

DELEUZE, LECTOR DE SPINOZA

Del problema de la expresión a la filosofía práctica

ANTONIO CASTILLA CEREZO
Universidad de Barcelona

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar la interpretación deleuziana de la filosofía de Spinoza como una vía posible para la crítica del primer proyecto moderno. Para ello partimos de la premisa de que la expresión es un problema insoluble para el cartesianismo, y que el spinozismo intentó explorar este asunto para mostrar la naturaleza paradójica de este concepto. El estudio se centra en dos obras de Deleuze: *Spinoza y el problema de la expresión* y *Spinoza: filosofía práctica*.

Palabras clave: Deleuze, expresión, filosofía práctica, cartesianismo, Spinoza.

ABSTRACT

The aim of this article is to present deleuzian interpretation of Spinoza's philosophy as a possible way to criticize the early modern project. In order to do that, we start from the premise that expression is an insoluble problem to cartesianism, and that spinozism tried to explore this matter to show the paradoxical nature of this concept. The study focuses in two Deleuze's works: *Spinoza and the problem of expression* and *Spinoza: practical philosophy*.

Keywords: Deleuze, expression, practical philosophy, cartesianism, Spinoza.

1. Deconstrucción de la subjetividad e historia de la filosofía

A finales de los años sesenta del siglo pasado, Gilles Deleuze mostró un especial interés por la obra de Spinoza, como resultado del cual escribió los siguientes dos textos sobre este autor: *Spinoza y el problema de la expresión* (su tesis doctoral) y una monografía titulada *Spinoza: filosofía práctica*. A éstos hay que añadir otros textos menores, tales como el artículo “Spinoza y el método general de M. Gueroult”, la transcripción de las clases que sobre el autor de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* impartió Deleuze en la Universidad de Vincennes en los años 1978, 1980 y 1981 (traducidas al castellano en 2003 con el título “En medio de Spinoza”) y las numerosas referencias a Spinoza que pueden encontrarse en la práctica totalidad de sus principales obras filosóficas (*Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, en solitario; *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, en colaboración con Félix Guattari). En las páginas que siguen intentaremos mostrar la estricta complementariedad que, a nuestro juicio, existe entre los dos hitos mayores de esta secuencia de textos.

1.a) La “revolución anticartesiana”

El primer paso para la consecución de este objetivo será dilucidar por qué lo primero que interesó a Deleuze del pensamiento de Spinoza fue la manera en que éste abordó el problema de la expresión. En relación con ello conviene no perder de vista que, aunque ese problema fue planteado en la filosofía del siglo xx por pensadores de muy diverso signo, probablemente los tres autores en los que la reflexión metafísica en torno a este concepto asumió un alcance mayor fueron Eduardo Nicol, Giorgio Colli y el propio Gilles Deleuze. No podemos aquí examinar con detalle las posiciones de estos tres filósofos sobre este asunto, pero sí quisiéramos retener la siguiente diferencia de base entre el último de ellos y los otros: mientras que las obras de Nicol y Colli están atravesadas por una fascinación por el pensamiento antiguo y parecen concluir con una crítica a la filosofía moderna (y, a través de ella, a la modernidad en general), creemos en cambio que, como ha señalado José Luis Pardo, “el proyecto más general de la obra de Deleuze consiste en proporcionar un marco de pensamiento adecuado a nuestros tiempos”, lo que comporta “la tarea de poner la modernidad en conceptos”¹ y, por tanto, la concesión de un interés prioritario a la filosofía moderna (entendiendo por tal, como es habitual en el ámbito académico, la que se desarrolla después de Descartes). Ahora bien, como la moder-

1. Pardo, J. L., “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en Racionero, Q., y Roldán, C. (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, Editorial Complutense, 1994, p. 507.

nidad es por principio lo que se diferencia de la antigüedad (y no a la inversa), resulta comprensible que este interés por la filosofía moderna se haya traducido en una voluntad de “pensar la diferencia”, voluntad que constituye uno de los rasgos más característicos del pensamiento deleuziano.

Es igualmente característico de la filosofía de Deleuze el que haya intentado llevar adelante esta tarea por varias vías, la primera de las cuales (cronológicamente hablando) fue la revisión de la obra de cierto número de autores de la tradición filosófica moderna, cuyo rasgo común acaso consista en que todos ellos son, en un sentido u otro, representantes de una “revolución anticartesiana”² que atraviesa toda la modernidad y que tendría como una de sus tesis principales la negativa a aceptar que la especificidad de la filosofía moderna consista en la sustitución del Ser (que constituye, según el tópico de manual, el objeto por antonomasia de reflexión para la filosofía antigua) por el Sujeto (o el *cogito*, en la versión de Descartes) como fundamento para el pensamiento. En efecto, según Deleuze, esta fundamentación del pensamiento sobre el Sujeto neutraliza la diferencia (al menos) tanto como lo hacía su remisión al concepto de Ser. Si a esta afirmación sumamos el hecho de que para llegar a pensar una cosa a menudo es conveniente conocer lo que puede hacerla impensable, entenderemos por qué Deleuze se propuso estudiar cómo se constituye el Sujeto, es decir, cuáles son las etapas que atraviesa la diferencia antes de ser neutralizada —o sea, antes de alcanzar ese punto a partir del cual el Sujeto se halla en condiciones de presentarse a sí mismo como el fundamento único y estable de todo pensamiento.

Hay que aclarar, sin embargo, que, si hemos aludido a la noción deleuziana de “diferencia” no es porque queramos consagrarnos aquí a su análisis, sino porque a lo largo de este proceso de “deconstrucción” (como lo llama, en un sentido muy general del término, nuevamente J. L. Pardo)³ que quiere sacar a la luz todas las fases por las cuales la diferencia queda sometida al Sujeto, descubrimos las siguientes tres fases esenciales: impresión, pliegue y expresión. A continuación examinaremos brevemente estos tres momentos, para delimitar con precisión el rol y la importancia del problema de la expresión (y consiguientemente, de buena parte de la filosofía de Spinoza) en el conjunto del pensamiento deleuziano.

2. Este término, como su sinónimo “reacción anticartesiana”, aparece con relativa frecuencia en *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona, Muchnik, 1975; en lo sucesivo, *SPE*). Véase, a título de ejemplo, esta frase del final de su capítulo 9 (p. 149): “Todas las diferencias entre Leibniz y Spinoza no quitan nada a su acuerdo respecto a estas tesis fundamentales, que constituyen la revolución anticartesiana por excelencia”. Declaraciones similares se pueden encontrar en la introducción y en la conclusión del libro, así como en cierto número de sus capítulos, en particular en el capítulo 10, sintomáticamente titulado “Spinoza contra Descartes”.

3. Véase Pardo, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 20 y ss.

1.b) Impresión, pliegue y expresión

Con la crisis de la escolástica, el racionalismo se propuso dar al término “sustancia” un nuevo sentido y, en el caso de Descartes, lo asimiló sobre todo a la noción de “sujeto”. El empirismo (y, especialmente, David Hume), en cambio, consideró que todas y cada una de las percepciones que tiene un sujeto constituyen una sustancia, y no un “atributo” (es decir, un elemento de percepción y de conocimiento) del objeto conocido o de la capacidad cognoscitiva del propio sujeto. Con ello, intentó mostrar que el sujeto no tiene por naturaleza ningún tipo de idea, sino que originalmente es mera receptividad a partir de la cual, por la reiterada impresión de determinadas percepciones, se acaban produciendo cierto número de nociones, tras la consolidación de las cuales se forma el sujeto propiamente dicho. Así pues, el momento decisivo en el tránsito que nos lleva de las impresiones al sujeto es, según Hume, el hábito, la reiteración. Es sólo porque determinadas impresiones se repiten por lo que establecemos ciertas relaciones entre ellas y, al hacerlo, nos creamos a nosotros mismos en cuanto sujetos que inventan y, al mismo tiempo, descubren estas relaciones. No son, por tanto, los hábitos *del* sujeto los que instituyen relaciones entre las impresiones, sino que son los hábitos mismos los que instituyen al sujeto; dicho de otra manera, no tenemos hábitos, sino que son los hábitos los que nos tienen.

Desde el preciso momento en que hay un hábito, se produce la espera de su repetición (así, por ejemplo, si hemos visto que el sol sale cada mañana por el este, esperamos que mañana por la mañana lo vuelva a hacer), lo cual comporta la existencia de una memoria. Ahora bien, como estamos intentando explicar el nacimiento de la subjetividad, la memoria a la que nos hemos referido no será el recuerdo que resulta de la actividad de un sujeto o de una conciencia, sino que se tratará de una memoria pre-subjetiva. Es esta memoria la que estudiaron Bergson (que consideró que el tiempo propio de este tipo de memoria, al que llamó “duración”, no puede ser recordado ni experimentado de ninguna manera por el sujeto) y Proust (que apostó por la búsqueda, de carácter literario, de este “tiempo perdido”). No obstante, el autor que sirvió a Deleuze para explicar con más detalle esta tensión producida por la reiteración ritmada de las impresiones sobre la individualidad pre-subjetiva fue Leibniz, y ello fundamentalmente por los siguientes dos motivos: primero, porque este filósofo cuestionó, al defender que la extensión era la dis-tensión de algo previamente tensado, la ecuación cartesiana que equiparaba la materia al espacio, y a este último a la extensión; y segundo, porque para Leibniz no hay dualismo ni oposición en la naturaleza: entre dos instancias aparentemente opuestas, lo que hay es siempre un pliegue, una tensión, y entre dos pliegues siempre hay otro más pequeño. Es, pues, sólo por recurso a la proliferación de diferencias infinitesimalmente pequeñas por lo que se puede describir el estado del individuo ple-

gado por cierto número de hábitos, pero todavía no convertido en la figura cerrada del sujeto cartesiano.⁴

El pliegue constituye un momento decisivo en el proceso que lleva desde la impresión al sujeto, pero no es, según Deleuze, el único ni el más importante. En el primer momento de este camino, que hemos llamado “impresión”, el individuo se limita a sentir las percepciones; en su segunda fase, el “pliegue”, se siente a sí mismo sintiendo las impresiones; sin embargo, en ambos casos se trata de síntesis (a menudo, cuando trata conjuntamente de estas dos primeras etapas, nuestro filósofo se refiere a ellas mediante este término kantiano) pasivas, es decir, de procesos en los que el individuo recibe determinadas afecciones, pero no es capaz de producir ninguna. Si el individuo puede ser activo es porque, a partir de los pliegues a los que ha llegado en la segunda fase, se des-pliega o expresa, convirtiéndose a sí mismo en una síntesis activa, es decir, productora de afecciones. La expresión es, así, el tercer y último momento de elaboración de la individualidad pre-subjetiva, y es precisamente lo que el Sujeto ha de suprimir para poder presentarse a sí mismo como evidente e incuestionable. Pues bien, de la misma manera que Hume era, para Deleuze, el principal representante de la “revolución anticartesiana” en cuanto a la impresión respecta y Leibniz lo era por lo que hace al pliegue, el autor fundamental para tratar este tercer momento será Spinoza.

2. Spinoza y el sistema de la expresión

2.a) *La expresión de la sustancia en sí misma*

En el último párrafo de la segunda parte de *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze diferencia los siguientes tres tipos de expresión en la obra de Spinoza: primero, la sustancia se expresa *en sí misma*, es decir, en sus atributos, los cuales expresan la esencia de la sustancia, pero no se confunden con ella; segundo, la sustancia se expresa *por sí misma*, lo que quiere decir que se expresa en la idea de Dios, o sea, en una idea que objetivamente es igual a la sustancia, pero que formalmente es un producto, un resultado de la expresión; tercero y último, la sustancia se re-expresa, es decir, *los atributos se expresan a su vez en los modos*.⁵ En buena medida, lo que diremos en este apartado intentará ser una explicación de esta distinción y de la terminología que la acompaña.

4. Para un análisis más detallado de esta secuencia de autores, véanse las siguientes obras de Deleuze: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1981; *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987; *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1989, y *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.

5. Véase *SPE*, pp. 179-180.

El problema que intenta plantear esta distinción en cuestión es el siguiente: si en toda expresión hay aquello que es expresado (la sustancia) y las formas concretas en las que se expresa (las representaciones), ¿qué sucede en el punto de contacto entre ambas instancias, es decir, en la articulación de la sustancia y las representaciones? Para responder a esta pregunta, hay que concebir la sustancia como algo que, antes incluso de expresarse en sus representaciones, se expresa en sí misma, es decir, se constituye ella misma mediante un proceso expresivo. Ahora bien, si la sustancia se expresa en sí misma, habrá que matizar aquella afirmación de Colli según la cual los resultados expresivos no expresan completamente la sustancia,⁶ dado que, en este caso, el resultado expresivo y lo que se expresa son, desde el punto de vista del contenido, la misma cosa. Dicho de otra manera, si hay una diferencia entre la sustancia como expresión y la sustancia como expresada, esta diferencia tendrá que ser de tipo formal. La distinción formal es tan real como la de contenido, pero no introduce ningún tipo de multiplicidad numérica en la sustancia; en esencia, la sustancia es una, pero esta unidad esencial se puede expresar en sí misma de un número infinito de maneras, desde un número infinito de puntos de vista. Estos puntos de vista son los atributos, cada uno de los cuales expresa completamente la esencia de la sustancia, pero desde una determinada perspectiva. Así pues, la primera tríada de términos que comporta la expresión de la sustancia en sí misma es la que distingue entre la sustancia, la esencia y el atributo.

Del hecho de que los atributos expresen completamente la esencia de la sustancia podemos extraer la conclusión de que no hay ninguna clase de superioridad entre unos atributos y otros. Cada atributo es perfecto en cuanto punto de vista sobre la sustancia; si ésta se diferencia del atributo, no es porque sea más perfecta que él, sino porque es absolutamente perfecta (es decir, perfecta desde todos los puntos de vista). Cuando destacamos de la sustancia el hecho de que es infinitamente perfecta, lo hacemos para diferenciarla de las expresiones finitas (o sea, en la terminología spinoziana, de los modos). Es así como funcionan las pruebas cartesianas de la existencia de Dios: primero se reconocen las perfecciones de las expresiones finitas, y a continuación, se entiende que Dios ha de tener estas mismas perfecciones, pero llevadas al infinito. Ahora bien, cuando establecemos una distinción (formal) entre la sustancia y los atributos, no definimos la sustancia como infinitamente perfecta (porque los atributos también lo son), sino como absolutamente infinita. La segunda tríada de la expresión de la sustancia en sí misma, que complementa a la primera,

6. Éste es el primero de los dos caracteres que, según Colli, constituyen la esencia universal de la expresión. Véase a este respecto su *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, p. 51: “Se trata, en primer lugar, de la pobreza, de la carencia, de la insuficiencia, de la mengua, de la degradación inherentes a lo que ésta manifiesta, a lo que traduce, a lo que indica, a lo que expresa, y que hace que se distinga de lo que es manifestado, traducido, expresado”.

es, pues, la que diferencia entre los siguientes términos: perfección, infinito y absoluto.

Sin embargo, no se trata sólo de diferenciar a la sustancia y su esencia de los atributos, sino también de distinguir a la sustancia de su propia esencia. Spinoza utiliza, para hacer posible esta nueva distinción, el concepto de “potencia”, y lo hace de la siguiente manera: cuando hablamos de aquello que se expresa como *ens realissimum* (esto es, cuando decimos que su existencia no depende de ninguna otra cosa) lo llamamos “sustancia”; pero cuando queremos subrayar el hecho de que es lo que hace posible a la expresión general (o sea, tanto a los atributos, que no comportan la producción de nada objetivamente diferente de la sustancia, como a los modos, que sí lo comportan) hablamos de la esencia como potencia absolutamente finita, no ya sólo de existir, sino también de producir. Por este motivo Spinoza añade, según Deleuze, a las dos anteriores tríadas una tercera, que se deja resumir en los siguientes términos: “la esencia de la sustancia como potencia absolutamente infinita de existir; la sustancia como *ens realissimum* existente por sí; un poder de ser afectada de una *infinidad de maneras*”.⁷

2.b) *El método*

El principal problema que se nos plantea cuando hablamos de la esencia de la sustancia (o de la esencia de Dios, que para Spinoza es lo mismo) en términos de potencia productiva se deja formular de la siguiente manera: ¿por qué produce Dios? No por “necesidad”, dado que no carece de nada; pero tampoco lo puede hacer “libremente”, si eso significa actuar como un sujeto que toma sus propias decisiones, porque ya hemos dicho que el estudio de la expresión sólo es relevante para nosotros en la medida en que ésta no funciona de la misma manera que la subjetividad. Spinoza resolverá este problema diciendo que Dios produce de la misma manera que existe y que se conoce, es decir, necesariamente, pero entendiendo que el término “necesidad” hace referencia no a la carencia de algo, sino a la realización, en el grado máximo que sea posible, de la propia potencia. En este sentido, “necesidad” y “libertad” son los dos aspectos de la misma cosa: no somos propiamente libres más que cuando conseguimos realizar nuestra potencia, o sea, cuando llegamos a ser lo que esencialmente somos. Dado que la esencia de Dios se define como una potencia infinita, ésta se ha de expresar necesariamente de un número infinito de maneras, lo que no es lo mismo que decir que se expresa de cualquier manera. En efecto, la esencia divina se expresa primero, como hemos visto, en los atributos; pero éstos se expresan, en segundo lugar, en modos infinitos inmediatos

7. *SPE*, p. 89.

(así, por ejemplo, el atributo “extensión” se expresa en el modo infinito inmediato que llamamos “espacio”); en un tercer momento, los atributos modificados por los modos infinitos inmediatos se vuelven a expresar en modos infinitos mediatos (siguiendo el ejemplo anterior, el atributo “extensión” se expresa en los modos infinitos que conocemos por los nombres de “longitud”, “anchura” y “profundidad”, y que son mediatos porque no se pueden concebir sin la mediación del modo infinito inmediato llamado “espacio”); finalmente, los atributos modificados inmediata y mediatamente se expresan de una infinidad de maneras, a las que llamamos “modos existentes finitos” (nuevamente según el ejemplo que venimos mencionando, el atributo “extensión” se expresa en todas las cosas tridimensionales). Por eso, cuando hablamos del carácter productivo de la esencia divina, hemos de concluir que la primera de las tres tríadas mencionadas, la que distingue entre sustancia, esencia y atributo, se prolonga en una cuarta, cuyos términos son el atributo, el modo y la modificación.

Como enseguida veremos, no es en absoluto casual que el ejemplo que hemos puesto sea el del atributo “extensión”. En efecto, ¿qué habría pasado si el atributo que hubiéramos considerado hubiera sido el pensamiento (es decir, en términos de Descartes, no la *res extensa*, sino la *res cogitans*)? Tendríamos que haber hablado entonces no de las cosas tridimensionales, sino de las ideas, que son las cosas de las que se trata en el ámbito del pensamiento. Según el principio de igualdad de los atributos al que ya nos hemos referido, la producción de las ideas habría de seguir un mismo orden que la producción de los objetos tridimensionales; ahora bien, parece ser que las ideas funcionan de una manera diferente que los objetos tridimensionales, aunque sólo sea porque se pueden tener ideas a propósito de las ideas, pero no extensiones a propósito de las extensiones. Dicho de otra manera, las ideas pueden ser reflexivas (por ejemplo, podemos pensar qué es el pensamiento), lo que no sucede con las cosas producidas a partir del atributo “extensión”. Esto parece romper con el paralelismo (que es el término con el que Spinoza se refiere a la producción de las cosas a partir de los atributos) entre las series expresivas e introducir, por tanto, una jerarquía entre los atributos, en virtud de la cual el pensamiento sería superior o más fundamental que la extensión. Spinoza intenta solventar esta dificultad argumentando que se trata de un problema que no se plantea más que cuando contemplamos los atributos desde el punto de vista de cómo los conocemos nosotros, los seres humanos; desde el punto de vista de la sustancia, en cambio, todas las series expresivas están al mismo nivel. Pues bien, cuando consideramos los atributos en términos de igualdad expresiva, decimos que el conjunto de todos ellos conforma la idea de Dios, es decir, la forma en que Dios se conoce a sí mismo; si los tomamos desde el punto de vista del conocimiento que nosotros tenemos de ellos, introducimos una jerarquía entre ellos, y sólo en este contexto se puede decir que el pensamiento tiene un funcionamiento diferente (y es, en este sentido, “superior”) a la extensión. Se tra-

ta, pues, de una ilusión humana, que procede del hecho de que nosotros mismos no somos nada más que una conjunción de modos finitos de estos dos atributos (el pensamiento y la extensión), es decir, porque somos un compuesto de cuerpo y de alma.

Hablamos de la expresión de la sustancia *por sí misma* (y no *en sí misma*) cuando tomamos en consideración esta ilusión propia de nuestro conocimiento de los atributos y los modos (y, a través de ellos, de la esencia divina) y la diferenciamos del conocimiento que Dios tiene de sí mismo (o sea, de la idea de Dios). En la idea de Dios están incluidos no sólo los dos atributos que nosotros conocemos, sino una infinidad de atributos porque, según hemos dicho, los puntos de vista que expresan la esencia divina son infinitos en número. De los atributos que no conocemos, podemos decir que son (esto es, que existen), pero no qué son; en otras palabras, podemos llegar a deducir y a entender que la potencia infinita que constituye la esencia divina se expresa necesariamente en una infinidad de atributos que sólo se diferencian formalmente de ella, pero no podemos saber en qué consisten estos atributos. No sería adecuado, por tanto, atribuir a Dios “bondad” o “justicia”, por ejemplo, porque sólo conocemos la bondad y la justicia en cuanto ideas y, por tanto, como modificaciones del atributo “pensamiento”.

La distinción entre la expresión de la sustancia *en sí misma* y la expresión de la sustancia *por sí misma* sirve a Spinoza, pues, para introducir el problema del conocimiento humano, el cual es, en un primer momento (en virtud de la jerarquía que hemos visto que introduce entre los dos atributos que conocemos), un conocimiento de ideas. Deleuze llama “método” a la parte de la filosofía de Spinoza que se ocupa de este asunto, y encuentra el desarrollo del método en cuestión no tanto en la *Ética* (que es el libro de Spinoza donde se encuentra todo lo que hemos ido exponiendo hasta ahora) como en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Es en esta obra donde se nos dice que el método tiene dos partes, la primera de las cuales trata de determinar el objetivo de la filosofía (o, en términos spinozianos, la “forma de la idea verdadera”), mientras que la segunda se ocupa de estudiar los medios por los que podemos alcanzar este objetivo (es decir, el “contenido de la idea verdadera”).

La primera de estas dos partes toma como premisa fundamental el carácter reflexivo de nuestras ideas, o sea, del hecho que no sólo podemos pensarlas sino que, además, podemos pensar en ellas, podemos pensar qué son. De esta peculiaridad de nuestras ideas, Spinoza deduce que la filosofía, que es el intento de conocer cómo es que conocemos cosas en general (y constituye, por tanto, una práctica esencialmente reflexiva), no tiene como objetivo, contrariamente a lo que dijo Descartes, descubrir cuál es la idea de la que no podemos dudar, sino que sólo necesita que tengamos una idea verdadera, sea cual sea, para “reflexionarla” y, así, hacernos comprender nuestra potencia de conocer.

La segunda parte del método se ocupa, como hemos anticipado, del contenido de la idea verdadera, es decir, de determinar en qué consiste la idea adecuada o, nuevamente según la terminología spinoziana, la *idea expresiva*. En este punto, es importante señalar que “adecuado” no significa, para Spinoza, la correspondencia de la idea con algo que ella representa o designa, sino la conveniencia de la idea con la causa que expresa. Las ideas que corresponden adecuadamente a las cosas que representan o designan son aquellas que Descartes llamó “ideas claras y distintas”; las ideas adecuadas de Spinoza son, en cambio, aquellas que nos hacen conocer la esencia de lo que expresan. El problema del método de Spinoza es, por consiguiente, cómo hacer de un pensamiento verdadero una idea adecuada, capaz de encadenarse con otras ideas adecuadas. Y aquí, una vez más, Spinoza es contrario a Descartes: no se trata, como para el autor del *Discurso del método*, de obtener ciertas propiedades de la causa a partir de ciertas propiedades del efecto (lo que comporta la equiparación de los modos infinitos –mediatos o inmediatos– a los atributos que, conformando la idea de Dios, expresan la esencia de la sustancia en sí misma), sino de, partiendo del efecto, llegar a determinar la causa, aunque sea por ficción (como se hace, por ejemplo, cuando se define el círculo como el efecto de una línea que gira) y, una vez reconocida como *razón suficiente*, comprender el conocimiento del efecto por el conocimiento que tenemos de la causa. El método spinoziano es, como el cartesiano, regresivo en un primer momento, pero una vez llega a la idea de Dios, se gira nuevamente hacia los efectos y, gracias al conocimiento que tiene de ellos cuando toma esta idea como causa, se vuelve reflexivo.

Como el lector probablemente habrá notado, hemos hablado de “reflexión” en referencia a dos fases muy diferentes del método de Spinoza: por un lado, hemos dicho que en la primera parte del método se trata de “reflexionar” una idea verdadera cualquiera; por otro, hemos visto que, en la segunda parte del método, nos encontramos con un primer momento regresivo y un segundo momento reflexivo. La primera de estas dos reflexiones es puramente formal, dado que para ella no importa cuál sea la idea que reflexionemos, sólo hace falta que sea verdadera; en cambio, en la segunda reflexión, que toma como punto de partida la idea de Dios para entender sus efectos, el conocimiento que obtenemos de estos últimos no es meramente formal (como en la primera parte del método) ni guarda relación sólo con el contenido (como en el primer momento de la segunda parte del método). Lo que conocemos a través de esta segunda reflexión es, según Spinoza, la identidad de la forma y del contenido de las ideas verdaderas, identidad que se manifiesta cuando todas las ideas se deducen las unas de las otras, materialmente a partir de la idea de Dios. Es, pues, por el carácter deductivo de este tercer momento del método como se unifican los dos precedentes, de tal manera que, en rigor, no llegamos a conocer nuestra potencia de comprender (lo cual constituía el objetivo de la filosofía y,

por tanto, de la primera parte del método) “sin conocer por las causas todas las cosas que caen bajo esta potencia”.⁸

Este método plantea, sin embargo, el siguiente problema: si necesitamos de todo un proceso para pasar del pensamiento verdadero a la idea adecuada o expresiva, será porque no todas nuestras ideas lo son, es decir, porque tenemos ideas inadecuadas o inexpressivas; ahora bien, ¿cómo es posible que tengamos este último tipo de ideas si, como hemos dicho, no hay nada que no sea, en uno u otro grado, expresión de la sustancia divina? Para responder a esta pregunta, tendremos que determinar las condiciones bajo las cuales tenemos ideas en general. Comenzaremos recordando que todo aquello que es modo es una parte de la potencia de Dios y experimenta, por tanto, la influencia de las otras partes; si es así, el resto de ideas actuarán sobre nuestra alma y el resto de cuerpos sobre nuestro cuerpo, de tal manera que las ideas que tenemos dependerán, por una parte, de nuestra potencia de conocer (es decir, de nosotros mismos) como causa formal y, por otra, de las cosas exteriores como causas materiales. Ahora bien, por un lado no tenemos idea ni de nuestro cuerpo ni de nuestra alma (ni, por tanto, de nosotros mismos) con independencia del efecto que nos produzcan las cosas exteriores y, por otro, tampoco tenemos las ideas de las cosas exteriores, dado que “ellas son en Dios, pero no en tanto que él constituye nuestra alma o nuestro espíritu”.⁹ El problema no es, por tanto, cómo es que tenemos ideas inadecuadas, ya que éstas son el resultado de la doble privación de conocimiento que constituye nuestro estado natural, sino cómo llegamos, partiendo de estas últimas, a tener ideas adecuadas. Si un tránsito como éste es posible, es porque la idea inadecuada tiene algo de positivo y, por tanto, de verdadero. Así, por ejemplo, pese a que sabemos que el Sol no está a doscientos pies de nosotros, continuará siendo cierto que nos lo parece, y sólo porque tenemos esta impresión y la podemos poner en relación con otras podemos suprimir nuestro error, aunque no nuestra imaginación. La idea inadecuada no es, pues, totalmente opuesta a la idea adecuada, de la misma manera que la impresión no es contraria a la expresión, sino que constituye un estadio anterior a ella e indispensable para llegar a producirla.

Las diferencias entre Spinoza y Descartes no se reducen, sin embargo, a la manera en que llegamos a tener ideas adecuadas, sino también al objetivo final de la filosofía, que según Spinoza no es otro que el conocimiento adecuado de la sustancia divina. Sobre este asunto, Descartes opina que “Dios es causa de sí, pero *en otro sentido* que una causa eficiente es causa de su efecto”,¹⁰ es decir, que la palabra “expresión” es *equivoca* y, por tanto, se utiliza

8. *SPE*, p. 135.

9. *SPE*, p. 142.

10. *SPE*, p. 158.

en un sentido diferente cuando se dice que la sustancia se expresa *en sí misma* que cuando afirmamos que los atributos *se expresan en los modos*. Para Spinoza, en cambio, Dios “es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí”,¹¹ lo que quiere decir, primero, que el término “expresión” es *unívoco* (o sea, que se utiliza en un mismo sentido cuando se afirma que la sustancia se expresa *en sí misma* que cuando decimos que lo hace *por sí misma*) y, segundo, que es *inmanente* (y, por tanto, tampoco la utilizamos en sentidos diferentes cuando hablamos de la expresión de la sustancia *en sí y por sí misma*, de una parte, y de *la expresión de los atributos en los modos*, de otra).

2.c) *El modo finito*

Que la expresión sea inmanente para Spinoza no significa que los modos no tengan una esencia propia, o sea, que no se diferencien de los atributos; al contrario, esta distinción se puede establecer, según este autor, de dos maneras diferentes. Primero, por la cantidad: los atributos son, desde el punto de vista de la sustancia, cualidades eternas e infinitas, pero se presentan, desde la perspectiva de los modos, como cantidades infinitas, divisibles bajo ciertas condiciones (hay, por tanto, dos tipos de cualidades: una de carácter intensivo, que expresa la naturaleza cualitativa del atributo, y otra de carácter extensivo, que se relaciona únicamente con la existencia de las partes extensivas); Spinoza llama “esencia de modo” a la primera de estas cantidades y “existencia de modo” a la segunda. Y segundo (como consecuencia de lo anterior), por la existencia: la esencia de Dios (que se expresa en sí misma en los atributos) es causa de su existencia; en cambio, la existencia del modo no se deriva nunca de la esencia del modo en cuestión –porque, en último término, la causa de la existencia de todos los modos es Dios–. Pero las esencias de los modos no se diferencian sólo de los atributos (y, por tanto, de la esencia divina), sino que también se distinguen entre ellas. Pero ¿cómo es que se diferencian entre sí, si su causa es siempre la misma, es decir, Dios? Deleuze resume la respuesta spinoziana a esta pregunta diciendo que las esencias de los modos son cantidades intensivas, por lo que se distinguen “del atributo como la intensidad de la cualidad y se distinguen entre ellas como los diversos grados de la intensidad”.¹² Sólo nos falta por añadir que se distinguen de los modos existentes como lo intenso de lo extenso para completar la distinción entre los atributos, las esencias de los modos y las existencias de los modos.

Si Spinoza tiene tanto interés en esta distinción, es porque cree que le ha de servir para explicar el tránsito de lo infinito a lo finito. Recordemos que el atri-

11. *SPE*, p. 159.

12. *SPE*, p. 190.

buto se expresa, primero, en el modo finito inmediato, después, en el modo infinito mediato y, por último, en el modo finito existente. Con lo que acabamos de decir, podemos entender este proceso de la manera siguiente: el modo infinito inmediato expresa el atributo desde el punto de vista del absoluto, es decir, como cualidad; en cambio, el modo infinito mediato lo hace desde la perspectiva de la esencia del modo, o sea, como cantidad intensiva; finalmente, el modo finito (o existente) expresa el atributo desde el punto de vista de la existencia del modo y, por tanto, como cantidad extensiva. El modo existente está compuesto de un gran número de partes extensivas (es decir, exteriores a la esencia del modo y exteriores entre sí), vinculadas entre sí por “una cierta relación de movimiento y reposo”.¹³ El modo existente puede cambiar sus partes extensivas, siempre y cuando no varíe la relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud bajo la cual estas partes pertenecen a la esencia del modo. La relación en cuestión puede cambiar entre las partes, pero el modo “continuará existiendo mientras la misma relación subsista en el conjunto infinito de sus partes”.¹⁴

Cuando un cuerpo (o sea, un compuesto de cuerpos simples vinculados entre sí por una relación de movimiento y de reposo) se encuentra con otro, puede ser que las relaciones de ambos sean directamente componibles (y, entonces, se formará un cuerpo aún más compuesto que aquellos de los que partimos, cuyas partes estarán vinculadas entre sí por una tercera relación compuesta de las dos precedentes), o puede ser que no lo sean. En este último caso, o bien ambos cuerpos son indiferentes el uno al otro, o bien uno de ellos descompondrá la relación del otro, destruyéndolo. Spinoza dice que cuando un cuerpo es destruido por otro es porque este último sobrepasa el poder de ser afectado que tenía el primero. Pero si la potencia de ser afectado de un cuerpo consistiera sólo en su capacidad para ser afectado por otros cuerpos sin que eso le destruyera, esta potencia se definiría únicamente en términos pasivos y se rompería, así, el paralelismo entre los cuerpos de la extensión y las ideas del pensamiento (dado que, como se recordará, pasamos de los pensamientos verdaderos a las ideas adecuadas o expresivas –y, por tanto, de la pasividad a la actividad en el orden del pensamiento– mediante la reflexión). Es preciso, pues, que los cuerpos puedan tener no sólo afecciones pasivas, sino también afecciones activas, para que no se hunda todo el sistema de la expresión. La ética es aquel discurso que, en primer lugar, distingue las afecciones pasivas de las activas y, a continuación, subraya el hecho de que sólo estas últimas constituyen una expresión de nuestra esencia.

En este punto, el autor de la *Ethica...* vuelve a mostrarse contrario a Descartes: si para éste nuestra esencia individual era evidente por sí misma (y no

13. *SPE*, p. 199.

14. *SPE*, p. 201.

una expresión de otra cosa) y no tenía nada que ver con el cuerpo (y por eso se confunde con el puro pensamiento, el *cogito*), para Spinoza, en cambio, la potencia del hombre es una “parte” de la potencia de Dios, y las afecciones del cuerpo humano hacen posible que el hombre, además de ser un compuesto de modos finitos que expresan determinados atributos de la sustancia divina (la extensión y el pensamiento), se exprese a sí mismo. Como esta expresión individual no puede tener lugar más que cuando el individuo ya existe, Spinoza considera que la expresión es, en el modo finito, inseparable del *conatus*, término que define (a diferencia de Leibniz, para quien esta palabra designa la tendencia de una esencia hacia la existencia) como “la esencia del modo (o grado de potencia), pero una vez que el modo ha comenzado a existir”.¹⁵

Pero debemos afinar un poco más nuestra caracterización del discurso ético, que sólo hemos dejado apuntada. Hablamos de dos tipos fundamentales de encuentros entre cuerpos, que ahora formularemos de la siguiente manera: primero, cuando la relación de un cuerpo se compone con la nuestra, decimos que aquel cuerpo es “bueno”, o sea, “útil” para nosotros –este encuentro aumenta nuestra potencia de actuar, y por eso nos produce un afecto que llamamos “alegría”; pero se trata de una alegría pasiva, porque su causa es totalmente externa a nosotros–; y segundo, cuando se produce el encuentro con un cuerpo cuya relación no es componible con la nuestra, decimos que este cuerpo es “malo” –y entonces, como nuestra potencia de actuar disminuye, se produce en nosotros un afecto al que llamamos “tristeza”–. La pregunta ética se puede plantear, por tanto, en los siguientes términos: ¿cómo evitar, en un primer momento, las tristezas, que son siempre pasivas, para, a continuación, pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o sea, a aquellas que no dependen del azar de los encuentros, sino que organizan este azar)?¹⁶ Si Spinoza anticipa la filosofía de Nietzsche es, como mínimo, por los siguientes dos motivos: primero, porque para ambos la fórmula “más allá del bien y del mal” no significa lo mismo que “más allá de lo bueno de lo malo” –la segunda fórmula contiene las palabras “bueno” y “malo” (que son éticas, es decir, inseparables de un perspectivismo de las relaciones), en tanto que en la primera aparecen los términos “bien” y “mal”, que son morales (y, por tanto, aspiran a encontrar en la naturaleza el fundamento absoluto de determinados juicios de valor)–; y segundo, porque los dos entienden la filosofía como una crítica de las pasiones tristes que se plantea, además, cómo pasar de las alegrías pasivas a las alegrías activas (o de las fuerzas reactivas a las fuerzas activas, en terminología nietzscheana).

15. *SPE*, p. 221.

16. Esta organización de los encuentros constituye para Spinoza el objetivo no sólo de la política y el derecho, sino incluso de la religión. Para un desarrollo de esta cuestión, que obviamente no podemos exponer aquí con detalle, véanse los capítulos XVI-XIX de *SPE*, pp. 247-315.

3. Las tesis prácticas del spinozismo

Si en su tesis doctoral Deleuze intentó reivindicar la dignidad de la filosofía spinozista, en 1970 publicó un segundo texto sobre ese mismo autor, *Spinoza, filosofía práctica*, en el que trató de explicar por qué, pese a la dignidad de su pensamiento, ningún otro filósofo ha sido jamás tan injuriado y odiado como Spinoza. Para entender esto es preciso partir, según el pensador francés, no de las grandes tesis teóricas del spinozismo, sino de sus tesis prácticas, que fueron lo que constituyó objeto de escándalo para su época. Estas tesis comportan una triple denuncia, a saber: en primer lugar, la de la “conciencia” (razón por la cual se ha acusado a Spinoza de *materialismo*); segundo, la de los “valores” (que ha conducido a la acusación de *inmoralismo*); y tercero, la de las “pasiones tristes” (por la que se le ha llegado a acusar de *ateísmo*). En las páginas que siguen, intentaremos exponer brevemente estas tres denuncias.

Deleuze aborda la primera de ellas a partir de una célebre frase de Spinoza, según la cual “no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo”.¹⁷ Si es así, y en virtud del paralelismo que caracteriza al sistema spinozista, no sólo el cuerpo superará el conocimiento que tenemos de él, sino que también lo hará el pensamiento; en otros términos, el pensamiento, la potencia del espíritu, tendrá que ir más allá de las condiciones de nuestra conciencia, con lo que existirá “un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*”.¹⁸ Ahora bien, si la conciencia no está a la altura del pensamiento, es porque es el lugar de una ilusión, cuyo origen radica en el hecho de que la conciencia recoge los efectos pero ignora las causas. Como ya hemos expuesto, el orden de las causas se define del siguiente modo: cada cuerpo (para el atributo “extensión”) o cada idea o espíritu (para el atributo “pensamiento”) están constituidos por relaciones que subsumen sus partes, de tal manera que cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo o una idea se encuentra con otra idea, o bien las dos relaciones se componen en una mayor, o bien una relación descompone a la otra y destruye la cohesión entre sus partes. Si el orden de las causas es un orden de composición y descomposición, el de la conciencia, en cambio, es un orden de efectos; así, a la composición y a la descomposición en el orden de las causas corresponde en el orden de la conciencia la alegría y la tristeza, respectivamente. Pues bien, dado que conocemos únicamente a partir de la conciencia (y, por lo tanto, de los efectos) sólo podemos tener *ideas inadecuadas* de las causas. Esto produce una angustia en la conciencia que ésta únicamente puede calmar trastocando el or-

17. *Ética*, III, 2, esc.

18. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001 (en lo sucesivo, *SFP*), p. 29.

den de las cosas, lo que puede hacerse de los siguientes tres modos: primero, tomando los efectos por causas (dando lugar a la *ilusión de las causas finales*); segundo, tomándose a sí misma por causa primer (*ilusión de los decretos libres*); tercero y último, invocando a Dios cuando no es capaz de ponerse a sí misma ni como causa primera ni como causa organizadora de los fines (*ilusión teológica*). Pero si la conciencia no es causa primera, tendrá que tener una causa, la cual sólo puede ser, según Spinoza, un apetito: el *conatos*, o esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser. Ese esfuerzo está determinado por las afecciones procedentes de los objetos, afecciones que, a su vez, son inseparables de la alegría o de la tristeza, esto es, de la composición o descomposición de relaciones. De ahí que la conciencia quede definida como “el paso o, más bien, el sentimiento del paso de estas totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas, e inversamente”.¹⁹ Encontramos aquí una nueva conexión entre el planteamiento de Spinoza y el pensamiento de Nietzsche, pues también para este último autor la conciencia sólo surge cuando queremos subordinarnos a un todo superior, y es en primer lugar y ante todo la conciencia de ese todo superior como realidad exterior a mí.

Al exponer la segunda de las tres denuncias mencionadas más arriba, Deleuze adopta como punto de partida la reflexión spinoziana sobre una conocida frase del Génesis, según la cual Dios dijo a Adán que no comiera el fruto del árbol del conocimiento. Como es sabido, Adán entiende esta sentencia como una prohibición; según el autor de la *Ética*, en cambio, la frase en cuestión se limita a revelarle las consecuencias naturales de la ingestión del fruto: si lo come, le envenenará, es decir, provocará que las partes de su cuerpo entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia. Todo lo que agrupamos bajo la categoría de Mal son encuentros de este tipo (indigestión, envenenamiento, intoxicación, etc.); como vimos, para Spinoza no hay Bien y Mal, pero sí *bueno y malo*, esto es, conveniente e inconveniente a nuestra naturaleza. La ilusión de los valores (que es como Deleuze denomina aquí a la confusión de lo bueno y lo malo con el Bien y el Mal) está ligada a la ilusión de la conciencia, y procede del siguiente modo: como la conciencia ignora el orden de las relaciones y composiciones, limitándose a esperar y recoger los efectos, no entiende la ley, que se le muestra bajo el aspecto (moral) de una obligación. Si la teología es nefasta es porque confunde estos dos órdenes, de modo que considera las revelaciones de la Escritura como mandatos (o bases del conocimiento), situando por ello a Dios (que es quien enuncia tales mandatos o prohibiciones) en la trascendencia, como creador que se comunica con sus criaturas (y, en particular, con el ser humano) en términos morales. Se trata de “un *largo error* en el que se confunde el mandamiento con algo que hay que comprender,

19. *SFP*, p. 32.

la obediencia con el conocimiento mismo”.²⁰ En resumen, la ley determina la oposición Bien-Mal de manera trascendente, mientras que el conocimiento determina la diferencia cualitativa bueno-malo de modo inmanente.

La tercera y última denuncia a la que nos hemos referido, la que desvaloriza las “pasiones tristes”²¹ en beneficio de la alegría, parte de la crítica que, según Deleuze, hace Spinoza de las siguientes tres figuras: 1) el hombre de las pasiones tristes; 2) el hombre que se sirve de ellas, que las necesita para asentar su poder; 3) el hombre a quien entristece la condición humana, las pasiones del hombre en general. Son las figuras del esclavo, del tirano y del sacerdote, unidas entre sí por el odio a la vida, por el resentimiento contra ella, que les lleva invariablemente a atribuir algún valor a las pasiones tristes. Para Spinoza, por el contrario, la pasión triste no puede ser buena bajo ningún aspecto, conclusión que extrae de su teoría de las afecciones. Si el individuo es una esencia singular a la que corresponde una relación característica, o sea, un grado de potencia al que corresponde un poder de afección, entonces los individuos se definen por las afecciones de que son “capaces”, y no por las nociones abstractas de género y especie. Ahora bien, como hemos visto, las afecciones se dividen en acciones y pasiones, y estas últimas en pasiones de tristeza y pasiones de alegría. Si la alegría es una pasión es porque tiene una causa externa, de manera que nos mantiene separados de nuestra potencia de acción, pero no por ello esa potencia deja de aumentar, “aproximándonos” al punto de transmutación que ha de hacernos dignos de las acciones, de las alegrías activas. La ética spinozista desemboca, así, en los siguientes tres problemas prácticos: primero, cómo conseguir el máximo de pasiones alegres y pasar de ellas a los sentimientos libres y activos; segundo, cómo formarnos ideas adecuadas, que son el tipo de ideas de donde brotan esos sentimientos activos; y tercero, cómo llegar a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas, escapando así de la ilusión. El primero de estos problemas conduce a Spinoza a la reivindicación de la alegría ética y de la inmanencia, el segundo le lleva a afirmar la correspondencia entre la alegría ética y la afirmación especulativa y el tercero, por su parte, le enfrenta a la necesidad de admitir que “la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente”.²²

20. *SFP*, p. 35.

21. El listado de las pasiones tristes es resumido en *Ética*, IV, 47, esc.

22. *SFP*, p. 40.