

CUERPO Y SUSTANCIA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: LA PERSPECTIVA DELEUZIANA

JOSÉ EZCURDIA *

Es sabido por todos aquellos que se han acercado a la filosofía de Deleuze que la doctrina de Spinoza se constituye como uno de sus ascendentes intelectuales fundamentales. En este sentido, Deleuze, al revisar la doctrina spinoziana, realiza una doble operación: a la vez que traza algunos de los horizontes teóricos fundamentales en los que se desarrolla su doctrina, articula una imagen peculiar de pensamiento spinoziano, una imagen deleuziana de la filosofía de Spinoza. ¿De qué manera Deleuze asimila a Spinoza otorgándole un sostén interior a su propio pensamiento? ¿Qué Spinoza recupera Deleuze para fundar su propia filosofía?

Spinoza en la *Ética* establece una doctrina del conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios, en la que el conocimiento intuitivo de Dios o la sustancia en tanto causa inmanente, no se concibe sólo como el vínculo inmediato del hombre con su principio, sino también como la afirmación de ese principio en el hombre. La sustancia, en tanto causa inmanente, se expresa en su efecto, a saber, el hombre mismo, en tanto éste se vincula a la sustancia misma justo a partir del conocimiento del tercer género.

Spinoza apunta en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI).

De igual modo subraya:

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI, Esc.).

Para Spinoza el conocimiento del tercer género no equivale a una negación del hombre en la sustancia, sino en la afirmación de la sustancia en el hombre. La sustancia spinoziana, al aparecer como causa inmanente y expresiva, hace del hombre que se vincula a la misma a partir del conocimiento del tercer género, ámbito de su afirmación. El conocimiento del tercer género Spinoza no se constituye como una vía negativa que se resuelva en una abolición del conato del hombre en la sustancia, sino como promoción de la sustancia misma en el hombre mismo que afirma su propia potencia.

¿La *sciencia intuitiva* spinoziana, deja una huella importante en la filosofía deleuziana? ¿De qué manera Deleuze asimila la doctrina spinoziana del tercer género de conocimiento?

Avancemos una primera hipótesis: el vaivén entre el pensamiento y el ser en el que se articula la intuición en Deleuze, es justo una impronta del spinozismo en su filosofía, pues la propia intuición sobre una forma que se concibe como causa inmanente –el plano de inmanencia deleuziano–, no puede resolverse sino como principio genético interior del pensamiento mismo.

Deleuze apunta al respecto:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a

* Doctor en FILOSOFÍA por la UNIVERSIDAD DE BARCELONA.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO.

volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser. (Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 42).

Ser y pensar son para Deleuze dos momentos interiores entre sí que ganan su forma en el movimiento reversible de la intuición: el pensamiento, al ir hacia el ser, se concibe como una afirmación del ser en el pensar. La intuición se constituye como un retorno que es una ida, como un vínculo del pensamiento a su fuente – el propio plano de inmanencia– que se resuelve como afirmación de la fuente en el pensamiento.

Pareciese que la intuición spinoziana, en tanto amor intelectual a Dios que se determina como principio de la producción a afectos dichas que se traducen en la afirmación del conato del hombre, es el motor de la articulación de la deleuziana teoría de una intuición que en su vaivén hace del ser el fundamento tanto del pensar como creación de conceptos¹, como de la vida filosófica como producción de afectos activos. ¿Es justa esta caracterización de la doctrina deleuziana?

Deleuze mismo apunta la centralidad de la teoría spinoziana de la intuición en la vertebración de una teoría de la intuición en tanto fundamento de la filosofía como creación de conceptos y de la vida filosófica como el ejercicio de una libertad que se afirma en la producción de afectos puros o activos:

Quien sabia plenamente que la inmenencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto

¹ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, La Cuarenta, 2008, p. 53: “La “verdad” para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es “aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve” como bien dice Deleuze. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos”.

era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenandas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento infinito, y le confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen puerto la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sin que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto. (Deleuze, *Op. cit.*, p. 51).

La libertad desde la perspectiva de Deleuze como producción de afectos activas y la filosofía como creación de conceptos, tienen como común denominador una intuición que se determina como resorte expresivo de la vida o plano de inmanencia. Es según Deleuze el vaivén en el que se cifra el conocimiento intuitivo, el principio de la reversibilidad entre ser y pensar que hace posible la filosofía y el ejercicio de una vida filosófica. Deleuze a la vez que nos brinda una imagen productiva del conocimiento del tercer género en la doctrina de Spinoza, nos ofrece las claves para llevar adelante la recta comprensión de la intuición en su propia filosofía.

Ahora bien, para Spinoza el conocimiento del tercer género no se concibe sino como una aprehensión de la Idea Dios, en tanto síntesis de Dios como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir, es decir, en tanto una *Natura naturada* que comprende la forma misma de Dios que se realiza al expresarse en ilimitados atributos infinitos y perfectos, que expresan su absoluta perfección.

La propia perfección de Dios, al suponer la Idea de sí, implica el conocimiento que Dios tiene de sí en tanto se conoce como su propia causa, y por ello también un amor que aparece como la afirmación de su propia forma. El Dios de Spinoza, la Naturaleza, es amor, en tanto éste satisface la forma misma de Dios como absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir, que

tiene su principio en la Idea por la cual Dios mismo o la sustancia se conocen como causa de sí.

Spinoza señala al respecto:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios. (Spinoza, *Ética*, II, Prop. VII, Cor.).

Asimismo apunta:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa, y eso es lo que en el Corolario de la Prop. 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXV y Dem.).

Para Spinoza, la sustancia, en tanto causa inmanente, se encuentra presente en sus efectos, y sus efectos, al incardinarse en la Idea de Dios, nutren la absoluta existencia y el absoluto pensamiento por los que la sustancia se causa, se conoce y sí ama a sí misma, determinándose como tal: tanto el pensamiento como la extensión se constituyen como vías que a la vez que expresan la forma de la sustancia, conducen a la Idea de Dios, en la cual Dios o la sustancia misma, a la vez que se conoce, se ama así misma, afirmando su absoluta perfección.²

En este sentido, el conocimiento del tercer género, al tener como objeto la Idea de Dios, se

² León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basado en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Spinoza toma, en concepto y en fórmula, la teoría de León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu hacia Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época. (Gebhardt, 1940: 31).

realiza a través del conocimiento del propio cuerpo, pues éste, en tanto modo del atributo de la extensión, en última instancia conduce a la Idea misma en la que Dios da cumplimiento a su forma como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar. El cuerpo para Spinoza no es de ninguna manera una forma atravesada por una insuficiencia ontológica. Por el contrario, éste, al expresar a la sustancia como causa inmanente, conduce tanto al atributo de la extensión, como a la Idea de Dios, en la que Dios mismo se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo.

Spinoza, en una primera instancia señala en la *Ética*:

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a Dios (Spinoza, *Ética*, V, proa. XIV).

En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad. (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXII).

El cuerpo es para Spinoza ámbito expresivo de Dios, en tanto Dios mismo es su causa inmanente. El cuerpo conduce a Dios, pues desde la perspectiva del conocimiento del tercer género expresa inmediatamente a la Idea de Dios, en la que sustancia satisface su forma como causa de sí. Las afecciones del cuerpo, al tornarse activas gracias al ejercicio de la intuición, se constituyen como una puerta a Dios o lo infinito que en el cuerpo mismo afirma su carácter activo.

Spinoza descalifica toda perspectiva filosófica de corte platónico en la que la noción de trascendencia escamotee al cuerpo una densidad ontológica efectiva, y cancele su nexo inmediato con su principio inmanente, dado precisamente a partir del conocimiento del tercer género. El cuerpo es momento fundamental de la epistemología spinoziana, pues se constituye como ámbito de la aprehensión de la Idea que da contenido al Entendimiento Infinito de Dios y la Idea de Dios, en el que se resuelve la *Natura naturada*:

Spinoza suscribe en la *Ética*:

Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXX).

De igual modo apunta:

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, esto es, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la postetad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor par del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. (Spinoza, *Ética*, V, prop. XXXIX, Dem).

Para Spinoza el conocimiento del tercer género viene a culminar el ejercicio del conocimiento del segundo género, pues la producción de afecciones activas que suscita el conocimiento racional, desemboca justo en el amor intelectual a Dios, en tanto amor del hombre a Dios, que es amor de Dios al hombre. El cuerpo es para Spinoza un diapason que al vibrar en la frecuencia de la Idea de Dios, hace efectiva la afección activa de un amor que es el contenido del conocimiento intelectual de Dios.

En este contexto cabe señalar que el conocimiento del tercer género, el propio amor intelectual a Dios, justo en tanto amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, se realiza como amor del hombre por el hombre, pues este amor expresa el amor que Dios tiene de sí, no en tanto *Natura naturante*, sino en tanto *Natura naturada*. Dios, al ser idéntico a la Naturaleza, no puede tener como objeto de su amor más que al hombre en tanto Naturaleza. El amor del hombre por el hombre, satisface la forma misma del amor de Dios en tanto causa inmanente.

Estos planteamientos se hace expresos cuando Spinoza apunta que el hombre no es el lobo del hombre, sino que el hombre es para el hombre un Dios, en tanto encuentra en éste a la vez la fuente y el objeto de un amor, que satisface a cabalidad el incremento de su propia potencia. Así, el Individuo Superior spinoziano, toda vez que se compone por hombres que concuerdan en grado máximo, hacen efectiva una naturaleza común, que no es más que Dios mismo o la sustancia como causa inmanente que se expresa en ellos. Conocimiento racional o del segundo

género, y conocimiento del tercero, se encabalgan en la formación del propio Individuo Superior que expresa tanto vínculo del hombre con su principio inmanente, como la afirmación de ese principio en el hombre.³

Spinoza señala al respecto:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuerzen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...] (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.).

De igual modo apunta:

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

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.).

La formación del Individuo Superior es para Spinoza expresión de un hombre que hace efectiva su libertad en la afirmación del afecto activo del amor que es la propia vida como causa inmanente que en el hombre encuentra su ámbito de realización.⁴ Spinoza, a partir de la nociones

³ Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la 'comunidad de los santos'. (Zac, *La idea de vida en la filosofía de Spinoza*, p. 191).

⁴ "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión" (Zac, *La idea de vida en la filosofía de Spinoza*, p. 191).

de amor intelectual a Dios y cuerpo, establece una ética en la que la producción de afecciones activas se resuelve como la producción de un cuerpo y un entendimiento colectivos que incrementan la potencia de todos aquellos individuos finitos que lo componen. El Individuo Superior spinoziano es un gran cuerpo atravesado por la Idea de Dios, esto es, por el amor en el que Dios se constituye como tal, en tanto se afirma en el hombre: Inmanencia, cuerpo y amor intelectual a Dios, se encabalgan en la formación del Individuo Superior, en tanto horizonte de la cabal afirmación del propio conato del hombre.⁵

La ética spinoziana, de esta manera, tiene una importante dimensión política, pues la formación del individuo superior no se hace posible sino por la promoción de afecciones activas que van a contracorriente de aquellas afecciones pasivas y tristes que tienen su resorte en una metafísica de la trascendencia que implica una separación del hombre respecto de su principio vital. Spinoza combate todo régimen político que al valerse del argumento de la trascendencia toda vez que atiza sendas pasiones tristes que minan la propia afirmación conato del hombre, se constituyen como resorte de una moral heterónoma que asegura la pasiva inserción del individuo en un orden social alienante y esclavizante. Spinoza denuncia el uso del argumento mismo de la trascendencia como pilar de un orden social fundado en el miedo y la ciega obediencia. Para Spinoza, las cosas no valen porque participen de una esencia trascendente, sino porque expresan la forma del hombre como conato, como una esencia que se

determina por su tendencia a permanecer en el ser. El cuerpo para Spinoza es el horizonte en el que tiene lugar el ejercicio de la libertad, pues es en éste donde se verifica la promoción de las afecciones activas que expresan la forma de la sustancia como causa inmanente. El cuerpo no ha de ser objeto de ningún martirologio u autonegación que fuese sinónimo de virtud por asegurar la participación del alma en un principio trascendente. Por el contrario, éste es el ámbito efectivo donde se esclarece la forma de la sustancia como vida, y de la virtud misma como afirmación de la vida.

Deleuze apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano. (Spinoza, *Tratado teológico-político*, Int, 8, 9, 10).

En la *Ética* señala:

Nada, ciertamente, sino un sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos. (*Ética*, IV, Prop. XLV, Esc.).

Para Spinoza la virtud se concibe como la producción de afecciones dichosas que de ningún modo responden a las exigencias morales que planeta un orden social vertebrado por la metafísica de la trascendencia. Nuestro autor denuncia una servidumbre voluntaria que es uno de los mecanismos morales por los que se sostienen aquellos regímenes políticos de carácter opresor. Para nuestro autor la afirmación del cuerpo se constituye como motor del incremento de la propia potencia. Éste no ha

⁵ Spinoza asienta estas ideas en E, II, Def 7: "Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular." Asimismo apunta en *El tratado de la reforma del entendimiento*, p. 8: Este es pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza [el conocimiento de la unión del alma con toda la Naturaleza] y a procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo.

de ser negado a partir de la refleja promoción de afecciones pasivas que son el triste cimiento de un orden social en el que el hombre mismo ve negada su propia potencia de existir y su capacidad misma de obrar.⁶

Spinoza lleva adelante una crítica a la metafísica de la trascendencia y a todos sus instrumentos lógicos y teológicos –eminencia, participación, caída, causa final, redención, juicio final etc.– con el objeto de dar cuenta de la arquitectura interior de una moral heterónoma en la que diversas afecciones pasivas –culpa, miedo, por ejemplo– producto justo de la concepción de la separación del hombre respecto de su principio vital, precipitan la ciega sumisión del hombre al orden social que lo esclaviza.

¿Cuál es la postura que al respecto sostiene Deleuze? ¿Cómo asimila Deleuze la doctrina spinoziana del cuerpo? ¿El cuerpo y la intuición, se constituyen como figuras capitales de la reflexión deleuziana?

Deleuze reconoce en Spinoza el filósofo que de una vez por todas instaura la dimensión de la inmanencia como fundamento de la reflexión filosófica y de la vida ética. Spinoza, al asimilar y radicalizar el concepto de univocidad de Duns Escoto y el panteísmo bruniano, establece una noción de inmanencia que corta de tajo todo rastro de trascendencia. En este sentido, Deleuze apunta que Spinoza es el *Cristo de los filósofos*, pues establece una identidad entre la sustancia y la naturaleza, entre la naturaleza y el hombre, que se constituye como punto de partida de toda reflexión filosófica y moral.

Deleuze señala al respecto:

Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de

inmanencia, sino poder de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, al afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan y se acercan de este misterio. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia “mejor”, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimiento y percepciones erróneas... (Deleuze, Gilles., *Ibidem*, p. 62).

Deleuze ve en la encarnación cristiana cierto paralelo con la noción de inmanencia, pues ambas nociones suponen una identidad entre las dimensiones de la conciencia y la materia. La inmanencia, como la encarnación, implican una radical identificación de la vida y la naturaleza, de la psique y el cuerpo, que otorga una decisiva centralidad al cuerpo mismo en la determinación tanto de lo real, como del problema de la libertad. Para Deleuze Spinoza es el ‘Cristo de los filósofos’, pues identifica la Idea y la Materia, cortando de tajo todo rastro de trascendencia. La inmanencia spinoziana es para Deleuze una suerte de encarnación panteísta que se constituye como una perspectiva fundamental de su propia doctrina. El plano de inmanencia deleuziano se funda en una lectura de la noción de sustancia spinoziana, en tanto una materia como fuente de afectos que se concibe como cuerpo vivo.⁷

⁶ Cfr., Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, p. 22: “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos.” De igual modo Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 172 en torno a la génesis de las nociones de inmanencia y expresión, en el contexto de la filosofía cristiana medieval y del renacimiento: “Y sin embargo es cierto que esa tendencia expresionista [en el Renacimiento] no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobretodo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer [CONTINÚA]

Estos planteamientos se hacen patentes cuando Deleuze señala justo la concepción spinoziana de inmanencia como fundamento de las concepciones bergsonianas de materia y memoria. La materia y la memoria en Bergson no obstante guardan una diferencia de naturaleza, también guardan una diferencia de grado, pues se determinan como polos de un plexo de imágenes –el propio plano de inmanencia, la duración, la vida– que les da consistencia y realidad. La materia viva bergsoniana, la materia como conciencia virtual, es una concepción que ha decir de Deleuze sólo se hace posible en el marco de la spinoziana noción de inmanencia, que acoge en su seno la posibilidad de comprender la forma del cuerpo en su estatuto ontológico efectivo como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia como causa inmanente.

Deleuze apunta al respecto:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estando alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa) (Deleuze, Gilles., *Ibidem*, p. 52).

Para Deleuze, Bergson hace patente la determinación spinoziana de la materia y el cuerpo como ámbito expresivo de la sustancia. El cuerpo vivo, la materia como conciencia virtual, el organismo que esclarece las imágenes en las que se constituye, son la sustancia misma como causa inmanente, que encuentra su dominio de afirmación. Deleuze, al establecer la

filiación spinoziana-bergsoniana de su propia doctrina, traza un horizonte de comprensión de la doctrina de Spinoza como un materialismo y un vitalismo, en el que el cuerpo se identifica con la forma misma de la sustancia como causa inmanente.

Para Deleuze el cuerpo, toda vez que es fuente de afecciones activas que afirman su principio inmanente, se sustrae al ‘juicio de Dios’, impulsando un proceso de desestratificación que implica su liberación de una ‘subjetivación’ y ‘significación’ que equivale precisamente a su sujeción a una moral heterónoma que se despliega, digámoslo a la manera spinoziana, como servidumbre voluntaria. En este sentido, el cuerpo, apunta Deleuze, al desestratificarse, deviene ‘Cuerpo sin Órganos’, pues se retrotrae al vida misma que es su principio, posibilitando su reconfiguración según el horizonte creativo y productivo que implica la producción de afecciones activas. Las nociones artaudianas de CsO y ‘juicio de Dios’ son retomada por Deleuze para dar cuenta de la forma de un cuerpo que toda vez que emprende un retorno a la sustancia viva que es su principio inmanente, expresa la potencia de ese principio en la producción de afecciones activas que escapan a toda maquinaria psicosocial esclavizante y alienante que mine la potencia creativa del hombre mismo y extraiga de éste la energía y el trabajo útil para asegurar su sostenimiento.

Deleuze apunta al respecto.

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. (Deleuze, ¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? en *Mil mesetas*, Pre-textos, p. 164).

De igual modo subraya:

El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 7] principio un Ser [y no un Uno trascendente]. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre la acusación de inmanencia y panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar de esta acusación”.

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. (Deleuze, *Op. cit.*, p. 159).

Para Deleuze el cuerpo vivo, al expresar el plano de inmanencia que es su fundamento, impulsa un movimiento de desestratificación que lo libera de toda afección pasiva y refleja en el que se hace efectivo el 'Juicio de Dios', en tanto mecanismo de 'subjetivación' y 'significación' en el que se condensa la moral esclava. La construcción del 'CsO' es para Deleuze el retorno a un plano de inmanencia que es el motor interior de la construcción de aquellas afecciones activas donde radica una 'reterritorialización' donde radica el ejercicio de un 'agenciamiento' o forma de existencia libre.

Las nociones de 'CsO' y 'Juicio de Dios', aunque tienen un origen artaudiano, son interpretadas desde la matriz spinoziana que anima el pensamiento de Deleuze. Así, los atributos mismos se constituyen como las intensidades, los flujos y los afectos que recorren el cuerpo; y la sustancia misma, el CsO, aparece como la vida que es su principio inmanente. De este modo, la *Ética* de Spinoza aparece como el texto que da cuenta de la forma de una materia viva, a saber, la sustancia que se expresa en sus atributos, y que en los cuerpos finitos hace patente su forma como intensidad y afirmación.

Deleuze señala en *Mil mesetas*:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades. Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz. (Deleuze, *Ibidem*, p. 159).

La *Ética* de Spinoza es para Deleuze una cartografía de lo real, en la medida que sus diferentes niveles conceptuales –sustancia, atributos y modos– se articulan en una relación inmanente y expresiva que a la vez que da cuenta del carácter intensivo y dinámico de la sustancia misma, hace patente su identidad con la propia

forma de los modos en tanto conato que se articulan en un grado de potencia determinado. La *Ética* de Spinoza es para Deleuze un libro mayor de la biblioteca filosófica por hacer de la noción de inmanencia la condición ineludible de una praxis ético-filosófica en la que la activa producción de afecciones dichas, se constituye como corazón del ejercicio de la libertad.⁸

Para Deleuze la ontología de Spinoza es el marco idóneo para hacer inteligible la noción de CsO, en la medida en que el atributo de la extensión expresa la forma de la sustancia justo como afirmación, es decir, como una forma intensiva, que se determina como fuente de los afectos en los que el cuerpo mismo se constituye como tal. De esta forma, la intuición se determina necesariamente como un régimen de experiencia que coincide con la apertura del cuerpo al atributo del cual es modo, y a la sustancia que se determina como su causa inmanente. La construcción del CsO, el conocimiento intuitivo, aparece como la recepción y la producción de las imágenes y los afectos puros en los que se determina la spinoziana Idea que vertebrata la Naturaleza viva.

Deleuze lee a Artaud en clave Spinoziana, encontrando los recursos conceptuales para fundar su propia doctrina.

Deleuze afirma en *¿Cómo hacerse un CsO?*:

Relectura de Heliogábalo y de los Tarahumaras. Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad

⁸ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 119: Uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, ahí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El Anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, "el continuo ininterrumpido del CsO".

de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia. Materia en la que no hay dioses. (Deleuze, *Ibidem*, p. 163).

Para Deleuze la construcción del CsO se constituye como el despliegue de un conocimiento intelectual que hace efectivo el vínculo de la conciencia con su principio inmanente, en tanto una sustancia que se constituye como causa de sí y que atraviesa los propios modos en los que se expresa, haciéndolos parte de su propio movimiento autoprodutivo. El CsO es para Deleuze la materia viva que informa al cuerpo del hombre con una conciencia actual que brota en su seno. La concepción deleuziana del plano de inmanencia como un uno-múltiple dinámico que es fuente de la afirmación de un agenciamiento o forma de vida libre, encuentra su raíz una lectura de la *Ética* de Spinoza atenta al análisis de los rendimientos ontológicos y éticos de la noción de sustancia como causa inmanente.⁹

Deleuze hace expresos estos planteamientos al retomar la pluma de Lovecraft, quien con un arte magistral describe el ascenso y la involución de la conciencia hacia su principio genético, precisamente a partir de una profundización de la experiencia misma del cuerpo en tanto CsO:

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: “Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era un ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son las sección de

formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo...” (Deleuze, ‘Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible’, en *Ibidem*, p. 256).

Para Deleuze la intuición se concibe como una aprehensión inmediata de la propia sustancia o plano de inmanencia como una totalidad abierta y procesual, como un uno-múltiple que se afirma como una intensidad autoprodutiva. Lovecraft le brinda a Deleuze el lenguaje para describir la experiencia de una intuición por la que la conciencia se ve atravesada por el abanico intensivo en el que se constituye la vida, su principio inmanente.

Ahora bien, Deleuze subraya que el vínculo de la conciencia con el plano de inmanencia, se determina, como hemos anticipado, como un vaivén entre el pensamiento y el ser, que implica la afirmación de la vida en la conciencia. En este sentido, la construcción del CsO es no sólo un retorno de la conciencia a su principio genético, sino también la afirmación de ese principio en la conciencia, que se resuelve como la promoción de un afecto puro –el amor– que implica no sólo la negación del ‘Juicio de Dios’ y la posibilidad de llevar a cabo una supresión todo proceso de estratificación, sino de establecer una relación intersubjetiva novedosa y productiva. La construcción del CsO se afirma como el desmontaje de la servidumbre voluntaria y todo proceso de subjetivación y significación, que impidan el reconocimiento del otro, como un objeto amable.

La figura del individuo superior fundado en el amor del doctrina spinoziana, encuentra un eco en la forma de un *devenir amoroso*, que corona la reflexión deleuziana.

Deleuze señala al respecto:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de significancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alterada, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni

⁹ Cfr., Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 51. Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada “filosofía de lo múltiple”. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio.

conquistarlos, [...].(Deleuze, ‘Año cero, rostridad’, *Ibidem*, p. 193).

Deleuze, al igual que Spinoza, encuentra en la producción del afecto puro del amor, la culminación del ejercicio intuitivo en el que se articula el vínculo de la conciencia con su principio inmanente y la afirmación de ese principio en la conciencia. El amor es el motor para relanzar la formación del orden social no bajo una estructura ‘molar’ o jerárquica, sino ‘molecular’ y ‘rizomática’, constituida por innumerables ‘buenos encuentros’. La experiencia del afecto puro del amor es para Deleuze el corolario en el que se resuelve la construcción del CsO en tanto resorte de un agenciamiento o forma de existencia libre que se ha desembarazado de todas aquellas afecciones tristes en los que se articula una conciencia estratificada: el encuentro amoroso con el otro, viene a cerrar las consideraciones éticas deleuzianas y las reflexiones deleuzianas sobre Spinoza.

La relación entre Deleuze y Spinoza es compleja. Numerosas son las consideraciones que realiza Deleuze sobre Spinoza a lo largo de su obra. Spinoza se constituye como una ascendente intelectual fundamental en la determinación de la doctrina de Deleuze y, al mismo tiempo, Deleuze nos brinda una lectura de Spinoza acorde a la orientación de su filosofía. ¿Podría ser de otra manera?¹⁰ El Spinoza materialista, el Spinoza vitalista y el Spinoza místico se trenzan como elementos fundamentales en la comprensión de la propia doctrina de Deleuze. El arco vitalista Spinoza-Bergson que Deleuze mismo traza para sostener su filosofía lanza un reto a una Modernidad demasiado conforme con la primacía de la representación, en detrimento de la consideración de cuerpo: ¿El hombre Occidental podrá rasgar el velo mismo de la representación para acceder a las intensidades y al sentido que anidan en su cuerpo mismo? ¿El hombre Occidental podrá conjurar

la nada, la esclavitud y los horrores que crecen entre la vida y su conciencia? ¿La filosofía tendrá los tamaños para colocar de una vez por todas al propio cuerpo en el centro de su reflexión? La noción de cuerpo es central en la doctrina de Spinoza y Deleuze. Evidentemente ésta ha de resultar también una preocupación fundamental de la filosofía contemporánea que encara un orden político-social cada vez más ajeno a nuestros cuerpos y a la experiencia del amor que anida en su seno.



¹⁰ Cfr., Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, p. 31: El viaje de Deleuze a través de la historia de la filosofía adquiere una forma peculiar. Aun cuando sus monografías sirven como excelentes introducciones, nunca nos proporcionan una condensación general de la obra de un determinado filósofo; Deleuze prefiere en cambio seleccionar aspectos específicos del pensamiento del filósofo en cuestión que hagan una contribución positiva a su propio proyecto en determinado punto.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze Gilles y Guattari Felix, *El Anti-Edito, Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009.

Deleuze, Gilles *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2009.

Deleuze Gilles y Guattari Felix, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Mario Muchnik, 1996.

Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, 1963.

Hardt, Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Kaminsky Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, La cuarenta, 2008.

Spinoza *Ética*, México, FCE, 1958.

Spinoza *Tratado teológico-político*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1990.

Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

