente puesto que el método geométrico va a ser el proceso que consiste en llenar el plano fijo de la substancia absolutamente infinita. Entonces un gran viento calmado. Y en todo eso hay un encadenamiento continuo de los conceptos, cada teorema remite a otros teoremas, cada demostración remite a otras demostraciones.



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza

> 09/12/1980

> *La Potencia - el derecho natural*

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Los problemas de terminología, de invención de palabras, para designar un nuevo concepto unas veces usted toma una palabra muy corriente; serán igualmente los mejores coqueteos. Esa palabra muy corriente, solo implícitamente tomará un sentido de hecho nuevo. A veces usted tomará un sentido muy especial de una palabra corriente, y cargará ese sentido, y a veces usted construirá una nueva palabra. Por eso no tiene sentido reprocharle a un filósofo el no hablar como todo el mundo. Es mas bien a veces, a veces, a veces. A veces está muy bien utilizar solo palabras corrientes, a veces es necesario marcar un corte, el momento de la creación de conceptos, por una palabra insólita. Les había hablado la última vez de ese gran filósofo que tuvo mucha importancia durante el renacimiento, Nicolás de Cusa. Nicolás de Cusa creo una especie de palabra-valija, contaminó dis palabras latinas, ¿por qué? Es una buena creación verbal, en ese momento se hablaba latín, entonces él pasa por el latín. Decía: el Ser de las cosas es el *possest*. Eso no dice nada si usted no tiene el latín, les explico. *Possest* no existe como palabra, es una palabra inexistente, él la crea, crea esa palabra: el *Possest*. es una bonita palabra, una bonita palabra para el latín. Es un horroroso barbarismo, esa palabra es un horror, pero filosóficamente está bien, es un acierto. Cuando se crea una palabra es necesario xxxx xxxx, hay fracasos, nada está dado de entrada. "*Possest*" está hecha de dos términos en latín, "*posse*" que es el infinitivo del verbo poder, y "*est*" que es la tercera persona del verbo ser en el presente del indicativo: él "*est*". "*Posse*" y "*est*", contamina las dos y eso da "*possest*". Y, ¿qué es el *Possest*? El *possest* es, precisamente, la identidad de la potencia y del acto para el que yo definía xxx xxx. Entonces yo no definiría algo por su esencia, lo que ella "es", yo la definiría por esa definición bárbara, su "*possest*" es lo que ella puede. Literalmente: lo que puede en acto. Bien... ¿Qué quiere decir esto? quiere decir que las cosas son las potencias. No es simplemente que son de la potencia, sino que traen consigo la potencia que son, tanto en acción como en pasión. Entonces, si usted compara dos cosas, ellas no pueden lo mismo, pero la potencia es una cantidad. Ustedes favorecen esta cantidad muy especial, pero comprendan el problema que causa. De acuerdo, la potencia es una cantidad, pero no es una cantidad como la longitud, ¿es una cantidad como la fuerza? ¿eso quiere decir que el más fuerte la lleva consigo? muy dudoso. Primero habría que llegar a definir las cantidades que llamamos fuerzas, no son cantidades como las que conocemos, no son cantidades con un estatuto simple. Sé que no son cualidades, eso lo sé. La potencia no es una cu alidad, pero no son cantidades de las llamadas extensivas. Entonces si son cantidades intensivas, son de una escala cuantitativa muy especial, una escala intensiva, lo que quiere decir: las cosas tienen más o menos intensidad. Sería esa intensidad de la cosa lo que sería, lo que reemplazaría su esencia. Lo que definiría la cosa en si-misma sería su intensidad. ¿Comprenden el lazo con la

ontología? entre más intensa una cosa, más precisamente es esa su relación con el ser: la intensidad de la cosa es su relación con el ser. ¿Todo esto se puede decir? esto nos ocupará mucho tiempo.

Antes de ir a eso, vean ustedes el contrasentido que se está evitando.

Pregunta: sobre la intensidad y la cosa -inaudible-

Gilles Deleuze: La cuestión no es lo que creemos, la cuestión es cómo intentamos desenvolvemos en ese mundo de las potencias. Cuando digo intensidad, si no se trata de eso, no se dice nada puesto que ese tipo de cantidades ya estaba determinado. No se trata de eso. Estamos todavía evaluando la importancia que puede tener un discurso sobre la potencia. Una vez dicho que, de todas maneras, estamos evitando los contrasentidos, tenemos que comprender eso que Spinoza nos decía, y después Nietzsche, que lo que las cosas quieren es la potencia. Evidentemente si la fórmula "la potencia es la esencia misma" no quiere decir -si hay algo que esa fórmula no quiere decir-, es que podamos traducirla por la fórmula: "lo que cada uno quiere es el poder". No "lo que cada uno quiere es el poder", es una fórmula que nada tiene que ver. Primero es una banalidad, segundo es una cosa evidentemente falsa, tercero seguramente no es lo que quiere decir Spinoza. Eso no es lo que quiere decir Spinoza porque es una tontería y Spinoza no puede decir cosas idiotas. No se trata de: "¡ah, todo el mundo, de las piedras a los hombres, pasando por los animales, quieren más y más de potencia, quieren el poder!". ¡No, no se trata de eso! Sabemos que no es eso, puesto que no quiere decir que la potencia sea objeto de la voluntad, no, entonces, al menos sabemos esto, lo que es un consuelo. Pero yo quisiera insistir, y de nuevo apelo a su sentimiento de evaluación de la importancia, en lo que los filósofos tienen que decirnos. Quisiera intentar desarrollar esta historia, porque es muy, muy importante, esta conversión donde las cosas ya no están definidas por una esencia cualitativa: "el hombre animal racional", sino definidas por una potencia cuantificable.

Estoy todavía muy lejos de saber lo que es esa potencia cuantificable, pero intento justamente llegar a saberlo, pasando por esa especie de ensueño sobre en que es importante, prácticamente. Prácticamente, ¿esto cambia algo? Si, deben ustedes sentir ya que "prácticamente" cambia mucho las cosas. Si me intereso el lo que puede algo, lo que puede la cosa, esto es muy diferente de quienes se interesan en lo que es la esencia de la cosa. Verdaderamente no es la misma manera de ser en el mundo. Pero quisiera intentar mostrar eso para, precisamente, un momento preciso de la historia del pensamiento. Abro un paréntesis, pero siempre en esta visión: ¿qué es esa historia de potencia y de definir las cosas por la potencia? Digo: tenemos un momento muy importante, una tradición muy importante, el cual es muy difícil, históricamente, de señalar, si ustedes no tienen los esquemas y las señales, los puntos de reconocimiento. Es una historia que concierne al derecho natural, y es necesario que comprendan, de esta historia concerniente al derecho natural, esto: esto nos parece hoy en día y a primera vista muy superado tanto jurídicamente como políticamente. De las teorías del derecho natural, en los manuales de derecho, o en los manuales de sociología, siempre vemos un capítulo, y siempre se la trata como una teoría que ha durado hasta Rousseau, incluido Rousseau, hasta el siglo XVIII, pero hoy nadie se interesa por eso, por el problema del derecho natural. Eso no es falso, pero quiero que entiendan que es una visión muy escolar. Es terrible, pasamos del lado de cosas y de eso por lo que la gente verdaderamente se batían teóricamente, pasamos de largo por todo lo que es importante en una cuestión histórica. Digo esto, y van a ver ustedes porque lo digo ahora, y en qué eso esta verdaderamente en el corazón del estadio en el que estoy. Digo: durante mucho tiempo ha habido una teoría del derecho natural, ¿en qué consistía? Finalmente no parece históricamente porque ha sido la

colección de la mayor parte de las tradiciones de la antigüedad y el punto de confrontación del cristianismo con las tradiciones de la antigüedad. A este respecto hay dos nombres importantes respecto a la concepción clásica del derecho natural: de una parte Cicerón que recoge en la antigüedad todas las tradiciones, platónica, aristotélica y estoica, sobre el sujeto. Él hace una especie de presentación del derecho natural en la antigüedad que tendrá una importancia extrema. Es en Cicerón que los filósofos cristianos, los juristas cristianos, encuentran -más que en otros autores-, es sobre todo en Cicerón que se hará esta especie de adaptación al cristianismo, del derecho natural, principalmente con Santo Tomás. Entonces aquí tenemos una especie de línea histórica que llamaré, por comodidad, para que ustedes la encuentren, la línea del derecho natural clásico, antigüedad-cristianismo. Ahora bien, ¿qué es lo que ellos llaman el derecho natural? A grosso modo, yo diría que en toda esta concepción, el derecho natural, lo que constituye el derecho natural es lo que es conforme a la esencia. Digo que hay muchas proposiciones en esa teoría clásica del derecho natural. Quisiera que ustedes retengan, porque cuando vuelva a la potencia me gustaría que las tuvieran presentes, estas cuatro proposiciones. Cuatro proposiciones que estarían en la base de esta concepción del derecho natural clásico. Primera proposición: una cosa se define por su esencia. El derecho natural es entonces lo que es conforme a la esencia de algo. La esencia del hombre es: animal racional, y eso define su derecho natural. Más aún, en efecto, "ser racional" es la ley de su naturaleza. la ley de naturaleza interviene aquí. He aquí la primera proposición, la de la preferencia de las esencias.

Segunda proposición, en esta teoría clásica: desde entonces, ustedes comprenden, el derecho natural no puede remitir, y es asombroso que en la mayor parte de los autores sea así, el derecho natural no remite a un estado que se supondría precede a la sociedad. El estado de naturaleza no es un estado pre-social, sobre todo no puede serlo. El estado de naturaleza es el estado conforme a la esencia en una buena sociedad. ¿Qué es lo que se llama una buena sociedad? Se llamará buena sociedad, a una sociedad donde el hombre pueda realizar su esencia. Entonces el estado de naturaleza no está antes del estado social, el estado de naturaleza es el estado conforme a la esencia en la mejor sociedad posible, es decir la más apta para realizar la esencia. He aquí la segunda proposición del derecho natural clásico. Tercera proposición del derecho natural clásico, ellos lo desarrollan: o primero es el deber, solo se tiene derechos en tanto que se tienen deberes. Los deberes son muy práctico políticamente. En efecto, ¿qué es el deber? Tenemos aquí un término, un concepto de Cicerón en Latín, que es muy difícil de traducir y que indica esta idea del deber funcional, de los deberes de función. Es el término *Officium*. Uno de los libros más importantes de Cicerón desde el punto de vista del derecho natural es el libro titulado: *De officis*, "Respecto a los deberes funcionales".



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza
> 12/12/1980

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Intervención de Comtesse (inaudible a partir de la K7).

Gilles: Siento que permanece, entre tu y yo, todavía una diferencia. Tienes la tendencia a poner el acento demasiado rápido sobre una noción auténticamente espinozista, la de la tendencia a perseverar en el ser. La última vez me hablabas de conatus, es decir de la tendencia a perseverar en el ser, y preguntabas: ¿Por qué tu no lo haces? Yo, yo le respondía que por el momento no puedo introducirla porque, en mi lectura, pongo el acento sobre otras nociones espinozistas, y la tendencia a perseverar en el ser, yo la concluiría de otras nociones que, para mí, son las nociones esenciales, las de potencia y afecto. Hoy, vuelves al mismo tema. No hay lugar para una discusión, tu proponías otra lectura, es decir una lectura acentuada de modo diferente. En cuanto al problema del hombre razonable y del hombre demente, respondo exactamente esto: ¿qué es lo que distingue al demente y al razonable según Espinoza, e inversamente y al mismo tiempo, qué es lo que no los distingue? ¿Desde que punto de vista no pueden distinguirse, desde que punto de vista tienen que ser distinguidos? Yo diría, por mi lectura, que la respuesta de Espinoza es muy rigurosa. Si resumo la respuesta de Espinoza, me parece que el resumen sería: desde un cierto punto de vista, no hay razón para hacer una diferencia entre el hombre razonable y el demente. Desde otro punto de vista, hay una razón para hacer una diferencia.

Primeramente, desde el punto de vista de la potencia, no hay ninguna razón para introducir una diferencia entre el hombre razonable y el hombre demente. ¿Qué quiere decir eso? ¿Quiere decir que tienen la misma potencia? No, eso no quiere decir que tengan la misma potencia, quiere decir que cada uno, por lo que hay en él, realiza o efectúa su potencia. Es decir que cada uno, por lo que hay en él, se esfuerza en perseverar en su ser. Entonces, desde el punto de vista de la potencia, en tanto que cada uno, según el derecho natural, se esfuerza en perseverar en su ser, es decir efectúa su potencia, -ven ustedes que siempre pongo entre paréntesis "esfuerzo", no es que intente perseverar, de cualquier manera, persevera en su ser tanto como haya en él, es por esto que no me gusta la idea de conatus, la idea de esfuerzo, pues no traduce el pensamiento de Espinoza, pues lo que él llama un esfuerzo por perseverar en el ser es el hecho de que efectúo mi potencia a cada momento, tanto como lo haya en mí. No es un esfuerzo, pero desde el punto de vista de la potencia, entonces, puedo decir que cada uno vale, no tanto porque cada uno tenga la misma potencia, en efecto la potencia del demente no es la misma que la del hombre razonable, sino que eso que hay de común entre los dos, es que, cualquiera que sea la potencia, cada uno efectúa la suya. Entonces, desde ese punto de vista, yo no diría que el hombre razonable vale mejor que el demente, no puedo, no

tengo ningún medio para decirlo: cada uno tiene una potencia, cada uno efectúa esa potencia tanto como la haya en él. Ese es el derecho natural, es el mundo de la naturaleza. Desde ese punto de vista no podría establecer ninguna diferencia de cualidad entre el hombre razonable y el loco.

Pero desde otro punto de vista, se que el hombre razonable es "mejor" que el loco. Mejor, ¿qué quiere decir? Más potente, en el sentido espinozista de la palabra. Entonces, desde ese segundo punto de vista, debo hacer y hago una diferencia entre el hombre razonable y el loco. ¿Cuál es ese punto de vista? Mi respuesta, según Espinoza, sería exactamente: desde el punto de vista de la potencia, usted no tiene ninguna razón para distinguir al razonable del loco, pero desde otro punto de vista, a saber el de los afectos, usted distingue al razonable del loco. ¿De dónde viene ese otro punto de vista? Ustedes recuerdan que la potencia está siempre en acto, está siempre efectuada. Los afectos son los que la efectúan. Los afectos son las efectuaciones de la potencia, lo que experimento en acción o en pasión, es lo que efectúa mi potencia a cada instante.

Si el hombre razonable y el loco se distinguen, no es por la potencia, cada uno realiza su potencia, es por los afectos. Los afectos del hombre razonable no son los mismos que los del loco. De ahí que el problema de la razón, Espinoza lo convertirá en un caso especial del problema más general de los afectos. La razón designa un cierto tipo de afectos. Eso, es muy nuevo. Decir que la razón no se define por las ideas, seguramente, ella también se definirá por las ideas. Hay una razón práctica que consiste en un cierto tipo de afectos, una cierta manera de ser afectado, eso plantea un problema muy práctico de la razón. ¿En ese momento, qué quiere decir razonable? Forzosamente la razón es un conjunto de afectos, por la simple razón de que son precisamente las formas bajo las cuales la potencia se efectúa en tales o cuales condiciones. Entonces, a la pregunta que acaba de plantear Comtesse, mi respuesta es relativamente estricta; en efecto, ¿qué diferencia hay entre un hombre razonable y un loco? Desde cierto punto de vista, ninguna, es el punto de vista de la potencia; desde otro punto de vista la diferencia es enorme, desde el punto de vista de los afectos que efectúan la potencia. Intervención de Comtesse.

Gilles: Señalas una diferencia entre Espinoza y Hobbes y tienes razón completamente. La resumo, la diferencia es: para uno como para el otro, Espinoza y Hobbes, se está llamado a salir del estado de naturaleza por un contrato. Pero en el caso de Hobbes, se trata de un contrato por el cual renuncio a mi derecho de naturaleza. Lo preciso, pues es más complicado: si es verdad que renuncio a mi derecho natural, al contrario, el soberano, no renuncia. Entonces, de cierta manera, el derecho de naturaleza es conservado. Para Espinoza, al contrario, en el contrato no renuncio a mi derecho de naturaleza, y hay una celebre formula de Espinoza en una carta: Yo conservo el derecho de naturaleza aún en el estado civil. Esta celebre formula de Espinoza significa claramente, para cualquier lector de la época, que sobre este punto, rompe con Hobbes. El, de cierta manera, conservaba también el derecho natural en el estado civil, pero solo en provecho del soberano. Digo esto muy de pasada.

Espinoza, a grosso modo, es discípulo de Hobbes, ¿por qué? Porque sobre dos puntos generales, pero fundamentales, el sigue completamente la revolución hobbesiana, y creo que la filosofía política de Espinoza habría sido imposible sin el golpe de fuerza que Hobbes introduce en la filosofía política. ¿Cuál es ese doble golpe de fuerza, novedad prodigiosa y muy, muy importante? Es, primera novedad, haber concebido el estado de naturaleza y el derecho natural de una manera tal que rompía enteramente con la tradición ciceroniana. Ahora bien, sobre este punto, Espinoza ratifica completamente la revolución de Hobbes. Segundo punto: desde entonces, haber sustituido la relación de competencia tal como lo era en la filosofía clásica desde Platón hasta Santo Tomas, por la idea de un pacto de consentimiento como

fundamento del estado civil. Ahora bien, sobre esos dos puntos fundamentales, el estado civil solo puede remitir a un pacto de consentimiento y no a una relación de competencia en la que habría una superioridad del erudito, y toda la concepción, de otra parte, del estado de naturaleza y del derecho natural como potencia y efectución de la potencia, esos dos puntos fundamentales pertenecen a Hobbes. Es en función de esos dos puntos fundamentales que yo diría que la diferencia evidente que Comtesse acaba de señalar entre Espinoza y Hobbes, supone y solo puede inscribirse en la semejanza pre-establecida, semejanza para la cual Espinoza sigue los dos principios fundamentales de Hobbes. Esto se convierte enseguida en un arreglo de cuentas entre ellos, pero al interior de esos nuevos presupuestos introducidos en la filosofía política por Hobbes.

De la concepción política de Espinoza, este año nos veremos inducidos a hablar desde el punto de vista de las búsquedas que hacemos sobre la Ontología: ¿En qué sentido la Ontología puede implicar y debe implicar una filosofía política? No olviden que hay todo un recorrido político de Espinoza, voy muy rápido. Un recorrido político fascinante porque no podemos leer ningún libro de filosofía política de Espinoza sin comprender los problemas que plantea, y los problemas políticos que vive. Los países bajos en la época de Espinoza, no eran algo simple y todos los escritos políticos de Espinoza están muy conectados con esta situación. No es por azar que Espinoza hace dos libros de filosofía política, uno el Tratado Teológico-político, el otro el Tratado político, y que, entre los dos, pasan cosas que hacen que Espinoza evolucione. Los países bajos en esa época, estaban desgarrados entre dos tendencias. Estaba la tendencia de la casa Orange, y después la tendencia liberal de los hermanos De Witt. Ahora, a los hermanos De Witt, en condiciones muy oscuras, se los arrebató. La casa Orange no hará nada: eso ponía en juego relaciones de política exterior, las relaciones con España, la guerra o la paz. Los hermanos De Witt eran, fundamentalmente, pacifistas. Esto ponía en juego la estructura económica, la casa Orange apoyaba a las grandes compañías, los hermanos eran muy hostiles a las grandes compañías. Esta oposición lo abrazaba todo. Ahora bien, los hermanos De Witt han sido asesinados en condiciones absolutamente penosas. Espinoza reciente esto como, verdaderamente, el último momento en el que ya no podría escribir, le podía pasar también a él. El círculo de los hermanos De Witt protegía a Espinoza. Esto lo ha golpeado. La diferencia de tono entre el tratado Teológico-político y el Tratado político se explica porque entre los dos hubo el asesinato, y Espinoza ya no cree en lo que había dicho antes, en la monarquía liberal.

Su problema político se lo plantea de una manera muy bella, y todavía muy actual; si, el solo tiene un problema político y es lo que habría que intentar comprender, hacer la ética en la política. ¿Comprender qué? Comprender ¿por qué la gente lucha por su esclavitud? Parecen estar totalmente contentos de ser esclavos, tanto que están dispuestos a todo por permanecer esclavos. ¿Cómo explicar algo así? Eso le fascina. Literalmente, ¿cómo explicar que la gente no se revele? Pero al mismo tiempo, revuelta o revolución, nunca encontrarán esto en Espinoza. Se dicen muchas tonterías, y al mismo tiempo, él hacía dibujos. Hay una reproducción de un dibujo de Luis que es muy oscuro, está dibujado el mismo bajo la forma de un revolucionario napolitano que era conocido en la época. Le había puesto su propia cabeza. Es raro. ¿Por qué nunca habla de revuelta o de revolución? ¿Es porque es moderado? Sin duda, debe ser moderado, pero supongamos que fuese moderado, pero en ese momento, aún los extremistas vacilaban al hablar de revolución, aún los izquierdistas de la época. Y los Colegiantes que estaban contra la iglesia, esos católicos eran también lo que hoy en día se llaman católicos de extrema izquierda. ¿Por qué no se habla de revolución? Hay una necedad que se dice, aún en los manuales de historia, que no ha habido revolución inglesa. Todo el mundo sabe perfectamente que hubo una revolución inglesa, la formidable revolución de Cromwell. Y la revolución de Cromwell es un caso casi puro de revolución traicionada tan

pronto como fue hecha.

Todo el siglo XVII está lleno de reflexiones sobre como una revolución puede no ser traicionada. La revolución siempre ha sido pensada por los revolucionarios como ¿cómo sucede para que sea siempre traicionada? Entonces, el ejemplo reciente para los contemporáneos de Espinoza es la revolución de Cromwell, que ha sido el más fantástico traidor de la revolución que él mismo, Cromwell, había impuesto. Si ustedes toman, mucho después el romanticismo inglés, es un fantástico movimiento poético y literario, pero es también un movimiento político intenso. Todo el romanticismo inglés esta centrado sobre el tema de la revolución traicionada. ¿Cómo vivir todavía mientras la revolución es traicionada y parece tener como destino el ser traicionada? El modelo que obsesiona a los grandes románticos ingleses es siempre Cromwell. Cromwell es vivido en esa época como Stalin lo es hoy. Nadie habla de revolución, no tanto porque no tengan como un equivalente en la cabeza, sino por otra razón. No llaman a eso revolución porque la revolución es Cromwell. Ahora, en el momento del Tratado Teológico-político, Espinoza cree todavía en una monarquía liberal, de modo general. Eso no es cierto del Tratado político. Los hermanos De Witt han sido asesinados, ya no tiene compromisos posibles. Espinoza renuncia a publicar la Etica, sabe que es riesgoso. En ese momento, Espinoza parece que tendría más bien tendencia a pensar en las oportunidades de una democracia. Pero el tema de la democracia aparece más en el Tratado político que en el Tratado Teológico-político que permanecía en la perspectiva de una monarquía liberal.

¿Qué sería una democracia a nivel de los países bajos? Es lo que ha sido liquidado con el asesinato de los hermanos De Witt. Espinoza muere, como un símbolo, cuando está en el capítulo "democracia". No sabemos lo que habría dicho.

Hay una relación fundamental entre la Ontología y un cierto estilo de política. ¿En qué consiste esta relación? Todavía no lo sabemos. ¿En qué consiste una filosofía política que se coloca en una perspectiva ontológica? ¿Se define por el problema del estado? No especialmente, porque las otras también. Una filosofía de lo uno también pasará por el problema del estado. La diferencia real no aparece, de todas maneras, entre las ontologías puras y las filosofías de lo Uno. Las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes, de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del estado, lo encontrarán cuando se encuentren al nivel del siguiente problema: la institución de una jerarquía política. En los neoplatónicos, hay jerarquías por todas partes, hay una jerarquía celeste, y todo lo que los neo-platónicos llaman hipóstasis, son precisamente los términos en la instauración de una jerarquía.

Lo que me parece impresionante en la ontología pura, es hasta que punto repudia las jerarquías. En efecto, si no hay Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es en un mismo y único sentido, esa me parece la proposición ontológica clave: no hay unidad superior al ser y, entonces, el ser se dice de todo eso de lo que se dice, es decir se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un mismo y solo sentido. Es el mundo de la inmanencia. Ese mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico. Seguramente, es necesario corregir: los filósofos de la ontología, nos dirán que evidentemente es necesaria una jerarquía práctica, la ontología no conduce a las formulas que serían del nihilismo o del no-ser, del tipo todo vale. Y sin embargo, en ciertos aspectos, todo vale, desde el punto de vista de una ontología, es decir desde el punto de vista del Ser. Todo ente efectúa su ser en tanto que él es en sí. Un punto es todo. Es el pensamiento anti-jerárquico. En el límite, es una especie de anarquía. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una

especie de mundo muy salvaje.

Aquí encuentran el dominio político, pero la manera en que encuentran el dominio político depende precisamente de esta especie de intuición del ser igual, del ser anti-jerárquico. Y la manera como piensan el estado, ya no es la relación de alguien que manda y otros que obedece. En Hobbes, la relación política, es la relación de alguien que ordena y alguien que obedece. Esa es la relación política pura. Desde el punto de vista de una ontología, no es así; en esto Espinoza no estaría con Hobbes. El problema de una ontología está, entonces, en función de: el ser se dice de todo lo que es, es como ser libre. Es decir como efectuar su potencia en las mejores condiciones. Y el estado, mejor aún el estado civil, es decir la sociedad por entero es pensada así: el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera, entonces ya no es una relación de obediencia. La obediencia vendrá añadida, deberá estar justificada porque se inscribe en un sistema en el que la sociedad solo puede significar una cosa, a saber el mejor medio para un hombre efectuar su potencia. La obediencia es secundaria con relación a esta exigencia. En una filosofía de lo uno, evidentemente la obediencia es primero, es decir que la relación política es una relación de obediencia, no es la relación de efectuación de la potencia. Encontramos en Nietzsche este problema: ¿Que es lo que es igual? Lo que es igual es cada ser, sea el que sea, de todas maneras efectúa todo lo que puede de su potencia, eso, eso vuelve a todos los seres iguales. Pero las potencias no son iguales. Pero cada uno se esfuerza en perseverar en su ser, es decir efectúa su potencia. Desde ese punto de vista, todos los seres valen, todos son en el ser y el ser es igual. El ser se dice igualmente de todo lo que es, pero todo lo que es no es igual, es decir no tiene la misma potencia. Pero el Ser que se dice de todo lo que es, es igual. Entonces, eso no impide que haya diferencias entre los seres. Desde el punto de vista de la diferencia entre los seres, puede restablecerse toda una idea de aristocracia, a saber están los mejores. Si intento resumir, ¿comprenden en que estábamos la última vez? Se planteaba un problema muy preciso, el problema que he tratado hasta ahora, es este: ¿cuál es el estatuto, no del ser, sino del ente, es decir cual es el estatuto de lo que es desde el punto de vista de la ontología? ¿Cuál es el estatuto del ente o de lo existente desde el punto de vista de la ontología? He intentado mostrar que las dos concepciones, la de la distinción cuantitativa entre existentes, y el otro punto de vista, el de la oposición cualitativa entre modos de existencia, lejos de contradecirse, se imbricaban el uno al otro todo el tiempo.

Con esto termina esta primera rubrica: ¿Qué quiere decir una ontología, y cómo se distingue de las filosofías que no son ontologías?

Segunda gran rubrica: ¿Cuál es el estatuto del ente desde el punto de vista de una ontología pura como la de Espinoza?

Intervención inaudible.

Gilles: Usted dice que desde el punto de vista de la jerarquía, lo primero es la diferencia y que se va de la diferencia a la identidad. Eso es muy justo, pero añado justamente: ¿de qué tipo de diferencia se trata? Respuesta: siempre es, finalmente, una diferencia entre el ser y algo superior al ser, puesto que la jerarquía será una diferencia en el juicio. Entonces, el juicio se hace a nombre de una superioridad del Uno sobre el Ser. Se puede juzgar el Ser precisamente porque hay una instancia superior al ser. Entonces la jerarquía es inscrita desde esta diferencia, puesto que la jerarquía, su fundamento mismo, es la trascendencia del Uno sobre el Ser. Y lo que usted llama diferencia es exactamente esta trascendencia del Uno sobre el Ser. Cuando usted invoca a Platón, la diferencia no es primera en Platón más que en un sentido muy preciso, a saber el Uno es más que el Ser. Entonces es una diferencia jerárquica. La ontología va del Ser a los entes, es decir que va de lo mismo, de lo que es, y solo lo que es diferente, es decir va del ser a las diferencias, ya no es una diferencia jerárquica. Todos los

seres son igualmente en el Ser.

En la Edad Media, hay una escuela muy importante, ha recibido el nombre de escuela de Chârtres; y la Escuela de Chârtres depende de Duns Scotto, ellos insisten enormemente sobre el término latino de igualdad. El ser igual. Dicen todo el tiempo que el ser es fundamentalmente igual. Eso no quiere decir que lo existentes o los entes sean iguales, no. Pero el ser es igual para todos, lo que significa, de cierta manera, que todos los entes son en el Ser. Enseguida, cualquiera que sea la diferencia que ustedes alcancen, puesto que hay una no diferencia del ser, hay diferencias entre los entes, esas diferencias no serán concebidas de manera jerárquica. Entonces, eso será concebido de manera jerárquica muy, muy secundariamente, para recuperar, para conciliar las cosas. Pero en la intuición primera, la diferencia no es jerárquica. Mientras que en las filosofías del uno la diferencia es fundamentalmente jerárquica. Yo diría aún más: en la ontología, la diferencia entre los entes es cuantitativa y cualitativa a la vez. Diferencia cuantitativa de las potencias, diferencia cualitativa de los modos de existencia, pero no es jerárquica. Entonces, seguramente, ellos hablaban frecuentemente como si hubiese una jerarquía, diciendo que el hombre razonable vale mejor que el malvado, pero ¿vale mejor en qué sentido, y por qué? Es por razones de potencia y de efectucción de la potencia, no por razones de jerarquía.

Quisiera pasar a una tercera rúbrica que se encadena con la segunda y que lleva a decir que si la Ética -he definido dos coordenadas de la ética: la distinción cuantitativa desde el punto de vista de la potencia, la oposición cualitativa desde el punto de vista de los modos de existencia. He intentado mostrar la última vez como se pasaba perpetuamente de la una a la otra. Quisiera comenzar una tercera rúbrica que es, desde el punto de vista de la Ética, ¿cómo se plantea el problema del mal? Pues, una vez más, hemos visto que ese problema se planteaba de una manera aguda, ¿por qué? Les recuerdo que he comentado en que sentido, todo el tiempo, la filosofía clásica había erigido esta proposición paradójica, sabiendo muy bien que era una paradoja, a saber, el mal no es nada. Pero justamente, el mal no es nada, comprendan que son, por lo menos, dos maneras posibles de hablar. Esas dos maneras no se concilian, pues cuando digo el mal no es nada, puedo querer decir una primera cosa: el mal no es nada porque todo es bien. Si digo todo es bien, si escribo bien con B mayúscula, si lo escriben así, pueden comentar la fórmula palabra por palabra: hay el Ser, bien: lo Uno es superior al Ser, y la superioridad de lo Uno hace que el Ser se vuelva hacia lo uno como siendo el Bien. En otras palabras, "el mal no es nada", quiere decir: forzosamente el mal no es, puesto que el Bien es superior al ser que es causa del Ser. En otras palabras, el Bien hace ser. El Bien es lo uno como razón del ser. Lo uno es superior al ser. Todo es Bien quiere decir que es el Bien lo que hace ser a lo que es. Estoy comentando a Platón. Ustedes comprenden que "el mal no es nada", quiere decir que solo el Bien hace ser, y como correlato: hace actuar. Era el argumento de Platón: el malvado no es malvado voluntariamente puesto que lo que el malvado quiere, es el bien, un bien cualquiera. Puedo decir que el mal no es nada, en el sentido en que solo el Bien hace ser y hace actuar, entonces el mal no es nada.

En una Ontología pura, donde no hay el Uno superior al Ser, digo el mal no es nada, no hay mal, hay Ser. De acuerdo. Pero eso implica algo completamente nuevo, es que si el mal no es nada, es que el bien, igualmente, no es nada. Entonces, por razones de hecho opuestas puedo decir en los dos casos que el mal no es nada. En un caso, digo que el mal no es nada porque solo el Bien hace ser y actuar, en el otro caso, digo que el mal no es nada porque el bien no lo es, porque solo hay el Ser. Ahora bien, habíamos visto que esta negación tanto del bien como del mal no le impedía a Espinoza hacer una ética. ¿Cómo hacer una ética si no hay ni bien ni mal? A partir de la misma fórmula, en la misma época, si ustedes toman la fórmula: el mal no es nada firmada Leibniz, y firmada Espinoza, los dos dicen la misma fórmula, el mal no es nada,

pero tiene dos sentidos opuestos. En Leibniz que deriva de Platón, y en Espinoza, que hace una Ontología pura, eso es más complicado.

De ahí mi problema: ¿Cuál es el estatuto del mal desde el punto de vista de la ética, es decir de todo el estatuto de los entes, de los existentes? Vamos a entrar en uno de los extremos en los que la ética es verdaderamente práctica. Disponemos de un texto de Espinoza excepcional: es un intercambio de ocho cartas, cuatro de cada uno, un conjunto de ocho cartas con un joven llamado Blyenberg. El objeto de esta correspondencia es únicamente el mal. El joven Blyenberg le exige a Espinoza que se explique sobre el mal... cinta inaudible ... fin de la primera parte...



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza

> 21/12/1980

> *Ontología - ética*

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Sobre el proyecto de una ontología pura, ¿qué hace que Espinoza llame a esta ontología pura una ética? Sería por una acumulación de trazos que uno percibe que estaba bien que él llamara a eso una ética. Hemos visto la atmósfera general de ese lazo entre una Ontología y una Ética, con la sospecha de que una ética es algo que no tiene nada que ver con una moral. Y ¿por qué se tiene la sospecha del lazo que hace que esta Ontología pura tome el nombre de Ética? Lo hemos visto, la Ontología pura de Espinoza se presenta como la posición única absolutamente infinita. Entonces, los entes, esta substancia única absolutamente infinita es el ser. El ser en tanto que ser. Entonces, los entes ya no serán seres, serán lo que Espinoza llama los modos, los modos de la substancia absolutamente infinita. Y ¿Qué es un modo? Es una manera de ser. Los entes o los existentes no son los seres, solo tiene como ser la substancia absolutamente infinita. Entonces, nosotros que somos los entes, nosotros que somos los existentes, nosotros no seremos seres, seremos maneras de ser de esa substancia. Y si me pregunto cuál es el sentido inmediato de la palabra ética, en que es algo distinto a la moral, bueno la ética nos es más conocida hoy en día bajo otro nombre, es la palabra etología.

Cuando hablo de una etología a propósito de los animales, o a propósito del hombre, ¿de qué se trata? La etología en el sentido más rudimentario es una ciencia práctica, ¿de qué? Una ciencia práctica de las maneras de ser. La manera de ser es precisamente el estatuto de los entes, de los existentes, desde el punto de vista de una ontología pura.

¿En qué es diferente de una moral? Intentamos componer una especie de paisaje que sería el paisaje de la ontología, que es el de las maneras de ser en el ser, ese es el objeto de la ética, es decir de la etología. En una moral, al contrario, ¿de qué se trata? Se trata de dos cosas que están fundamentalmente soldadas, se trata de la esencia y de los valores. Una moral nos lleva a la esencia, es decir a nuestra esencia, y nos lleva allí por los valores. No es el punto de vista del ser. Yo no creo que una moral pueda hacerse desde el punto de vista de una ontología. ¿Por qué? Porque la moral implica siempre algo superior al ser; lo que hay superior al ser es algo que juega el papel de lo uno, del bien, es lo uno superior al ser. En efecto, la moral es la empresa de juzgar no solo todo lo que es, sino al ser mismo. Ahora bien solo se puede juzgar al ser a nombre de una instancia superior al ser.

¿En qué es que, en una moral, se trata de la esencia y de los valores? Lo que está en cuestión en una moral es nuestra esencia. ¿Qué es nuestra esencia? En una moral se trata siempre de realizar la esencia. Eso implica que la esencia está en un estado en el que no está necesariamente realizada, lo que implica que tengamos una esencia. No es evidente que haya una esencia del hombre. Pero para la moral es muy necesario hablar y darnos ordenes a nombre de una esencia. Si se nos da ordenes a nombre de una esencia, es que esa esencia

no está realizada por sí misma. Diríamos que esa esencia está en potencia en el hombre. ¿Qué es la esencia del hombre en potencia en el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, la esencia del hombre es ser un animal racional. Aristóteles: el hombre es un animal racional. La esencia, es que la cosa es, animal racional es la esencia del hombre. Pero el hombre, si bien tiene por esencia el animal racional, permanentemente se conduce de manera no-racional. ¿Cómo sucede esto? Es que la esencia del hombre, como tal, no está necesariamente realizada. ¿Por qué? Porque el hombre no es razón pura, entonces hay accidentes, permanentemente es desviado. Toda la concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esta esencia es como una potencialidad, que no está necesariamente realizada, y la moral es el proceso de realización de la esencia humana. Ahora bien, ¿cómo puede realizarse esta esencia que solo está en potencia? Por la moral. Decir que ella se realizará por la moral, es decir que debe ser tomada por un fin. La esencia del hombre debe tomarse por un fin para el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, esa es la tarea de la moral. Ahora bien la esencia tomada como fin, eso es el valor. Vean que la visión moral del mundo está hecha de esencia. La esencia solo está en potencia, hay que realizar la esencia, y esto se hará en la medida en que la esencia es tomada por un fin, y los valores aseguran la realización de la esencia. A este conjunto es a lo que yo llamaría moral. En un mundo ético, intentemos convertirlo, no hay nada de todo eso. ¿Qué nos dirá una ética? No encontramos nada de esto. Es otro paisaje. Espinoza habla frecuentemente de la esencia, pero para él, la esencia nunca es la esencia del hombre. La esencia es siempre una determinación singular. Tenemos la esencia de aquel, de aquella, nunca tenemos la esencia del hombre. Dirá que las esencias generales o las esencias abstractas del tipo esencia del hombre, son ideas confusas. En la Ética no hay idea general. Están ustedes, aquel, aquella, hay singularidades. La palabra esencia arriesga cambiar de sentido. Cuando habla de esencia, lo que le interesa no es la esencia, lo que le interesa es la existencia y el existente. En otras palabras, lo que solo puede relacionarse con el ser a nivel de la existencia, y no a nivel de la esencia. A ese nivel hay un existencialismo en Espinoza. En Espinoza se trata de una esencia del hombre, su asunto no es la esencia del hombre que estaría en potencia y que la moral se encargaría de realizar, se trata de otra cosa. Ustedes reconocen una ética en que quien habla de ética dice una de dos cosas. Se interesa por los existentes en su singularidad, luego, nos dirá que entre los existentes hay una distinción, una diferencia cuantitativa de existencia; los existentes pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos... ¿más o menos qué? Lo veremos. La ética es, no tanto una esencia común a muchas cosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menos entre existentes.

De otra parte, el discurso de una ética prosigue diciendo que también hay una oposición cualitativa entre modos de existencia. Los dos criterios de la ética, en otros términos, la distinción cuantitativa de los existentes, y la oposición cualitativa de los modos de existencia, la polarización cualitativa de los modos de existencia, serán las dos maneras en que los existentes son en el ser. Esos serán los lazos de la Ética y la Ontología. Los existentes o los entes son en el ser desde dos puntos de vista simultáneos, desde el punto de vista de una oposición cualitativa de los modos de existencia, y desde el punto de vista de una escala cuantitativa de los existentes. Es por entero el mundo de la immanencia, ¿por qué?

Es el mundo de la immanencia porque, ven ustedes hasta que punto es diferente del mundo de los valores morales tal como acabo de definirlos, los valores morales son, precisamente, esta especie de tensión entre la esencia por realizar y la realización de la esencia. Yo diría que el valor es exactamente la esencia tomada como fin.

Eso es el mundo moral. Podemos decir que la consumación del mundo moral es Kant, es

allí donde, en efecto, una esencia humana supuestase toma por un fin, en una especie de acto puro. La ética no es eso, son dos mundos absolutamente diferentes. ¿Que tiene que decirle Espinoza a los otros? Nada.

El tratará de mostrar todo esto concretamente. En una moral, tenemos siempre la siguiente operación: usted hace algo, dice algo, usted lo juzga por sí mismo. Es el sistema del juicio. La moral, es el sistema del juicio. Del doble juicio, usted juzga por sí mismo y es juzgado. Los que tienen un gusto por la moral, son los que tienen el gusto por el juicio. Juzgar, eso implica siempre una instancia superioral ser, eso implica siempre algo superior a una ontología, implicasiempre un más que el ser, el Bien que hace ser y hace actuar, es el Bien superior al ser, es lo uno. El valor expresa esa instancia superioral ser. Entonces, los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. Entonces, ustedes se refieren siempre a esta instancia superioral ser para juzgar.

En la ética, es totalmente diferente, usted ya no juzga. De ciertamanera usted dice: cualquier cosa que usted haga, usted solo tendrálo que se merece. Alguien dice o hace algo, usted ya no relaciona eso con los valores. Usted se pregunta, ¿cómo es posible eso? ¿Cómo es posible de manera interna? En otros términos, usted relaciona la cosa o lo dicho al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Usted busca los modos de existencia envueltos, y no a los valores trascendentes. Es la operación de la immanencia.(...)

El punto de vista de una ética es: ¿de que eres capaz? ¿qué puedes? De donde, vuelvo a esta especie de grito de Espinoza: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No sabemos de entrada qué es lo que puede un cuerpo. No sabemos de entrada como se organizany como están envueltos los modos de existencia en alguien.

Espinoza explica muy bien tal o cual cuerpo, nunca se trata de un cuerpo cualquiera, es lo que puedes, tú.

Mi hipótesis, es que el discurso de la ética tiene dos caracteres: nos dice que los entes tienen una distinción cuantitativa de más y de menos, y de otra parte, nos dice también que los modos de existencia tienen una polaridad cualitativa, a grosso modo, hay dos grandes modos de existencia. ¿Qué es eso?

Cuando se nos sugiere que, entre usted y yo, entre dos personas, entre una persona y un animal, entre un animal y una cosa, solo hay, éticamente, es decir ontológicamente, una distinción cuantitativa, ¿de qué cantidad se trata? Cuando se nos sugiere que lo más profundo de nuestras singularidades, es algo cuantitativo, ¿qué quiere decir eso? Fichte y Schelling han desarrollado una teoría de la individuación muy interesante, que se resume bajo el nombre de individuación cuantitativa. Si las cosas se individualizan cuantitativamente, lo comprendemos vagamente, ¿cuál cantidad? Se trata de definir a la gente, a las cosas, a los animales, a cualquier cosa, por lo que cada uno puede.

La gente, las cosas, los animales, se distinguen por lo que pueden, es decir que no pueden la misma cosa. ¿Qué es lo que yo puedo? Nunca un moralista definiría a un hombre por lo que puede, un moralista define a un hombre por lo que es, por lo que es de derecho. Entonces, un moralista define al hombre por animal racional. Es la esencia. Espinoza nunca define al hombre como un animal racional, define al hombre por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo que "racional" no es la esencia del hombre, sino que es algo que el hombre puede, esto se cambia por completo a que no racional es también algo que el hombre puede. Estar lo también hace parte del poder del hombre. A nivel de un animal, vemos muy bien el problema. Si toman lo que se llama la historia natural, esta tiene su fundación en Aristóteles. Define al animal por lo que es. En su ambición fundamental, se trata de decir lo que un animal es. ¿Qué es un vertebrado, qué es un pez? Y la historia natural de Aristóteles esta llena de esta búsqueda de la esencia. En

lo que se llama la clasificación de los animales, se definirá al animal ente todo, cada vez que es posible, por su esencia, es decir por lo que es. Imaginen estos tipos que llegan y proceden de otro modo: se interesan por lo que la cosa, o por lo que el animal puede. Hacen una especie de registro de los poderes del animal. Este puede volar, aquel come hierba, tal otro come carne. El régimen alimenticio, sienten ustedes que se trata de modos de existencia. Una cosa animada también, ¿qué puede?, ¿qué puede el diamante? es decir ¿de qué experiencias es capaz? ¿qué soporta? ¿qué hace? Un camello puede no beber durante largo tiempo. Es una pasión del camello. Las cosas se definen por lo que pueden, lo que abre a las experimentaciones. Es toda una exploración de las cosas, lo que no tiene nada que ver con la esencia. Hay que ver a la gente como pequeños paquetes de poder. Hago como una especie de descripción de lo que puede la gente.

Desde el punto de vista de una ética, todos los existentes, todos los entes están relacionados con una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferencial, es la potencia. El discurso ético nos hablará permanentemente, no de las esencias, no cree en las esencias, solo nos habla de la potencia, a saber las acciones y las pasiones de las que algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer. Y si no hay esencia general, es que, a ese nivel de la potencia todo es singular. No sabemos nada de entrada mientras que la esencia nos dice lo que es el conjunto de las cosas. La ética no nos dice nada, no puede saber. Un pez no puede lo que un pez vecino puede. Habría entonces una diferenciación infinita de la cantidad de potencia según los existentes. Las cosas reciben una distinción cuantitativa porque están relacionadas a escala de la potencia.

Cuando, y siguiendo a Espinoza, Nietzsche lanza el concepto de voluntad de potencia, no digo que solo quisiera decir esto, pero, ante todo, quiero decir esto. Y no se puede comprender a Nietzsche si se cree que es la operación por la cual cada uno de nosotros tendería a su potencia. La potencia es lo que quiero, por definición, es lo que tengo. Tengo tal o cual potencia y esto es lo que me sitúa en la escala cuantitativa de los seres. Hacer de la potencia objeto de la voluntad es un contrasentido, pues es justamente lo contrario. Es según la potencia que quiero esto o aquello. Voluntad de potencia quiere decir que definiremos a los hombres, a las cosas, a los animales, según la potencia efectiva que son. una vez más, es la pregunta: ¿qué es lo que puede un cuerpo? Muy diferente de la pregunta moral: ¿qué debes, en virtud de tu esencia?, ¿qué puedes en virtud de tu potencia?. He aquí que la potencia constituye la escala cuantitativa de los seres. Es la cantidad de potencia la que distingue a un existente de otro existente.

Espinoza dice frecuentemente que la esencia es la potencia. ¿Comprenden el golpe filosófico que esta haciendo?



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza > 13/01/1981

Traducteur : Ernesto Hernández B.
eproval@col2.telecom.com.co

... nos encontramos frente a dos objeciones de Blyenberg. La primera concierne al punto de vista de la naturaleza en general. En ella va a decirle a Spinoza que es demasiado superficial explicar que cada vez que un cuerpo encuentra otro, hay relaciones que se componen y relaciones que se descomponen, ahora en ventaja de uno de los dos cuerpos, luego en ventaja del otro cuerpo. Pero la naturaleza, ella, combina todas las relaciones a la vez. Entonces en la naturaleza en general, eso no se detiene, todo el tiempo hay composiciones y descomposiciones de relaciones, todo el tiempo puesto que, finalmente, las descomposiciones son como el envés de las composiciones. Pero no hay ninguna razón para privilegiar la composición de relaciones sobre la descomposición puesto que las dos van siempre unidas.

Ejemplo: yo como. Compongo la relación con el alimento que absorbo. Pero eso se hace descomponiendo las relaciones propias del alimento. Otro ejemplo: soy envenenado. El arsénico descompone mi relación, de acuerdo, pero compone su propia relación con las nuevas relaciones en las cuales las partes de mi cuerpo entran bajo la acción del arsénico. Entonces hay siempre, a la vez, composición y descomposición. Entonces la naturaleza, dice Blyenberg, la naturaleza tal como usted la concibe es simplemente un inmenso caos.

Bajo esta objeción, Spinoza vacila.

Spinoza no ve ninguna dificultad y su respuesta es muy clara. Dice que eso no es así por una razón muy simple: desde el punto de vista de la naturaleza entera, no puede decirse que haya a la vez composición y descomposición puesto que, desde el punto de vista de la naturaleza entera, solo hay composiciones. No hay más que composiciones de relaciones. En efecto, desde el punto de vista de nuestro entendimiento nosotros decimos que tal o tal relación se compone en detrimento de tal otra relación que debe descomponerse para que las otras dos se compongan. Pero es porque nosotros aislamos una parte de la Naturaleza. Desde el punto de vista de la Naturaleza entera, solo hay relaciones que se componen.

Me gusta esta respuesta: la descomposición de relaciones no existe desde el punto de vista de la naturaleza entera puesto que la naturaleza entera abraza todas las relaciones. Entonces, hay forzosamente composiciones, un punto es todo.

Esta respuesta muy simple, muy clara, muy bella, prepara otra dificultad. Remite a la segunda objeción de Blyenberg. Supongamos, en el límite, que renuncia a su insistencia respecto

al problema de la naturaleza entera, entonces llegamos a otro aspecto: un punto de vista particular, mi punto de vista particular, es decir el punto de vista de una relación precisa y fija. En efecto, lo que llamo YO, es un conjunto de relaciones precisas y fijas que me constituyen. Desde ese punto de vista, y es únicamente un punto de vista particular determinable - usted o yo-, yo puedo decir que ahí hay composiciones y descomposiciones.

Yo diría que hay composición cuando mi relación es conservada y se compone con otra relación exterior, pero diría que hay descomposición cuando el cuerpo exterior actúa sobre mí de tal manera que una de mis relaciones, o aún muchas de mis relaciones, son destruidas, a saber dejan de ser efectuadas por las partes actuales. Al igual que, desde el punto de vista de la naturaleza, puedo decir que solo hay composiciones de relaciones; desde que tomo un punto de vista particular determinado, debo decir que hay descomposiciones que no se confunden con las composiciones. De ahí la objeción de Blyenberg que consiste en decir que finalmente lo que usted llama vicio y virtud, lo es porque usted así lo compone. Usted llamará virtud cada vez que compone las relaciones, sin importar las relaciones que destruye, y llamará vicio cada vez que una de sus relaciones es descompuesta. En otros términos, llamará virtud a lo que le conviene y vicio a eso que no le conviene. Es lo mismo que decir que el alimento le conviene y el veneno no le conviene. Ahora bien, cuando generalmente se habla de vicio o de virtud, se exige algo diferente a un criterio como el del gusto, a saber lo que me compone y lo que no me compone. Esta objeción se distingue de la precedente puesto que se hace a nombre de un punto de vista particular y no a nombre de la naturaleza entera. Y se resume en lo que Blyenberg le dice continuamente: usted reduce la moral a un asunto de gusto.

Spinoza va a lanzarse en una tentativa por mostrar que conserva un criterio objetivo para la distinción de lo bueno y lo malo, o de la virtud y el vicio. Y va a intentar mostrar que el espinosismo nos propone un criterio propiamente ético de lo bueno y lo malo, del vicio y de la virtud, y que ese criterio no es un simple criterio de gusto según lo que me compone y lo que no me compone. Va a mostrarlo en dos textos que, de los que conozco, son los más extraños de Spinoza, al punto que uno parece incomprensible y el otro es quizás comprensible pero parece más raro. En fin, todo se resuelve en una limpidez maravillosa.

El primero está en las cartas a Blyenberg (carta 23). Quiere mostrar que, no solo hay un criterio para distinguir el vicio y la virtud, sino que ese criterio se aplica en casos muy complicados en apariencia, y que aún más, es un criterio de distinción, no solo para distinguir el vicio y la virtud, sino que, si se comprende bien su criterio, se puede distinguir en los crímenes.

Leo ese texto:

"El matricidio de Nerón, en cuanto contiene algo positivo, no era un crimen". Ustedes ven lo que quiere decir Spinoza. El mal no es nada. Entonces, un acto en la medida en que es positivo no puede ser un crimen, no puede estar mal. Entonces un acto como un crimen, si es un crimen, no lo es en cuanto contiene algo positivo, lo es desde otro punto de vista. Sea, eso se puede comprender abstractamente. "Nerón ha matado a su madre. Orestes también ha matado a su madre. Orestes ha podido cumplir un acto que, exteriormente, es el mismo y tener al mismo tiempo la intención de matar a su madre, sin merecer la misma acusación de Nerón". En efecto, tratamos a Orestes de una manera diferente a como tratamos a Nerón, si bien los dos han matado a sus madres con la intención de matarla. "¿Cuál es, entonces, el crimen de Nerón? Consiste únicamente en que, en su acto, Nerón se muestra ingrato, despiadado

e insumiso". El acto es el mismo, la intención es la misma, ¿a qué nivel hay diferencia? Es una tercera determinación. Spinoza concluye "ninguno de esos caracteres expresa, sin importar el que sea, una esencia".

Ingrato, despiadado, ninguno de estos caracteres expresa, sin importar cual sea, una esencia. Estamos soñando. ¿Qué es esta respuesta a Blyenbergh? ¿Qué se puede sacar de un texto como éste? Ingrato, despiadado, insumiso. Entonces, si el acto de Nerón es malo, no es porque haya matado a su madre, no es porque ha tenido la intención de matarla, es porque Nerón, matándola, se muestra ingrato, despiadado e insumiso. Orestes mata a su madre pero no es ni ingrato ni insumiso. Entonces investiguemos. Llegamos al libro cuatro de la "Ética", y damos con un texto que parece no tener nada que ver con el precedente. Se tiene la impresión de que Spinoza está atrapado, o bien en una especie de humor negro, o bien en la locura. El libro cuarto, proposición 59, escolio:

El texto de la proposición no parece simple. Se trata, para Spinoza, de demostrar que todas las acciones a las cuales estamos determinados por un sentimiento que es una pasión, podemos estar determinados a hacerlas sin él (sin ese sentimiento), podemos estar determinados a hacerlas por la razón. Todo lo que hacemos empujados por la razón, podemos hacerlo empujados por la razón pura.

El escolio lo dice:

"Expliquemos esto más claramente con un ejemplo. Así la acción de golpear en cuanto es considerada físicamente y nosotros consideramos solo el hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y deja caer el brazo con fuerza de arriba a abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano". Spinoza no trampa con la palabra virtud, es una efectuación de la potencia del cuerpo, es lo que mi cuerpo puede hacer, es una de las cosas que puede hacer. Eso hace parte de la potencia del cuerpo humano, es una potencia en acto, es un acto de potencia, y por eso mismo se la llama virtud. "Si, entonces, un hombre, llevado por la colera o por la ira (i.e. por una pasión) esta determinado (determinado por la pasión) a cerrar el puño o a mover el brazo, esto ocurre, como lo hemos mostrado en la segunda parte, de que una sola y misma acción puede estar asociada a cualquier imagen de cosa."

Spinoza nos esta diciendo algo muy raro. Nos dice que llama determinación de la acción a la asociación, el lazo que une la imagen de la acción a una imagen de cosa. Esta es la determinación de la acción. La determinación de la acción es la imagen de cosa a la cual la imagen del acto esta ligada. Verdaderamente es una relación que él presenta como siendo una relación de asociación: una sola y misma acción puede estar asociada a cualquier imagen de cosa.

Continuemos con la cita de Spinoza: "y en consecuencia nosotros podemos estar determinados a una misma y única acción, tanto por las imágenes de cosas que concebimos confusamente como por las imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Así es claro que todo deseo que nace de un sentimiento que es una acción no sería de ninguna utilidad si los hombres pudieran ser conducidos por la razón."

Es decir que todas las acciones que nosotros hacemos determinados por las pasiones, podríamos hacerlas también determinados por la razón pura.

¿Qué es esta introducción de lo confuso y de lo distinto? He aquí lo que retengo del texto y al pie de la letra. El dice que una imagen de acción puede estar asociada a imágenes de cosas muy diferentes. Desde entonces, una misma acción puede estar asociada tanto a las imágenes de cosas confusas como a las imágenes de cosas claras y distintas.

Entonces hago caer mi puño sobre la cabeza de mi madre. He aquí un caso. Y, con la misma violencia hago caer mi puño sobre la membrana de un bombo. No es el mismo gesto. Pero esta objeción la suprime Spinoza. Él ha respondido por adelantado. En efecto, Spinoza ha planteado el problema en condiciones tales que esta objeción no es valedera. En efecto, nos pide que accedamos a un análisis de la acción muy paradójico que es este: entre la acción y el objeto sobre el que recae, hay una relación que es de asociación. En efecto, si entre la acción y el objeto sobre el que ella recae, la relación es asociativa, si es una relación de asociación, entonces en efecto Spinoza tiene razón. A saber que, sean cuales sean las variantes, es la misma acción la que, en un caso, esta asociada a la cabeza de mi madre y que, en el otro caso, esta asociada al bombo. Entonces la objeción esta suprimida.

¿Qué diferencia hay entre esos dos casos? Sentimos lo que quiere decir Spinoza y no quiere decir nada más. Volvamos al criterio del que estamos seguros: que hay de malo cuando hago esto, que es una efectuación de potencia de mi cuerpo y que, en ese sentido, es bueno. Hago esto, simplemente doy un golpe sobre la cabeza. ¿Qué es lo malo?: que descompongo una relación, a saber la cabeza de mi madre. La cabeza de la madre, como todo, es una relación de movimiento y de reposo entre partículas. Golpeando así sobre la cabeza de mi madre, destruyo la relación constituyente de la cabeza: mi madre muere o bien se desvanece bajo el golpe. En términos espinosistas, yo diría que en ese caso asocio mi acción a la imagen de una cosa de la que la relación es directamente descompuesta por esta acción. Asocio la imagen del acto a la imagen de algo cuya relación constituyente es descompuesta por este acto.

¿Cuando dejo caer mi puño sobre el bombo, cómo se define la membrana? La tensión de la membrana estará definida, también, por una cierta relación. Pero en ese caso, la potencia de una membrana supongamos, las armónicas, ahí yo asocio mi acción a la imagen de algo de lo que la relación se compone directamente con esta acción. A saber, saco de la membrana armónicas.

¿Cuál es la diferencia? Es enorme. En un caso yo asocio mi acción, aún a la imagen de una cosa de la que la relación se compone directamente con la relación de mi acto, y, en el otro caso, yo he asociado mi acto a la imagen de una cosa de la que la relación es inmediata y directamente descompuesta por mi acto. Tenemos el criterio de la Ética para Spinoza. Es un criterio muy modesto, pero ahí, Spinoza nos da una regla. Le gustaban las descomposiciones de relaciones, adoraba los combates de arañas, eso le hacía reír. Imaginen acciones cotidianas: hay un cierto número de ellas que tienen por carácter asociarse con una imagen de cosa o de ser que se compone directamente con la acción, y otros que, al contrario, (un tipo de acción), que están asociadas a las imágenes de cosas de las que la relación es descompuesta por la acción.

Entonces, por convención, llamaremos BUENO a las acciones de composición directa y llamaremos MALO a las acciones de descomposición directa.

Todavía chapoteamos en muchos problemas. Primer problema: el texto de la Ética, ¿en qué puede aportarnos luz sobre el texto de la carta: la diferencia entre Orestes y Nerón?. En la carta, se trata de dos acciones que son igualmente crímenes. Porque Nerón hace algo malo,

mientras que según Spinoza, no puede decirse que Orestes, habiendo matado a su madre, haya hecho algo malo. ¿Cómo se puede decir algo parecido? Se puede decir algo así en función de lo que sigue: manteniendo el método de análisis de la acción de Spinoza. Toda acción será analizada según dos dimensiones: la imagen del acto como potencia del cuerpo, lo que puede ser un cuerpo, y la imagen de la cosa asociada, es decir del objeto sobre el que se lleva el acto. Entre los dos hay una relación de asociación. Es una lógica de la acción.

Nerón mata a su madre. Matando a su madre, Nerón ha asociado su acto directamente a la imagen de un ser del que la relación sería descompuesta por este acto: él ha matado a su madre. Entonces la relación de asociación primera, directa, es entre el acto y una imagen de cosa de la que la relación es descompuesta por este acto.

Orestes mata a su madre porque ella ha matado a Agamenón, es decir porque ella ha matado al padre de Orestes. Matando a su madre, Orestes prosigue una sacra venganza. Spinoza no diría una venganza. Según Spinoza, Orestes asocia su acto, no a la imagen de Clitemnestra de la que la relación va a ser descompuesta por este acto, sino que la asocia a la relación de Agamenón que ha sido descompuesta por Clitemnestra. Matando a su madre, Orestes recompone su relación con la relación de su padre.

Spinoza nos dice que esta de acuerdo, al nivel del punto de vista particular, usted o yo, hay siempre a la vez composición y descomposición de relaciones; ¿eso quiere decir que lo bueno y lo malo se mezclan y devienen indiscernibles? No, responde Spinoza, porque al nivel de una lógica del punto de vista particular habría siempre una primacia. Ahora, la composición de relaciones será directa y la descomposición indirecta; luego, al contrario, la descomposición será directa y la composición indirecta. Spinoza nos dice: llamo buena una acción que opera una composición directa de las relaciones aún si opera una descomposición indirecta, y llamo mala una acción que opera una descomposición directa aún si opera una composición indirecta.

En otros términos, hay dos tipos de acciones: las acciones en las que la descomposición viene como por consecuencia y no en principio, porque el principio es una composición -y eso solo vale desde mi punto de vista, por que desde el punto de vista de la naturaleza todo es composición y por esto Dios no conoce ni el mal ni lo malo-, e inversamente hay acciones que directamente descomponen y solo implican composiciones indirectamente. Este es el criterio de lo bueno y de lo malo y con ese criterio hay que vivir.

Spinoza es un autor que, cada vez que se encontró un problema de una dimensión simbólica, no dejó de expurgarlo, de cazarlo, de intentar mostrar que era una idea confusa de la peor imaginación. El profetismo es el acto por el cual recibo un signo y por el cual emito signos. Hay una teoría del signo en Spinoza que consiste en relacionar el signo al entendimiento y a la imaginación más confusa del mundo, y en el mundo tal como es según Spinoza, la idea de signo no existe. Hay expresiones, nunca signos. Cuando Dios revela a Adán que la manzana actuará como veneno, le revela una composición de relaciones, le revela una verdad física y no le envía un signo. Se invocan los signos en la medida en que no se comprende nada de la relación substancia-modo. Spinoza dice mil veces que Dios no hace ningún signo, da expresiones. No da un signo que remitiría a una significación o a un significante (noción demente para Spinoza), él se expresa, es decir que revela relaciones. Y revelar no es ni místico, ni simbólico. Revelar es dar a comprender. Él da a comprender las relaciones en el entendimiento de Dios. La manzana cae, es una revelación de Dios, es una composición de relaciones... Si hay un orden de las

filiaciones en Spinoza, evidentemente no es un orden simbólico, es un orden que, cada vez más, nace de la Naturaleza, y la Naturaleza es un individuo, un individuo que engloba todos los individuos, hay un orden de composición de relaciones y es necesario que todas las relaciones sean efectuadas. La necesidad de la Naturaleza es que no haya relaciones no efectuadas. Todo lo posible es necesario, lo que significa que todas las relaciones han sido o serán efectuadas.

Spinoza no hará el eterno retorno, la misma relación no será ejecutada dos veces. Hay una infinidad de relaciones, la Naturaleza entera es la totalidad de las efectuaciones de todas las relaciones posibles, entonces necesarias. Eso es la identidad en Spinoza, la identidad absoluta de lo posible y de lo necesario. Sobre el profetismo, Spinoza dice una cosa muy simple que será retomada por Nietzsche, por todos esos autores de los que se puede decir que son, en ese sentido, los que han llevado lo más lejos posible el positivismo. He aquí a grandes rasgos la idea que se hacen: de entrada hay leyes. Esas leyes son las leyes de la Naturaleza y entonces, cuando se habla de revelación divina no hay nada misterioso. La revelación divina es la exposición de las leyes. Spinoza llama ley a una composición de relaciones. Eso es lo que se llamará ley de la Naturaleza. Cuando uno es muy limitado de entendimiento no comprende las leyes como leyes. ¿Cómo comprenderlas? $2+2=4$ es una composición de relaciones. Usted tiene la relación dos mas dos, usted tiene la relación cuatro, y usted tiene la relación de identidad entre la relación dos mas dos y la relación cuatro. Si usted no comprende nada, usted entiende esta ley como una orden, o como un mandato. El niño pequeño en la escuela comprende la ley de la naturaleza como una ley moral: el debe, y si dice otra cosa será castigado. Eso procede así en función de nuestro limitado entendimiento. Si tomáramos las leyes por lo que son, por las composiciones físicas de relaciones, las composiciones de cuerpos, nociones tan extrañas como mandato, obediencia nos serían completamente desconocidas. En la medida en que percibimos una ley que no comprendemos, la aprehendemos como una orden; Dios no tiene absolutamente nada prohibido, explica Spinoza, al sujeto Adán. Le revela una ley, a saber que la manzana se compone con una relación que excluye mi relación constituyente. Entonces es una ley de la naturaleza. Es exactamente como el arsénico. Adán no comprende nada de nada, y en lugar de tomarla por una ley, la toma como una prohibición de Dios. Entonces cuando tomo las cosas bajo la forma mandato-obediencia, en lugar de tomarlas como composiciones de relaciones, en ese momento me pongo a decir que Dios es como un padre, reclamo un signo. El profeta es alguien que, no captando las leyes de la naturaleza, va a demandar el signo que le garantice que el orden es justo.

Si no comprendo nada de la ley, reclamo al contrario un signo para estar seguro de que lo que se me ordena hacer esta bien y es lo que se me ordena hacer. La primera reacción del profeta es: Dios me da un signo de que es también que tu me hablas. Enseguida cuando el profeta tiene el signo, el mismo va a emitir signos. Ese será el lenguaje de los signos.

Spinoza es un positivista porque opone la expresión y el signo: Dios expresa, los modos expresan, los atributos expresan. ¿Por qué? En lenguaje lógico, se dirá que el signo es siempre equivoco, hay una equivocidad del signo, es decir que el signo significa, pero significa en muchos sentidos. Por oposición la expresión es única y completamente unívoca: no hay más que un solo sentido de la expresión, es el sentido según el cual las relaciones se componen.

Según Spinoza, Dios procede por expresión y nunca por signo. El verdadero lenguaje es el de la expresión. El lenguaje de la expresión es el de la composición de relaciones al infinito.

Todo lo que consentirá Spinoza es que, porque nosotros no somos filósofos, porque nuestro entendimiento es limitado, se tiene siempre necesidad de ciertos signos. Hay una necesidad vital de signos porque solo comprendemos pocas cosas en el mundo. Así justifica Spinoza la sociedad. La sociedad es la instauración del mínimo de signos indispensables a la vida. Seguramente, hay relaciones de obediencia y de mandato, si se tuviera conocimiento, no habría necesidad de obedecer ni de mandar. Pero él encuentra que se tiene un conocimiento muy limitado, entonces todo lo que se puede pedir a aquellos que mandan y que obedecen, es no mezclarse con el conocimiento. Toda acción de obediencia o mandato sobre el conocimiento es nula y sin valor. Y Spinoza lo expresa en una bella página del tratado Teológico-político, a saber que él tiene una libertad absolutamente inalienable, la libertad de pensar. Si hay un campo simbólico, es el del orden, del mandato y la obediencia. Ese es el campo de los signos. El campo del conocimiento es el campo de las relaciones, es decir de las expresiones univocas.



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza
> 17/03/1981

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Ultimo curso, la eternidad. recapitulación, los tres géneros de conocimiento, eternidad, experimentación, inmortalidad y eternidad, la relación entre ontología y ética.

Hoy, quisiera que fuese nuestra última sesión. ¿Quieren cerrar la puerta? ¿no quieren cerrar las ventanas? -risas- no se escucha nada.

Bien, bien. Esta debe ser nuestra última sesión sobre Spinoza, a menos que ustedes tengan preguntas. En todo caso es necesario que hoy, lo que les inquiete, si les inquietan cosas, las digan, intervengan lo más posible.

Y entonces, quisiera que hagamos dos cosas: que terminemos, no con la concepción espinozista de la individualidad -porque me parece que permaneceremos mucho tiempo sobre esta concepción-, sino que saquemos las consecuencias concernientes a un punto, una formula, una celebre formula de Spinoza, que es la siguiente: Nosotros experimentamos... nosotros experimentamos. Nosotros sentimos y experimentamos. El no dice: pensamos. Son dos palabras muy cargadas: sentir y experimentar que somos eternos. ¿Qué es esta celebre eternidad espinozista? Bueno, y luego, en fin, nos es de hecho necesario sacar las consecuencias sobre lo que debía ser el tema implícito de todas estas sesiones, es decir: ¿cuál es la relación entre Ontología y ética? una vez dicho que esa relación in teresa a la filosofía por si misma, pero el hecho es que esa relación ha sido fundada y desarrollada solo por Spinoza, al punto que a alguien que viniera a decirnos: bien mi proyecto sería hacer una especie de ética que sea como el correlato de una ontología, es decir de una teoría del Ser, se le podría detener y decirle: muy bien, en esa vía se pueden decir cosas muy nuevas, pero es una vía espinozista. Una vía firmada Spinoza.

Ustedes recuerdan, y recurro a esto no tanto para volver sobre esos puntos, sino para estimarlos adquiridos, ustedes recuerdan las tres dimensiones de la individualidad. Primera dimensión: tengo una infinidad de partes extensivas, más aún, si ustedes recuerdan más precisamente, tengo una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas o exteriores las unas a las otras. Estoy compuesto en lo infinito.

Segunda dimensión: esos conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores las unas a las otras, me pertenecen, pero me pertenecen bajo relaciones características. Relaciones de movimiento y de reposo del que la última vez intente decir cual era la naturaleza.

Tercera dimensión: esas relaciones características expresan un grado de potencia que constituye mi esencia, mi esencia en mí, es decir una esencia singular.

Entonces las tres dimensiones son las partes extensivas exteriores las unas a las otras que me pertenecen, las relaciones bajo las cuales esas partes me pertenecen, y la esencia como grado, gradus o modus, la esencia singular que se expresa en esas relaciones. Ahora bien, Spinoza nunca lo dice, porque no tiene necesidad de decirlo, pero nosotros, lectores, estamos forzados a constatar una curiosa armonía, ¿entre qué y qué? Entre esas tres dimensiones de la individualidad y lo que él llama, en otra ocasión, los tres géneros de conocimiento. ¿Recuerdan los tres géneros de conocimiento? En efecto, y ustedes verán inmediatamente el estricto paralelismo entre las tres dimensiones de la individualidad como tal y los tres géneros de conocimiento. Pero el que haya un tal paralelismo entre los dos ya debe conducirnos a ciertas conclusiones. Veán ustedes, no es una cosa que él tenga necesidad de decir, ¿comprenden? Insisto en esto porque quisiera, también, que ustedes sacaran reglas para la lectura de cualquier filósofo. El no dirá: señalemos. No tiene que explicarlo. Una vez más, insisto: no se pueden hacer dos cosas a la vez. No se puede, a la vez, decir algo y explicar lo que se dice. Por eso la cosa es muy difícil. Bueno, no es Spinoza quien tiene que explicar lo que dice Spinoza; Spinoza tiene que hacer algo mejor: tiene que decir algo. Entonces explicar lo que dice Spinoza, no está mal, pero no va lejos. No puede ir muy lejos. Por eso es que la historia de la filosofía debe ser extremadamente modesta. El no nos dirá: Veán ustedes como se corresponden mis tres géneros de conocimiento y las tres dimensiones del individuo. No es él quien tiene que decirlo. Pero nosotros, en nuestra modesta tarea, tenemos que decirlo. Y, en efecto, ¿en qué sentido se corresponden?

Ustedes recuerdan que el primer género de conocimiento es el conjunto de las ideas inadecuadas, es decir de las afecciones pasivas y de los afectos-pasiones, que derivan de ideas inadecuadas. Es el conjunto de los signos, ideas confusas inadecuadas, y las pasiones, los afectos, que derivan de esas afecciones. Recuerdan todo eso, es lo adquirido de las últimas veces. Ahora bien, ¿bajo qué condiciones, qué es lo que hace que, a partir del momento en que existimos, estemos no solo abocados a las ideas inadecuadas y a las pasiones, sino que estamos como condenados, y aún, a primera vista, condenados a tener solo ideas inadecuadas y afectos pasivos, o pasiones? ¿Qué es lo que constituye nuestra triste situación?

Comprendan que es muy evidente, no quisiera plantearlo en mucho detalle, quisiera, justamente, que ustedes sientan, presientan: es, ante todo, en tanto que tenemos partes extensivas. En tanto que tenemos partes extensivas estamos condenados a las ideas inadecuadas, ¿por qué? Porque, ¿cuál es el régimen de las partes extensivas? Una vez más, ellas son exteriores las unas a las otras, van por infinidad, las dos a la vez: los cuerpos más simples, que son las partes últimas, ustedes recuerdan, los cuerpos más simples no tienen interioridad. Están siempre determinados del afuera. ¿Qué quiere decir eso? Por choques, por choques de otra parte. ¿Bajo qué forma se encuentran con choques? Bajo la forma más simple, a saber, que constantemente y permanentemente cambian de relaciones, puesto que siempre es bajo una relación que las partes me pertenecen o no me pertenecen. Las partes de mi cuerpo abandonan mi cuerpo, toman otra relación, la relación del arsénico, la relación de cualquier cosa, la relación del mosquito cuando me pica, la relación... yo no dejo de integrar partes bajo mis relaciones, cuando como, por ejemplo, cuando como hay partes extensivas de las que me apropio. ¿Qué quiere decir, apropiarse de partes? Apropiarse de partes quiere decir: que ellas abandonen la relación precedente que efectuaban para tomar una nueva relación, siendo esa nueva relación

una de las relaciones conmigo, a saber: de la carne yo hago mi carne. ¡Que horror! Pero, en fin, hay que vivir (risas), eso no deja de ser así: los choques, las apropiaciones de partes, las transformaciones de relaciones, las composiciones al infinito, etc. ese régimen de las partes exteriores las unas a las otras que reaccionan permanentemente, al mismo tiempo que los conjuntos infinitos en los que ellas entran no dejan de variar, ese es precisamente el régimen de las ideas inadecuadas, las percepciones confusas, y los afectos pasivos, de los afectos-pasión que derivan de ellas. En otras palabras, porque estoy compuesto de un conjunto, de una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores las unas a las otras, es por eso que tengo permanentemente percepciones de las cosas exteriores, percepciones de mí mismo, percepciones de mí mismo en mis relaciones con las cosas exteriores, percepciones de las cosas exteriores en relación conmigo mismo, y todo eso constituye el mundo de los signos. Cuando digo: ¡ah eso es bueno!, eso es malo, ¿qué son los signos de bueno y malo? Esos signos inadecuados significan simplemente: bien, si encuentro en el exterior partes que convienen con mis propias partes bajo su relación, malo: encuentro, hago encuentros exteriores igualmente con partes que no me convienen bajo la relación en la que están. Ven entonces que todo el dominio de los conjuntos infinitos de las partes exteriores las unas a las otras corresponden exactamente al primer género de conocimiento. Porque estoy compuesto de una infinidad de partes extrínsecas tengo percepciones inadecuadas. Pues bien, todo el primer género de conocimiento corresponde a esta primera dimensión de la individualidad.

Ahora bien, precisamente lo hemos visto, el problema de los géneros de conocimiento era muy bien planteado por la pregunta espinozista, a saber: en ese sentido creíamos que estábamos condenados a lo inadecuado, al primer género, entonces ¿cómo explicar la oportunidad que tenemos de salir de ese mundo confuso, de ese mundo inadecuado, de ese primer género de conocimiento?

La respuesta de Spinoza es: sí, hay un segundo género de conocimiento. Pero ¿cómo define ese segundo género de conocimiento? En la Ética, es muy sorprendente, el conocimiento del segundo género es el conocimiento de las relaciones, de su composición y de su descomposición. No podemos decir mejor que el segundo género de conocimiento corresponde a la segunda dimensión de la individualidad. Puesto que, en efecto, las partes extrínsecas, no son solamente extrínsecas las unas con relación a las otras, son extrínsecas radicalmente, absolutamente extrínsecas.

¿Qué quiere decir que las partes extrínsecas me pertenecen? Lo hemos visto mil veces, solo quiere decir una cosa con Spinoza, a saber, que esas partes están determinadas, siempre del afuera, a entrar bajo tal o cual relación, bajo tal o cual relación que me caracteriza. Y una vez más, ¿qué quiere decir morir? morir quiere decir que una cosa, que las partes que me pertenecen bajo tal o cual relación están determinadas desde afuera a entrar bajo otra relación que no me caracteriza, sino que caracteriza a otra cosa.

El primer género de conocimiento es entonces el conocimiento de los efectos de encuentro, o de los efectos de acción y de interacción de las partes extrínsecas las unas sobre las otras. Bueno, no se lo puede definir mejor. Es muy claro. Los efectos definidos por, los efectos causados por el choque o por el encuentro de partes exteriores las unas con las otras define todo el primer género de conocimiento. En efecto, mi percepción natural es un efecto de choques y entrechoques entre partes exteriores que me componen y partes exteriores que componen otros cuerpos. Pero el segundo género de conocimiento es completamente otro modo de conocimiento. Es el conocimiento de las relaciones que me componen y de las relaciones que

componen las otras cosas. Ven ustedes: ya no son los efectos del encuentro entre partes, es el conocimiento de las relaciones, a saber, la manera en que mis relaciones características se componen con otras, y entonces mis relaciones características y otras relaciones se descomponen. Ahora bien, este es un conocimiento adecuado y en efecto este conocimiento solo puede ser adecuado. A diferencia del conocimiento que se contentaba con recoger, puesto que es un conocimiento que se eleva a la comprensión de las causas. En efecto, una relación cualquiera es una razón. Una relación cualquiera es la razón bajo la cual una infinidad de partes extensivas pertenecen a tal cuerpo en vez de a tal otro. Entonces el segundo género de conocimiento, simplemente insisto sobre esto, no es para nada un conocimiento abstracto, como he intentado decirlo. Si ustedes hacen de este un conocimiento abstracto, es todo Spinoza el que se hunde. Entonces, evidentemente, es el error de los comentarios, decimos siempre: bien, sí, son las matemáticas. O bien, no, no son las matemáticas, eso nada tiene que ver con las matemáticas, simplemente las matemáticas son un caso particular. Las matemáticas pueden, en efecto, ser definidas como una teoría de las relaciones. Entonces, de acuerdo, las matemáticas son una sección del segundo género de conocimiento, es una teoría de las relaciones y de las proporciones. Veán a Euclides. Bueno, es una teoría de las relaciones y de las proporciones, y en ese momento las matemáticas hacen parte del segundo género. Pero pensar que el segundo género sea un tipo de conocimiento matemático, es una abominable necedad porque, en ese momento, todo Spinoza deviene abstracto. Uno no regula su vida sobre las matemáticas, no hay que exagerar; y aquí se trata de problemas de vida. Tomo como ejemplo, porque me parece infinitamente más espinozista que la geometría o las matemáticas, o aún la teoría euclidiana de las proporciones, tomo como ejemplo: ¿qué quiere decir el conocimiento adecuado del segundo género? Es a nivel de aprender a nadar: "se nadar", nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia, es fundamental, ustedes comprenden: conquistó un elemento, conquistar un elemento no va de sí. Se nadar, se volar. Formidable, ¿qué quiere decir esto?

Es muy simple: no saber nadar es estar a merced de los encuentros con la ola, entonces, tenemos un conjunto infinito de moléculas de agua que componen la ola; eso compone una ola y yo digo: es una ola porque, esos cuerpos más simples, que llamo "moléculas", de hecho no son las más simples, habría que ir aún más lejos que las moléculas de agua. Las moléculas de agua pertenecen ya a un cuerpo, el cuerpo acuático, el cuerpo del océano, etc... o el cuerpo del estanque, el cuerpo de tal estanque. ¿Cuál es el conocimiento del primer género? Es: ir, lanzarme, yo voy, estoy en el primer género de conocimiento: me lanzo, chapoteo como se dice. ¿Qué quiere decir chapotear? Chapotear, es muy simple. Chapotear, la palabra lo indica bien, se ve bien que son relaciones extrínsecas: ahora la ola me golpea, luego me arrastra, son los efectos del choque. Son los efectos del choque, a saber: no conozco nada de la relación que se compone o se descompone, recibo los efectos de partes extrínsecas. Las partes que me pertenecen son sacudidas, reciben el efecto del choque, de las partes que pertenecen a la ola. Ahora me río, luego lloriqueo, según que la ola me haga reír o me aporree, estoy en los afectos-pasión: ¡oh, mamá, la ola me ha tumbado! Bueno. "¡Oh mamá, la ola me ha tumbado!", grito que no dejaremos de dar mientras estemos en el primer género de conocimiento puesto que no dejaremos de decir: la mesa me hace daño; lo que es lo mismo que decir: el otro me hace mal; no necesariamente porque la mesa es inanimada -entonces Spinoza es por entero más maligno de lo que podemos decir-, para nada porque la mesa es inanimada, se debe decir: la mesa me hace mal, es tan tonto como decir: Pedro me hace daño, o como decir: la piedra me hace daño, o la ola me hace daño. Son del mismo nivel, es el primer género. Bien, ¿me siguen? Al contrario, se nadar; lo que no quiere decir forzosamente que yo tenga un conocimiento

matemático o físico, o científico, del movimiento de la ola, quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer, es decir que tengo una especie de sentido del ritmo, la ritmicidad. ¿Qué quiere decir el ritmo? Quiere decir que: mis relaciones características se componerlas directamente con las relaciones de la ola, ya no sucede entre la ola y yo, es decir ya no sucede entre partes extensivas, las partes acuosas de la ola y las partes de mi cuerpo; sucede entre relaciones. Las relaciones que componen la ola, las relaciones que componen mi cuerpo, y mi habilidad cuando sé nadar, de presentar mi cuerpo bajo relaciones que se componen directamente con las relaciones de la ola. Me hundo en el momento justo, y salgo en el momento justo. Evito la ola que se aproxima, o, al contrario me sirvo de ella, etc... todo el arte de la composición de relaciones. Busco ejemplos que no son matemáticos, porque, una vez más, las matemáticas solo son un sector de éste. Habría que decir que las matemáticas son la teoría formal del segundo género de conocimiento. No es el segundo género de conocimiento el que es matemático. Es lo mismo a nivel de los amores. Las olas o los amores son lo mismo. En un amor del primer género, bueno, ustedes están perpetuamente en ese régimen de los encuentros entre partes extrínsecas. En lo que se llama un gran amor, La dama de las camelias, ¿qué es lo bueno? -risas-, ahí tienen una composición de relación. No, mi ejemplo es muy malo, porque La dama de las camelias es el primer género de conocimiento, mientras en el segundo género de conocimiento ustedes tienen una especie de composición de las relaciones unas con otras. Ya no están en el régimen de las ideas inadecuadas, a saber: el efecto de una parte sobre las mías, el efecto de una parte exterior o el efecto de un cuerpo exterior sobre el mío. Ahí ustedes alcanzan un dominio más profundo que es la composición de relaciones características de un cuerpo con las relaciones características de otro cuerpo. Y esta especie de flexibilidad o de ritmo que hace que cuando ustedes presentan su cuerpo, y entonces también su alma, ustedes presentan su alma o su cuerpo, bajo la relación que se compone más directamente con la relación del otro. Ustedes sienten que es una extraña alegría. Este es el segundo género de conocimiento.

¿Por qué hay un tercer género de conocimiento? Hay un tercer género de conocimiento porque las relaciones no son las esencias. Spinoza nos dice: el tercer género de conocimiento, o el conocimiento intuitivo, es el que va más allá de las relaciones, sus composiciones y descomposiciones. Es el conocimiento de las esencias, lo que va más allá de las relaciones puesto que alcanza la esencia que se expresa en las relaciones, la esencia de la que dependen las relaciones. En efecto, si las relaciones son las mías, si las relaciones me caracterizan es porque expresan mi esencia. Y ¿qué es mi esencia? Es un grado de potencia. Esta vez se trata de un conocimiento de las esencias singulares. Bueno, el segundo, y con mayor razón el tercer género de conocimiento son perfectamente adecuados. Ustedes ven que hay una correspondencia entre géneros de conocimiento y dimensiones de la individualidad, ¿qué quiere decir, finalmente, esta coincidencia? Quiere decir que los géneros de conocimiento son más que géneros de conocimiento, son modos de existencia. Son maneras de vivir. Pero, la cosa es muy difícil porque son maneras de vivir. Porque, en fin, todo individuo está compuesto de tres dimensiones a la vez. Aquí encontraremos como un último problema. Ustedes, yo, cualquier individuo tiene tres dimensiones a la vez, entonces ¿qué se puede hacer para sacarlas? Cada individuo tiene tres dimensiones a la vez, de acuerdo. Está es, exactamente, el problema: cada individuo tiene las tres dimensiones a la vez, y sin embargo, hay individuos que nunca salen del primer género de conocimiento. Nunca llegan a elevarse al segundo o al tercero... fin de la cinta ... (...) ... un conocimiento de su esencia singular o de las otras esencias singulares ¿cómo explicar esto? No es automático, para nada. Cualquier individuo tiene las tres dimensiones pero, atención, por eso mismo no tiene los tres géneros de conocimiento, puede muy bien

permanecer en el primero. ¿Cómo explicar este último punto? Tomemos la pregunta de modo distinto: ¿cuándo hay oposiciones? Por ejemplo: se puede odiarse, sucede que se odie. El odio, esta especie de oposición de un modo de existencia, de un individuo a otro individuo, ¿qué es? ¿Cómo explicar el odio? He aquí un primer texto de Spinoza, libro IV de la Ética, el axioma que está al inicio del libro IV, este axioma, en apariencia, nos incomodará, y sobre esto Spinoza no se explica mucho. Axioma: "No hay ninguna cosa singular (v.g. ningún individuo) en la naturaleza que no tenga otra más potente y más fuerte" -hasta aquí todo funciona- no hay potencia última, porque la última potencia es la Naturaleza entera, entonces no hay última potencia en la Naturaleza. Siendo dada una cosa, ella se define por un grado de potencia; y siempre hay un grado de potencia superior: por potente que yo sea tengo siempre un grado de potencia, y en efecto hemos visto que había una infinidad de grados de potencia. Siendo actual lo infinito, en Spinoza, siempre dado actualmente, y siempre dado en acto, siempre es un grado de potencia más grande que el más grande grado de potencia que yo pueda concebir; entonces, hasta aquí este axioma no es incomodo, pero él añade: "no hay ninguna cosa singular en la Naturaleza que no tenga otra más potente y más fuerte que ella, pero, estando dada una cosa cualquiera, hay otra potencia que puede destruir a la primera". ¡Ese texto nos incomoda! Porque la segunda frase aporta una inesperada precisión. La primera frase nos dice: siendo dada una cosa, ella se define por su potencia, pero estando dado un grado de potencia, es decir una cosa en su esencia, el grado de potencia es la esencia de una cosa, hay siempre una potencia mayor. De acuerdo, comprendemos. Segunda frase, él añade: atención: por la cosa más potente, la primera cosa puede siempre ser destruida. Eso es muy molesto, ¿Por qué? De golpe uno dice: no comprendo nada, ¿qué va a pasar? Tiene el aire de decirnos que una esencia puede ser destruida por la esencia más potente. Entonces, en ese momento no hay tercer género de conocimiento, no hay segundo género de conocimiento porque destrucción ¿qué es? Evidentemente es el efecto de una esencia sobre otra. Si una esencia puede ser destruida por la esencia más potente, por la esencia de grado superior, es la catástrofe, todo el espinosismo se desfondra. Somos lanzados a los afectos, devueltos al primer género, ya no puede haber conocimiento de las esencias ¿Cómo habría un conocimiento adecuado de las esencias si las esencias están en relaciones tales que la una destruye a la otra? Afortunadamente todo el mundo ha comprendido, y más lejos, habría que esperar largo tiempo, pero es normal, es por eso que se necesita tanta paciencia para leer. Bien, después, en el libro V, tenemos la proposición 37. Y la proposición 37 implica, según su enunciado, y según la demostración de la proposición, implica una proposición fuera-cuadro, bajo el título de escolio, y el escolio nos dice esto: el axioma de la cuarta parte, vean lo que acabo de leer, "el axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares en cuanto se las considera con relación a un cierto tiempo y un cierto lugar, esto de lo que, creo, nadie duda". Hay que reír, porque al menos: "esto de lo que, creo, nadie duda", ha esperado tantas páginas, cuando, al menos habría podido decirnoslo al nivel de la cuarta, lo que nos habría ayudado, habría sido menos perturbador. Es su asunto ¿por qué lo dice solamente mucho después? Lo dice cuando tiene necesidad de decirlo, ¿qué quiere decir esta precisión?

Nos dice: atención, el axioma de la destrucción, el axioma de la oposición: una esencia puede oponerse a otra al punto de destruirla, esto solo se comprende cuando se consideran cosas con relación a un cierto tiempo y un cierto lugar. No nos dice más. ¿Qué quiere decir, considerar las cosas en un cierto tiempo y un cierto lugar? Quiere decir considerarlas en su existencia. ¿qué quiere decir considerarlas en su existencia? Considerarlas en tanto que ellas existen, en tanto han pasado a la existencia, en tanto pasan a la existencia. ¿eso qué quiere decir? lo hemos visto: ¿qué es pasar a la existencia? Se pasa a la existencia, una esencia

pasa a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas se encuentran determinadas desde afuera a pertenecerle bajo tal relación. Tengo una esencia, yo, yo Pedro o Pablo, tengo una esencia. Digo que paso a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas están determinada desde afuera, es decir por cosas que remiten a otras partes extensivas, están determinadas desde afuera a entrar en una relación que me caracteriza. Entonces, antes yo no existía, en la medida en que no tenía esas partes extensivas.

Eso es nacer. Nazco cuando una infinidad de partes extensivas están determinadas desde afuera para el encuentro con otras partes, entrando en una relación que es la mía, que me caracteriza. En ese momento, tengo una relación con un cierto tiempo y un cierto lugar. ¿Qué es ese tiempo y ese lugar, tiempo de mi nacimiento y lugar de mi nacimiento? Pasa aquí, es aquí, aquí y ahora, ¿qué es? Es el régimen de las partes extensivas. Las partes extensivas, el conjunto de las partes extensivas, ellas tienen siempre un tiempo y un lugar. Más aún eso durará lo que durará. Las partes extensivas está determinadas desde afuera a entrar bajo tal relación que me caracteriza, pero ¿por cuánto tiempo? Hasta que ellos estén determinados a entrar bajo otra relación. En ese momento pasan en otro cuerpo, ya no me pertenecen; eso dura un cierto tiempo.

Bueno, ¿qué quiere decir eso? ¿en qué nos va a aclarar?

De hecho no puedo hablar de oposición entre dos individuos más que en la medida en que esos dos individuos son considerados como existiendo aquí y ahora. Es muy importante para la formación de relaciones de oposición. Es únicamente en la medida en que los individuos son considerados como existentes aquí y ahora que pueden entrar en oposición, no es una cuestión de bondad o de maldad, es una cuestión de posibilidad lógica. Solo puedo tener relaciones de oposición con otro individuo en función, ¿en función de qué? En función de las partes extensivas que nos componen, que nos pertenecen. Ese es el lugar, ese es el medio de oposición: las partes extensivas. Y, en efecto, es forzoso, ¿de quién se trata en las oposiciones entre individuos? En las oposiciones entre individuos siempre se trata de saber bajo qué relación finalmente van a entrar tales conjuntos infinitos de partes extensivas. Imaginen la triste situación: me bato con un perro para comer una especie de paté. Bueno, espectáculo horrible. ¿Cómo narrar ese espectáculo? ¿de qué se trata? Ustedes tienen tres términos: el alimento, el perro y yo. Entonces muerdo al perro para apartarlo de su alimento, el perro me patea. ¿Qué pasa? ¿Qué es eso? Ustedes tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "carne". Tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "perro". Tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "yo". Y todo ese torbellino, todo eso se entrecoca. A saber, yo, yo quiero conquistar las partes extensivas de la carne para asimilarlas, es decir imponer mi relación: hacer que ellas no efectúen más la relación carne, sino que vengan a efectuar una de mis relaciones. El perro quiere lo mismo, al perro lo muerdo, es decir quiero cazarlo, el me muerde, etc., etc. de ahí no se sale, es el dominio de las oposiciones. La oposición es el esfuerzo respectivo de cada existente para apropiarse las partes extensivas. ¿Qué quiere decir apropiarse de las partes extensivas? Es decir hacer que ellas efectúen la relación que corresponde a tal individuo. En ese sentido puedo decir: soy destruido por el más fuerte que yo. Y en efecto, en tanto existo, es el riesgo de la existencia. Bien, y el riesgo de la existencia hace uno con lo que llamamos la muerte. una vez más, ¿qué es la muerte? es el hecho que Spinoza llamará necesario, en el sentido de inevitable, de que las partes que me pertenecen bajo una de mis relaciones características dejen de pertenecerme y pasen bajo otra relación que caracteriza otros cuerpos. Es inevitable en virtud misma de la ley de la existencia. Una esencia encontrará siempre una esencia más fuerte que ella bajo las

condiciones de existencia que hace que, entonces, la esencia más fuerte destruya, ¿destruya qué? Literalmente destruye la pertenencia de las partes extensivas a la primera esencia.

Bueno, de acuerdo. Pero digo primero, corrigiendo enseguida, y estaría bien corregirlo, digo supongan ahora que estoy muerto. De acuerdo estoy muerto. Para Spinoza esto toma un aire abstracto, pero ensayen: tienen ustedes que hacer un esfuerzo, y voy a decir enseguida porque no me parece abstracto, pero hagan un esfuerzo: "Yo estoy muerto", ¿qué quiere decir? Una vez más, si ustedes aceptan estas premisas, premisas que no son una teoría abstracta, que son una manera de vivir, si eso es la muerte, eso quiere decir: ya no hay partes extensivas, ningún conjunto extrínseco que me pertenezca, estoy desposeído. De acuerdo, estoy desposeído, ya no tengo partes. Eso quiere decir: mis relaciones características dejan de estar efectuadas; quiere decir todo eso, pero solo eso. Entonces, ¿qué es lo que me impide la muerte? lo que me impide es que, según Spinoza, mis relaciones, ellas, dejan de estar efectuadas, de acuerdo, pero hay una verdad eterna de esas relaciones. No están efectuadas, de acuerdo, pero hemos visto que para Spinoza, las relaciones eran independientes de los términos. Efectuar una relación, quiere decir: los términos llegan a efectuar la relación, la relación es efectuada por esos términos. Allí ya no hay términos que la efectúen. La relación tiene una verdad eterna como relación, una verdad independiente de los términos, ya no es efectuada... pero permanece actual como relación, no es que pase al estado de virtualidad. Hay una actualidad de la relación no efectuada. Y, con mayor razón, hay una actualidad de la esencia que se expresa en la relación, pues la esencia no es del todo una parte extensiva, es una parte intensiva! Es un grado de potencia. A ese grado de potencia no le corresponde nada, ese grado -lo vimos la última vez-, a ese grado de intensidad no le corresponde nada en extensión. No hay partes extensivas que le correspondan a la parte intensiva. De acuerdo. Pero la realidad de la parte intensiva, en tanto que intensidad, subsiste.

En otros términos hay una doble eternidad, de hecho correlativa. Hay una doble eternidad: la eternidad de la relación o de las relaciones que me caracterizan, y la eternidad de la esencia, de la esencia singular que me constituye, y que no puede ser afectada por la muerte. Y más aún, a ese nivel como está dicho en el libro V, por el texto que acabo de leer, a ese nivel, no puede haber oposición. ¿Por qué? Porque todas las relaciones se componen al infinito según las leyes de las relaciones. Hay siempre relaciones que se componen. Y de otra parte todas las esencias convienen con todas las esencias, cada esencia convienen con todas las otras, en tanto que puro grado de intensidad.

En otras palabras, para Spinoza, decir que un grado de potencia o un grado de intensidad destruye a otro grado de intensidad, es una proposición desprovista de sentido. Los fenómenos de destrucción solo pueden existir al nivel, y tienen por estatuto, y remiten al régimen de las partes extensivas que me pertenecen provisionalmente.

Entonces, ¿qué quiere decir: yo siento, yo experimento que soy eterno? No es eso, lo sé. Lo que quiero hacerles sentir es la diferencia entre las dos proposiciones: sé y sostengo que soy inmortal. Se podría decir que es una proposición teológica: sé y sostengo que soy inmortal. Y: siento y experimento que soy eterno. En efecto Spinoza adhiere a ésta, en el libro 5, contra cualquier concepción de inmortalidad. Nos dice: no, no, no se trata de decir que cada uno es inmortal, se trata de decir que cada uno es eterno, para nada es lo mismo. ¿Por qué no es lo mismo? ¿Cómo se presenta en Spinoza, qué es esta experimentación? Creo que es necesario tomar la palabra en el sentido más fuerte, no es simplemente: hago la experiencia, o tengo la experiencia. Es más bien hacer la experiencia de una manera activa.

Hago la experiencia de que soy eterno. ¿Qué es esa experimentación? Es muy curioso, si buscan en la literatura, solo muy tarde, en la literatura inglesa del siglo diecinueve, ustedes encontrarán un espinozismo de este tipo, la eternidad, una especie de experimentación de la eternidad. Y curiosamente ligada también a la idea de intensidad, como si yo solo pudiera hacer la experiencia de la eternidad bajo una forma intensiva. Es un tema frecuente en autores que, justamente, no me parecen tan alejados de Spinoza, aún si no lo saben, autores como Lawrence, en menor medida Powys, una especie de experimentación de la eternidad bajo la forma de lo intenso.

Intentaré volverme más concreto. Cuando usted existe, usted existe opuesto a los otros. Nos oponemos los unos a los otros, y Spinoza no dice que habría que salir de eso, sabe muy bien que es absolutamente necesario, que es una dimensión, una dimensión de la existencia. De acuerdo, pero dice: tomemos dos casos extremos, tomemos al individuo A, al individuo "Pedro", tomemos a Pedro, quien, pasa la mayor parte -van a ver como aquí Spinoza deviene muy matizado y concreto-, podemos decir de Pedro que ha pasado su vida, a grosso modo, en el primer género de conocimiento. Es el caso de la mayor parte de la gente, puesto que, siguiendo a Spinoza, es necesario al menos un poco de filosofía para salir del primer género de conocimiento, bien. Tomen el caso de alguien que vive la mayor parte del tiempo en el primer género de conocimiento. ¿Por qué preciso que la mayor parte? de hecho hay que ser muy optimista, no sucede todo el tiempo, ese alguien, de todas maneras, habrá comprendido una pequeña cosa en su vida, una vez, no por mucho tiempo, un día, una tarde, una tarde consigo habría comprendido una pequeña cosa, habría tenido la impresión de comprender una pequeña cosa. Quizá haya verdaderamente comprendido una pequeña cosa y, enseguida, pasa toda su vida intentando olvidar lo que había comprendido de tal modo que era conmovedor. De pronto se dice: pero que, hay algo que ya no va. Todos, todos, aún el último de los miserables ha hecho esta experiencia, aún el último de los cretinos ha pasado al lado de algo de lo que dice: pero ¿es que yo no sería, es qué yo no me he pasado la vida estrellándome? Entonces, siempre se sale un poco del primer género de conocimiento, es decir, en términos espinozistas, habría comprendido aún sobre un punto minúsculo, habría tenido una intuición o bien algo esencial, o bien la intuición de un esencial, o bien la comprensión de una relación. Se puede generalizar: muy poca gente es completamente idiota, siempre hay una cosa que comprenden, nosotros tenemos nuestra pequeña cosa. Por ejemplo algunos tienen un sorprendente sentido de tal animal, lo que no les impide ser malvados, todo eso, pero tienen algo... si, allá... O bien el sentido de la madera: si, eso, ese tipo, ese imbécil, ese imbécil y malvado, al menos cuando habla de los árboles hay algo, se si ente que hay algo. Pasamos el tiempo haciendo estas experiencias... si, allá se tiene la impresión de que, si ustedes quieren, que aún el peor payaso, hay un punto en el que ha dejado de ser payaso. En fin, hay algo. Nadie está condenado al primer género de conocimiento, siempre hay una pequeña esperanza. Ahora bien eso es muy importante...

(fin de la K7)

... hay un resplandor en alguien: ¡era menos odioso de lo que yo creía! Bastaba encontrar la cosa. Entonces, seguramente, a veces uno tiene más ganas de encontrarlo, de acuerdo, y después rápidamente todo se derrumba. Pero yo no se, el peor agente de policía, el peor no se que, tiene seguramente un pequeño asunto. Seguramente.

Spinoza no agita el pañuelo para llamar al ejercito de salvación para salvar a todo el mundo, no, nos quiere decir otra cosa. Quiere decirnos: he aquí, es muy complicado porque finalmente,

vuestra existencia, es asunto de proporciones. ¿Qué quiere decir asunto de proporciones? De acuerdo, ustedes tienen partes extensivas que los componen, en tanto que existan, pero no hay que renunciar a ellas. ¿Qué sería renunciar a las partes extensivas que me componen, es decir renunciar a todas las combinaciones de la existencia, cómo alejarse de las oposiciones vividas? Me alejo de las oposiciones vividas, solo como hierba, habito en una gruta, etc... es, de manera general, lo que se ha llamado ascetismo. A Spinoza eso no le interesa, le parece una solución muy, muy sospechosa. Muy sospechosa. Llega a pensar que el asceta es profundamente malvado, y que el asceta prosigue un odio inexpiable, un odio inexpiable contra el mundo, contra la naturaleza, etc... entonces eso no es lo que nos quiere decir Spinoza. El nos dice: pongan atención, en su existencia se trata de una proporción relativa, ¿entre qué y qué? Ustedes recuerdan que yo tenía ahora mis tres dimensiones del individuo: las partes extensivas, segundo las relaciones, tercero la esencia o la parte intensiva que me constituye, puedo expresarlas bajo la forma siguiente: las partes extensivas que me pertenecen son como las ideas inadecuadas que tengo, son necesariamente inadecuadas. Son entonces ideas inadecuadas que tengo, y las pasiones que derivan de esas ideas inadecuadas. Las relaciones que me caracterizan, cuando alcanzo su conocimiento, son las nociones comunes o las ideas adecuadas. La esencia como pura parte intensiva, como puro grado de potencia que me constituye, es todavía una de las ideas adecuadas. Spinoza nos dice: en su existencia, ustedes pueden tener una vaga idea de la proporción que hay entre ideas inadecuadas y pasiones, puesto que las dos se encadenan, las ideas inadecuadas y los afectos-pasión que llenan su existencia, de una parte, y de otra parte las ideas adecuadas y los afectos activos a los cuales ustedes llegan.

Recuerdan las ideas inadecuadas -voy a terminar rápidamente para preguntarles si han comprendido-, las ideas inadecuadas y las pasiones, eso remite a la primera dimensión de la existencia: tener partes extensivas. Los otros dos aspectos, conocimiento de las relaciones y conocimiento de los grados de potencia como partes intensivas, remiten a los otros dos aspectos: las relaciones características y la esencia como parte intensiva. Supongamos que en mi existencia tengo, relativamente, no es cuestión de adjurar de las partes extensivas: eso sería matarse, y sabemos lo que Spinoza pensaba del suicidio. Imaginen que durante mi existencia yo haya relativamente alcanzado, Spinoza dice: pero eso sería imposible puesto que usted tiene partes extensivas y está sometido a la ley de las partes extensivas, pero supongan que ustedes han alcanzado relativamente las ideas adecuadas y los afectos activos. He aquí un caso, primer caso. Segundo caso: imaginen que ustedes lo han alcanzado muy raramente, y poco duraderamente. Bueno, coloquense en el instante de su muerte, todo esto es muy concreto. Cuando ustedes mueren, en el primer caso y en el segundo caso, ¿qué pasa? Cuando ustedes mueren eso quiere decir que sus partes extensivas desaparecen; es decir ellas van a otros cuerpos, es decir: efectúan otras relaciones diferentes a las suyas. Pero cuando usted muere, y que, segundo caso, usted ha tenido, en la mayoría de su existencia, ideas inadecuadas y afectos pasivos, eso quiere decir que lo que muere es, relativamente, la mayor parte de usted mismo. Proporcionalmente la parte más grande de usted. Al contrario, en el otro caso, es curioso, es aquí donde interviene una especie de proporción relativa, es eso lo importante en el libro V, si eso se les escapa en el libro V, y sin embargo él lo dice explícitamente, creo que ustedes no pueden comprender el movimiento del libro V. El otro caso: supongan que en su existencia ustedes han alcanzado, al contrario, proporcionalmente, un número relativamente grande de ideas adecuadas y de afectos activos, en ese momento lo que muere de ustedes es una parte relativamente poco importante, insignificante. entonces, es curioso, me parece que aquí se introduce, con Spinoza, la idea de la existencia como experimentación. Pero no es una

experiencia moral, es una especie de experiencia físico-química: experimento que soy eterno, si. ¿Qué quiere decir ese texto? Quiere decir: lo experimento ahora, ¿en qué condición?

La cuestión no es, para nada, que el alma sobrevive al cuerpo, la cuestión de la inmortalidad, que ha sido: ¿en qué sentido y bajo qué forma el alma sobrevive al cuerpo?, tal como ha sido planteado por la filosofía y la teología, si ustedes quieren, aunque las diferencias son grandes, de Platón a Descartes. De Platón a Descartes, lo que se ha planteado es, verdaderamente, la cuestión de la inmortalidad del alma, y la inmortalidad del alma pasa forzosamente, en ese momento, por el problema de un antes y un después. ¿Por qué? ¿Qué determina el antes y el después? Desde el punto de vista de la inmortalidad del alma, a saber el momento de la unión del alma y del cuerpo, a saber: el antes del alma es antes de la encarnación, antes de que el alma se una a un cuerpo, el después de la inmortalidad, el después del alma, es después de la muerte, es decir después de que... de ahí la incomodidad de todos los autores que han hablado de una inmortalidad del alma. ¿Qué es su incomodidad? Es que la inmortalidad del alma no puede ser aprehendida o no puede ser concebida más que sobre las esencias todavía temporales de un antes y un después. Y ese es el tema del Fedón que va sobre la inmortalidad del alma en Platón. El diálogo del Fedón de Platón lanza una gran doctrina de la inmortalidad del alma precisamente bajo la forma del antes y el después: antes de la unión y después de la unión. Cuando Spinoza opondrá su eternidad a la inmortalidad, vemos muy bien lo que quiere decir. Desde el punto de vista de la inmortalidad, si ustedes quieren, puedo saber que el alma es inmortal, pero ¿en qué consiste la inmortalidad? Consiste en decir que sé, por ejemplo, yo sé -de cuál saber, es otra cosa-, sé que mi alma no muere con mi cuerpo. Admito la idea platónica de que es un saber, no sé bajo qué forma, y todos lo dicen, ¿por qué? Porque la inmortalidad parece excluir el antes y el después, por esto es ya una eternidad, pero precisamente solo puede ser sabida o conocida bajo las especies del antes y el después. Y Descartes lo dirá, ¿bajo qué forma? Que el alma sea inmortal, puedo decirlo: de eso estoy seguro, según Descartes. Pero ¿bajo qué forma? de ese no se nada. Lo más que puedo afirmar es que hay un antes y un después, que el alma no ha nacido con el cuerpo y no muere con el cuerpo. Puedo afirmar lo que, no puedo afirmar el eso que o el cómo. Habría una intuición intelectual, como ellos dicen, ahora bien no se tiene la intuición intelectual. Muy bien, Spinoza no plantea el problema así, porque para él el problema no es el de un antes y un después, es un al mismo tiempo que. Quiero decir que es al mismo tiempo que soy mortal y que experimento que soy eterno. Y experimentar que soy eterno no quiere decir que hay un antes y un después, que ha habido un antes y habrá un después; eso quiere decir que desde ahora experimento algo que no puede estar bajo la forma del tiempo, y ¿qué es lo que no puede estar bajo la forma del tiempo? A saber que hay dos sentidos absolutamente opuestos de la palabra parte; a saber: hay partes que tengo: son las partes extensivas, exteriores las unas a las otras y las tengo sobre el modo del tiempo. En efecto las tengo provisionalmente, las tengo en la duración. Las tengo sobre el modo del tiempo, es decir partes exteriores las unas a las otras, las partes extensivas que tengo. Bueno. Pero cuando digo: partes intensivas, quiero decir algo completamente diferente. Los dos sentidos de la palabra "partes" difieren en naturaleza, porque cuando digo partes intensivas = esencia, no es una parte que yo tenga, ya no son partes que yo tenga, son una parte que soy. Soy un grado de potencia, soy parte intensiva, soy una parte intensiva y las otras esencias también son partes intensivas, ¿partes de qué? Bien, partes de la potencia de Dios, dice Spinoza. El habla así, muy bien. Experimentar que soy eterno es experimentar que "partes", en el sentido intensivo, coexisten y difieren en naturaleza de "partes" en el sentido extrínseco, extensivo. Experimento aquí y ahora que soy eterno, es decir que soy una parte intensiva o un grado de potencia irreductible a las partes extensivas que tengo, que poseo, si

bien cuando las partes extensivas me son arrancadas = muerte, eso no concierne a la parte intensiva que soy desde toda la eternidad. Experimento que soy eterno. Pero, una vez más, con una condición, a condición de estar elevado a las ideas y a los afectos que dan a esta parte intensiva una actualidad. Es en ese sentido que experimento que soy eterno. Entonces es una experimentación que significa una eternidad o una coexistencia, y no una inmortalidad de sucesión, es desde ahora, en mi existencia, que yo experimento la irreductibilidad de la parte intensiva que soy de toda eternidad, que yo soy eternamente, con las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración. Pero, si no actualizo mi esencia, ni mis relaciones, si permanezco bajo la ley de las partes extensivas que se encuentran las unas a las otras desde el afuera, en ese momento no tengo la idea de experimentar que soy eterno. En ese momento, cuando muero, sí, pierdo la mayor parte de mí. Al contrario si he vuelto mi parte intensiva, proporcionalmente más grande, ¿qué quiere decir? evidentemente hay ahí una dificultad, he aquí que pongo en juego, si ustedes quieren, en una especie de cálculo proporcional, las partes extensivas que tengo y las partes intensivas que soy. Es difícil puesto que no hay comunidad de naturaleza entre los dos sentidos de la palabra "partes". Entonces ¿cómo puede decir que unas y otras son relativamente más o menos grandes que la otra? El nos dice: cuando muero, luego lo que perece, a saber las partes extensivas que se van a otras partes, eso que perece de mí, es en ciertos casos la mayor parte, y en otros casos es una parte muy insignificante, muy pequeña. Sería necesario, entonces, que la parte intensiva y las partes extensivas tengan una especie de criterio común para entrar en esta regla de proporción, a saber los dos casos extremos: o bien las partes extensivas que desaparecen, constituyen la mayor parte de mí mismo, o bien, al contrario, ellas solo constituyen una pequeña parte de mí mismo porque es la parte intensiva la que ha tomado la mayor parte de mí. Bueno, ¿no se puede ir más lejos?, a saber ¿qué puede ser, en nosotros, en la existencia, establecer esta especie de cálculo de proporción, o de sentido vivo de la proporción? Habría que decir que, sí, ¿qué es importante en mi vida, qué es importante?

El criterio de la importancia. ¿a qué usted le da importancia? Eso es la importancia. Habría que hacer lo importante: ¡Ah, eso es importante, eso no es importante! Es necesario hacerlo un criterio de existencia. La gente, ¿qué juzga importante en su vida? ¿Lo importante es hablar por radio, es hacer una colección de estampillas, es tener buena salud? Quizá todo eso. Lo que es una vida alegre, en el sentido en que alguien muere diciendo: después de todo he hecho, en general, lo que quería, he hecho más o menos lo que quería, o lo que habría deseado, si eso está bien. ¿Qué es esa curiosa bendición que uno puede darse a sí mismo y que es lo contrario de una satisfacción de sí? ¿Qué quiere decir esta categoría: "lo importante"? De acuerdo, eso es molesto, pero no es "importante". ¿Qué es ese cálculo? ¿No es la categoría de lo "extraordinario" o de "lo importante" la que nos permitiría hacer las proporciones entre dos sentidos irreductibles de la palabra "partes"? Lo que depende o lo que deriva de la parte intensiva de mí mismo, y lo que remite, al contrario, a las partes extensivas que tengo.

Y después, evidentemente está el problema de los muertos prematuros... la esencia singular, pasa a la existencia, bueno, pero ¿si soy aplastado como bebé? ¿eh? (Risas) ¿hasta qué punto juega la regla espinozista? Pero finalmente el tiempo que yo duro no tiene ninguna importancia. Spinoza lo dice firmemente, y tiene el derecho de decirlo pues no ha muerto viejo pero no ha sido aplastado de bebé, ha tenido tiempo de escribir la Ética, entonces, ¿cuándo mueren los bebés? La regla de Spinoza... pero después de todo cuando muero eso solo quiere decir una cosa, a saber: ya no tengo partes extensas, aquí uno está molesto frente al caso de los muertos prematuros, porque los muertos prematuros, siempre se puede decir: tienen

su esencia eterna, pero esta esencia eterna, una vez más, tal como se lee en Spinoza, no es simplemente una esencia como una figura matemática, es una esencia que solo existe como esencia en la medida en que ha pasado por la existencia, es decir o ha actualizado su grado, o ha actualizado por sí misma su grado, es decir la parte intensiva que era. Va de sí que cuando muero prematuramente, para nada he actualizado la parte intensiva que yo era. En otras palabras no he expresado, no he hecho el ser intensivo que soy.

Entonces eso funciona cuando muero a cierta edad, pero ¿todos los que mueren antes? Creo, en efecto, que es necesario más bien... bueno, si uno imagina que un corresponsal habría podido preguntarle eso a Spinoza, ¿qué habría respondido Spinoza? Creo que no habría sido difícil, habría dicho algo así como: bien sí, eso hace parte de la irreductible exterioridad de la Naturaleza, hace parte de la cohorte de gente que han sido, serán, que son envenenadas, etc... que todo ese problema de la parte extensiva de nosotros mismos era tal que en ciertos casos él podría en efecto hacer... yo diría que, en términos espinozistas, habría que decir: quien muere prematuramente, si, es un caso en el que la muerte se impone de tal manera que, se impone en condiciones tales que, en ese momento concierne a la mayor parte del individuo considerado.

Pero lo que se llama una vida afortunada es hacer lo que se puede, y Spinoza lo dice formalmente, conjurar las muertes prematuras, es decir impedir las muertes prematuras, ¿qué quiere decir? no impedir la muerte, sino hacer que la muerte, cuando sobreviene, concierna solo a la parte más pequeña de mi mismo. He aquí, creo, tal y como él veía, experimentaba y sentía las cosas.

¿Tienen preguntas por hacer, reacciones? No teóricas, solo de sentimiento.

Pregunta (chica joven con acento, quizás suramericano): En la Ética Spinoza dice: intelligo ????, él dice: "yo". Cuando quiere citar un ejemplo, dice Pablo o Pedro, y cuando dice nosotros sentimos y nosotros experimentamos, es un "nosotros" que cuenta, eso quiere decir nosotros en conjunto. Y de la misma manera cuando habla del amor intelectual de Dios, en el libro V, es Omnium, el conjunto de todos. Entonces quizás la muerte prematura puede ser corregida de cierta manera por esta alianza, por esta comunidad.

Gilles Deleuze: Sí, lo que dices es profundamente cierto porque el "nosotros" significa que, a nivel de las esencias, el solo puede ver, una vez más, oposición a nivel de los existentes y de las partes extensivas. Entonces las esencias convienen todas con todas, como esencias. Entonces decir, en efecto, que son las esencias de los vivos que han sido relativamente logradas las que pueden tomar a cargo esos muertos prematuros, eso, de acuerdo.

El, ¿ha tenido una muerte prematura? Para su gusto seguramente no ha sido un muerto prematuro, sin embargo ha muerto antes de terminar un libro al que se dedicó mucho, pero seguramente, es difícil decir como muere alguien, pero es difícil imaginar muriendo de manera diferente a quien... se dice que había hecho lo que quería, porque él ha hecho lo que quería.

Pregunta (la misma joven): ... porque le has dado a la eternidad de la esencia una manera que es vertical, con relación a Dios, con relación a la conciencia, ¿puedes establecer una manera horizontal?

Gilles Deleuze: ¿a nivel de la comunidad de las esencias? Tu, insistes mucho más que yo sobre la comunidad, para mí es una consecuencia.

Pregunta: eso permite distinguir el segundo género y el tercer género de conocimiento, que en un momento tu asimilas xxxxx, que dejas de diferenciar.

Gilles Deleuze: sí, eso es porque no tengo el tiempo. No digo no, lo que puede tener ventajas. Tu, insistes en una comunidad de esencias. Para mí es simplemente una consecuencia: la comunidad derivada de las esencias no es constitutiva de las esencias, eso es cierto. Sí, es verdad. Hay que haber una diferencia. En efecto se podría concebir una exposición que pusiera el acento sobre la conveniencia de las esencias unas con las otras antes que nada. Sí, te diré: creo que convienen solo en la medida en que han logrado actualizarse. Entonces para mí la conveniencia, no estaría en desacuerdo, pero aquí se trata de una diferencia de acento. Como les he dicho siempre, en una lectura, es forzoso que ustedes pongan sus propios acentos. Bueno.

Pregunta: sobre la muerte (dificilmente audible)... la muerte no tiene ningún objeto... salirle al encuentro a la muerte, vencerla, ¿eso no es xxxx?

Gilles Deleuze: Solo puedo responder sobre el punto siguiente: ¿qué nos dice Spinoza al respecto? Evidentemente para él, salirle al encuentro a la muerte, es el tipo mismo, es casi la cima de la vida inadecuada, y se comprende muy bien por qué, para él. Porque él tiene una idea en la cual cree, y es una de las ideas más profundas que se han tenido, él cree que, por naturaleza, la muerte, sea la que sea, viene del afuera. Que la muerte, fundamentalmente, es la ley de las partes exteriores unas a las otras, y si no la idea misma de muerte no tiene ningún sentido.

Entonces, que la muerte siempre viene del afuera, donde Spinoza es muy, muy fuerte es que, a mi modo de ver, es el único en conciliar completamente la idea de que la muerte es inevitable y que cualquier muerte viene de afuera. Generalmente cuando se dice que la muerte viene de afuera, se lo recibe como una objeción: ah, pero entonces, si la muerte viene de afuera, no es necesaria, después de todo ustedes podrían no morir... fin de la cinta... no hay una muerte que venga de adentro. Spinoza hace parte de aquellos para los que la idea de una pulsión de muerte es un concepto grotesco, absolutamente grotesco, que es verdaderamente ...

Richard: Es respecto a la pulsión de muerte. El escritor Armand Farrachi desarrollaba una intuición que me parece complementaria de la idea de Spinoza: es que si se exceptúa el caso de figura posible del bebé aplastado, encontramos esto un poco por todas partes, y él cita ejemplos concretos: una especie de sentido íntimo o un sentido interno de la duración, con relación al accidente. A saber: tal escritor dedicará toda una vida, es decir ochenta años para desarrollar su obra, por ejemplo Victor Hugo, otro dedicará dos o tres años para desarrollar su "obra", y cita el ejemplo de Rimbaud o de Lautréamont. Y efectivamente a los veinticinco años han terminado, otros terminan a los ochenta. Se encuentran exactamente los mismos casos en músicos celebres como Mozart en un caso y Bach en el otro. Y ellos hacen y dicen cosas de potencia "equivalente", no se puede decir que la obra de Mozart sea más importante que la obra de Bach, o que la obra de Victor Hugo, por ejemplo, sea más importante que la de Rimbaud. Entonces sucede como si hubiese una velocidad de desarrollo, una especie de percepción íntima de una duración dada para la creación de la obra, y que al final, existe esa relación accidental que pondrá fin a esa obra. Pero, en todos esos casos, la obra estará "hecha" y "terminada". También hay ejemplos filosóficos.

Gilles Deleuze: Sí, creo igualmente que habría que tomar ejemplos no sublimes, a saber, no estéticos, no artísticos. Esta especie de Aprehensión, de evaluación del tiempo que queda,

es un sentimiento que es muy, muy... es un sentimiento profundo en la existencia. ¿Con qué medida, con que genero de cantidad se hace eso? ¿Con qué genero de cantidad se hace eso? Cuando la gente tiene la impresión de que no estará por mucho tiempo. ¿Cómo prepararse, como se dice: arreglar sus asuntos, arreglar sus cosas? Eso es interesante, existen esas evaluaciones. Lo que es muy importante, en efecto, en lo que dice Richard, es, me parece, que no es tanto una evaluación global. No está ligado a la edad, ese sentimiento no está ligado a una edad, en efecto, que viene del fondo y que hace decir: hombre, quizás eso toca a su fin. Y es lo contrario de un pánico, todo eso es lo contrario de una angustia. ¿Cómo explicarlo? Vuelvo a esto: la muerte viene siempre de afuera, si de acuerdo, no hay muerte que no sea accidental. La vejez también viene de afuera, todo eso viene de afuera: es una usura de las partes exteriores. Entonces lo interesante es que hay de una parte, en las leyes generales de la especie: sé que la especie implica tal duración, a grosso modo, tal duración global. Entonces hay determinaciones globales de la especie. Pero ¿qué quiere decir eso? Una especie dura tanto tiempo, por ejemplo un gato vive tantos años, un hombre vive tantos años, en promedio, esos promedios de vida, ¿qué quieren decir? quiere decir que hay duraciones globales, duraciones estadísticas que marcan el tiempo bajo el cual las partes extensivas pertenecen a tal esencia. Una esencia de gato, bien sí, ¿cuánto tiempo es la vida de un gato? ¿Diez años, doce años?

Comptesse: dieciocho años (risas).

Gilles Deleuze: ¿los monstruos? No, normalmente, tienen la suerte de los gatos. ¿Dieciocho años, un gato? Hola, catastrófico, enorme -risas-. Creo que es un gato excepcional. Los hombres actualmente viven , yo no sé, ¿cuál es la duración media? Es el tiempo durante el cual, una vez más, las partes extensivas bajo las relaciones que me caracterizan, bueno... pero, lo que hace que esas partes extensivas me pertenezcan y dejen de pertenecerme, todo eso es del dominio de los accidentes extrínsecos. Simplemente es evidente que los accidentes extrínsecos tienen leyes, eso tiene leyes. Entonces, en ese sentido la muerte es necesaria, es absolutamente inevitable, pero responde siempre a leyes que regulan las relaciones entre partes exteriores las unas a las otras, en ese sentido siempre viene de afuera. Simplemente, precisamente, como dice Spinoza todo el tiempo: soy una parte de la Naturaleza, es decir, estoy abierto sobre todo ese modo de la exterioridad. En tal sentido la muerte es inevitable, entre más viene del exterior más necesaria es.

Comptesse: Hay un problema que se plantearía y es: que si la muerte, si se admite, y como no admitirlo, que la muerte viene del afuera, si viene del afuera, viene del afuera una afección, una afección mortal que viene del afuera y que pasa en el adentro. Y el problema se plantea o se plantearía es si hay una idea adecuada de la afección, y si los afectos de los que habla Spinoza pueden -es decir ante todo la alegría y la tristeza-, pueden traer una idea adecuada de la afección mortal como viniendo de afuera. Este sería un problema que se plantearía en Spinoza pues no hay que olvidar, hay ciertos textos donde él dice que es como un enfermo, y como un enfermo que va a morir, que va a hundirse si no encuentra, justamente, una vía de salud. Cuando Spinoza habla así, en los primeros textos, no se trata simplemente de una muerte que viene de afuera, es el efecto de una afección, o de algo que provoca una enfermedad, y a esa enfermedad hay que encontrarle un remedio. Y el remedio es una forma de pensamiento o, justamente, una forma de conocimiento, como él lo dice. Pero no podemos decir simplemente, sin que por eso nos quedemos en un axioma muy simple: la muerte viene del afuera, simplemente. por ejemplo, hay ciertas imágenes que participan de la afección y que

serían incomprensibles si se dejara la afección mortal en el axioma de la exterioridad radical.

Por ejemplo, pienso en un texto de Henry Miller, en "El mundo del sexo", él cuenta, Miller, no un acontecimiento que busque olvidar, algunos buscan olvidar toda su existencia, o ciertos acontecimientos, pero él habla en "El mundo del sexo" de un acontecimiento casi inolvidable y que todavía lo afecta, pero del que no comprende completamente ni lo que produce en él esta afección, ni lo que hace que tenga la afección cuando piensa en eso. Es el acontecimiento en el que dice que cuando él vio, por primera vez, el sexo de una niña, tuvo la extraña impresión de que esta niña se desdoblaba, él tenía ocho años, la pequeña se desdoblaba, y surgía la sobreimpresión de un hombre con máscara de hierro. Es una experiencia muy rara. Hay toda una serie a partir de esta, habla de una máscara africana, y la misma alucinación del hombre de la máscara de hierro, y dice que debe haber una relación entre la excitación y la agresividad de tipo viril, y justamente este acontecimiento xxxx xxx. Entonces tenemos aquí un tipo de afección aún secundaria que, para un escritor, en su experiencia misma de escritura, no alcanza justamente a decirse. Entonces tiene afecciones mudas o indecibles. Cuando se axiomatiza la muerte diciendo que es una muerte que viene de afuera, es el problema a la vez de la afección indecible y de los efectos de la afección, o de las series acontecimentales a partir de esos efectos.

Gilles Deleuze: Confieso que comprendo lo que dices, y me parece interesante, pero confieso que, a mi manera de ver, eso no tiene nada de espinozista.

Comptesse: No he dicho que sea espinozista.

Gilles Deleuze: ¡Ah, de acuerdo! Spinoza no hablaría así, a propósito de la muerte que viene del afuera, él no piensa que entonces ella pase necesariamente adentro. Si han comprendido no hay interioridad, a ese nivel, en Spinoza. Todo es exterior, y permanece exterior. La única interioridad tal como la concibe Spinoza, está -y él emplea la palabra-, está en el lugar de las esencias singulares, él habla de esencias íntimas. La esencia singular está, en efecto, definida por una intimidad, ¿qué significa eso? Eso quiere decir que, como parte intensiva, ella tiene una interioridad. ¿En qué consiste su interioridad? Curiosamente la interioridad de un grado de potencia es la manera en que comprende en sí los otros grados de potencia. Y esta es una de las grandes diferencias entre partes extensivas y partes intensivas. Una parte intensiva cualquiera es una pars íntima, es decir una parte íntima. ¿Qué quiere decir una parte íntima? Es muy preciso, quiere decir que un grado de potencia, como tal, comprende en sí los grados de potencia inferiores -no se confunde con ellos-, pero comprende en sí los grados de potencia inferiores y los grados de potencia superiores.

Por esto es que todas las esencias convienen las unas con las otras, en virtud de esta intimidad de todas las esencias en cada esencia. Lo que tu decías hace un momento yo podría retomararlo a nivel de la conveniencia de las esencias, y es esta intimidad de todas las esencias en cada una. Para Spinoza hay entonces, a este nivel, una interioridad. Pero a nivel de la existencia y de las partes extensivas solo hay exterioridad, ninguna interioridad. Entonces los afectos que dependen de las partes extensivas permanecen únicamente como afectos de exterioridad. Si bien, creo, Spinoza no podría tomar por su cuenta la fórmula que acaba de emplear Comptesse, a saber: un afecto venido del afuera pasa necesariamente al adentro. No puede pasar más allá puesto que el afecto íntimo solo puede ser un afecto de la esencia como esencia, como parte intensiva, en tanto que grado de potencia. Mientras que los afectos

que vienen del afuera solo pueden ser afectos que dependen de las interacciones de partes exteriores las unas con las otras. Y no hay comunicación entre los dos. Puedo pasar del primer género al segundo y al tercero, pero un afecto del primer género, un afecto-pasión no pasa en el adentro, es decir no deviene afecto de esencia.

Entonces todo tu desarrollo es muy interesante con un ejemplo que hace estremecer, porque, tu sabes, que Miller, Miller es un curioso autor en este aspecto, en cuanto a lo que aquí nos ocupa, tiene páginas que son indudablemente espinozistas, pero no es un comentarista de Spinoza, entonces tiene el derecho. Ahora tenemos la coherencia de su propia inspiración, elementos de inspiración muy espinozista, y remiten a todo el panteísmo de Henry Miller, y después están las inspiraciones que vienen de muchas partes, todo un campo que le viene de Dostoievsky, y el mejor, el más bello, lo que viene de sí mismo, a saber lo que hace que todas las operaciones consistan las unas con las otras, se convengan las unas con las otras. Ahora bien hasta que punto todo lo que has des arrollado es evidentemente no espinozista, eso no es difícil, si usted recuerda el ideal de Spinoza. El ideal de Spinoza no lo había nombrado, pero aprovecho para recordarlo aquí, es verdaderamente que el mundo de lo inadecuado y de la pasión es el mundo de los signos equivocados, es el mundo de los signos oscuros y equivocados. Ahora bien tu has desarrollado en Miller el ejemplo de un signo oscuro. Ahora bien Spinoza sin ningún matiz diría: usted se arrastra en el primer género de conocimiento, se arrastra en la peor de las existencias mientras permanezca en los signos equivocados, sean los de la sexualidad, sean los de la teología, sean los que sean, poco importa de donde vienen esos signos, sean los signos del profeta o los signos del amante, es lo mismo, es el mundo de los signos equivocados. Ahora bien, al contrario, todo el ascenso hacia el segundo género y hacia el tercer género de conocimiento, es suprimirlos al maximum, siempre dirá al maximum, en virtud de la ley de las proporciones -seguramente estamos condenados, siempre habrá signos equivocados, estamos siempre bajo su ley, es lo mismo que la ley de la muerte- pero entre más puedan ustedes sustituir los signos equivocados en el dominio de las expresiones unívocas, y es por entero... entonces el problema del sexo, el mundo del sexo, evidentemente Spinoza no habría escrito un libro sobre el mundo del sexo. ¿Por qué no habría escrito un libro sobre el mundo del sexo? Porque para Spinoza, y no tengo necesidad de suplirlo, es evidente que nos dice algo sobre eso, nos diría: eso existe, la sexualidad existe, es todo lo que usted quiera, lo que usted quiera, pero su asunto es ¿usted lo hace la parte principal de su existencia o una parte relativamente secundaria? Porque él diría por su cuenta, es evidentemente también una cuestión de temperamento, de naturaleza, creo que Spinoza era fundamentalmente un casto, como todos los filósofos, pero él lo era particularmente. ¿Por qué?

Esta muy anclado, si ustedes quieren, desde el punto de vista del espinozismo, pero es que para él la sexualidad es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una sexualidad unívoca, el estaría con eso completamente. No está contra la sexualidad, si ustedes pueden sacar y vivir en la sexualidad expresiones unívocas él les diría: vayan, hay que hacerlo. Pero he aquí que él se encuentra, con razón o sin ella, con que ¿hay amores unívocos? Parecería más bien, y parece que estamos yendo de hecho en ese sentido, que lejos de descubrir las fuentes de la univocidad en la sexualidad, se la ha, al contrario, convertido en un malabar y se hace proliferar la equivocidad del sexo, y esa ha sido uno de los mejores éxitos del psicoanálisis, desarrollar en todos los sentidos la extraordinaria equivocidad de lo sexual.

Entonces se trataría de comprender los criterios de Spinoza. Spinoza nos diría: ustedes entienden, no es que me avergüence sino que no me interesa mucho, no hay que privilegiar

la sexualidad porque si ustedes permanecen en los signos equivocados, que los encuentran por todas partes, y no necesitan hacerlos: pueden ser el profeta, el perverso, pueden ser el profeta. No vale la pena buscar cosas sobre la bisexualidad, por ejemplo, o sobre el misterio del sexo, o el misterio del nacimiento, tomen los que quieran si a ustedes les gustan los signos equivocados. Pero una vez dicho que el espinosismo, si es verdad lo que yo les proponía, es prácticamente el único punto hacia el que he tendido desde el inicio de las sesiones sobre Spinoza, si verdaderamente el espinosismo es un esfuerzo práctico que nos dice, para quienes están de acuerdo con un tal proyecto, con esta tentativa, que nos dice algo así como: ustedes entienden, lo que constituye su pesadumbre, su angustia, es precisamente que ustedes viven en un mundo de signos equivocados, y lo que yo les propongo, yo, Spinoza, es una especie de esfuerzo concreto para sustituir ese mundo de lo oscuro, ese mundo de la noche, ese mundo del signo equivocado, por un mundo de otra naturaleza, que ustedes van a extraer del primero, no que se lo vayan a oponer desde el afuera, sino que van a extraer del primero, con muchas precauciones, etc..., y que es un mundo de expresiones unívocas, entonces Spinoza sería muy moderno, tanto como nosotros, en cuanto a la sexualidad piensa que no hay expresión unívoca de lo sexual. Entonces, en ese sentido, sexual... de acuerdo, viene del afuera, es decir: llega, pero que no sea la mayor parte de ustedes mismos porque si es la mayor parte de ustedes mismos, en ese momento, cuando llegue la muerte, o más bien cuando llegue la impotencia, la impotencia legítima de la edad, cuando llegue todo eso, ustedes pierden la mayor parte de ustedes mismos...

La idea de Spinoza, muy curiosa, es que finalmente, la parte más grande de mi mismo es lo que yo haya hecho durante mi existencia como la parte más grande de mi mismo. Entonces, si tomo una parte mortal, si hago de una parte mortal la parte más grande de mi mismo, bien, en el límite yo muero por entero al morir, y muero desesperado.

Intervención (una dama): Yo pienso que si uno tiende al conocimiento del segundo género, como la mayor parte, ¿por qué no hemos intentado hablar del tercer género, no hablamos de él, entonces si uno se mantiene en este conocimiento del segundo género, qué es aquel?

Gilles Deleuze: Funciona. Habría que decir, más bien: ¿qué nos falta, si tendemos al tercer género? Lo que falta es que en el conocimiento del segundo género comprendemos todas las relaciones, y no podemos ir más lejos en el dominio de las relaciones, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que comprendemos las relaciones respectivas entre tres individuos. ¿Por qué digo entre tres individuos y no entre dos o cuatro? Porque la relación entre tres individuos es la relación privilegiada: a, b, c. Llamo "a" a un primer individuo, "b" a un segundo individuo exterior al primero, y "c" al individuo compuesto por "a" y "b". ¿Ven por qué tengo necesidad de este ejemplo privilegiado de tres individuos? Dos individuos que componen sus relaciones forman necesariamente un tercer individuo. Ejemplo: el quilo y la linfa, para retomar el ejemplo de Spinoza, el quilo y la linfa son las dos partes de la sangre. Quiere decir que hay un individuo, el quilo, otro individuo, la linfa, cada uno bajo una relación, en la medida en que sus relaciones se componen, componen la sangre, tercer individuo. Entonces, el segundo género de conocimiento me dice todo sobre las relaciones que componen y descomponen a los individuos. ¿Qué es lo que no me dice? No me enseña sobre la naturaleza singular o la esencia de cada individuo considerado. A saber, no me dice cuál es la esencia de "a", cuál es la esencia de "b", con mayor razón cuál es la esencia de "c". Me dice como "c" se aplica a "a" y a "b". Eso es exactamente, me dice como se aplica la naturaleza de la sangre a la naturaleza del quilo, a la naturaleza de la linfa, puesto que el quilo y la linfa

componen la naturaleza de la sangre.

Intervención (la misma dama): si permanezco en mi intuición, algo esencial escapa, lo que es la esencia, y en consecuencia ¿en la muerte no debería salvarse la mayor parte?

Gilles Deleuze: Si, tu te haces una pregunta muy, muy precisa pero yo no la he desarrollado porque también se vuelve muy teórica. Les digo a quienes les interesa este punto, ¿cómo se pasa, en efecto, en Spinoza del segundo genero al tercer genero de conocimiento, por qué no permanecer en el segundo genero? Aquí el texto, para quienes vayan hasta el libro V, teniendo en cuenta el carácter extremadamente difícil del libro V, lo digo porque la velocidad de las demostraciones es a la vez algo fantástico, es un texto de una belleza... es el pensamiento que alcanza un nivel de velocidad de vuelo, a toda máquina... ese libro V es muy curioso. Bien, si intento descomponer: el segundo genero procede por nociones comunes. Las nociones comunes son las ideas de relaciones.



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza

> 24/03/1981

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Es la última vez que hablamos de Spinoza. Voy a comenzar por una pregunta que se me planteo la última vez: ¿Cómo puede Spinoza decir, al menos en un texto, que toda afección, cualquier afección, es afección de la esencia?

En efecto, "afección de la esencia", sentimos que es una expresión un poco rara. En lo que conozco es el único caso en que se encuentra esta expresión. ¿Cuál caso? Un texto muy preciso, se trata de un texto de recapitulación al final del libro tres de la Ética. Ahí, Spinoza nos da una serie de definiciones fuera del libro. Define, o vuelve a dar definiciones que, hasta ese momento, o bien no estaban dadas, o estaban dispersas. Da las definiciones de los afectos.

Ustedes recuerdan que los afectos eran un género de afección muy particular: es lo que mana. Se lo traduce frecuentemente por la palabra sentimiento. Pero tenemos la palabra francesa "afecto" que de hecho corresponde a la palabra latina "affectus". Es, propiamente hablando, lo que mana de las afecciones, las afecciones eran las percepciones o las representaciones.

Ahora bien, en la definición I, al final del libro tres, se lee: "El deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto esta esencia es concebida como determinada, por una afección cualquiera de sí misma, a hacer algo". Esta definición implica una larga explicación y, si continuamos, llegamos a una frase que también es un poco problemática pues, por afección de la esencia, "nosotros entendemos toda organización de esta esencia, sea innata (o adquirida)". En el texto en latín falta algo, es la razón de ese paréntesis. En la traducción holandesa del "Tratado breve", esta la frase completa que esperamos. ¿Por qué se espera ese complemento "(o adquirida)"? Porque es una distinción muy corriente en el siglo XVII, entre dos tipos de ideas o afecciones: las ideas llamadas innatas, o las ideas llamadas adquiridas o adventicias. En Descartes se encuentra la distinción entre ideas innatas y adventicias.

La pareja Innato-adquirido es muy corriente en el siglo XVII pero, al contrario, lo raro es que Spinoza no utiliza esta terminología y es en la recapitulación donde aparecen retomadas las palabras innato y adquirido. ¿Qué es ese texto en el que Spinoza emplea estos términos que no había empleado hasta ese momento y donde, de otra parte, lanza la fórmula "afección de la esencia"?

Si pensamos en todo lo que se ha dicho hasta ahora, hay un problema por el que preguntamos como Spinoza puede decir que todas las afecciones y todos los afectos son afecciones de la esencia. Eso quiere decir que aún una pasión es una afección de la esencia.

Al final de todos nuestros análisis, tendíamos a concluir que lo que pertenece verdaderamente a la esencia son las ideas adecuadas y los afectos activos, a saber las ideas de segundo género y las ideas de tercer género. Eso es lo que verdaderamente pertenece a la esencia. Ahora bien, Spinoza parece decir, de hecho, lo contrario: no solo todas las pasiones son afecciones de la esencia, sino aún entre las pasiones, las tristezas, las peores pasiones, ¡todo afecto afecta la esencia!

Quisiera intentar resolver este problema.

No es cuestión de discutir un texto de Spinoza, es necesario tomarlo al pie de la letra. El texto nos enseña que sin importar cual sea, toda afección es afección de la esencia. Entonces las pasiones pertenecen a la esencia, no menos que las acciones; las ideas inadecuadas pertenecen a la esencia no menos que las ideas adecuadas. Y sin embargo es necesario que haya una diferencia. Es necesario que las pasiones y las ideas inadecuadas no pertenezcan a la esencia de la misma manera que le pertenecen las acciones y las ideas adecuadas.

¿Cómo sacarla?

Afección de la esencia. Me interesa la fórmula "de", en latín el genitivo. En francés, el genitivo esta indicado por la partícula "de". Creo recordar que la gramática distingue dos sentidos del genitivo. Hay toda una variación. Cuando empleamos la locución "de" para indicar un genitivo, eso quiere decir que algo pertenece a alguien. Si hago del genitivo una locución de pertenencia, eso no impide la pertenencia en sentidos muy diferentes. El genitivo puede indicar que algo viene de alguien y le pertenece en cuanto que esto viene de alguien, o bien puede indicar que algo pertenece a alguien en cuanto que alguien sufre algo.

En otros términos, la locución "de" no elige el sentido en el que va la flecha, si es un genitivo de pasión o un genitivo de acción.

Mi pregunta es: tengo una idea inadecuada, tengo una proposición confusa de donde sale un afecto-pasión. ¿en qué sentido pertenece a mi esencia? Me parece que la respuesta es esta: en mi condición natural estoy condenado a las percepciones inadecuadas. Eso quiere decir que estoy compuesto de una infinidad de partes extensivas, exteriores las unas a las otras. Esas partes extensivas me pertenecen bajo una cierta relación. Pero esas partes extensivas están perpetuamente sometidas a la influencia de otras partes que actúan sobre ellas y que no me pertenecen.

Si considero ciertas partes que me pertenecen y que hacen parte de mi cuerpo, pongamos mi piel; los corpúsculos de piel que me pertenecen bajo tales relaciones: mi piel. Están perpetuamente sometidos a la acción de otras partes exteriores: el conjunto de lo que actúa sobre mi piel, partículas de aire, partículas de sol. Quisiera explicarme al nivel de un ejemplo rudimentario. Los corpúsculos de sol, los corpúsculos de calor actuando sobre mi piel. Eso quiere decir que ellos están bajo una cierta relación que es la relación del sol. Los corpúsculos de mi piel están bajo una cierta relación que es precisamente característica de mi cuerpo, pero esas partículas que no tienen otra ley que la ley de las determinaciones externas, actúan perpetuamente las unas sobre las otras.

Yo diría que la percepción que tengo del calor es una percepción confusa, y sale de los afectos

que son ellos mismos pasiones: "¡tengo calor!". Al nivel de la proposición "tengo calor", si intento distribuir las categorías spinozistas, diría: un cuerpo exterior actúa sobre el mío. Es el sol. Es decir que las partes del sol actúan sobre las partes de mi cuerpo. Todo esto es puro determinismo externo, son como choques de partículas.

Llamo percepción a la idea del efecto del sol sobre mi cuerpo cuando percibo el calor que experimento. Es una percepción inadecuada puesto que es una idea de un efecto, no conozco la causa y desarrollo un afecto pasivo: sea que hace demasiado calor y estoy triste, sea que me siento bien, por el agradable sol.

¿En qué sentido es una afección de la esencia?

Forzosamente es una afección de la esencia. A primera vista es una afección del cuerpo existente. Pero finalmente no hay más que esencia. El cuerpo existente es todavía una figura de la esencia. El cuerpo existente es la esencia misma, en tanto que le pertenecen, bajo una cierta relación, una infinidad de partes extensivas. ¡Bajo una cierta relación! ¿Eso quiere decir esa relación de movimiento y de reposo?

Recuerdan, teníamos la esencia que es un grado de potencia. A esta esencia corresponde una cierta relación de movimiento y de reposo. Cuando existo, esa relación de movimiento y de reposo es efectuada por partes extensivas que, desde entonces, me pertenecen bajo esta relación.

¿Qué quiere decir esto?

En la Ética hay un curioso deslizamiento de las nociones, como si Spinoza tuviera un doble vocabulario. Y comprendemos que solo será en virtud de la física de esa época.

Pasa, entonces, de un vocabulario cinético a un vocabulario dinámico. Él considera como equivalentes los siguientes dos conceptos: relación de movimiento y de reposo, y poder de ser afectado, o aptitud en ser afectado. Hay que preguntarse por qué el trata como equivalentes esta proposición cinética y esta proposición dinámica. ¿Por qué una relación de movimiento y de reposo que me caracteriza es al mismo tiempo un poder de ser afectado que me pertenece?

Spinoza tiene dos definiciones de cuerpo. La definición cinética será: todo cuerpo se define por una relación de movimiento y de reposo. La definición dinámica es: todo cuerpo se define por un cierto poder de ser afectado. Él necesita ser sensible al doble registro cinético y dinámico.

Encontramos un texto en el que Spinoza dice que "un gran número de partes extensivas me pertenecen. Desde entonces yo estoy afectado de una infinidad de maneras". Tener, bajo una cierta relación, una infinidad de partes extensivas es poder ser afectado de una infinidad de maneras. Entonces todo se vuelve luminoso.

Si hemos comprendido la ley de las partes extensivas, ellas siguen teniendo causas, siendo causas, y sufriendo el efecto unas de otras. Es el mundo de la causalidad o del determinismo extrínseco, exterior. Siempre hay una partícula que golpea a otra. En otros términos, no podemos pensar un conjunto infinito de partes sin pensar que ellas tienen a cada instante un efecto las unas sobre las otras.

¿Qué se llama afección? Se llama afección a la idea del efecto. No podemos concebir esas partes extensivas que me pertenecen como si no hubiese un efecto de las unas sobre las otras. Son inseparables del efecto que tienen las unas sobre las otras. Y nunca hay un conjunto infinito de partes extensivas que estarían aisladas. Hay un conjunto de partes extensivas que esta definida por esto: ese conjunto me pertenece. Esta definido por la relación de movimiento y de reposo bajo la cual el conjunto me pertenece. Pero este conjunto no es separable de otros conjuntos, igualmente infinitos, que actúan sobre él, que tienen influencia sobre él y que ellos, no me pertenecen. Las partículas de mi piel no son evidentemente separables de las partículas de aire que vienen a golpearlas. Una afección no es otra cosa que la idea del efecto. La idea es necesariamente confusa pues no tengo idea de la causa. Es la recepción del efecto: digo que percibo. Por esto Spinoza puede pasar de la definición cinética a la definición dinámica, a saber que la relación bajo la cual una infinidad de partes extensivas me pertenecen es igualmente un poder de ser afectado.

Pero entonces, ¿qué son mis percepciones y mis pasiones, mis alegrías y mis tristezas, mis afectos?

Si continuo esta especie de paralelismo entre el elemento cinético y el elemento dinámico, diría que las partes extensivas me pertenecen en cuanto efectúan una cierta relación de movimiento y de reposo que me caracteriza. Efectúan una relación puesto que definen los términos entre los cuales juega la relación. Si hablo ahora en términos dinámicos, diría que las afecciones y los afectos me pertenecen en tanto ellos completan mi poder de ser afectado y a cada instante mi poder de ser afectado está completo. Comparemos estos momentos completamente diferentes: el instante A: usted esta bajo la lluvia, reunido consigo mismo, sin abrigo y reducido a proteger su lado derecho con su lado izquierdo e inversamente. Somos sensibles a la belleza de esta frase. Es una fórmula muy cinética. Estoy forzado a hacer de una mitad de mi mismo el abrigo del otro lado. Es una bella fórmula, es un verso de Dante, en uno de los círculos del Infierno donde hay una llovizna y los cuerpos están acostados en una especie de lodo. Dante intenta traducir la especie de soledad de esos cuerpos que no tienen otro recurso que girar en el fango. Cada vez ellos intentan proteger un lado de su cuerpo con el otro. Instante B: ahora usted se ensancha. Hace un instante las partículas de lluvia eran como pequeñas flechas, era horroroso, usted estaba grotesco en su traje de baño. Y llega el sol, instante B. Hay, todo su cuerpo se ensancha. He aquí que ahora usted quisiera que todo su cuerpo estuviera como expuesto, usted lo tiende hacia el sol. Spinoza dice que no hay que engañarse, que en los dos casos el poder de ser afectado esta necesariamente completo. Simplemente ahora se tienen los afectos que se merecen en función de las circunstancias, comprendidas las circunstancias exteriores; pero una afección, un afecto solo nos pertenece en la medida en que contribuye a completar actualmente nuestro poder de ser afectado.

En este sentido toda afección y todo afecto es afecto de la esencia. Finalmente las afecciones y los afectos solo pueden ser afecciones y afectos de la esencia. ¿Por qué? Para usted solo existen cuando llenan un poder de ser afectado que es el suyo, y ese poder de ser afectado es el poder de ser afectado de su esencia. No hay momento que lamentar. Cuando llueve y usted es completamente desgraciado, al pie de la letra, a usted no le falta nada. Es la gran idea de Spinoza: nunca nos falta algo. Su poder de ser afectado es, de todas maneras, llenado. En todo caso, nada se expresa nunca o nunca esta llamado a expresarse como una falta. Es la fórmula "no hay más que el Ser". Toda afección, toda percepción y todo sentimiento, toda pasión es afección, percepción y pasión de la esencia. No es por azar que la filosofía emplea constantemente una palabra que se le reprocha, pero sea como sea, ella la necesita, es la

especie de locución "en tanto que". Si fuera necesario definir la filosofía por una palabra, se diría que la filosofía es el arte del "en tanto que". Si vemos a alguien obligado por azar a decir "en tanto que", podemos decir que lo que nace es el pensamiento. El primer hombre que ha pensado ha dicho "en tanto que". ¿Por qué? "En tanto que" es el arte del concepto. Es el concepto. ¿Spinoza, por azar, emplea constantemente el equivalente latino de "en tanto que"? El "en tanto que" remite a las distinciones en el concepto que no son perceptibles en las cosas mismas. Cuando operamos por distinciones en el concepto y por el concepto, podemos decir: la cosa en tanto que, es decir el aspecto conceptual de la cosa.

Entonces toda afección es afección de la esencia, si, pero ¿en tanto que qué? Cuando se trata de percepciones inadecuadas y de pasiones, hay que añadir que son afecciones de la esencia en tanto que la esencia tiene una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo tal relación.

Ahí el poder de ser afectado pertenece a la esencia, simplemente es necesariamente llenado por los afectos que vienen del afuera. Esos afectos vienen del afuera, no vienen de la esencia, son por tanto afectos de la esencia puesto que completan el poder de ser afectados de la esencia. Retengamos el que vienen del afuera, y en efecto el afuera es la ley a la cual están sometidas las partes extensivas actuando las unas sobre las otras.

Cuando se llega a elevarse al segundo y al tercer género de conocimiento, ¿qué pasa? Ahí tengo las percepciones adecuadas y los afectos activos. ¿Qué quiere decir eso? Son las afecciones de la esencia. Yo diría que con mayor razón. ¿Cuál es la diferencia con el caso precedente? Esta vez no vienen del afuera, vienen del adentro. ¿Por qué? Lo hemos visto. Una noción común ya es, y con mayor razón una idea del tercer género, una idea de la esencia, ¿por qué viene del adentro?

Hace poco decía que las ideas inadecuadas y los afectos pasivos, me pertenecen, pertenecen a mi esencia. Son, entonces, las afecciones de la esencia en tanto que esta esencia posee actualmente una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo una cierta relación.

Investiguemos ahora para las nociones comunes. Una noción común es una percepción. Es una percepción de una relación común, de una relación común a mí y a otro cuerpo. Derivando de los afectos, afectos activos. Esas afecciones, percepciones y afectos son también las afecciones de la esencia. Pertenecen a la esencia. Es la misma cosa pero ¿en tanto que qué? Ya no en tanto que la esencia es concebida como poseyendo una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo una cierta relación, sino en tanto que la esencia es concebida como expresándose en una relación. Ahí las partes extensivas y la acción de las partes extensivas esta conjurada puesto que me elevo a la comprensión de las relaciones que son causas, entonces me elevo a otro aspecto de la esencia. Ya no la esencia en tanto que ella posee actualmente una infinidad de partes extensivas, sino la esencia en tanto que ella se expresa en una relación.

Y con mayor razón si me elevo a las ideas del tercer género, esas ideas y los afectos activos que manan de ella pertenecen a la esencia y son afecciones de la esencia, esta vez en tanto que la esencia es en sí, es en sí misma, en sí misma y para sí misma, es en sí y para sí un grado de potencia. Diría a grosso modo que toda afección y que todo afecto son las afecciones de la esencia, solamente hay dos casos, el genitivo en dos sentidos... las ideas del segundo género y del tercer género son afecciones de la esencia, pero habría que decir según una

palabra que aparecerá en la filosofía mucho después, con los Alemanes por ejemplo, son las auto-afecciones. Finalmente, a través de las nociones comunes y las ideas del tercer género, la esencia se afecta ella misma.

Spinoza emplea el término de afecto activo y no hay gran diferencia entre auto-afección y afecto activo. Todas las afecciones son afecciones de la esencia, pero atención, afección de la esencia no tiene un solo y mismo sentido. Voy a sacar una especie de conclusión en lo que concierne a la relación Ética-Ontología.

¿Por qué es que todo esto constituye una ontología? Tengo una idea-sentimiento. Solo ha habido una ontología. Solo Spinoza ha logrado una ontología. Si se toma ontología en un sentido extremadamente riguroso, solo veo un caso en el que una filosofía se ha realizado como ontología, y es Spinoza. Entonces ¿por qué ese corte no podía ser realizado más que una vez? ¿Por qué lo fue para Spinoza?

El poder de ser afectado de una esencia puede también ser realizado tanto por las afecciones externas como por las afecciones internas. Sobre todo no hay que pensar que poder de ser afectado remite más a una inferioridad que solo tendría la relación cinética. Los afectos pueden ser absolutamente externos, como en el caso de las pasiones. Las pasiones son afectos que llenan el poder de ser afectados y que vienen del afuera. ...me parece que el libro quinto funda esta noción de auto-afección. Tomemos un texto como este: el amor por el cual amo a Dios (sub-entendido en el tercer género) es el amor por el cual Dios se ama él mismo y me ama. Eso quiere decir que al nivel del tercer género, todas las esencias son interiores las unas a las otras, todos los grados de potencia son interiores los unos a los otros e interiores a la potencia llamada potencia divina. Hay una interioridad de las esencias y eso no quiere decir que se confundan. Llegamos a un sistema de distinciones intrínsecas; desde que una esencia me afecta - y esa es la definición del tercer género, una esencia afecta mi esencia -, pero como todas las esencias son interiores las unas a las otras, una esencia que me afecta es una manera bajo la cual mi esencia se afecta a sí misma.

Aún si es peligroso, vuelvo a mi ejemplo del sol. ¿Qué quiere decir "panteísmo"? ¿Cómo viven las personas que se llama panteístas? Hay mucho de ingles en quienes son panteístas. Pienso en Lawrence. Él tiene el culto del sol. Los dos puntos comunes a Lawrence y a Spinoza son la luz y la tuberculosis. Lawrence nos dice que hay, a grosso modo, tres maneras de estar en relación con el sol. Están las personas en la playa, pero estas no comprenden, no saben lo que es el sol, viven mal. Si comprendieran algo del sol, después de todo, saldrían más inteligentes y mejores. Pero desde que se visten de nuevo, son tan tiñosos como antes. ¿Qué hacen del sol, a ese nivel? Permanecen en el primer género (.....) el "yo" de "yo amo el calor" es un yo que expresa las relaciones de partes extensivas del tipo vasoconstricción y vasodilatación, que se expresan directamente en un determinismo externo poniendo en juego las partes extensivas. En ese sentido las partículas de sol actúan sobre mis partículas y el efecto de las unas sobre las otras es un placer o un gozo. Ese es el sol del primer género de conocimiento que traduzco bajo la forma candida: "oh el sol, me gusta eso". De hecho, aquí juegan los mecanismos extrínsecos de mi cuerpo, y las relaciones entre partes, partes del sol y partes de mi cuerpo.

Con el sol, ¿a partir de cuándo puedo auténticamente comenzar a decir "yo"? Con el segundo género de conocimiento, paso a través de la zona del efecto de las partes unas sobre las otras. He adquirido una especie de conocimiento del sol, una comprensión práctica del sol.

¿Qué quiere decir esta comprensión práctica? Quiere decir que yo tomo la delantera, se lo que quiere decir tal acontecimiento minúsculo ligado al sol, tal sombra furtiva en tal momento, se lo que anuncia. Ya no registro simplemente los efectos del sol sobre mi cuerpo. Me elevo a una especie de comprensión práctica de las causas, al mismo tiempo que se componen las relaciones de mi cuerpo con tal o cual relación del sol.

Tomemos la percepción del pintor. Imaginemos un pintor del siglo XIX que va a la naturaleza. Tiene su caballete, esta es ya una cierta relación. Tiene el sol que no permanece inmóvil. ¿Qué es este conocimiento del segundo género? Él va a cambiar completamente la posición de su caballete, no mantiene con la tela la misma relación según que el sol este alto o que tienda a ponerse. Van Gogh pintaba de rodillas. Las puestas de sol lo fuerzan a pintar casi acostado para que el ojo de Van Gogh tenga la línea del horizonte lo más baja posible. En ese momento, tener un caballete no quiere decir nada. Están las cartas de Cézanne en las que habla del mistral: como componer la relación tela-caballete con la relación del viento, y como componer la relación del caballete con el sol que declina, y como terminar de tal manera que pinto en la tierra, que pinto ventrado en la tierra. Compongo las relaciones, y de cierta manera me elevo a una cierta comprensión de las causas, y en ese momento yo puedo decir que amo el sol. Ya no estoy en el efecto de las partículas del sol sobre mi cuerpo, estoy en otro dominio, en el dominio de las composiciones de relación. Y en ese momento no estoy lejos de una proposición que nos había parecido loca en el primer grado, no estoy lejos de poder decir: "el sol, en el soy algo". Tengo una relación de afinidad con el sol. Ese es el segundo género de conocimiento. Comprendemos que, en el segundo género, hay una especie de comunión con el sol. Para Van Gogh, es evidente. Él comienza a entrar en una especie de comunicación con el sol.

¿Qué sería el tercer género? Ahí Lawrence abunda. En términos abstractos sería una unión mística. Todo tipo de religiones han desarrollado místicas del sol. Es un paso más. Van Gogh tiene la impresión de que hay un más allá que no puede restituir. ¿Qué es ese aún más que no llegaría a restituir en tanto que pintor? ¿Son esas las metáforas del sol en los místicos? Pero no son metáforas si se comprende esto, ellos pueden decir al pie de la letra que Dios es el sol. Pueden decir al pie de la letra que "yo soy Dios". ¿Por qué? No se trata de que haya una identificación. Sucede que en el tercer género de conocimiento se llega a ese modo de distinción intrínseca. Es hay donde ahí algo irreductiblemente místico en el tercer género de conocimiento de Spinoza: a la vez las esencias son distintas, solo que se distinguen en el interior las unas de las otras. Entonces los rayos por los cuales el sol me afecta, son los rayos por los cuales me afecto a mí mismo, y los rayos por los cuales yo me afecto a mí mismo son los rayos del sol que me afectan. Es la auto-afección solar. Al decirlo eso tiene un aire grotesco, pero comprendemos que al nivel de los modos de vida es muy diferente. Lawrence desarrolla esos textos sobre una especie de identidad que mantiene la distinción interna entre su esencia singular en él, la esencia singular del sol, y la esencia del mundo.