

CUERPO Y DESEO EN SPINOZA

Alfonso Rodríguez

Para Deleuze el llamado "cuerpo sin órganos es el campo o plano de inmanencia del deseo. Es decir, el cuerpo como campo de intensidades, de fuerzas y de energía puras se confunde con el proceso del deseo y, por tanto, con un plano de consistencia o de inmanencia. Hablar de cuerpo sin órganos es hablar de deseo y, por tanto, de plano de consistencia. Lo que el deseo en su movimiento o en su proceso construye o traza es precisamente lo que Deleuze llama un plano de inmanencia. El deseo es inmanente a un plano que debe construirse en el proceso mismo de su funcionamiento. Por eso Deleuze puede afirmar que el deseo no es preexistente al campo o plano que traza. Ambos son estrictamente coexistentes. Esto implica que el funcionamiento del deseo corresponde con la construcción del plano y que a su vez el trazado de este último coincide con el funcionamiento del deseo como cuerpo sin órganos. De modo que si no existe el desplegamiento de un campo de inmanencia y la producción de lo que en él se da, no se puede hablar de deseo; no hay deseo, afirma Deleuze¹. Ahora bien, preguntemos ¿qué es lo que produce, qué es lo que el deseo produce en el cuerpo sin órganos como plano de inmanencia? Deleuze responde que solamente existe agenciamiento de deseo cuando en un campo de inmanencia o plano de consistencia se producen continuos de intensidades, conjugaciones de flujos y emisiones de partículas a velocidades variables². Por eso es que el cuerpo sin órganos es deseo. Es más, es él el que desea. Lo que equivale a decir que sin él no se puede desear. Es gracias a él y solamente por él que existe el deseo.

¹ Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, París, 1977, pp. 107-108. Pondremos entre paréntesis la página de la versión al español en Editorial Pre-Textos, Valencia, 1980, pp. 101-102.

² *Dialogues*, p. 117 (110).

Podemos, entonces, establecer las siguientes equivalencias: cuerpo sin órganos = plano de inmanencia = deseo.

Retomemos despacio estas relaciones. Deleuze llama "plano de consistencia" a aquel cuya composición le es inmanente. Consistencia es sinónimo de composición interna. Por inmanencia hay que entender una composición cuyo funcionamiento se da en los límites estrictos de la dimensión que le es propia. En otras palabras, es un plano sin dimensiones externas a él, con una única dimensión cuyos límites los señala precisamente su inmanencia. Esto no la convierte en una dimensión de interioridad, o sea, puramente subjetiva. Para Deleuze la inmanencia no tiene nada que ver con subjetividad. Por eso puede afirmar que el deseo no es interior a un sujeto³. Es más, yo me atrevería a decir que el sujeto o la subjetividad es una dimensión externa al proceso del deseo, no forma parte de su agenciamiento y, por tanto, de su propia composición inmanente o interna. El sujeto o la subjetividad constituyen una dimensión externa, suplementaria al proceso inmanente del deseo. Es esa dimensión de más que encontramos en lo que Deleuze llama "plano de trascendencia"⁴. Es decir, solamente un deseo concebido como plano de trascendencia puede tener un sujeto. Si el deseo es, como lo muestra Deleuze, un plano de inmanencia, podemos entender su afirmación de que no existe sujeto del deseo. Tampoco existe un objeto al cual éste tienda⁵. Y esto, entonces, solamente es comprensible para quien lo conciba como un proceso inmanente.

Esta concepción del deseo como plano de inmanencia le sale al paso a la teoría del deseo como carencia, que tiene sus raíces en Platón. El deseo es un proceso de producción, es decir, su agenciamiento propio lo hace esencialmente productivo. Como no es posible concebir el deseo al margen de este proceso productivo, no podemos sino descartar la idea de carencia como esencia del deseo. Es la positividad del deseo que Deleuze opone a la

³ *Ibid.*, p. 108 (101).

⁴ *Ibid.*, p. 110 (104) y Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: Mille Plateaux*, Minuit, París, 1980, p. 325. En la versión al español: Pre-Textos, Valencia, 1988, p. 268. En adelante entre paréntesis.

⁵ *Dialogues*, p. 96 (90).

negatividad de la carencia⁶. El deseo como proceso productivo inmanente no carece de nada. Por el contrario, encuentra en esta producción su efectua- ción, o en términos spinozistas, su propia actualización y perfección. A esta altura cabe preguntarse sobre la positividad y productividad del proceso del deseo. ¿En qué consiste su perfección, qué lo efectúa o pone en funciona- miento? La respuesta a estos interrogantes pasa por una caracterización más detallada de lo que puede entenderse por cuerpo sin órganos, porque, como lo hemos dicho, él es el campo de inmanencia del deseo.

Deleuze llama cuerpo sin órganos a aquél que solamente se encuentra poblado por intensidades. Solamente intensidades pasan y circulan por él. Es una matriz intensiva que se desarrolla a partir de un grado cero de intensidad. Es materia y como tal energía⁷. Es un cuerpo poblado u ocupado por intensidades, las cuales definen ejes, vectores, gradientes y umbrales, a través de los cuales u orientados por ellos, la materia sufre los procesos de mutación o de transformación energéticas. Deleuze las define como tendencias dinámicas con mutación de energía y movimientos cinemáticos con desplazamientos y migraciones, que son los que caracterizan el proceso de lo que él entiende por "devenires". René Thom, en su ensayo de una teoría general de los modelos, define y distingue la cinemática y la dinámica como dos partes del mismo proceso de cambio y devenir de las formas: la primera tiene por objeto la parametrización de los estados o de las formas que adquiere en su evolución un determinado proceso y la segunda la descripción de la evolución misma, es decir, de la transformación y el cambio que sufren las distintas formas dentro del proceso⁸. Así, la cinemática estudia los distintos estados a los que llega el proceso energético, que Deleuze define como el pasaje de una onda cuya amplitud varía en su encuentro con las fuerzas que actúan sobre el cuerpo. El resultado de este encuentro, definido como afecto o sensación, es la determinación de un órgano que siempre será provisional, porque solamente dura lo que dura el pasaje de la onda energética y la acción de las fuerzas que actúan sobre ella. Los órganos

⁶ *Ibid.*, p. 110 (103).

⁷ *Mille Plateaux*, p. 189 (158).

⁸ René Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 27.

desaparecen para aparecer o ubicarse en otra parte⁹. La dinámica estudia el proceso mismo de transformación y cambio que sufre esta onda en su devenir.

Deleuze encuentra en Spinoza confirmación y apoyo para su teoría del cuerpo sin órganos. Considera a la *Ética* como el gran libro sobre este tema¹⁰. Nosotros ya hemos explorado en otro texto esta relación, este encuentro entre Deleuze y Spinoza¹¹. Podemos, en efecto, hablar de un cuerpo sin órganos en Spinoza, es así como él concibe el cuerpo, es decir, como pura inmanencia afectiva, pura intensidad inmanente, poder o potencia de obrar, relaciones de movimiento y velocidad entre partículas. Tendríamos que analizar la sorprendente coincidencia, habría que decir más bien la confirmación que encuentra el pensamiento spinozista en la investigación de las ciencias actuales, las que tienen algo que decir sobre el funcionamiento del cuerpo, a saber: la biología molecular, la bioquímica, la cibernética, etc.

Como hemos visto en otra parte¹², un cuerpo se define en Spinoza:

1. Por el conjunto de elementos materiales o partículas, Spinoza los llama los "cuerpos más simples" (*corpora simplicissima*), los cuales le pertenecen bajo relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud. Son elementos no formados, que no tienen ni forma ni función y que son, por lo tanto, completamente abstractos aunque sean perfectamente reales¹³. Esto es lo que Deleuze llama "longitud" de un cuerpo, y
2. Por el conjunto de afectos intensivos de los cuales es capaz bajo tal

⁹ Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation I*, éditions de la différence, 1981, p. 34. Existe una versión al español del capítulo de este libro sobre el cuerpo sin órganos: *La histeria*, en *Encuentros*, Revista de la Cátedra de Filosofía contemporánea, Univalle, No. 1, Mayo 1992.

¹⁰ *Mille Plateaux*, p. 190 (159).

¹¹ Ver nuestro Artículo "El encuentro de Deleuze con Spinoza: una filosofía práctica", *Praxis Filosófica*, vol. 3, Nos. 3-4, Cali, 1983.

¹² Ver nuestro artículo citado, p. 12.

¹³ *Mille Plateaux*, p. 310 (258).

poder o grado de potencia. Es lo que Deleuze llama "latitud" de un cuerpo¹⁴. Son, dice Deleuze, los estados intensivos de una fuerza anónima¹⁵ la cual define Spinoza como *fuerza de existir o potencia de obrar o poder de afectión*. En resumen: en un cuerpo no encontramos sino afectos y afectaciones, movimientos locales y velocidades diferenciales. Lo que Spinoza llama la forma del cuerpo o sus funciones orgánicas depende de las relaciones de velocidad y de lentitud. Incluso el proceso del desarrollo de una forma depende de estas relaciones, y no a la inversa¹⁶.

Como sabemos, *longitud* y *latitud* son los dos elementos de una cartografía. Así, Deleuze establece aquella que es propia del cuerpo. El conjunto de todas las longitudes y latitudes constituye la Naturaleza, el plano de inmanencia o de consistencia que le es propio. Para Spinoza "la Naturaleza es un solo individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de infinitud de maneras, sin que la totalidad cambie o varíe"¹⁷. Por otra parte cada cuerpo es a su vez un individuo compuesto de una infinitud de partes o individuos¹⁸. Cada individuo es, entonces, una multiplicidad infinita y la Naturaleza, como plano de consistencia, es una composición múltiple, es una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada¹⁹. Ahora bien, hay que aclarar que para Spinoza las "partes" pueden ser comprendidas al menos de dos maneras. En un sentido se trata de partes de potencia, o sea, de partes intensivas. Equivalen a lo que podemos llamar grados de potencia o de intensidad. Pero en otro sentido, se trata de partes extensivas, exteriores las unas a las otras y que actúan desde afuera unas sobre otras²⁰. En el texto anterior sobre las partes de la Naturaleza Spinoza utiliza el segundo sentido.

¹⁴ *Ibid.*, p. 318 (264).

¹⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, Minuit, París, 1981, p. 171. En adelante entre paréntesis la página de la versión al español: Tusquets, Barcelona, 1984, p. 166.

¹⁶ Ver *Ética*, la demostración de la proposición 39 de la parte cuarta, en adelante citada así: E, IV, 39, demostración y E, II, 13, lemas 5 y 6. Ver igualmente Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, p. 165 (160).

¹⁷ Ver E, II, 13, escolio.

¹⁸ E, II, 13, postulado I.

¹⁹ *Mille Plateaux*, p. 310 (258).

²⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París, 1968, p. 173.

Se refiere, entonces, a las partes extensivas que componen los modos, en este caso los cuerpos. Son "partes en la extensión", las cuales no existen antes de la existencia de los modos, como lo muestra Spinoza²¹. Las partes extensivas corresponden a "las esencias de modos", las cuales son para Spinoza grados de potencia. Porque como sabemos, la esencia de los modos, o sea su potencia, es una parte de la potencia de Dios o de la Naturaleza. Esto no significa, aclara Spinoza, que la esencia de Dios y la de los modos se confundan. Ellas permanecen diferentes, como lo señala Deleuze, en el momento mismo en que mi potencia es una parte de la potencia de Dios²². Porque, como lo dice Spinoza, "la potencia del hombre, en tanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, es decir, de la esencia de Dios o de la Naturaleza"²³.

Ahora bien, somos una parte de la potencia de Dios en la medida en que esta potencia se "explica" por una esencia humana actual²⁴. Porque "todo lo que existe expresa de modo cierto y determinado la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas"²⁵. Esto sucede porque los atributos son formas comunes a Dios, cuya esencia constituyen, y a las cosas finitas, cuyas esencias contienen. Y estas cosas son parte de la potencia divina porque son modos de los atributos de Dios²⁶.

Esta identidad que establece Spinoza entre esencia y potencia, no solamente le permite dotar a los seres "naturales" de fuerza o de potencia, como lo señala Deleuze, sino que nos va a permitir responder a la pregunta que hemos formulado sobre la perfección, actualización y efectuación del proceso inmanente del deseo. Y es lo que nos va a permitir mostrar por qué al deseo no podemos concebirlo como carencia. Una vez más Deleuze se apoya en Spinoza para demostrarlo.

²¹ *Tratado Breve*, I, Capítulo 2, 19, Nota 6.

²² *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 81.

²³ E, IV, 4, demostración.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ E, I, 36, dem.

²⁶ E, I, 25, corolario.

Para Spinoza el deseo es *conatus*, o sea, potencia o fuerza de existir. Y define el *conatus* como el esfuerzo mediante el cual cada cosa persevera en su ser²⁷. A este esfuerzo Spinoza lo llama voluntad, apetito o deseo. Y a éstos los considera como la esencia del hombre²⁸. El *conatus* es, entonces, el deseo del hombre de "perseverar en su ser", es decir, de afirmar y aumentar su potencia o, lo que es lo mismo, perfeccionar su naturaleza. El deseo en Spinoza, entendido como *conatus*, es la esencia, o sea, la potencia o fuerza propias del hombre. El identifica a la esencia de una cosa cualquiera con su potencia. Por eso nos dice que la potencia de una cosa, o sea, el esfuerzo (*conatus*) con el cual hace o se esfuerza por hacer algo, es decir, su potencia de acción, que es además equivalente al esfuerzo con que trata de perseverar en su ser, no es diferente a la esencia actual de esa cosa²⁹. Esto quiere decir que la perseverancia en su ser, no es, como podría suponerse, un acto pasivo de permanencia, sino la expresión de la potencia de acción o de obrar propia de todas las cosas, el hombre incluido. Es, como hemos dicho, afirmación y aumento de su potencia. La esencia del hombre es, entonces, el deseo de aumentar su potencia de acción o, lo que es lo mismo, su fuerza de existir. Y el deseo es, como *conatus*, esta afirmación misma, es decir, la potencia o fuerza que le son propias.

Vale la pena aclarar que Spinoza no establece de hecho ninguna diferencia entre apetito y deseo. Cuando define el deseo como el apetito con conciencia de sí mismo³⁰, nos está dando, como lo anota Deleuze, una definición puramente nominal del deseo³¹. De hecho la conciencia no añade nada al apetito. Por eso Spinoza en el escolio mencionado nos aclara que no queremos, apeteceamos o deseamos alguna cosa porque la juzguemos buena, es decir, porque seamos conscientes de sus bondades; sino que esta conciencia proviene del hecho de que nos esforcemos por alcanzarla, o sea, que la queramos, apetezcamos o deseemos³². En otras palabras, el deseo es anterior

²⁷ E, III, 6.

²⁸ E, III, 9, escolio.

²⁹ E, III, 7, dem.

³⁰ E, III, 9, escolio.

³¹ Spinoza: *Philosophie pratique*, p. 32 (31).

³² E, III, 9, escolio.

a la conciencia de la cosa apetecible. En la explicación a su definición del deseo³³ él nos recuerda que en este mismo escolio observó que en realidad no reconoce ninguna diferencia entre el apetito y el deseo. Dice que ha intentado incluir en su definición todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de apetito, voluntad, deseo e impulso. Nos dice además que tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, éste permanece siempre el mismo, es decir, invariable. La conciencia entonces no agrega nada al apetito. Por eso podemos decir, indistintamente, que el apetito o el deseo es la esencia del hombre. De todas maneras, vale la pena preguntar qué es lo que Spinoza llama conciencia, es decir, cuál es esa conciencia que, según él, generalmente se asocia al apetito, para reconocerlo como deseo³⁴. Es la misma pregunta que se hace Misrahi en los términos siguientes: "¿En qué sentido exacto el hombre como deseo es consciente de su esfuerzo por existir?"³⁵. Ahora bien, el mismo Spinoza pregunta por la causa de esta conciencia y reconoce que para que su definición pudiera incluirla tuvo que añadir que el deseo es la esencia del hombre pero en cuanto esta esencia "es concebida como determinada a hacer alguna cosa por una afección cualquiera dada en ella"³⁶. Son, pues, las afecciones procedentes de los objetos las que determinan la esencia del hombre y que son causa de la conciencia del *conatus* o del deseo. Por otra parte, Spinoza afirma que no solamente en cuanto tiene ideas claras y distintas, sino también en cuanto tiene ideas confusas e inadecuadas, el hombre se esfuerza en perseverar en su ser, es decir, experimenta su *conatus* o deseo y, agrega, tiene *conciencia de su esfuerzo*³⁷. O sea, que la conciencia del *conatus* es o puede ser un conocimiento inadecuado de su objeto. Corresponde, como dice Misrahi, con el nivel del pensamiento definido por la idea de afección, más bien que con aquél definido por la idea de la idea de una afección. Lo que hace que el deseo sea una conciencia y no necesariamente un saber³⁸. En efecto, Spinoza afirma

³³ E, III, 59, *Definición de los afectos*.

³⁴ E, III, 9, escolio.

³⁵ Robert Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon et Breach, París, Londres, New York, 1972, p. 23.

³⁶ E, III, 59, *Definición de los afectos*. Explicación.

³⁷ E, III, 9 (subrayamos nosotros).

³⁸ *Op. cit.*, p. 23.

que "los hombres tienen conciencia de sus acciones y apetitos, pero ignoran las causas por las cuales son determinados a apetecer alguna cosa"³⁹. Esto quiere decir que es un nivel que corresponde con lo que él llama "conocimiento del primer género"⁴⁰. Hay que aclarar, además, que para él solamente hay una distinción de razón entre la idea y la idea de la idea. En efecto, nos dice que una idea está unida al afecto de la misma manera que el alma al cuerpo⁴¹. No olvidemos que para Spinoza el alma no es más que la idea del cuerpo⁴². Entonces, la idea del alma es la idea de la idea del cuerpo. Por otra parte, dado que toda afección es idea, la idea de esta afección, o sea el efecto, es idea de una idea y entre ellas, en cuanto se relacionan solamente con el alma, no existe sino una distinción de razón⁴³ o, como también lo afirma Spinoza, no se distinguen sino por el concepto que tenemos de la idea, o sea, del afecto que es idea de la afección del cuerpo⁴⁴. En resumidas cuentas, esta conciencia del *conatus* que acompaña al deseo da razón a Deleuze quien afirma que en Spinoza encontramos la demostración de que así como el cuerpo supera el conocimiento que tenemos de él, el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. Pensamos que, efectivamente, Spinoza descubre un inconsciente del pensamiento, no menos profundo y rico que lo desconocido del cuerpo⁴⁵. Tema a explorar.

Estamos de acuerdo con Misrahi cuando afirma que el deseo no es solamente un concepto importante o uno de los pilares de la filosofía de Spinoza. Es mucho más: es el fundamento de su doctrina del hombre, porque para él toda la esencia del hombre es el deseo. Esto quiere decir, según Misrahi, que hay que diferenciar su concepto de deseo de otros con los cuales se lo confunde: no se trata, por una parte, de una disposición latente que da cuenta de los hábitos, de las preferencias o de las posibilidades de la acción, es decir, próxima de la *exis* aristotélica; ni tampoco, por otra, de una fuerza

³⁹ E, prefacio de la parte IV.

⁴⁰ E, II, 40, escolio 2.

⁴¹ E, IV, 8, dem.

⁴² E, II, 13.

⁴³ E, V, 3, dem.

⁴⁴ E, IV, 8, dem.

⁴⁵ Spinoza: *Philosophie pratique*, p. 29 (28-29).

ciega e irracional que ocupa un lugar en el alma humana, pero que no es de ninguna manera el todo del hombre, como sucede con el concepto platónico de *ephitumia*. El deseo para Spinoza es la naturaleza misma del hombre, es el hombre y su esencia. Es él el todo del hombre. De allí la importancia de entender el deseo spinozista como potencia y como potencia en acto. Porque se puede pensar que el deseo es apenas el motor de las acciones que constituyen la esencia del hombre, es decir, algo externo a su naturaleza⁴⁶. Esta idea la comparte Deleuze. Para él, en la perspectiva spinozista, toda potencia es acto, activa y en acto. Y esta identidad entre potencia y acto se explica porque toda potencia es inseparable de un poder de ser afectado, el cual se encuentra constante y necesariamente satisfecho por afecciones que lo efectúan⁴⁷. O sea, que el deseo como potencia es acto, está en acto. Por eso, no es sinónimo de "virtualidad" o de "posibilidad", en un sentido aristotélico. Porque, como lo recuerda Zac, hablar de posibilidades o de virtualidades equivale a hablar de "contingencia" y este es un concepto que Spinoza considera inaplicable al hombre y a su potencia⁴⁸. En efecto, él afirma que la única razón para llamar a una cosa contingente es la ignorancia, es una falta de conocimiento en nosotros⁴⁹.

Nuestro autor llama *contingente* a una cosa singular cuando al considerar solamente su esencia, no se conoce la causa que plantee y afirme, niegue o excluya necesariamente su existencia⁵⁰. O sea, que se llama contingente a una cosa cuando se ignora la causa que la produjo necesariamente. Spinoza establece una diferencia con lo que entiende por *posible*. Esta diferencia no tuvo necesidad de hacerla antes, reconoce⁵¹. Así, llama posibles a las mismas cosas singulares cuando, atendiendo no solamente a su esencia sino también a las causas que las produjeron, se ignora si estas causas están

⁴⁶ Robert Misrahi, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ Spinoza: *Philosophie pratique*, p. 134 (128).

⁴⁸ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires de France, París, 1963, pp. 38-39.

⁴⁹ E, I, 33, escolio I.

⁵⁰ E, IV, definición III.

⁵¹ Por ejemplo en E, I, 33, escolio I.

determinadas de tal forma que puedan producirlas⁵². Aquí, la ignorancia reside en el desconocimiento de la determinación de las causas y no como en la contingencia, en el desconocimiento de estas mismas causas. Por esta razón Spinoza no entiende "potencia" en el sentido aristotélico de lo posible, de lo que tiene la posibilidad de convertirse en acto. La potencia para Spinoza es acto. Además porque él no distingue entre realidad y perfección⁵³. O sea, que una cosa tiene la perfección que corresponde con su propia realidad o entidad. En efecto, por perfección en general él entiende la realidad, o sea, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto ella existe y produce algún efecto de alguna manera⁵⁴. En otras palabras, cuando una cosa comienza a existir adquiere una realidad o perfección, las cuales constituyen su esencia. Entonces, ¿a qué se refiere Spinoza cuando dice que el hombre puede pasar de una mayor a una menor perfección y viceversa? Por ejemplo ¿cuando afirma que el gozo y la tristeza son el paso de un grado de perfección al otro?⁵⁵. Tal parece que, según él, la esencia fuera perfectible. Veamos si Spinoza despeja nuestras dudas: por una parte, nos aclara que la perfección y la imperfección no son sino modos de pensar, es decir, nociones que tenemos la costumbre de forjar cuando comparamos individuos de la misma especie o que pertenecen al mismo género. Y como perfección es lo mismo que realidad, entonces, como resultado de la comparación, podemos encontrar que unos tienen más realidad o entidad que otros, lo cual los hace más perfectos. La imperfección además no implica ninguna carencia. Los individuos imperfectos simplemente afectan nuestro espíritu de modo diferente y lo son "no porque carezcan de algo que les pertenece". Por otra parte, Spinoza nos explica que lo que él entiende por el paso de una perfección mayor a una menor no implica un cambio total en la esencia o forma del individuo, es decir, no significa que un caballo, por ejemplo, cambie de esencia y se convierta en hombre; lo que él concibe como acrecentado o disminuido es la potencia de obrar del individuo. Finalmente, nos dice que si bien la potencia de acción puede cambiar, para ese mismo individuo su perseverancia en la existencia permanece constante, o sea, que su fuerza es la misma que aquella que poseía en el momento en que comenzó a existir. Y

⁵² E, IV, definición IV.

⁵³ E, II, definición 6.

⁵⁴ E, IV, prefacio.

⁵⁵ Ver E, II, 59, definiciones II y III y E, III, 11, escolio.

todas las cosas son iguales a este respecto, es decir, que mientras su potencia de obrar puede variar, su fuerza de perseverancia en la existencia permanece la misma⁵⁶. Pero ¿qué pasa entonces con la esencia individual o singular? ¿En qué afectan a la esencia las variaciones existenciales del modo finito? ¿En qué consisten las que Spinoza llama "determinaciones de la esencia" o "afecciones propias de la esencia" (*affectionem humanae essentiae*)?⁵⁷ ¿Esa fuerza de perseverancia en la existencia no es la misma fuerza de existir (*vis existendi*)? Porque ésta, la cual Spinoza no distingue de la potencia de obrar, puede ser acrecentada o disminuida⁵⁸. ¿Cómo resolver entonces esta aparente contradicción? La pregunta que puede guiar nuestra pesquisa es la siguiente: ¿en qué afectan a la esencia de las cosas (modos finitos) los cambios (aumento y disminución) de la potencia de obrar y de la fuerza de existir, es decir, sus variaciones existenciales? ¿Podemos decir que estos cambios que suponen variaciones en la existencia de los modos afectan de alguna manera la esencia de los mismos, en cuanto suponen cambios y transformaciones en su propia realidad? Spinoza no solamente no establece diferencia entre realidad y perfección; nos dice también que perfección es la esencia misma de una cosa⁵⁹. De modo que realidad, perfección y esencia son equivalentes. De aquí podría deducirse que si la perfección es susceptible de cambio, lo mismo que la realidad, entonces la esencia es efectivamente perfectible. Ya hemos visto como el aumento o disminución de la potencia de acción de un individuo es el paso de una perfección mayor o una menor y viceversa. Por otro lado, Spinoza afirma que el alma también pasa a una perfección mayor o menor cuando afirma de su cuerpo, o de parte de él, algo que envuelve más o menos realidad que anteriormente. En otras palabras, la potencia de pensar del alma es acrecentada cuando la idea que se forma del cuerpo expresa más realidad que la que antes había afirmado de él. ¿Significa esto que la realidad del cuerpo varía realmente? Por lo pronto, sabemos que se trata de un proceso de afección de acuerdo con el cual la idea, que según Spinoza constituye la forma de la afección, afirma del cuerpo algo que envuelve en efecto más o menos realidad que anteriormente. Esto comprobaría que la perfección no es más que un modo de pensar; pero que éste no es un simple

⁵⁶ Sobre todo esto ver E, IV, prefacio.

⁵⁷ Ver E, III, 59, definición del deseo.

⁵⁸ E, III, 59, definición general de los afectos, explicación.

⁵⁹ *Ibid.*

acto del entendimiento que compara dos estados diferentes del cuerpo en tiempos distintos, como lo aclara el mismo Spinoza⁶⁰. Por modo de pensar tenemos que entender aquí las ideas como afecciones del cuerpo. Son solamente afirmaciones del espíritu y lo que afirman (la idea o la afección misma) envuelve o expresa un grado de realidad mayor o menor. Todo esto nos indica que si bien Spinoza no parece distinguir entre realidad, esencia y perfección de una cosa, las equivalencias entre ellas no podemos establecerlas de forma automática o mecánica. Existen, de hecho, diferencias cuya sutileza no puede escapar a nuestra búsqueda.

El problema que todavía queda planteado es aquel sobre la naturaleza misma de lo que Spinoza entiende por realidad o esencia de las cosas. Ahora bien, si partimos de la identidad que él establece entre esencia y potencia, nos enfrentamos con otra serie de problemas. Sin embargo, creemos que éste es el camino a seguir, el que podrá evitarnos equívocos o situaciones que puedan resultarnos insalvables.

La potencia de una cosa cualquiera es el *conatus* mismo, o sea, como dice Spinoza, el esfuerzo con el que hace o trata de hacer alguna cosa, que es lo que él entiende por potencia de obrar y que no es diferente al *conatus* entendido como esfuerzo de perseverancia en el ser⁶¹. Esta potencia, así entendida, no es diferente a la esencia actual de esa cosa⁶². Deleuze nos da una pista que puede permitirnos entender esta proposición en toda su dimensión. Nos dice que potencia de acción es la sola expresión de nuestra esencia, que es la única afirmación de nuestro poder de ser afectados⁶³. Por otro lado, hemos visto cómo para Spinoza es esta potencia de obrar la que es susceptible de aumento o disminución. Misrahi por su cuenta nos propone leer la proposición a la inversa, así: la esencia actual es el esfuerzo de perseverar que, a su turno, no es nada distinto al conjunto de las acciones que definen un individuo⁶⁴. O sea, que la esencia actual, es la esencia activa, en acto, actuante. Es la esencia existente, la única susceptible de ser determinada

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ E, III, 7, dem.

⁶² Ver la misma proposición.

⁶³ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 206.

⁶⁴ Misrahi, *op. cit.*, p. 21.

o afectada. La esencia como potencia o *conatus* es el conjunto de acciones o de actos que pueden ser realizados por un individuo mientras dura en la existencia. Y mientras lo hace puede expresar su esencia y afirmar su poder de ser afectado, como lo sugiere Deleuze.

Hay algo que no se presta a ninguna duda en Spinoza: para él las esencias singulares o individuales son diferentes, o sea, que no todos los individuos tienen la misma esencia. Y esto porque el poder de afección y las afecciones y afectos mismos varían de uno a otro⁶⁵. Por ejemplo, el deseo de un hombre, como el afecto del cual todos los demás se derivan, puede variar del de otro, tanto como la esencia o la naturaleza del uno difiere de la del otro (ver la demostración de la proposición anterior). Pero, entonces, ¿en qué consiste su singularidad? o, como lo propone Deleuze, ¿en qué consiste la realidad física de las esencias de modos? o, en otros términos, ¿en qué consiste su individualidad?⁶⁶

La existencia es la realidad física de las esencias. Como lo muestra Deleuze, la existencia del modo en su esencia misma, pero en cuanto ya no está solamente contenida en el atributo, sino que tiene una duración y la componen una infinidad de partes extensivas. Es lo que él llama su posición modal extrínseca. Pero, la esencia de modo tiene su existencia propia, independiente de la existencia del modo correspondiente. Esta esencia existe necesariamente en virtud de su causa (*Deus sive natura*) y en cuanto contenida en el atributo. Es su posición modal intrínseca⁶⁷. Así dice Spinoza que si consideramos las cosas solamente desde el punto de vista de su esencia, encontramos que ésta no envuelve ni existencia ni duración y así su esencia no puede ser causa de ellas, solamente Dios lo es⁶⁸. O sea, que solamente Dios es causa eficiente de la esencia de las cosas⁶⁹. Ahora bien, la existencia del modo tiene por causa otro modo, también existente⁷⁰. La existencia se

⁶⁵ E, III, 57.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 177.

⁶⁷ *Spinoza: Philosophie pratique*, pp. 102-103 (99-100).

⁶⁸ E, I, 24, corolario.

⁶⁹ E, I, 25.

⁷⁰ E, I, 28, dem.

da en el momento en que una infinidad de partes extensivas han sido designadas exteriormente para entrar en la relación que corresponde con su esencia o grado de potencia. Es entonces, y solamente entonces, cuando esta esencia queda determinada como *conatus* o deseo, porque como ya lo hemos visto, este esfuerzo de perseverancia en la existencia no es nada distinto a la esencia actual de esta cosa⁷¹. En síntesis, un modo comienza a existir en el momento en que las partes extensivas que lo componen entran en una determinada relación de movimiento y reposo, la cual se debe mantener para que el modo continúe existiendo. Por eso el *conatus* como esfuerzo de perseverancia en la existencia tiene como primera manifestación el mantenimiento y renovación de las partes que le pertenecen de acuerdo con su relación característica. De allí que deba hacer todo lo que sea necesario para conservar la relación de movimiento y de reposo que tienen, como dice Spinoza, las partes del cuerpo humano unas frente a otras⁷². Es necesario señalar que esta determinación de las partes viene del exterior, proviene de otros modos existentes, en virtud de leyes exteriores a sus esencias. Por eso no hay que confundir la esencia y la relación en la cual ella se expresa. La esencia del modo no es la causa de su existencia⁷³.

El *conatus* además se expresa como una capacidad de afección. Y por eso, *conatus*, en una segunda manifestación, se define como la tendencia a mantener y extender esta capacidad de ser afectados y afectar, en el caso del cuerpo, los cuerpos exteriores del mayor número de maneras posibles⁷⁴. Spinoza habla de la aptitud del cuerpo y del alma los cuales, en virtud del paralelismo, están en relación. Así, nos dice, que cuanto más apto sea el cuerpo, comparado con otros, para obrar y para padecer, es decir, para afectar y ser afectado, tanto más apta es el alma para percibir y conocer⁷⁵. Igualmente nos dice que la eternidad del alma, o de la mayor parte de ella, depende del número de aptitudes que posea el cuerpo⁷⁶. Esta aptitud o poder

⁷¹ E, III, 7.

⁷² E, IV, 39.

⁷³ Spinoza et le problème de l'expression, p. 191.

⁷⁴ E, IV, 38.

⁷⁵ E, II, 13, escolio.

⁷⁶ E, V, 39.

de afección, de afectar y de ser afectado, se satisface o se efectúa, es decir, se pone en ejercicio por medio de las afecciones. Los cuerpos exteriores afectan las distintas partes del cuerpo, o sea, los individuos que lo componen, y por consiguiente, el cuerpo entero⁷⁷. Y las maneras como el cuerpo y sus partes son afectados son las afecciones⁷⁸. Este poder de afección, como lo hemos dicho, se encuentra constante y necesariamente satisfecho por estas afecciones. Esto se explica porque el hombre, como todas las cosas, es parte de la naturaleza y en ella todos los individuos que la componen, se afectan unos a otros⁷⁹. Esto es lo que Spinoza llama encuentros, algunos de los cuales pueden ser fortuitos⁸⁰. La naturaleza es la composición de encuentros o de afecciones entre todas las cosas, cuerpos o individuos. Y estos encuentros son necesarios. El cuerpo humano, por ejemplo, necesita para conservarse de muchos otros cuerpos, los cuales actúan sobre él en un proceso de regeneración continua⁸¹. Como resultado de estos encuentros tenemos siempre un aumento de potencia. Cuando dos individuos de la misma naturaleza se unen, componen, dice Spinoza, un individuo dos veces más potente que cada uno por separado⁸². Pero para Spinoza existen encuentros útiles y nocivos, es decir, buenos y malos⁸³. Y lo son en la medida en que acrecienten o disminuyan la potencia de obrar del modo (cuerpo o espíritu)⁸⁴. Lo bueno y lo malo expresan así los encuentros entre modos existentes: aquellos que corresponden a lo que Spinoza llama "el orden común de la naturaleza", o sea, los que son el resultado de determinaciones extrínsecas y los encuentros fortuitos (*fortuito occursu*)⁸⁵. De acuerdo con Spinoza, no podemos prescindir de todas las cosas externas para conservar nuestro ser. Así, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que por eso deben ser apetecidas.

⁷⁷ Ver, E, postulado 3, II, 13.

⁷⁸ E, II, 28, dem.

⁷⁹ E, IV, apéndice, cap. VII.

⁸⁰ E, II, 29, escolio.

⁸¹ E, II, 13, postulado 4.

⁸² E, IV, 18, escolio.

⁸³ E, IV, definición 1 y 2.

⁸⁴ E, IV, 8, dem.

⁸⁵ E, II, 29, corolario y escolio.

Entre ellas las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza⁸⁶. Porque en la medida en que concuerden con ella son necesariamente buenas para nosotros⁸⁷. En resumidas cuentas, para que una cosa singular pueda afectarnos, es decir, aumentar o disminuir nuestra potencia de obrar y sernos buena o mala, debe tener algo en común con nosotros⁸⁸. La Naturaleza es entonces el espacio de estos encuentros y afecciones que resultan necesarios en la medida que, como dice Spinoza, es imposible que el hombre no sea o pueda dejar de ser una parte de la naturaleza y, por tanto, no seguir el orden común de ella⁸⁹ que, como sabemos, es el de las determinaciones externas.

El poder de afección se satisface con afecciones y afectos. Spinoza distingue entre afecciones (*affectio*) y afectos (*affectus*). Estos últimos los define como "las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones". La diferencia radica en que mientras en la afección la relación con el cuerpo es inmediata, en la medida en que ella es idea del cuerpo y que su idea implica o envuelve, como dice Spinoza, la naturaleza del cuerpo propio y del cuerpo exterior que lo afecta⁹⁰, el afecto remite al paso de un estado al otro del cuerpo y engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción, tal como lo anota Spinoza en la definición anterior. Ahora bien los afectos pueden ser pasiones o acciones, en la medida en que seamos o no causa adecuada de las afecciones correspondientes⁹¹. Y los tres afectos primarios son: el deseo, la tristeza y la alegría. La alegría es una pasión por la cual el alma pasa a una mayor perfección y la tristeza aquella por la cual pasa a una perfección menor⁹². Y éstas disminuyen y aumentan

⁸⁶ E, IV, 18, escolio.

⁸⁷ E, IV, 31.

⁸⁸ E, IV, 29.

⁸⁹ E, IV, 4 y apéndice, cap. VII.

⁹⁰ E, II, 16.

⁹¹ E, III, definiciones 2 y 3.

⁹² E, III, 11, escolio y E, III, 59, definiciones de los afectos 2 y 3.

la potencia de obrar de todo individuo⁹³. De lo que se trata es de que el hombre disminuya el efecto de las pasiones y que las convierta cada vez más en acciones. Por ejemplo, la alegría puede ser siempre una pasión si no llega a aumentar la potencia de obrar del hombre hasta el punto en que éste se conciba adecuadamente a sí mismo y a sus acciones, es decir, que se rija o sea determinado a la acción por la sola razón⁹⁴. Si esto sucede el hombre será cada vez más apto para ser determinado a obrar las mismas acciones a las cuales actualmente, dice Spinoza, es determinado por afectos que son pasiones⁹⁵. Todo esto significa que el *conatus*, como el esfuerzo por aumentar y extender la capacidad de afección, se expresa en el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción, imaginar y encontrar lo que pueda ser causa de alegría y, por el contrario como el esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar todo lo que pueda ser causa de su destrucción⁹⁶. Así, pues, el poder de afección se satisface siempre y necesariamente de forma tal que el poder de acción, a través del cual se expresa, se encuentra aumentado o disminuido. A partir de todas estas precisiones Deleuze formula una hipótesis que nos proponemos poner a prueba: la proporción de los afectos pasivos y activos es susceptible de variar para un mismo poder de ser afectado. Si llegamos a producir afectos activos, de alegría por ejemplo, nuestros afectos pasivos disminuyen proporcionalmente. Y, como sabemos, si nuestro poder de afección se satisface solamente con afectos pasivos, pasiones de tristeza, nuestra potencia de obrar se encontrará disminuida. En resumen, para una misma esencia y para un mismo poder de ser afectado, el cual permanecería constante, la potencia de padecer y de actuar son susceptibles de variar en razón inversamente proporcional⁹⁷.

Sin embargo, Spinoza da cabida a lo que Deleuze llama variaciones existenciales del modo finito. Por ejemplo, nos aclara que la muerte sobreviene cuando las partes que lo componen quedan dispuestas de manera tal que se altera la relación característica de movimiento y de reposo que tienen las partes entre ellas. Pero, como estas partes son múltiples, las

⁹³ E, III, 15, dem.

⁹⁴ E, IV, 59 y demostración.

⁹⁵ Ver demostración de la proposición anterior.

⁹⁶ E, III, 12, 13, 28, 29.

⁹⁷ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 202.

relaciones entre ellas también lo son. Esto hace que se produzcan fenómenos de composición y descomposición de estas relaciones y que mientras unas se descomponen, otras afirmen su relación. Tampoco se puede afirmar con absoluta certeza, nos dice Spinoza, que el cuerpo muere únicamente cuando es un cadáver. Así; puede darse el caso de que a pesar de que relaciones vitales se mantengan, el cuerpo cambie de naturaleza por otra completamente distinta. Puede ocurrir que un hombre experimente tales cambios que difícilmente podría decirse de él que es el mismo. Igualmente podría decirse que un cuerpo cambia de relación o de naturaleza al pasar de la niñez a la juventud y de ésta a la vejez⁹⁸. Y si la relación cambia también lo hace el poder de afectar y de ser afectado. En efecto, Spinoza reconoce que aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y de reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano, ocasiona que este cuerpo pueda ser afectado de muchas maneras y que pueda afectar igualmente a los cuerpos exteriores. Y, a la inversa, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de movimiento y de reposo, ocasiona que el cuerpo cambie de forma, es decir, de naturaleza y de esencia, o sea, que se destruya y, por consiguiente, que se vea privado de toda aptitud para ser afectado⁹⁹.

De modo que para que no exista ninguna contradicción con la hipótesis deleuziana según la cual la potencia de padecer y de actuar varían en razón inversamente proporcional, mientras que el poder de ser afectado permanece constante, habrá que aclarar que esto solamente es cierto físicamente. Porque desde un punto de vista ético, el poder de ser afectado no permanece constante sino en sus límites extremos. Por ejemplo, para Spinoza la potencia de padecer no expresa nada positivo, es la forma de nuestra pasividad. Además nuestra forma de padecer no afirma nada, porque no expresa absolutamente nada. Ella no envuelve sino nuestra impotencia y, por tanto, implica la finitud o la limitación de la fuerza de actuar. Spinoza lo dice de la siguiente manera: "Las pasiones no se refieren al espíritu sino en cuanto éste tiene algo que implica una negación"¹⁰⁰. Deleuze nos había aclarado, como lo decimos más arriba, que la potencia de actuar es la sola forma real,

⁹⁸ Sobre todo esto ver E, IV, 39, escolio.

⁹⁹ E, IV, 39, dem.

¹⁰⁰ E, III, 3 escolio.

positiva y afirmativa de un poder de ser afectado, que es la sola expresión de nuestra esencia, que es la única afirmación de nuestro poder de ser afectado. Pero, puede ser llenado o satisfecho por afecciones pasivas y activas. Cuando son pasiones o afecciones pasivas las que lo satisfacen, este poder se reduce al mínimo, de modo que somos de alguna forma separados, dice Deleuze, de nuestra esencia o de nuestro grado de potencia y de esta manera, separados de lo que podemos. En el modo existente, la esencia se confunde con la potencia de actuar y ésta con el poder de ser afectado. El modo existente es tan perfecto como puede serlo, pero solamente en función de las afecciones que pertenecen actualmente a su esencia. Y es, como hemos visto, lo que Spinoza entiende por esencia actual, la cual no es más que la esencia existente, la única susceptible de ser determinada o afectada. Es ésta la única esencia perfectible. O sea, que mientras el modo existe, su esencia misma es susceptible de variar de acuerdo con las afecciones que le pertenecen en tal momento. Es por esto que Spinoza habla de "afecciones de la esencia"¹⁰¹.

Como hemos visto, Spinoza considera que los tres afectos primitivos, de los cuales los demás derivan, son: el deseo, la alegría y la tristeza¹⁰². Pero, se podría demostrar, como lo señala Misrahi¹⁰³, que en realidad el deseo es el único afecto primitivo y el fundamento último de la vida afectiva del hombre. La alegría y la tristeza expresan, en realidad, la vida dinámica y un movimiento de esta potencia única, la esencia del hombre, que es el deseo. Son formas concretas, modalidades, dice Misrahi, de la dirección de su potencia. Spinoza mismo lo dice con meridiana claridad. La alegría y la tristeza son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen, la potencia de cada hombre, es decir, el esfuerzo por perseverar en su ser, o sea, su deseo¹⁰⁴. De modo, que la alegría y la tristeza son el deseo mismo, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores¹⁰⁵. Por esta razón podemos concluir, de acuerdo con Misrahi, que en Spinoza el deseo es realmente el único afecto primitivo y él sólo es la esencia o la naturaleza del hombre.

¹⁰¹ Ver Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, pp. 204-206.

¹⁰² E, III, 11, escolio.

¹⁰³ Op. cit., pp. 53-57.

¹⁰⁴ E, III, 58, demostración.

¹⁰⁵ E, III, 57, demostración.

Para Spinoza el deseo es un proceso, movimiento de flujo y de reflujo, como lo señala Misrahi, que no carece de nada, cuya potencia aumenta o disminuye en el mismo proceso, sin que por esto podamos afirmar que su esencia se encuentre por ello disminuida. Si bien es cierto que para Spinoza la esencia es perfectible, solamente lo es en la medida en que el hombre forma parte de la Naturaleza y está sometido al orden común de la misma que es el de las determinaciones externas. La esencia en realidad es tan perfecta como puede serlo en este orden de determinaciones necesarias, de encuentros, de afectos y de afecciones. La imperfección, además de que no es para Spinoza sino una forma de pensar, no implica ninguna carencia, los individuos de la naturaleza pueden ser imperfectos, "pero no porque les falte algo que sea suyo"¹⁰⁶. El deseo como todo afecto es susceptible de aumento y de disminución, pero este perfeccionamiento se da en el movimiento de su propio proceso inmanente, que es lo que Deleuze llama su "plano de inmanencia". El deseo es siempre perfecto, es decir, actual y en acto, porque no es contingente. Por eso, a su naturaleza solamente le pertenece, como a la de cualquier otra cosa, aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente y que, por tanto, se produce necesariamente, como lo afirma Spinoza¹⁰⁷. Esto obedece a la idea spinozista de la naturaleza como un gran individuo, como un todo invariable, cuyas partes (cuerpos y deseos, podríamos decir), varían, ellos sí, de infinidad de maneras¹⁰⁸. Es a esto a lo que Deleuze llama, a partir de Spinoza, "plano inmanente de la Naturaleza". En la cual todas sus partes se afectan unas a otras necesariamente. Estas cosas singulares, el hombre incluido, participan de la potencia de Dios o de la Naturaleza, son una parte de esta potencia infinita. Por esta razón el hombre y todo lo que es suyo forma parte de este proceso de cambios y de determinaciones necesarias. Y Spinoza puede afirmar que es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que siga el orden común de ella. Tendríamos que pensar con más detalle esta idea spinozista de *Deus sive natura* como causa inmanente de todo lo que existe y en qué medida esto nos permite explicar la idea deleuziana de la naturaleza como "plano de inmanencia" y del deseo como proceso inmanente. Será objeto de otro texto.

¹⁰⁶ E, IV, prefacio.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ E, II, 13, escolio.