

DELEUZE CUM SPINOZA: ÉTICA, SEXUALIDAD Y POLÍTICA. VIVIR, PENSAR Y DESEAR UNA «DEMOCRACIA» COMO ANARQUÍA CORONADA

Deleuze cum Spinoza: ethics, sexuality and politics. Living, thinking and desiring a «democracy» as crowned anarchy

JUAN PABLO ESPERÓN

Universidad del Salvador y Universidad Nacional de La Matanza | Argentina

MARTÍN CHICOLINO

CONICET, CEF/ANCBA, USAL | Argentina

Fecha de envío: 14/03/2024 | Fecha de aceptación: 31/03/2025 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.19249

Resumen

Según Deleuze, la ética es el arte de inventar nuevas formas de pensar, de sentir, de desear y de actuar, en orden a organizarnos nuevos modos de vida colectivos anti-jerárquicos y no representativos (auto-emancipación y auto-determinación). Siguiendo los textos de Deleuze y de Spinoza, en el presente artículo nos proponemos contraponer la moral como «sistema del juicio» trascendente y la ética como «sistema de pruebas» inmanentes, para, a partir de allí, proceder a plantearnos dos problemas psico-sexo políticos: (a) la posibilidad de sobrepasar el Estado democrático representativo (*Imperium democrático*) hacia una sociedad

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en
Málaga (FICUM) y UMA Editorial

	<p>ácrata o de la anarquía coronada (pregunta por una nueva política social); (b) la posibilidad de sobrepasar la sexualidad dominante hacia una sexualidad de la univocidad o del sexo no-humano (pregunta por una nueva ética sexual).</p>
Palabras clave	Deseo; sexualidad; estado; anarquía coronada.
Abstract	<p>According to Deleuze, ethics is the art of inventing new ways of thinking, feeling, desiring and acting in order to organize new collective ways of life that are anti-hierarchical and non-representative (self-emancipation and self-determination). Following the texts of Deleuze and Spinoza, in this article we propose to contrast morality as a transcendent «system of judgement» and ethics as an immanent «system of proof», in order to proceed from there to pose two psycho-sexual political problems: (a) the possibility of going beyond the representative democratic State (democratic Imperium) towards an acratia society or one of crowned anarchy (question for a new social politics); (b) the possibility of going beyond dominant sexuality towards a sexuality of univocity of non-human sex (question for a new sexual ethics).</p>
Keywords	Desire; sexuality; state; crowned anarchy.

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

«Le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas l'Éthique? [...] Les drogués, les masochistes, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza» (Deleuze/Guattari, 1980, p. 190-191)¹.

1. Traducción nuestra: «¿No será la Ética el gran libro sobre el “cuerpo sin órganos”? [...] Los drogadictos, los masoquistas, los esquizofrénicos, los amantes: *todos los cuerpos sin órganos rinden homenaje a Spinoza*».

Desde noviembre de 1980 hasta marzo de 1981 Deleuze emplazó en Saint Denis/Vincennes su famoso «curso sobre Spinoza»; allí nos topamos con tres sentencias que resumirán toda la tentativa deleuzeana en torno a la ética y a la ontología spinozianas. En primer lugar Deleuze sostiene que, desde su nacimiento, la filosofía (occidental) ha nacido con un «sistema del juicio» (*je coris que la philosophie est née avec un système du jugement*) (2011, p. 57)². En segundo lugar, que la filosofía de Spinoza constituiría un intento experimental excepcional, en pleno siglo XVII, para sacudirse y escaparse (*de secouer et de échapper*) de la catástrofe, es decir, de toda filosofía, toda moral y toda política que se presenten como «sistemas del juicio» o de enjuiciamiento trascendente (*la philosophie du jugement, pour Spinoza, c'est la catastrophe*) y que, por lo tanto, impliquen un primado de lo Uno sobre el ser (*le jugement implique le primat de l'Un sur l'Être*), con todas las líneas y las posiciones de *jerarquía* y *autoridad* política que ello supone y requiere (p. 118). En tercer lugar, que es posible (y más aún, deseable) inventar nuevas imágenes del pensamiento, nuevas formas de la sociabilidad, y nuevos agenciamientos de deseo, en orden a crear (colectivamente) otro mundo de posibles tanto en el terreno de la *individuación* (producción de subjetivación) como en el de la *sociabilidad* (producción de relaciones de poder) y en el de la *sexualidad* (producción deseante). Así, la tarea de toda filosofía que, como la de Spinoza, se presente como enemiga ético-política de la servidumbre y del sistema del juicio (residuos de lo Uno) no se propondrá otra tarea que la de huir (*les philosophes on se dit que leurs activités consiste à fuir*), es decir, la tarea de suscitar y de hacer proliferar por doquier las *líneas de fuga auto-emancipatorias*, bajo la condición de que, al mismo tiempo que se huye o se fuga, se *provoque* la huida o la fuga

2. Las clases que Deleuze dictó sobre Spinoza (*Les Vitesses de la Pensée*) han sido transcritas a partir de las grabaciones originales en *cassette* registradas por Hidenobu Suzuki; la transcripción en francés de dichos materiales se encuentra disponible en *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>). Si bien en el presente artículo nos atendremos al texto original francés (haciendo traducción propia), ocurre que, al tratarse precisamente de un *website*, no podremos brindar números de paginación para referenciar nuestras citas. Sin embargo, en orden a brindar a los lectores hispanohablantes una localización de las mismas, consignaremos la paginación de la traducción de Ed. Cactus (*En Medio de Spinoza*, 2011).

recíproca de todos los demás y en todos lados donde sea posible (p. 325)³. Se trata, entonces, de desmarcarse y de fugarse de toda la tradición que, de Platón a Lacan (y más acá), no hace sino restituir lo Uno, es decir, todas las formas de la Iglesia⁴.

A partir de estos tres postulados de base nos proponemos abordar entonces los siguientes problemas; en primer lugar: ¿Acaso Spinoza nos podría brindar elementos para construir una nueva concepción del deseo (y de la sexualidad) que *ya no pase* por la falta, la carencia, la privación, la negación, y por lo tanto, la tristeza, la depotenciación y la servidumbre? Pregunta por una nueva política de los afectos y por una nueva sexualidad de la univocidad, es decir, por la construcción de un «sexo no-humano» signado en una des-genitalización, des-falización y des-libidinización del sexo (a la que todavía hoy nos sigue invitando el psicoanálisis). En segundo lugar: ¿Cómo constituir una nueva concepción de la sociabilidad humana que *ya no pase* por el Estado o, en rigor, por la forma-Estado de organización social (o, como lo denomina Spinoza, el *Imperium*), que no es sino la expresión de lo Uno en la política? Pregunta por una nueva democracia ácrata o, para utilizar un concepto deleuzeano, por una «anarquía coronada» (*anarchie couronnée*) en tanto que mundo sin jerarquías, sin posiciones trascendentes del mando/obediencia, sin explotación ni servidumbre, sin cercados, muros, ni propiedades.

Ahora bien, no pretenderemos postular aquí que Spinoza era un filósofo «anarquista» (lo cual carecería de sentido), sino que postularemos que su filosofía nos permite fabricar una «caja de herramientas» en la teoría y en la práctica (y en la crítica y la clínica) tal, que nos resulte operativa a la hora de inventar —no sin peligros ni riesgos— una nueva sociedad, una nueva subjetivación, y un nuevo régimen de deseo de tipo revolucionarios o auto-emancipatorios (ácratas). No sin peligros ni riesgos: puesto que toda filosofía que se fuga, que intenta desmarcarse, resistir, conjurar y traicionar *en la práctica política* al régimen de lo Uno —ya sea ese Uno la

3. Cf. Deleuze/Guattari, 1992, p. 329: «El revolucionario sabe que la huida [*la fuite*] es revolucionaria, con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir [*faire fuir*] un cabo del sistema».

4. Cf. Deleuze, 2015, p. 209: «De Platón a Lacan uno se encuentra con la Iglesia» (*de Platon à Lacan, on se retrouve à l'Église*).

Iglesia, el Estado, el Capital, o el Falo⁵— se coloca, inmediatamente, en divergencia con respecto al orden establecido de las relaciones de poder, con sus agentes y funcionarios ejecutores (a lo largo de toda la escala de la jerarquía). El propio Spinoza conoció los peligros y los riesgos a causa de sus tomas de posición por relación a los poderes religiosos y políticos de su época; a propósito de esto, Deleuze nos recuerda las relaciones que Spinoza mantuvo con el famoso grupo de «colegiantes» (*Spinoza est en rapport avec un grand groupe collégial*), integrado por algunos amigos suyos (Jelles, Balling, Vries, Rieuwerstz, Meyer), al que define como un grupo del tipo «extremista» o «izquierdista cristiano»⁶; e incluso se ha hablado del «carácter anarquista» del anabaptismo del grupo (p. 29)⁷. Nosotros entenderemos aquí por «ácrata» o «anarquista» no una determinada «ideología» política ni un determinado «corpus» de textos, sino una manera de vivir, de pensar, de actuar, de sentir y de desear (de afectar y de ser afectado), es decir, un *modus vivendi et agendi*, un determinado modo de expresar las potencias del pensamiento y del cuerpo (individual y colectivo). En esta línea, resuena de fondo la consigna *psico-sexo política* expresada por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*: «el deseo es huérfano, anarquista y ateo»⁸.

Y por lo que toca a las relaciones de poder bajo la forma de organización estatal (*Imperium*), toda la ‘teoría de los afectos’ pasivos o afectos-pasión de Spinoza revela, para Deleuze, una concepción anárquica y anti-jerárquica del poder y de la sociabilidad: no hay ningún poder que sea alegre (*il n’y a*

5. En la clase del 6 de mayo de 1986, durante su curso *Sur Foucault*, Deleuze dice: «Estamos amenazados por dos cosas: que nuestra subjetividad pase bajo el *control* y bajo la *dependencia* de un poder, ya sea el poder de los sacerdotes, el poder de la Iglesia, o el poder de un Estado [*le pouvoir des prêtres, le pouvoir de l’église, le pouvoir d’Etat*]; pues el poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación». Texto extraído de *The Deleuze Seminars*.

6. Deleuze dice que en la época de Spinoza incluso los más extremistas e izquierdistas se precavían de hablar de la «revolución» (*même les extrémistes hésitaient à parler de révolution, même les gauchistes de l’époque*), y que los Colegiantes (*les Collégiens*) amigos de Spinoza eran católicos de extrema izquierda (*catholiques d’extrême gauche*) que estaban en contra de la Iglesia (*étaient contre l’Eglise*) (p. 105).

7. Atilano Domínguez, traductor al español del *Tratado Político*, cita a Madeleine Francès para referirse al carácter anarquista de la secta anabaptista, que tomó, en los Países Bajos, el nombre de menonitas, entre cuyos miembros se contaban varios amigos de Spinoza.

8. Deleuze/Guattari, 1992, p. 371: «El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes, como ignora las imágenes, las estructuras y los símbolos: es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]».

pas de pouvoir joyeux), y, en consecuencia, mientras haya aparatos de poder o aparatos de captura estatales (*appareil de capture*) será inevitable que haya aparatos de tristeza (*appareils à tristesse*) y agentes políticos de la tristeza, porque todo poder tiene necesidad de la tristeza (*tout pouvoir a besoin de la tristesse*) (p. 303). Únicamente los esclavos y los impotentes desean tener o ejercer el poder (*c'est ceux-là qui prennent le pouvoir*), y sólo pueden fundar su poder sobre la tristeza de todos (*ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu'ils ont ne peut être fondé que sur la tristesse*) (p. 236; 91). De modo que si queremos fabricar una *nueva* sociabilidad de alegrías activas (en tanto que elevación colectiva de las potencias singulares), o sociedad auto-emancipatoria sin servidumbre ni explotación (anarquía coronada), tendremos que plantearnos el problema fundamental de *cómo* organizar o componer las relaciones de potencia *sin pasar* por la política de la representación, del reconocimiento, de la identificación y la integración mutuas (control y normalización), que es la política de la verticalidad y la jerarquía propia de los aparatos de captura o Estados. Es en este sentido que según Deleuze los «cuerpos sin órganos» (las máquinas deseantes revolucionarias o líneas de fuga) rinden homenaje a Spinoza.

II. LA MORAL COMO «SISTEMA DEL JUICIO» Y LA ÉTICA COMO «ONTOLOGÍA DE LAS POTENCIAS». LA UNIVOCIDAD DEL SER COMO ANTI-JERARQUÍA Y ANTI-TRASCENDENCIA

«Jamais on n'a poussé plus loin la critique de toute hiérarchie» (Jamás la crítica contra toda jerarquía ha sido llevada tan lejos) (Deleuze, 2011, p. 45).

Una de las rupturas más fundamentales de la filosofía de Spinoza es haber trazado una nueva concepción (y vivencia) de la *relación* entre el alma (pensamiento) y el cuerpo (extensión) que *diverge* completamente tanto del mundo clásico como del mundo cristiano, pero también del mundo cartesiano que lo rodeaba. *Cuádruple punto de partida de la ontología spinozeana*: (a) no hay ni primacía ni distinción jerárquica del alma sobre el cuerpo; (b) la esencia de una cosa equivale a su grado de potencia; (c) el ser humano no es una sustancia sino un simple «modo de ser» que expresa los atributos de la sustancia infinita; (d) dios y la naturaleza son la misma sustancia infinita, de la cual el ser humano no es más que un modo, y donde no hay jerarquía entre los seres. *Cuádruple postulado de la ética spinozeana*: (a) no hay ni Bien ni Mal sino sólo «lo bueno» y «lo malo»;

(b) no se trata de adquirir el saber sobre lo que *debemos* pensar y obrar en función de nuestra esencia humana sino de conocer lo que *podemos* pensar y obrar en función de nuestras potencias singulares; (c) no se trata de enjuiciar, reprender, disciplinar y castigar al ser humano sino sólo de enseñar y de aprender mutuamente el arte de cómo evaluar las situaciones y de cómo componer relaciones tales que nos permitan perseguir aquello que es bueno y saludable y escapar de aquello que es malo y enfermante; (d) la conquista de la bondad, de la felicidad, y de la alegría de vivir (junto con los otros y en el seno de una comunidad) no pasa por la *obediencia* de la Ley (moral, religiosa, civil o estatal)⁹ sino por la *resistencia activa* contra la servidumbre psico-sexual y política: psico-sexual, porque hemos de aprender a resistir activamente frente al poder triste que ejercen sobre nosotros nuestros propios afectos y los afectos de los demás, y política, porque hemos de aprender a resistir activamente frente al poder triste que los agentes del poder político y religioso (gobernantes, representantes, legisladores, mercaderes, negociantes, profetas, pastores, etc.) ejercen sobre nuestro cuerpo y sobre nuestra alma, forzándonos (por miedo y esperanza) a la impotencia y la obediencia.

Habida cuenta de que, para Spinoza, toda obediencia a la Ley se acaba desde el momento en que la «ley» (sea natural, moral, civil, religiosa, económica) ya no es fabricada ni concebida por nosotros como la *exposición* de una orden, mandato o mandamiento a cumplir —lo cual inaugura todo el viejo sistema de *derechos* y *deberes*, el cual a su vez no puede estar fundado más que en el atolladero de la *prohibición* y la *transgresión*— sino como la *expresión* (sujeta a una variación continua) de experiencias situacionales que surgen de determinada efectuación o composición finita de relaciones humanas. A punto tal que, en adelante, y en función de esta concepción nueva de la «ley» —*expresión problemática* de experiencias recíprocas por oposición a la *exposición teorematizada* de órdenes—, ya no haremos más que limitarnos a hacer sólo aquello que podemos (de lo que somos capaces), tanto en pos de perseguir aquello que aumente nuestras potencias y las de los demás, como en pos de conjurar y huir (fugarse) de aquello que disminuya o reprima nuestras potencias y las de los demás. De

9. Cf. Deleuze, 2011, p. 71: «Es muy necesario para la moral hablarnos y darnos órdenes en nombre de una esencia» (*c'est très nécessaire à la morale de parler et de nous donner des ordres au nom d'une essence*).

lo dicho resulta claro que la «anarquía coronada» no es el reino del caos, del espontaneísmo, de la des-organización, de la ausencia de ley y orden, del «cuanto peor mejor», del individualismo, y demás caricaturas. Volveremos sobre ello en los últimos apartados.

En sus clases sobre Spinoza Deleuze plantea desde el comienzo que una «ética» no es lo mismo que una «moral» (*une éthique n'est pas la même chose qu'une morale*), y ello porque, en primer lugar, la moral en Occidente siempre ha partido del supuesto incuestionado de que hay una primacía o *jerarquía* ontológica del alma (razón) sobre el cuerpo (pasión) y que, por lo tanto, el alma *vale más* que el cuerpo (*l'âme valait mieux que le corps*) tanto como el pensamiento *vale más* que la extensión (*la pensée valait mieux que l'étendue*) (p. 48). Así, la moral y el juicio moral son posibles desde el momento en que nos convencemos de que hay algunas cosas que, en sí mismas, valen más que otras (*il n'y pas de morale si quelque chose ne vaut pas mieux qu'autre chose*), y, en este sentido, toda moral es efectivamente inseparable del establecimiento de una jerarquía de los valores (*la morale est inséparable d'une hiérarchie des valeurs*) (p. 48). Si Spinoza se desmarca de la moral y construye una ética es porque su postulado de base es *la inexistencia de jerarquías* entre el alma y el cuerpo, es decir, la ausencia de jerarquía al nivel de los entes, que no somos otra cosa que modos de ser o maneras de existir de (y en) la sustancia infinita (divinidad o naturaleza).

Consecuentemente, tampoco hay en Spinoza una jerarquía entre el Bien y el Mal; en efecto, si la tradición filosófica dominante partió del postulado de que sólo hay ser del Bien (que sólo el Bien existe y es positivo, y por tanto, pensable) mientras que el Mal es no-ser (que el Mal es privación, falta de ser, negación, y por tanto, impensable), a punto tal de que se nos enseña que «sólo se hace el mal por ignorancia», Spinoza, por el contrario, quiebra la tradición planteando anti-jerárquicamente que no hay ni bien ni mal, pero sí hay lo bueno y lo malo (*il n'y a ni bien ni mal, mais il y a du bon et du mauvais*) (p. 63). A partir de aquí se desprenden para Deleuze dos distinciones que la moral torna imposibles de pensar: en primer lugar, que la ética como arte de perseguir lo bueno y conjurar lo malo implica una *distinción cuantitativa* (*distinction quantitative*) entre los «entes» (o existentes) en tanto que tales —distinción según la cual los entes o existencias son como «paquetes de potencia» que se diferencian según tengan más o menos potencia tanto en acción como en pasión—, y en

segundo lugar, que implica una *oposición cualitativa* (*opposition qualitative*) entre los «modos de existencia» (o las maneras de ser en el ser) de esos entes —distinción según la cual los modos de existencia se diferencian según su deseo de servidumbre o impotencia o según su deseo de libertad y potencia¹⁰— (p. 64; 87-89). Mientras que por su parte la moral es siempre inseparable de una jerarquía de valores cuyo fin es asegurar la realización de la esencia (*les valeurs assurent la réalisation de l'essence*) (p. 71).

Esto nos conduce directamente a la distinción deleuzeana entre la moral como «sistema del juicio» en oposición a la ética como «sistema de pruebas». Hemos mencionado que Deleuze consideraba que *la philosophie est née avec un système du jugement* según el cual sólo el ser es pensable (*l'Être est pensable lui*), y desde entonces, sólo se trata de «juzgar» todo lo que es (*il s'agit de juger tout ce qui est*) desde la perspectiva de lo Uno, es decir, que se juzgará «lo que es» y el «ser» mismo (*ce qui est et l'Être lui-même*) en función de algo que está más allá o por encima del ser (*en fonction de quelque chose qui est au-dessus de l'Être*), en una posición de trascendencia (p. 59-60). Lo Uno, que es el Bien, es jerarquizado y valorado como siendo superior al ser, y esa superioridad de lo Uno sobre el ser hace que el ser se vuelva hacia lo Uno en tanto que Bien: el Bien es la razón del ser (*le Bien comme raison d'être*) y es lo que hace ser al ser (*le Bien fait être*) (p. 115).

Por el contrario, en la ética como «sistema de pruebas» (*système d'épreuves*) se parte del postulado de que no hay jerarquía de lo Uno, vale decir, se parte de una ontología pura o radical (*ontologie radicale*) que repudia las jerarquías (*répudie les hiérarchies*) porque no concibe la existencia de lo Uno superior al ser (*l'Un supérieur à l'Être*), y en virtud de ello, desde entonces, el bien no es nada y el mal no es nada, pero hay lo bueno y lo malo que se despliegan según los modos de existencia (p. 115). Desde la perspectiva de la ética como ontología pura, radical, o sistema de pruebas, no hay más que una *univocidad del ser*:

10. Los esclavos o impotentes son literalmente cualquier persona que, no siendo en lo absoluto un «esclavo» en sentido estamental o político (*qui ne sont pas du tout socialement esclaves*), lleva y se conduce, sin embargo, como un perfecto esclavo (*ils vivent comme des esclaves*): en su vida, en sus relaciones, sus prácticas, sus afectos. Desde la perspectiva de la oposición entre los modos de existencia, la esclavitud se define como una manera de vivir y no como una posición social (*l'esclavage comme mode de vie et non pas comme statut social*) (Deleuze, 2011, p. 90).

No hay más que una única *sustancia* [*une seule substance*] absolutamente infinita que posee todos los *atributos*, y lo que llamamos «criaturas» no son las criaturas sino que son los *modos* (o las maneras de ser) de esta sustancia única [...] cuyos «productos» [*dont les produits*] son los modos o las maneras de ser. [...] No hay ninguna jerarquía en los atributos [*Il n'y a aucune hiérarchie dans les attributs*] de dios o de la sustancia, pues uno no «vale» más que otro [*l'un ne vaut pas plus que l'autre*]. En otros términos, si el *pensamiento* es un atributo de dios y lo *extenso* es un atributo de dios, no habrá entre ellos ninguna jerarquía [*il n'y aura aucune hiérarchie*] (Deleuze, 2011, p. 27).

Mundo de la univocidad radical y horizontal: sólo hay un ser absolutamente unívoco (*un être absolument univoque*), siendo el ente o los existentes los modos de ser de la sustancia infinita (que es el ser en tanto que ser), y siendo sus atributos (que son *iguales* unos a otros) la esencia del ser (p. 29). Para la tradición cartesiana los cuerpos eran definidos como sustancias extensas (*res extensa*) y el *cogito* como sustancia pensante (*res cogitans*), y por tanto, se trataba del imperio de una concepción sustancialista y esencialista del ser humano que se traducía en una moral como sistema de juicio (que *tasa* y *valora* a los seres en función de valores trascendentes considerados como «deberes»). En Spinoza, sin embargo, el ser humano no es una sustancia (pues sólo dios o la naturaleza son la única sustancia infinita) sino que es un ente o un existente, un modo o manera de ser de la sustancia, lo cual nos reenvía a una ética que se interroga no por *cómo hacer que el alma domine y someta al cuerpo en orden a realizar mejor la esencia eterna del ser humano* (que es la pregunta de la moral), sino *cómo hacer para componer las mejores relaciones de potencia de las partes extensivas de nuestro cuerpo y las partes intensivas de nuestra alma en orden a suscitar el paso a una mayor perfección*. En efecto, los *atributos* de la sustancia son indivisibles —la extensión y el pensamiento son indivisibles—, pero los *modos* de la sustancia son divisibles: un cuerpo cualquiera (que es un modo del atributo de la extensión) es divisible en *partes extensivas*, mientras que un alma cualquiera (que es un modo del atributo del pensamiento) es divisible en *partes intensivas* (p. 327).

La *radicalidad* de la ontología spinozeana consiste precisamente en su carácter anti-jerárquico, y es en función de esta construcción de un *mundo anti-jerárquico* que el «sistema del juicio» queda conjurado como el modo

de pensamiento propio de los esclavos e impotentes, es decir, de toda la clase de los moralistas, los tiranos, los sacerdotes, que no pueden predicar acerca de la supuesta superioridad del alma sobre el cuerpo ni del Bien sobre el Mal (y de la necesidad de su obediencia) si no es a fuerza *de tasar y juzgar a la vida*, a los entes, a los seres, a los existentes. Y puesto que su fin es juzgar la vida desde la perspectiva de una trascendencia (jerarquía de lo Uno sobre los seres), someténdola a un interrogatorio, toda moral tiene al Tribunal, al Juez y al Legislador como sus imágenes privilegiadas. Sin embargo, desde la perspectiva de una ética como «sistema de pruebas», el hecho mismo de pretender tasar y enjuiciar la vida resulta espantoso (*affreux*) y catastrófico (*catastrophique*) (p. 463).

Pero si resulta que no hay una instancia trascendente (Uno/Bien superior al ser) que pueda medir, tasar y juzgar la vida, entonces no hay ni juez ni tribunal superior (sea el tribunal de dios o el de la razón), sino que sólo la vida puede juzgar la vida *en función de la inmanencia de las maneras de ser o de los modos de existencia*: si es imposible juzgar la vida es porque la vida no deja de juzgarse a sí misma (*la vie ne cesse pas de se juger elle-même*), pero de una forma muy diferente a la forma del «juicio» o del «enjuiciamiento» (*jugement*). A saber: «Ustedes tienen la vida que se merecen, no se quejen, jamás se quejen» (*vous avez la vie que vous méritez, n'allez pas vous plaindre, ne vous plaignez jamais*), vale decir, «ustedes se merecen los afectos que experimentan, sean de alegría o de tristeza» (*les affects que vous avez, qu'ils soient de malheur ou de joie, etc., vous les mérite*). Pero, ¿qué quiere decir que tenemos los afectos que nos merecemos? ¿Y qué podrá significar que tenemos las sociedades y los gobernantes que nos merecemos? ¿No se nos remite así nuevamente al sistema de premios y castigos (al sistema del juicio absolutorio o condenatorio)? En absoluto: que sólo la vida puede juzgar la vida significa que sólo el existente puede juzgar su existencia, es decir, que sólo la potencia puede dar cuentas de *su pasaje o transición* (Spinoza utiliza la palabra *transitio*) a una mayor o a una menor perfección, a un aumento de la potencia de pensar y de obrar (alegría) o a una disminución de la misma (tristeza); lo mismo vale para las composiciones vitales colectivas: sólo la comunidad puede juzgar la comunidad.

Merecerse los propios afectos no quiere decir: «algo habrán hecho para estar tristes, para padecer lo que padecen» (juicio del perverso), sino todo lo contrario: «los afectos que ustedes experimentan reenvían y suponen

un modo de existencia inmanente (*les affects que vous éprouvez renvoient et supposent un mode d'existence immanent*), y por eso siempre tienen los afectos que se merecen en virtud del modo de existencia que llevan (*vous avez toujours les affects que vous méritez en vertu de votre mode d'existence*)» (p. 462-463). Desde el punto de vista de la inmanencia y la anti-jerarquía, no se trata de un juicio del tipo «usted es culpable o inocente», «usted es salvado o condenado», sino del tipo: «usted lleva una vida auténtica o inauténtica», «usted vive como esclavo o como ser libre».

Acto seguido, Deleuze traslada esta concepción spinozeana de la ética como sistema de pruebas al campo de la Salud Mental, en orden a profundizar su ejemplo de que sólo la vida puede juzgar la vida. Nos dice: en última instancia, sólo podemos sentirnos aplastados y asfixiados (estar depresivos) por la idea o la sospecha de que, al final, no somos más que unos fracasados y sin éxito en la vida (afecto de tristeza), si, *a priori*, e incluso a pesar de nosotros mismos (o sea, de manera inconsciente)¹¹, no le hemos atribuido primero un cierto *valor* a los «valores establecidos» sobre la depresión, el fracaso, o lo trágico (*si malgré vous, vous n'avez pas attaché une certaine «valeur» aux valeurs du tragique et de la dépression et de la chute*). En otras palabras: somos nosotros mismos quienes, al componer relaciones con las cosas o las personas, *las investimos y las fijamos* (incluso a espaldas nuestras) *con una carga* de angustia, fracaso, o tragedia (o incluso éxito). Pero si viviésemos sobre un «modo de existencia» tal que, en él, la idea misma de éxito y de fracaso careciesen de sentido (*sur un «mode» où l'idée de chute n'a strictement aucun sens*), entonces sí, podremos experimentar afectos de desdicha alguna vez (*vous pouvez éprouver des affects de malheur*), pero sin hacer un gran «drama» de todo eso (*n'en ferez pas un drame*), porque no habremos puesto allí ninguna carga ni fijación de angustia (*ne pouvez pas y mettre une charge d'angoisse*) (p. 463). De esta manera, en rigor, la felicidad, la virtud y la salud (incluida la salud mental y la salud del pueblo) consisten, para Spinoza, en conocerse a sí mismo y a los demás pero sin adoptar en dicho proceso la forma trascendente del

11. Cf. Deleuze, 2011, p. 50: «¿Cuál será la tarea de *la filosofía como ética*? Será acceder a este conocimiento del cuerpo y a esta conciencia del alma *que sobrepasa* [qui dépassent] el conocimiento llamado “natural” que tenemos de nuestro cuerpo y que sobrepasa la conciencia natural que tenemos de nuestra alma. Habrá que avanzar hasta descubrir *este inconsciente del pensamiento y este desconocido del cuerpo* [Il faudra aller jusqu'à découvrir cette inconscience de la pensée et cet inconnu du corps], donde los dos no son sino la misma cosa».

Juez y del Tribunal que mide, tasa y enjuicia según valores universales y trascendentes por relación a la situación en la uno se encuentra (sistema del juicio). Conocerse a sí mismo no quiere decir que cada uno debe adoptar el rol de ser el juez de sí mismo («yo soy mi propio juez, sólo yo puedo juzgarme») sino que, por el contrario, quiere decir llegar a conocer *lo que puedo y lo que podemos* (en acción y en pasión), no *lo que debo o debemos* (según la ley). Pero, como bien sabemos, Spinoza nos dice en la Ética que, al día de hoy, *nadie sabe* lo que el cuerpo y el alma pueden en función de sus propias potencias y en tanto maneras de ser en el ser¹².

La ética anti-jerárquica como sistema de pruebas o sistema de experiencias es una ética *racional*, sin dudas —pues es lo contrario a vivir en el espontaneísmo y en el caos de los encuentros azarosos y de los deseos ciegos—, pero no es la ética propia de una razón teorematizada sino la ética propia de una razón *problemática, problematizante, y experimental*: es la sabiduría propia de los modos de existencia (*une sagesse des modes d'existence*). Conocerse a sí mismo, tanto en lo relativo al individuo respecto de sí mismo como a la comunidad respecto de sí misma, consiste en probarse o ponerse a prueba, es hacer como el alfarero (*l'épreuve du potier*), es decir, buscar los puntos de fisura (*les points de fêlure*), llegar a poner en claro, cada uno frente a sí mismo, y todos con todos, en qué y sobre qué ponemos nuestras cargas de angustia (*arriver à mettre au clair, chacun vis-à-vis de soi-même, en quoi et sur quoi nous mettons nos charges d'angoisse*), cuáles son nuestros puntos vulnerables (*nos points vulnérables à nous*); pues la carga de angustia siempre está allí donde nos rompemos, nos quebramos, nos resquebrajamos (*la charge d'angoisse est toujours là où je casse, où je brise, où je fêle*) (p. 464).

En este mundo anti-jerárquico al nivel de la univocidad del ser no hacen falta ni jueces, ni tribunales, ni la obediencia por la esperanza de los premios o el temor a los castigos (y sabemos cuánto desprecia Spinoza la idea antropomórfica de dios como juez supremo y trascendente que enjuicia, castiga y condena)¹³. El «castigo», de hecho, sólo se volverá necesario en

12. En otras palabras, «los seres humanos son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignorantes de las causas que los determinan a apetecer algo» (*homines sunt suarum actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum a quibus ad aliquid appetendum determinantur*) (1905, p. 247).

13. Para la crítica de Spinoza contra la idea de dios como rey, juez o legislador de la moral (*rex, iudex, legislator*), cf. Spinoza, 1844b, p. 224; 246. Por lo demás, todo sistema de juicio reenvía a la moral de la culpabilidad, la mala conciencia, y el resentimiento; cf.

la sociedad estatal, pero siempre como algo secundario, como un mal menor (a falta de otros modos de existencia social más perfectos o de mayor perfección), pero no al nivel de la inmanencia de la vida, es decir, al nivel de las potencias de pensar y obrar. Allí radica toda la diferencia entre las teorías *emanacionistas* (neo-platonismo y teologías negativas) y la teoría *inmanentista* de Spinoza¹⁴; sólo quienes postulan la teoría de las emanaciones exigen una *doble jerarquía*: por un lado, la necesidad de que exista una jerarquía de lo Uno *sobre* el ser, y, por el otro lado, la necesidad de que sea lo Uno quien efectivamente *imprima* sobre los seres diferencias jerárquicas recíprocas que hagan que unos *valgan más* que otros, es decir, que no haya igualdad *de facto* entre los seres (incluso si se parte de una igualdad *de jure*). Y allí donde se instaura o se inyecta la verticalidad y la jerarquía, comienza necesariamente el principio de la competencia (*principe de compétence*), pues no hay competencia donde no hay jerarquía, ni una tabla o código trascendente de valoración. En cambio, quienes como Spinoza postulan la univocidad del ser (el inmanentismo) exigen una *doble anti-jerarquía*. Esto tendrá grandes consecuencias en el plano de la política estatal (de las relaciones de poder en tanto que composición de relaciones de fuerzas recíprocas); volveremos sobre ello.

Deleuze considera que tiene razones de sobra para afirmar en sus clases que la filosofía de Spinoza es, en pleno siglo XVII, la filosofía más anti-

Deleuze, 2011, p. 464: «Tienen necesidad de que la gente sea responsable para que se sientan culpables [*que les gens soient responsables pour qu'ils se sentent coupables*], y tienen necesidad de que se sientan culpables para poder efectuar tanto su juicio de condenación como su castigo [*pour pouvoir opérer et son jugement de condamnation et sa punition*]».

14. Cf. Deleuze, 1968b, p. 157: «La *immanence* se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo [*à toute conception hiérarchique du monde*]. [...] La *émanation* sirve pues de principio a un universo jerarquizado [*un univers hiérarchisé*]; la “diferencia” entre los seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica [*la différence des êtres en général y est conçue comme différence hiérarchique*]». En cambio, «la inmanencia en estado puro exige el principio de una “igualdad” del ser o la postulación de un Ser-igual [*la position d'un Être-égal*]: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Los seres no son definidos por su “rango” en una jerarquía [*les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie*], no están más o menos distanciados de lo Uno, sino que cada uno depende directamente de dios, participando en igualdad del ser [*participant à l'égalité de l'être*], recibiendo *inmediatamente* todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia [*après l'aptitude de son essence*], independientemente de toda proximidad y de toda lejanía».

jerárquica que jamás se haya hecho (*la philosophie la plus anti-hiérarchique qu'on n'ait jamais faite*), y que el mundo de Spinoza, en donde todos los seres son directamente iguales (*tous les êtres sont égaux*) —porque nadie es ni vale más que nadie, dado que todos los seres o existencias son tan perfectas como pueden en acción y en pasión según su grado de potencia actual—, es el mundo más anti-jerárquico que jamás haya producido la filosofía occidental (*le monde le plus anti-hiérarchique qu'ait jamais produit la philosophie*) (p. 44). *Quel monde!*, ¡qué mundo!, exclama Deleuze (p. 46), mundo que es una especie de anarquía (*c'est une espèce d'anarchie*), porque hay una anarquía de los entes en el ser (*il y a une anarchie des étants dans l'Être*) (p. 109).

Se trata de un mundo anárquico o ácrata porque —en oposición al emanacionismo y a toda la filosofía, teología y moral (sistemas del juicio) dominante, que como hemos visto, conciben que la *diferencia* entre los seres es una diferencia jerárquica— el inmanentismo plantea que la *diferencia* entre los seres existe, pero que no pasa por una jerarquía. En efecto, más arriba apuntábamos que la ética como «sistema de pruebas» requería que exista tanto una *distinción cuantitativa* (*distinction quantitative*) entre los «entes» (o existentes) en tanto que tales, como una *oposición cualitativa* (*opposition qualitative*) entre los «modos de existencia» (o las maneras de ser en el ser) de esos entes, en función de la cual los diversos modos de existencia *se diferencian* según su deseo o conato de servidumbre o impotencia, o según su deseo o conato de libertad y potencia, pero nunca según la «posición» que ocupan en una verticalidad o jerarquía ya previamente instituida. En otras palabras: no es la posición que una existencia humana cualquiera ocupa, por ejemplo, en la escala vertical y jerárquica de la sociedad estatal (según cuál sea su clase, profesión, ingresos, sexo-género, raza, capacidades, habilidades, etc.) lo que hace que pueda decirse de él que es o bien un ser humano libre o bien un esclavo, o bien un ser potente o bien un ser un impotente. La diferencia entre los entes existe y es, sin duda, cuantitativa y cualitativa a la vez (*la différence entre les étants est quantitative et qualitative à la fois*), porque hay una diferencia cuantitativa *de las potencias* y simultáneamente una diferencia cualitativa *de los modos de existencia*; pero esta doble diferencia nunca es una diferencia jerárquica (*elle n'est pas hiérarchique*).

Mundo anárquico, acrático o anti-jerárquico, pero nunca mundo caótico, donde todas las diferencias se encuentren borroneadas en una noche o en una grisalla indiferenciada; porque sin dudas es evidente que, con vistas a la sociabilidad, habrá que hacer una distinción práctica y política entre lo bueno y lo malo, lo virtuoso y lo vicioso, entre el ser humano que se comporta razonablemente y el ser humano que se comporta como un malvado y cruel, pero esa distinción o diferencia no se da por razones de jerarquía (*ce n'est pas pour des raisons de hiérarchie*), sino por razones de potencia y de efectución de potencia (*pour des raisons de puissance et d'effectuation de puissance*) (p. 112)¹⁵. En este mundo ácrata la pregunta política e incluso psico-política nunca es: ¿Qué *vale* esta existencia? (*qu'est-ce que ça vaut*), porque precisamente el «valor» de una existencia nunca precede al ser; sino: ¿Qué modo de existencia implica (*quel mode d'existence ça implique*) tal o cual manera de efectuar nuestras potencias (en acción o en pasión), ya sea que componga o destruya tales o cuales relaciones? (p. 88).

Por lo demás, va de suyo que fue precisamente a partir de la filosofía de Spinoza y de la imagen anti-jerárquica y ácrata (acéfala) del mundo maquinada por Spinoza que Deleuze concibió su concepto de «anarquía coronada» (*anarchie couronnée*), tal y como lo presenta en *Diferencia y Repetición*, del año 1968, mismo año en el que Deleuze publicó *Spinoza y el problema de la expresión*.

Esta ética como ontología radical o ácrata en el orden del conocimiento nos conduce a una especie de ontología política igualmente ácrata en el orden de la vida, pues, en última instancia, no hay sino un solo y mismo problema, común al conocimiento y a la vida; a saber: ¿Cómo hacer para que un cuerpo agresivo, envenenador, depotenciador, no nos descomponga ni nos destruya (*comment faire pour que un corps agressif, un corps empoisonnant, ne nous décompose pas, ne nous détruise pas*)?; es decir, cómo escapar a la servidumbre, cómo luchar por la libertad en lugar de seguir luchando una y otra vez por nuestra propia esclavitud, servidumbre, tristeza, impotencia, depresión, alienación (p. 254).

15. Cabe recordar que esta era la doble crítica que Blyenbergh, que no paraba de montar su máquina de enjuiciamiento moral y su tribunal inquisitorio contra Spinoza (sistema del juicio), le echaba en cara en sus famosas “cartas del mal”: primero, que Spinoza reduce el mundo al puro caos (acusación de ateísmo); segundo, que Spinoza coloca en igualdad de posición al virtuoso y al vicioso, al bien y al mal (acusación de inmoralismo).

Ahora bien, esta resistencia y fuga contra la servidumbre y la impotenciación humana pero en favor de la libertad radical habrá de emplazarse, para Spinoza, *evitando caer en una posición reactiva*, es decir, evitando caer en la posición típica de todos aquellos (teólogos, filósofos, moralistas, reformistas, filántropos, sacerdotes, profetas, tiranos) que pretenden ridiculizar, sermonear y enjuiciar al ser humano achacándole todos sus males y sus vicios¹⁶, para así poder aplastarlo y culpabilizarlo mejor, y, sólo entonces, proceder a mostrarle el camino arduo y doloroso de su propia salvación por la vía trascendente (a través de la tristeza, el resentimiento, la mala conciencia). Nunca se lucha verdaderamente por la libertad ni se resiste verdaderamente contra la servidumbre si dicha lucha y resistencia son promovidas en nombre de un «sistema del juicio» y apelando a la forma del Tribunal, con su lógica de los absueltos y los condenados, de los culpables y los inocentes, de los premios¹⁷ y los castigos (que no pueden suscitar más que afectos de esperanza [*spe*], que son pseudo-alegrías, y afectos de miedo [*metus*], que son tristezas). Y si dicha posición es reactiva y pasiva es porque *restaura* todas las jerarquías y las diferencias de jerarquía, todos los signos oscuros y equívocos del mando y la obediencia respecto de una tabla de valoración que precede (porque es superior y trascendente) al ser, y desde la cual se juzga a los seres y a las existencias.

Spinoza mismo nos lo dice al final de la Parte II de la Ética, cuando sostiene que su filosofía ética es útil para la vida social (*haec doctrina confert ad vitam socialem*) porque enseña a no odiar ni despreciar al ser humano, ni a burlarse de nadie ni a encolerizarse contra nadie, así como a no envidiar nunca a nadie (*quatenus docet neminem odio habere,*

16. Spinoza critica esta actitud reiteradas veces; cf. por ejemplo (1844a, p. 51): «Los filósofos conciben los afectos [*affectus*], con los cuales los seres humanos lidiamos, como si fueran “vicios” [*vitia*] en los que el ser humano cae por su propia culpa [*sua culpa*]; por eso los filósofos suelen burlarse o lamentarse [*ridere, flere*] de los seres humanos, o incluso criticarlos [*carpere*], o, cuando quieren darse aires de “santo”, se ponen a detestarlos [*detestari*]». Objetivo de la ética spinozeana: *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*: no ridiculizar, no lamentar, no detestar las acciones de los seres humanos, sino comprenderlas; no caerles encima con un «sistema del juicio» (culpa y castigo), sino problematizarlas y tratar de comprenderlas la perspectiva de las potencias y de las composiciones de potencias (*ibid.*, p. 52), para poder *sobrepasar* lo «demasiado humano» del ser humano.

17. Spinoza, 1844a, p. 132: «A los esclavos, y no a los seres libres, se les dan recompensas por su “buena conducta”» (*Servis, non liberis, virtutis praemia decernuntur*).

contemnere, irridere, nemini irasci, invidere). Nunca la resistencia contra la servidumbre, o lo que es lo mismo, la lucha por la libertad radical (por la auto-emancipación, la autonomía y auto-determinación humanas) podrá ser emplazada *con deseos y afectos que son pasiones tristes*; porque cuando ello ocurre, todo sale mal y las revoluciones son, como se suele decir, «traicionadas»: Spinoza tiene frente a sí la experiencia pseudo-revolucionaria de Oliver Cromwell en Inglaterra (p. 106). Pero además, acto seguido, Spinoza agrega que su filosofía ética también es útil para la construcción de una sociabilidad común (*ad communem societatem*), porque enseña cómo debe organizarse el modo de gobernar y de dirigirse mutuamente los seres humanos no para que sean esclavos (*non ut serviant*), sino para que siempre hagan libremente lo mejor (*sed ut libere ea quae optima sunt agant*) (1905, p. 63-64). Más adelante, en el escolio de la Proposición L de la Parte III, sostiene que:

Quien ha comprendido rectamente que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina [*omnia ex naturae divinae necessitate sequi*] y que todo se hace según las leyes y las reglas eternas de la naturaleza [*omnia secundum aeternas naturae leges et regulas fieri*], ciertamente no encontrará nada que sea digno de odio, risa o desprecio [*odio, risu, aut contemptu*], ni será movido a la conmiseración por nadie, sino que se esforzará [*conabitur*], cuanto lo permite la fuerza humana, por «hacer el bien» [*bene agere*], como se dice, y por estar alegre [*laetari*] (Spinoza, 1905, p. 140).

Es decir, no hará como aquellos que despreciando a la naturaleza humana por considerarla viciosa o pecadora por naturaleza nos conminan con una moral ascética que *maldice* nuestros afectos y nuestros deseos, dado que para Spinoza los afectos humanos y sus propiedades (*humanos affectus eorumque proprietates*) han de ser considerados del mismo modo que las demás cosas naturales (*perinde ac reliqua naturalia*), porque los afectos humanos no revelan *menos* la gran potencia y capacidad creadora de la naturaleza (*humani affectus naturae potentia et artificium non minus indicant*) (1905, p. 143).

III. EL CONCEPTO DE DESEO (CUPIDITAS) EN LA ÉTICA DE SPINOZA

El concepto de «deseo» tal y como Spinoza lo trabaja en la Ética ha producido y continúa produciendo aún hoy grandes malentendidos y falsos problemas, no sólo en el campo de aquello que el psicoanálisis llama «la meta-psicología», sino además en el campo de la intervención psico-política contestataria, como es el caso del freudo-marxismo, del lacanismo de izquierda, o la anti-psiquiatría. En dichos campos se incurre en un completo anacronismo conceptual toda vez que se pasa completamente por alto el hecho de que, para Spinoza, los conceptos de *deseo*, de *conatus*, y de *libido* nunca son conceptos análogos ni sinónimos. Sólo la tradición psicoanalítica, tanto como las filosofías afines al psicoanálisis que han tomado de cabo a rabo el concepto psicoanalítico de «deseo» como *falta* (y signado por el *falo* como significante dominante), han conseguido que identifiquemos (y reduzcamos) inmediatamente «deseo» con «libido», y «libido» con «conatus»; pero Spinoza, reacio como era a toda forma de pastoral (religiosa o laica), no guarda ninguna relación con este tipo de reduccionismos.

Como se sabe, la Ética de Spinoza parte de un postulado psico-político base: sólo hay tres afectos primarios (*primarium affectus*), que son la alegría (*laetitia*), la tristeza (*tristitia*), y el deseo (*cupiditas*); ahora bien, esta tríada de afectos es capaz de combinarse en el ser humano de múltiples maneras, a punto tal que a partir de ellos se formarán o derivarán todos nuestros restantes afectos: todos los afectos que somos capaces de experimentar se remiten al deseo, a la alegría, o a la tristeza (*omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur*) (1905, p. 98). Ahora bien, estos tres afectos primarios, y las ideas que les corresponden en nuestra alma, pueden devenir tanto activos como pasivos:

Por «afectos» [*affectum*] entiendo las «afecciones» del cuerpo [*corporis affectiones*] por las cuales aumenta o disminuye (es favorecida o coercida) la potencia de obrar [*agendi potentia*] de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. [De modo tal que] si podemos ser causa adecuada [*adaequata causa*] de alguna de estas afecciones [*affectionum*], entonces entiendo por «afecto» una acción [*per affectum actionem intelligo*]; en caso contrario, entiendo por afecto una pasión [*alias, passionem*] (Spinoza, 1905, p. 66).

Sin embargo, es de notar que Spinoza carga desde el comienzo a sus conceptos con un *valor* que difiere ampliamente respecto de «los valores» dominantes, así como también los carga con un *sentido* que difiere ampliamente respecto del «sentido común» filosófico y teológico dominante, puesto que, según él mismo nos dice, los conceptos han venido siendo mal utilizados, habida cuenta de que los nombres de los afectos (*affectuum nomina*) parecen haber sido inventados más bien según su uso vulgar (*ex eorum vulgari usu*) que según un cuidadoso entendimiento (*accurata cognitione*) (1905, p. 94).

Ello ocurre particularmente con el concepto de «deseo», pues Spinoza no utiliza el clásico concepto de *libido* para referirse al deseo (como ordena la tradición), sino que opta por el concepto de *cupiditas*, reservando «libido» para referirse solamente al afecto de excitación sexual (*coeundi libido*) que busca la unión o mezcla de los cuerpos (el coito). En este sentido, observamos que en la Ética de Spinoza el deseo (*cupiditas*) *no se deja reducir nunca* a la mera excitación sexual orgánica o genital (*libido*), o lo que es lo mismo decir, que el deseo no es siempre «deseo sexual» (orgástico-genital) sino que el deseo *excede* lo sexual, aún cuando todo el mundo proceda a identificarlos, según lo ordena inconscientemente el uso vulgar dominante y el modo de vivir dominante.

Así, pues, en su definición de los afectos Spinoza parece querer decirnos que *libido* no se opone a *cupiditas*, sino que simplemente es una clase particular de la *cupiditas*. Toda *libido* es *cupiditas*, pero no toda *cupiditas* es *libido*. De allí que, según la definición de Spinoza, por *libido* hay que entender solamente el deseo y el amor (*libido est cupiditas et amor*) por la íntima unión de los cuerpos (*in commiscendis corporibus*), independientemente de si dicha excitación sexual o deseo de copular (*coeundi cupiditas*) es moderado o inmoderado (1905, p. 110). En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) es un afecto (*affectio*), y, de hecho, es uno de los tres afectos primarios, pero según cómo sea nuestra manera de componer relaciones y nuestro modo de existencia singular, el deseo podrá devenir —como ocurre con *todos* los afectos humanos— o bien un *afecto-pasión* (afecto pasivo) o bien *afecto-acción* (afecto activo), vale decir, o bien deseo-pasión (deseo pasivo) o bien deseo-acción (deseo activo); o bien deseo que nos esclaviza y nos hace esclavizar a los demás, o bien un

deseo que tiende a la liberación y a la autonomía recíprocas, que es lo que Spinoza llamará *acquiescentia in se ipso*.

El deseo (*cupiditas*) es entonces un *afecto activo* cuando se suscita en nosotros siendo nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas adecuadas; en ese caso, se dirá que *obramos o actuamos por deseo* toda vez que sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada (*cujus adaequata sumus causa*). Por el contrario, el deseo es un *afecto pasivo* cuando se suscita en nosotros pero sin que seamos nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas inadecuadas; en este caso, se dirá que *padecemos por deseo* toda vez que en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos sino la causa parcial (*cujus nos non nisi partialis sumus causa*) (1905, p. 66). Porque, sin dudas,

el esfuerzo o potencia del alma al pensar [*mentis conatus seu potencia in cogitando*] es igual, y simultaneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo a obrar [*corporis conatu seu potentia in agendo*]. [Pero] el alma está *sometida* [*esse obnoxiam*] a tantas más pasiones [*passionibus*] cuantas más «ideas inadecuadas» tiene, y, por el contrario, *obra* [*agere*] tantas más cosas cuantas más «ideas adecuadas» tiene; [razón por la cual] las *acciones* del alma [*mentis actiones*] se originan solo de las ideas adecuadas, y, en cambio, las *pasiones* del alma [*mentis passionibus*] dependen solo de las inadecuadas, [dado que] el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas [*mens propterea tantum patitur quia ideas habet inadaequatas*] (Spinoza, 1905, p. 81; 67; 70).

Así, pues, en virtud del «paralelismo» entre el cuerpo y el alma, resulta que «pensar» y «desear» son siempre —desde la perspectiva de la potencia— una y la misma cosa¹⁸, dado que la idea de todo aquello que aumenta o disminuye (*auget vel minuit*), vale decir, que favorece o reprime (*juvat vel coërcet*) la potencia de obrar de nuestro cuerpo (*corporis nostri*

18. En la clase del 26 de marzo de su curso del año 1973 *Sur L'Anti-Cedipe II* Deleuze retoma esta concepción spinozeana del deseo (y por tanto, anti-psicoanalítica), cuando afirma que pensar y desear son una y la misma cosa (*penser et désirer c'est la même chose*), es decir, que el deseo es pensamiento (*le désir soit la pensée*), que es posición de deseo en el pensamiento (*position du désir dans la pensée*), dado que el deseo siempre es constitutivo de su propio campo de inmanencia (*constitutif de son propre champ d'immanence*) y es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan (*constitutif des multiplicités qui le peuplent*). Texto extraído de *The Deleuze Seminars*.

agendi potentiam), a su vez, aumenta o disminuye, vale decir, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma (*mentis nostrae cogitandi potentiam*) (1905, p. 72)¹⁹; pero al mismo tiempo —desde la perspectiva de los modos de existencia— «pensar» y «desear» son diferentes, porque hay una gran diferencia entre el ser humano que piensa y desea en función de ideas *adecuadas* y el ser humano que piensa y desea en función de ideas *inadecuadas*, ya que en el primer caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-pasión (de los cuales él solo es causa parcial), mientras que en el segundo caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-acción (de los cuales él es causa adecuada).

Así, ocurre que, para Spinoza, de los tres afectos fundamentales (alegría, tristeza, deseo) sólo dos de ellos (la alegría y el deseo) pueden ser tanto *activos* (afectos de acción) como *pasivos* (afectos de pasión), mientras que por su parte la tristeza es siempre *pasiva* (no existen tristezas activas) porque implica una disminución en la potencia de obrar del alma²⁰; el deseo es activo (y afecta de alegría) cuando nosotros somos *la causa adecuada* de dichos afectos y cuando producimos ideas adecuadas de afectos.

Ahora bien, Spinoza considera que los «deseos» (*cupiditates*) serán buenos o malos deseos según broten o se originen a partir de «afectos» (*affectibus*) que sean buenos o malos. Sin embargo, al mismo tiempo nos dice que, en rigor, *todos los deseos serán «deseos ciegos»* (*caecae cupiditates*) toda vez que se engendren en nosotros a partir de «afectos» que son *pasiones* (*ex affectibus qui passionibus sunt*) (1905, p. 144). En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) se define siempre por los afectos (*affectus*) que envuelve y que lo hacen brotar, ya sean afectos-pasión (pasivos) o afectos-acción (activos); si los afectos que hacen brotar a nuestros deseos son afectos pasivos, *entonces* esos deseos serán *siempre* ciegos, y no podrán motorizar sino signos oscuros, equívocos,

19. Spinoza, 1905, p. 69: «Tanto la decisión del alma, como el apetito y la determinación del cuerpo, son cosas simultáneas por naturaleza [*simul esse natura*], o, mejor dicho, *son una y la misma cosa* [*unam eandemque rem*], a la que llamamos “decisión” [*decretum*] cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y “determinación” [*determinationem*] cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión».

20. Spinoza, 1905, p. 99: «Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza; [pero como] por “tristeza” entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, [esto es] su potencia de obrar, de esta suerte, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra [*nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt quatenus agit*]».

e ideas inadecuadas (y la ignorancia creciente de sí mismo y de los demás). Y todavía más: serán «ciegos» todos los deseos (pasivos) que se refieren o invisten solamente a *una* o a *varias* partes del cuerpo, pero no a *todas*, es decir, aquellos que no tienen en cuenta nuestra salud íntegra (*integrae nostrae valetudinis*) (1905, p. 146).

Sin embargo, todo deseo ciego puede devenir deseo clarividente si nuestros afectos-pasión logran transformarse en afectos activos: un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta (*affectus qui passio est desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam*), porque no hay afección alguna del cuerpo (*corporis affectio*) de la que no podamos formarnos un concepto claro y distinto (*cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum*) (1905, p. 162).

No se trata entonces, para la Ética, de aplastar o de reprimir nuestros deseos y nuestros afectos, sino que se trata de aprender a apartar en función de una experiencia razonada —arte para componer y descomponer relaciones— a todos aquellos que son ciegos y pasivos (incluso las alegrías pasivas)²¹, así como de aprender a seleccionar a todos aquellos que son activos, porque «a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón» (*ad omnes actiones ad quas ex affectu qui passio est determinamur, possumus absque eo a ratione determinari*) (1905, p. 144). Así, esta suerte de clarividencia teórico-práctica en función de la cual nuestros «afectos» logran ser determinados por nuestra «razón» es una clarividencia que no excluye sino que incluye al «deseo» (*cupiditas*), puesto que el deseo que nace de la razón nunca puede tener exceso (*cupiditas quae ex ratione oritur excessum habere nequit*) (1905, p. 146), como sí ocurre con los deseos que nacen de los afectos-pasión. Sólo los deseos-pasión tienden al exceso, precisamente porque son deseos ciegos, y en su extravío pueden tender o divagar al infinito y hasta el delirio.

No se trata entonces de apelar a la razón para desacreditar, culpabilizar o reprimir los afectos y los deseos, sino que se trata de apelar a ella para aprender a envolver solamente, y en la medida de nuestra potencia (que

21. Spinoza, 1905, p. 144: «La alegría es mala en la medida en que impide que el ser humano sea apto para obrar» (*Laetitia eatenus mala est quatenus impedit quominus homo ad agendum sit aptus*).

nunca se pre-existe a sí misma sino que sólo existe en acto, tal y como es aquí y ahora), a aquellos afectos y deseos que sean activos, que sean deseos oriundos de la razón (de ideas adecuadas y unívocas).

Ahora bien, este deseo o *cupiditas* que brota de la razón (deseo activo que es acorde con el tercer género de conocimiento) no es un deseo de tipo especulativo o abstracto, no es un deseo sublime ni tampoco un deseo del *lógos* (propio de una vida puramente teórica o contemplativa), sino que es el deseo que se engendra en nosotros *en la medida en que obramos* (*quae in nobis ingeneratur quatenus agimus*) en concordancia con nuestra esencia singular, o lo que es lo mismo, en concordancia con esa *diferencia* o ese grado intenso de potencia singular que somos (1905, p. 146). Así, es evidente que para Spinoza este *deseo de la razón* no puede surgir sino de la alegría-acción o la alegría activa: «el “deseo” que nace de la razón sólo puede brotar de un afecto de alegría que no es “pasión” [*cupiditas quae ex ratione oritur ex solo laetitiae affectu quae passio non est*], esto es, sólo puede brotar de una alegría que no puede tener exceso [*ex laetitia quae excessum habere nequit*]» (1905, p. 147). El deseo (*cupiditas*) activo y libre es aquél que es capaz de completar la potencia con la potencia, y de enriquecer (y ser enriquecido por) aquello con lo que entra en composición.

VI. EL DESEO (CUPIDITAS) COMO PERSEVERANCIA (CONTATUS) EN EL SER. CONTRA EL DESEO COMO FALTA, CARENCIA Y NEGACIÓN

En función de lo dicho, vemos que los afectos de deseo, al igual que los afectos de alegría (no así los afectos de tristeza) serán *afectos activos* toda vez que el alma entienda, apetezca y obre en función de ideas adecuadas; y cuando ello ocurre, el alma tiende a pasar a una *mayor* perfección, lo cual la afecta de alegría y aumenta su potencia de afirmarse o de perseverar en el ser.

Sin embargo, Spinoza también nos dice que el alma humana bien puede arreglárselas para conseguir perseverar en el ser *incluso* haciéndose ideas inadecuadas y equívocas de las cosas, y planteándose falsos problemas; y ello es así porque el esfuerzo del alma por permanecer en su ser *subsiste siempre*, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas. En otras palabras: el esfuerzo del alma por perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia misma del alma, y para Spinoza decir «esencia» del alma es lo mismo que decir «potencia» del alma, ya que en él esencia *equivale* a potencia. El alma siempre se las arregla para perseverar,

tanto bajo un modo de existencia basado en la servidumbre como bajo un modo de existencia basado en la liberación; en el primer caso persevera por medio de la tristeza (es la perseverancia del esclavo), en el segundo caso persevera por medio de la alegría (es la perseverancia del ser humano libre). La vida siempre se abre camino y siempre se afirma, pero puede ser una forma *baja y vil* de afirmarse en la existencia, o puede ser por el contrario una forma *superior y noble* de afirmarse en la existencia.

Queda claro entonces, tal y como hemos mostrado, que en Spinoza el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse ni agotarse nunca a la mera excitación sexual suscitada por el coito o la idea del coito entre los cuerpos (*libido*), dado que la *libido* sólo atañe al deseo en tanto que es un afecto-pasión (afecto pasivo) que siempre está atravesado por signos equívocos e ideas confusas (como ocurre con toda la sexualidad humana); pero, en cambio, la *libido* no tiene relación con el deseo en tanto que afecto activo. Ahora bien, cabe formularse la siguiente pregunta: ¿Cuál es entonces la relación entre el deseo (*cupiditas*) y la perseverancia en el ser (*conatus*)?

Para responder a ello hemos de recurrir a la Proposición LVIII de la Parte III de la *Ética*. Allí Spinoza nos dice que, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas, en ambos casos siempre se manifiesta en ella un esfuerzo por permanecer en el ser, y que en este sentido, ese «esfuerzo» (*conatus*) no es sino el deseo (*cupiditas*) que se refiere a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos (*ad nos refertur quatenus intelligimus sive quatenus agimus*) (1905, p. 99). De un lado, el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse a la *libido*; del otro lado, hay una clara correlación entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*. Veámoslo.

En efecto, Spinoza nos dice en la Proposición LVI de la Parte III que el deseo es la esencia o la naturaleza misma de cada cual (*cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia, seu natura*), en cuanto se concibe a esa esencia como determinada a obrar algo (*determinata ad aliquid agendum*) en virtud de una constitución cualquiera dada (1905, p. 97); y más adelante, en el apartado sobre las «definiciones de los afectos» (*affectuum definitiones*), añade que el *deseo* es la *esencia* misma del ser humano (*cupiditas est ipsa hominis essentia*) en cuanto es concebida como determinada a hacer algo (*ad aliquid agendum*) en virtud de una afección (*affectione*) cualquiera que se da en ella (1905, p. 100).

Aquí, como vemos, el deseo (*cupiditas*) es definido como la esencia (*essentia*) misma del ser humano, pero acto seguido, Spinoza definirá al esfuerzo de perseverancia (*conatus*) como constituyendo asimismo la esencia actual (*actualem essentia*) del ser humano; con lo que entonces *cupiditas* = *essentia* = *conatus*:

«El “esfuerzo” [*conatus*] con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser [*in suo esse perseverare conatur*] no es nada distinto de la “esencia actual” de la cosa misma [*ipsius rei actualem essentiam*]» (Spinoza, 1905, p. 71). Pero todavía más: también hay que concluir que *potentia* = *conatus* = *essentia*:

Las cosas no «pueden» [*possunt*] más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por lo tanto, la «potencia» [*potentia*] de una cosa cualquiera, es decir, el «esfuerzo» [*conatus*] por el que (ya sola, ya junto con otras) una cosa obra o intenta obrar algo [*agit vel agere conatur*], no es nada distinto de la «esencia» [*essentia*] dada, o sea, actual, de la cosa misma (*ibid.*, p. 71).

El *conatus* de alguien, es decir, su esfuerzo por perseverar en su propio ser (*conatum in suo esse perseverandi*), equivale a la *potentia* de ese alguien, y se trata siempre de una potencia de perseverancia, es decir, de una potencia *de afirmación* en el ser que, o bien puede aumentar, o bien puede disminuir (según esté sujeta a pasiones o afectos de alegría o de tristeza, a ideas adecuadas o inadecuadas). Ahora bien, a este *conatus* de perseverar (de afirmarse) Spinoza lo denomina «apetito» (*appetitus*) y «deseo» (*cupiditas*) cuando se refiere tanto al *alma* como al *cuerpo* (1905, p. 98), siendo la diferencia entre ambos que el deseo (*cupiditas*) es el apetito (*appetitus*) pero con conciencia de sí mismo (*cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia*) (1905, p. 100); mientras que, del otro lado, al *conatus* que se refiere solamente al *alma* Spinoza lo denomina «voluntad» (*voluntas*) (1905, p. 71), siendo este concepto de voluntad totalmente ajeno a lo que la tradición llama «libre albedrío»²². Sin dudas que en la perspectiva de la Ética como ontología radical (ácrata) y como sistema de pruebas el ser humano es capaz de *devenir libre* —o sea, de auto-determinarse (por relación a su propio modo de existencia singular) y de auto-emanciparse

22. Spinoza, 1905, p. 59: «En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre [*in mente nulla est absoluta sive libera voluntas*], sino que el alma es determinada a querer esto o aquello en virtud de una causa, la cual es a su vez determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así al infinito».

(por relación a su existencia junto con otros)—, pero ciertamente no por el hecho de poseer un supuesto libre albedrío (*liberum arbitrium*)²³.

Queda entonces esclarecida la correlación que Spinoza postula entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*, así como la no-reducción de la *cupiditas* (deseo) a la *libido*. Ahora bien, a diferencia de toda una larga tradición (Descartes, Locke, Leibniz, Hegel, Schopenhauer), Spinoza nunca define al deseo (*cupiditas*) como falta, carencia, privación o negación, sino que lo concibe en un sentido eminentemente *positivo*: para Spinoza el deseo (que es a la vez *conatus*, *potentia* y *essentia*) siempre está completo, lleno, vale decir, siempre es tan perfecto como puede serlo según sus potencias actuales o su esencia actual. Y esta *positividad constitutiva* del deseo implica, según nosotros lo consideramos, uno de los aportes más profundos y fundamentales de Spinoza a la teoría del deseo (y especialmente a una teoría del deseo *divergente* respecto de la teoría que ha construido la tradición psicoanalítica establecida y dominante). Aporte original spinozeano que, según creemos, ha tendido a ser pasado por alto en los trabajos que suelen ponderar a la filosofía de Spinoza como una filosofía afín a la auto-emancipación humana.

El carácter afirmativo o positivo del *conatus* se encuentra ya en la definición misma del *conatus*, según la Proposición VI de la Parte III: «toda cosa se esfuerza en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser» (*unaquaque res quantum in se est in suo esse perseverare conatur*) (1905, p. 70). Pero *perseverar* significa *afirmarse* en el ser, lo cual excluye la negación o la privación; la negación o privación vienen siempre del exterior:

Ninguna cosa puede ser destruida si no es por una cosa exterior [*nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*]. [...] Ninguna cosa tiene en sí misma [*in se*] algo por lo que pueda ser destruida, o sea, ninguna cosa tiene en sí algo que le *prive* de su existencia [*quod ejus existentiam tollat*], sino que, por el contrario, toda cosa se opone a todo cuanto pueda suprimir su existencia (Spinoza, 1905, p. 70-71).

23. Spinoza, 1905, p. 1: «Se considera libre [*libera*] a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar [*a se sola ad agendum determinatur*]; mientras que se llama necesaria [*necessaria*], o más bien, coaccionada [*coacta*], a aquella cosa que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera».

La idea de «falta», «privación» o «carencia», tan cara a *nuestra* concepción (y vivencia) del deseo, es completamente ajena a la Ética de Spinoza como «sistema de pruebas». Es en razón de esta concepción *positiva* del deseo/conato que no puede decirse, por ejemplo, que la «tristeza» consista en una *privación* de una perfección mayor (privación de una alegría): «no podemos decir que la tristeza consista en la *privación* [*in privatione*] de una perfección mayor, ya que la privación no es nada [*nam privatio nihil est*]» (1905, p. 101)²⁴; y por la misma razón, tampoco podemos decir, por ejemplo —y volveremos sobre ello más adelante— que el varón que efectúa composiciones prostituyentes de su deseo (quien construye amores bajamente sensuales) «carezca» de un gran amor, o que le falte encontrar al verdadero amor (lo cual no significa en lo más mínimo equiparar o difuminar las diferencias entre el deseo prostituyente y el deseo no-prostituyente, como veremos luego). Una vez más, encontramos esta misma concepción spinozeana y anti-psicoanalítica del deseo en *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari: «el inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la falta» (*il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque*) (1992, p. 71).

Nunca hay carencia, nunca hay falta, nunca hay privación o ausencia, nunca hay ahuecamiento posible de la potencia (o del deseo / esencia / conato); antes bien, somos nosotros mismos —por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *lingüísticos* y de los signos *sexuales* (demasiados atados a nuestros afectos particulares y cambiantes), así como por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *sociales* (signos de orden-obediencia, signados por la esperanza y el temor, por alegrías-pasión y por tristezas), y por pensar analógica y comparativamente— quienes *inyectamos la negación y la falta* en todas las cosas, y entonces nos ponemos a escribir o a predicar, por ejemplo, que el *ser* humano o el *deseo* humano son «imperfectos» porque carecen de una perfección mayor (a causa del vicio, el pecado, la caída que fragmentó nuestra esencia divina, etcéteras). En síntesis, al introducir la falta o la carencia introducimos simultáneamente la «culpa» y la «mala conciencia» al interior de la potencia o del deseo / esencia / conato:

24. La misma idea se encuentra en la Carta XXXII de Spinoza a Blyenbergh: «*Privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominari*» (1905, p. 224).

nosotros mismos les atribuimos algo que implica una *negación* [*iisdem aliquid tribuimus quod negationem involvit*] (tal como «término», «límite», «impotencia», etc.), y, en esa medida, los llamamos «imperfectos» porque no afectan nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos «perfectos», *pero no porque les falte algo* que sea suyo [*non quod ipsis aliquid quod suum sit deficiat*], ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa [*vel quod Natura peccaverit*] (Spinoza, 1905, p. 113).

Asimismo, para Spinoza ni la percepción ni la imaginación son una *carencia de razón*, ni la falsedad es una *carencia de verdad*, ni la tristeza es una *carencia de alegría*, ni la sensualidad baja es una *carencia de un verdadero amor*, ni la impotencia es una *carencia de poder*, ni el suicidio es una *carencia de conatus o de perseverancia* afirmativa en el ser (o, peor, una «perseverancia en el no-ser»), ni, por la misma razón, tampoco existe ninguna *carencia de ser* (que es aquello que algunos llaman el «vacío» o la «nada»)²⁵, puesto que de la nada nunca puede surgir algo.

V. EL DESEO (CUPIDITAS) COMO EXCITACIÓN SEXUAL (LIBIDO).

LA ÉTICA SEXUAL DE SPINOZA

«*Communis vulgi persuasio videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet*» (Spinoza, 1905, p. 179)²⁶.

Hemos visto en los apartados anteriores hasta qué punto la concepción del deseo (*cupiditas*) de la Ética de Spinoza es una concepción completamente positiva y afirmativa, que ni reduce la *cupiditas* a la *libido*, ni tampoco la identifica con la privación, la falta, la carencia, la menesterosidad (dado que, como vimos, para Spinoza la privación literalmente no existe); al contrario, esas fueron las operaciones de las filosofías morales de Descartes, Locke, Leibniz, Hegel y Schopenhauer²⁷. Esto nos conduce a un punto generalmente poco atendido y que nosotros creemos fundamental: si la Ética de Spinoza tuviese algún aporte que hacer en lo relativo al campo

25. Cf. Spinoza, 1905, p. 11: «*Vacuum in natura non detur*».

26. Traducción nuestra: «La autocomplacencia común del vulgo consiste en creer que son “libres” en la medida en que *se les permite* obedecer a su *libido*».

27. A propósito del *deseo* como *libido* y como *falta*, cf. Descartes (1988, p. 121-122; 127-128); Locke (1894, p. 304; 333; 340; 351; 355; 358; 367); Leibniz (1904, p. 140; 143; 165); Schopenhauer (2018, p. 71; 79) y (1913, p. 701); Hegel (1969, p. 158) y (1979, p. 502; 516).

de la «sexualidad» humana, entonces va de suyo que ese aporte debería partir *necesariamente* del presupuesto spinozeano de que *no existe ninguna soldadura entre deseo-libido-falta*; razón por la cual, dicho sea de paso, nada puede haber tomado el psicoanálisis de Spinoza que no sea otra cosa que una falsificación²⁸. Ahora bien, por esta razón creemos que resulta necesario abordar aquí cómo concibe el propio Spinoza la relación *no-reductiva* que existe entre el deseo (*cupiditas*) y la excitación sexual (*libido*), en orden a considerar lo que podría considerarse una «ética sexual» inscrita en la Ética de Spinoza.

Para adentrarnos en el problema de la sexualidad (relación deseo-libido) en Spinoza necesitamos retomar sucintamente cuáles son los tres géneros de conocimiento, cuál es nuestra relación con los afectos/deseos/conatos en cada género de conocimiento, y cuáles son modos de existencia que corresponden a cada género, pues es evidente que la sexualidad humana es un fenómeno que pone en juego al conocimiento y a los afectos, y que, consecuentemente, define tipos o modos de existencia posibles. Sin dudas, no ha de ser la misma «sexualidad» la que ejercemos estando estancados en el primer género, que la que ejercemos al pasar hacia el segundo o el tercer género de conocimiento.

Deleuze nos brinda un buen resumen de los tres géneros de conocimiento a lo largo de sus clases sobre Spinoza; en ellas podemos notar que (1) bajo el «primer género de conocimiento» (o primer *conatus* de la razón) devenir razonable consiste en esforzarse por seleccionar los datos de la situación (*sélectionner les données de la situation*) en orden a elegir aquellos elementos de la misma que nos afectan de alegría y aumentan nuestra potencia e independencia, así como a apartar aquellos elementos que nos afectan de tristeza y nos tornan dependientes (p. 124; 131); se trata de un *conatus* del nivel más elemental de la razón y de la vida (*conatus* de selección/composición), en el que cada uno se esfuerza por evaluar los «signos» (equivocos) que le llegan desde el exterior en orden a intentar determinar lo que conviene con nosotros y lo que no conviene, organizando dichos encuentros y huidas alrededor de aquello que amamos y de aquello que somos capaces de soportar (*ce qu'il aime et ce qu'il supporte*) (p. 248-249).

28. En su clase del 27 de enero de 1981 Deleuze remarca que *la bêtise ce n'est pas simplement quand on dit quelque chose de faux: c'est bien pire: c'est quand on donne une interprétation médiocre de quelque chose de vrai* (cf. 2011, p. 273).

En este primer esfuerzo estamos fuertemente conectados con alegrías pasivas (*joies-passives*) o alegrías-pasión (*joies-passion*) que provienen del carácter propiamente *equivoco* de todos los signos y del carácter *polisémico* de todos los significados y significantes; y si bien estas alegrías pasivas pueden aumentar nuestra potencia de obrar (porque toda alegría es aumento de potencia), todavía se trata de un aumento de nuestra potencia que está demasiado sujeto al azar de los encuentros y a la ambigüedad de las interpretaciones que hacemos, es decir, no se trata aún de un aumento de potencia (alegría) que hayamos conquistado por *poseer activamente* nuestras potencias (p. 251-252); a punto tal que este primer género de conocimiento, que no es sino vivir solamente en función de los signos (*la vie d'après des signes*), es casi prácticamente un género de ignorancia (*un genre d'ignorance*) (p. 266). En efecto, aquí sólo conocemos los *efectos* de los cuerpos sobre nosotros (a través de los afectos que *nos* suscitan), pero no conocemos aún *sus causas*, ni las composiciones de relaciones (pues los signos no nos dan más que ideas inadecuadas y confusas, ideas de un efecto separado de su verdadera causa) (p. 311-312). En este mundo de los signos equívocos y confusos «*bueno*» significa que encontramos en el exterior partes o elementos que convienen con nuestras propias partes bajo su relación, y «*malo*» significa hacer encuentros igualmente exteriores con partes que no nos convienen bajo la relación en la que están, pero todo ello sigue siendo muy inadecuado y confuso (p. 424). Es la peor vida posible, la vida de la servidumbre, o, en rigor, es el modo de existencia propio del estado de naturaleza, que sin embargo perpetuamos en medio de la sociedad y de las relaciones sociales, políticas, sexuales, afectivas, amorosas.

En este mundo de los signos, significados y significantes confusos y equívocos no podemos guiarnos ni relacionarnos (ni organizarnos) más que a fuerza de interpretar *equivocamente* —puesto que todos los signos son, por naturaleza, equívocos— los sentidos, los valores y los significados que atribuimos a las cosas (no es todavía el mundo un poco más perfecto de las «nociones comunes»). Siendo estos signos, según Deleuze, de cuatro tipos: (a) los *signos-impresiones* o signos indicativos, que son las percepciones o afecciones que los cuerpos exteriores imprimen en nosotros, sin que todavía conozcamos la causa; (b) los *signos-imperativos* o signos de

mando/obediencia, que se producen por la ilusión finalística²⁹; (c) los *signos-interpretativos*; y finalmente (d) los signos-velocidades o signos vectoriales, que van a ser los signos nos permitan finalmente *salirnos fuera* del régimen de los signos y *romper* las asociaciones existentes, hacia el mundo de la univocidad (p. 285-289; 296-298). Los primeros tres signos son fundamentalmente equívocos, y son los que existen y de los que nos servimos cotidianamente en las sociedades tal y como las conocemos y las vivimos (p. 294); sin embargo, mientras que el cuarto signo es, por su *naturaleza* de signo, también un signo equívoco, ocurre que por su *función* será capaz de lanzarnos fuera del mundo de los signos hacia el tercer género (p. 296).

Ahora bien, ¿qué pueden ser el amor y la sexualidad mientras estemos estancados en este primer *conatus* elemental de la razón y en el modo de vida inestable que de él se desprende? Aquí «amar» y «desear» no consisten sino en esa alegría-pasiva que nos lleva a demandar permanentemente de los otros pruebas o signos de amor: es el famoso *deseo de ser amado, querido, deseado* (deseo-pasión o deseo pasivo que incluso puede devenir deseo pasivo-agresivo); y esa demanda la exigimos o esperamos tanto de las personas como de Dios. Por eso para Deleuze es el modo de existencia propio de los niños que reclaman y demandan el amor de sus progenitores (niños-tiranos) (p. 130-131; 288); de los profetas que reclaman a Dios «signos» de revelación; de los amores bajos que reclaman de los otros una satisfacción y una descarga (prostitución o amores bajamente sensuales); de los amores grotescos como el de las escenas de pareja (*la scène de ménage*), que no pueden brindarnos más que pseudo-alegrías y bajas alegrías de compensación (*petites joies de compensation*). Mundo relacional asqueroso, infecto (tóxico), y miserable: *c'est dégoûtant tout ça, c'est infect, c'est la vie la plus minable du monde* (p. 237; 258).

Por otro lado, (2) el «segundo género de conocimiento» (o *conatus* de la razón) consiste en haber podido aprender a seleccionar nuestras

29. Cf. Spinoza, 1905, p. 246: «La naturaleza no obra a causa de un fin [*naturam propter finem non agere*], pues el ser eterno e infinito [*aeternum et infinitum Ens*] al que llamamos Dios o Naturaleza [*Deum seu Naturam*] obra en virtud de la misma necesidad por la que existe»; de modo tal que «como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno [*ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit*], [pues] lo que se llama “causa final” no es otra cosa que el apetito humano mismo [*causa finalis nihil est praeter ipsum humanum appetitum*]».

líneas de alegrías-pasión, es decir, que hayamos aprendido a reconocer nuestros encuentros y composiciones con los cuerpos que nos convienen (que convienen con nosotros), construyendo esa «x» o «tercer cuerpo» *entre* los dos cuerpos (o más). Si eso ocurre, entonces no cesamos de aumentar nuestras potencias (aunque siempre de una forma variable), e incluso, logramos *entrar en posesión de nuestras potencias* (lo que era imposible bajo el primer género). Y si bien aquí todavía permanecemos en el régimen de las alegrías-pasión o de los afectos pasivos, ocurre que a fuerza de haber aprendido a seleccionar y a aumentar nuestras alegrías-pasivas llegamos al punto de poseer nuestra potencia por haber entrado en una especie de «acuerdo consigo mismo» en función del cual ahora *sabemos lo que podemos*. A partir de entonces, si logramos poseer nuestras potencias ya no conoceremos a los cuerpos (cosas o personas) únicamente *por los afectos pasión o pasivos que suscitan en nuestro cuerpo* sino que los conoceremos bajo las «relaciones» que los constituyen cuando se componen con nosotros y con nuestras relaciones constitutivas; ya no captaremos los efectos sino las composiciones de relaciones mutuas. El segundo género de conocimiento es entonces la comprensión de *algo común* (*quelque chose de commun*), y también es el conocimiento de las causas de los efectos (p. 304-305; 310-311).

Si logramos dar ese brinco o salto (*de saut, de bond*) ya no nos veremos como relacionándonos meramente con «cosas» u «objetos», ni nos viviremos a nosotros mismos como meros «yoes» o «personas» estratificadas y duras³⁰, sino que nos viviremos como «paquetes de potencias» (*paquets de puissance*) y como «paquetes de relaciones» (*paquets de relations*), bajo composiciones de relaciones con los otros (p. 309), y bajo ideas adecuadas que ya no son meros «signos» sino «naciones comunes» o *notions communes* —pues sólo el signo es equívoco—; lo cual no significa que sean «naciones comunes a todos los espíritus», sino que son comunes *al menos a dos* cuerpos (naciones *entre* dos cuerpos/almas en composición), siendo uno de ellos el nuestro (p. 312; 314). Una noción

30. Deleuze dice: ya no se es un varón, ya no se es una mujer (*ce n'est plus un homme, ce n'est plus une femme*), pero no porque se haya devenido “impersonal” (*ce n'est pas que ce soit devenu impersonnel*), sino porque se permanece extraordinariamente personal (*ça reste extraordinairement personnel*), pero es una “personalidad” (es decir, forma de la subjetivación) que ha cambiado completamente de sentido (*c'est une personnalité qui a complètement changé de sens*) (Deleuze, 2011, p. 309).

común nunca es una noción que pueda ser formada por un individuo aislado; por lo tanto, no podemos formar una noción común sin que se constituya *un tercer cuerpo* (*un troisième corps*) del cual tanto el cuerpo exterior como el nuestro no somos más que partes (p. 507).

Y desde el momento en que conquistamos las nociones comunes y las alegrías activas, entramos en la posibilidad de conquistar el nivel de la «univocidad», porque esas nociones se dicen en único y mismo sentido del otro cuerpo y del mío (*elles se disent en un seul et même sens de l'autre corps et du mien*) (p. 315). Es cuando formamos una noción común (*junto con otro cuerpo*) que entramos en posesión de nuestra potencia de actuar, y de dicha posesión derivan los afectos activos (p. 503). Por lo tanto, tanto el segundo como el tercer género de conocimiento implican en nosotros *un deseo activo de salir* del mundo de los «signos» y las «interpretaciones» hacia la *univocidad inequívoca*. Pero esta univocidad *no pre-existe*, sino que precisamente es algo por construir: *tenemos que crear en común otro lenguaje que sea inequívoco* (p. 280-282; 284). Se trata de una tarea creativa a la vez individual y política, a la vez social y sexual.

Es en este sentido que Deleuze sostiene que las «nociones comunes» son siempre políticas (*les notions se révèlent comme essentiellement politiques*) y que tienen que ver siempre con la construcción de una comunidad (*la construction d'une communauté*). Así, la pregunta fundamental de toda política y micro-política tanto *social* como *sexual* spinozana no puede ser sino ésta: «¿Qué “tercer cuerpo” hacemos con alguien que amamos o que nos ama?» (*quel troisième corps vous faites avec quelqu'un que vous aimez ou que vous aimez bien?*) (p. 507-508). A partir de este momento —punto fundamental para la sexualidad acorde con el segundo género de conocimiento—, *ya no le haremos pagar a los otros* (*sans le faire payer aux autres*) *ni nuestros placeres ni nuestros dolores*, y ni siquiera nuestra propia muerte (p. 309). Aquí el amor ya no es un mero *amor personal*, un amor por «la otra persona» (por su cuerpo, su carácter, su inteligencia, etc.), sino un amor por esa tercera cosa que construimos *entre* las personas; es un amor por el agenciamiento o la composición (por la relación) más que un amor por los términos o polos de la relación: amamos a la persona, sí, pero no *en tanto que es una «persona» individual* (un yo), sino en tanto que *junto con* esa persona hemos construido o compuesto *un* cuerpo y *un* alma superior

y común (y es eso lo que nos hace amarnos). Se ama a los individuos, pero no por los individuos, sino por la relación *entre* los individuos.

Finalmente (3) el «tercer género de conocimiento» implica el salto o fuga desde las «nociones comunes» a dos o más cuerpos (nociones relacionales o relativas a relaciones de composición) hasta alcanzar el conocimiento de la *esencia singular* de cada cosa (*des essences singulières de chaque chose*), es decir, a la *potencia singular* (*la puissance singulière*) de cada cosa o cuerpo (las *singularidades*), o sea, su grado singular de potencia (*son degré de puissance*) (p. 319). En ese momento, dice Deleuze, me capto a mi mismo en mi esencia (*je saisis moi-même dans mon essence*), capto a los cuerpos exteriores en sus esencias (*les corps extérieurs dans leurs essences*), y capto a la sustancia-dios en su esencia (*et la substance-dieu dans son essence*) (p. 320). Este conocimiento va más allá de las «relaciones» (*va plus loin que les rapports*) porque alcanza la *esencia que se expresa en las relaciones* (*l'essence qui s'exprime dans les rapports*), la *esencia de la cual dependen* nuestras relaciones (*l'essence dont les rapports dépendent*), siendo la esencia un grado de potencia; conocemos entonces nuestro propio grado de potencia y los grados de potencia de los otros (*c'est la connaissance que ce degré de puissance prend de soi-même et prend des autres degrés de puissance*) (p. 428). Desde entonces, las nociones comunes y los afectos activos (que derivan de ellas) van a ser revestidos ellos mismos por nuevas ideas y por nuevos estados, o afectos del tercer género (*vont elles-mêmes être doublées par de nouvelles idées et de nouveaux états, ou de nouveaux affects du troisième genre*), que son las *auto-afecciones* (*auto-affections*), que ya no son nociones comunes sino ideas-esencias singulares, y los afectos activos que derivan de ellas (p. 503-504).

Sin embargo, el tercer género (y el modo de vida que le corresponde) no es un «estado» al que se llega, no es un punto de llegada final y de descanso merecido, sino que es una conquista y una construcción *permanentes* (en la duración) pero siempre al borde de arruinarse e impotenciarse: por más fuerte que sea la certidumbre del tercer género, todo puede ser aún arruinado (*si forte soit la certitude du troisième genre, tout encore peut être gâché*), todo puede desplomarse en un instante (*tout peut s'écrouler*), porque podemos ser arrastrados por esa potencia (*je peux être comme emporté par la puissance*), y, en lugar de combinarla o componerla, ser arrastrados por una especie de exasperación (*je peux être emporté par une espèce d'exaspération*), en la que de golpe destruimos lo que hay, o bien nos

rompemos (*je craque*) (p. 509). En este tercer género de conocimiento conquistamos verdaderamente la *alegría-acción* que conduce a la beatitud o libertad, la cual, cuando es directa y completa, es una alegría *por la cosa misma*; no es ni una «alegría compensatoria» ni una «pequeña sucia alegría» (p. 302-303), ni una alegría basada en la esperanza (p. 306).

En el campo de las relaciones afectivas, sexuales y amorosas, esto es lo que nos permitirá hacer una distinción o diferencia —sin apelar a ninguna moral, a ningún signo de orden-obediencia, ni a ningún sistema del juicio— entre el *deseo libre* y el *amor libre* (la *cupiditas* y el *amor* propios del tercer género de conocimiento) y el amor y el deseo como *libido*, como apetito bajamente sensual y compensatorio (la *cupiditas-libido* propia del primer y segundo género), en el que sólo podemos ver y experimentar a las cosas y a las personas como un «objeto», desinteresándonos por conocer *sus* propias potencias y por cómo se componen con nosotros, y en función de qué relaciones. En otras palabras: el deseo libre y el amor libre no tienen en Spinoza nada que ver con buscar el *placer* (*autre chose que chercher le plaisir*) (p. 304). Se trata más bien una *auto-afección mutua y recíproca*, porque las ideas que nos aporta el tercer género de conocimiento son auto-afecciones (p. 475; 498-499; 503-504), y nos conducen a lo que Spinoza llama *acquiescentia in eo ipso* (contento de sí mismo), que es realmente un modo de existencia *superior y libre*, no sujeto a la servidumbre de los afectos, ni a la de la *libido*, ni de los signos sociales, sexuales, etc.

Por lo tanto, los tres géneros de conocimiento implican necesariamente tres modos de existencia o tres maneras de vivir (p. 428), y esos tres modos de existencia forzosamente tendrán que implicar, según nuestra hipótesis de trabajo, *tres modos diferentes de la sexualidad*. Poco énfasis se ha dado a este aspecto del spinozismo.

En otras palabras, la descripción del *movimiento de pasaje* del primer género de conocimiento a los otros implica, como podemos ver, un constante pasaje hacia una mayor perfección, hacia una mayor alegría, hacia un aumento de la potencia de obrar y pensar, y por lo tanto, hacia a un aumento del conocimiento de nosotros mismos y de los demás, conocimiento común de lo que *podemos en común*, es decir, de nuestra potencia (tanto individual como colectiva) para permanecer *afirmativamente* en el ser (*conatus*); aunque, como sabemos, eso siempre puede retroceder, atascarse (girar en el vacío de la anti-producción), o

incluso enfermarse, envenenarse, romperse y morir. En este sentido, así como los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del primer y segundo género de conocimiento no se comparan, en perfección, con los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del tercer género, así también ocurrirá que la *sexualidad* (y las ideas de sexualidad) del primer y segundo género no se compararán tampoco con lo que podría ser *un deseo y una sexualidad del tercer género*, que es lo que Deleuze denomina (en su curso sobre Spinoza) «la sexualidad unívoca» o (en *El Anti-Edipo*) «el sexo no-humano»³¹. Éste es el punto al que queríamos llegar, en orden a brindar un aporte (que creemos necesario) en torno a lo que podría ser *una ético-política sexual spinozeana*.

Ahora bien, ¿en que podría consistir este nuevo deseo y esta sexualidad unívoca *no dada y por crear*? ¿Y en qué se diferenciaría del deseo y de la sexualidad ya instituidos, establecidos y dominantes (eso que Foucault denominaba «el dispositivo de la sexualidad»), es decir, de la sexualidad que aprendemos (que se nos enseña) *en la sociedad estatal*, y que nosotros mismos ejercemos y vivimos en medio de la sociedad estatal como si se tratase de *nuestra sexualidad humana normal y civilizada* (auténtica)? ¿En qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, todavía hoy —y de una manera completamente contraria a la concepción que Spinoza tiene de la relación *cupiditas-contatus-libido*—, nos dicen que lo propio del deseo es la falta, la carencia, la menesterosidad (o el falo y la castración), y que nos dicen que todos nuestros deseos sexuales han de *valorarse* según un sistema del juicio trascendente en función del cual, y a partir de signos e interpretaciones totalmente equívocas, se nos divide nuestra sexualidad en «normal» o «patológica», o, incluso, según un sistema del juicio trascendente que pretende *valorar* nuestra sexualidad

31. Cf. Deleuze/Guattari, 1992, p. 471: «El problema de la máquina deseante, en su carácter esencialmente erótico, no radica en modo alguno en saber si alguna vez una máquina podrá darnos “la ilusión perfecta de la mujer” [*l’illusion parfaite de la femme*]. Por el contrario, radica en esta cuestión: ¿En qué máquina meter a la mujer, en qué máquina se mete una mujer para convertirse en el objeto no-edípico del deseo, es decir, sexo no-humano? [*c’est-à-dire sexe non-humain*]». El sexo no-humano, o lo no-humano de la sexualidad humana, no refiere ni a la existencia o el reconocimiento de *un* sexo o *dos* sexos (la llamada “diferencia sexual”), sino que se refiere a los *n*-sexos: «Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil; eso son las máquinas deseantes o el sexo no-humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino *n*-sexos [*non pas un ni même deux sexes, mais n-sexes*]» (*op. cit.*, p. 352).

según cuáles sean las «personas» o los «objetos» que perseguimos? ¿En qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que postulan que existe «en última instancia» un código trascendente y seguro (la clase, la posición en el esquema de producción, etc.) para poder distinguir de antemano, por ejemplo, entre la sexualidad burguesa y la sexualidad progresista o proletaria? ¿Y en qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, finalmente, postulan que la sexualidad sólo puede *definirse* y *valorarse* según un los postulados de un código jurídico-contractual (axiomas estatales), del tipo «contrato sexual consentido»?

Rastreando especialmente las cartas entre Spinoza y Blyenbergh (las llamadas «cartas del mal»), así como algunos pasajes de la Ética, Deleuze desglosa lo siguientes tipos de aquello que podríamos llamar «malos amores» (amores «bajos», *en tanto que* amores de servidumbre); ellos son: el adulterio (cf. p. 175-176; 220-221) y la prostitución o amor bajamente sensual (cf. p. 220-237; 303; 309; 427; 447-448). Estos dos tipos de amores bajos y serviles (que existen en plena sociedad estatal) corresponden al primer género de conocimiento y al «modo de existencia» afectivo-pasivo que éste expresa, y que la sociedad misma estimula. Pero no por ello debe creerse que, por oposición, el «matrimonio» (conyugalidad) habrá de ser para Spinoza el ejemplo del «buen amor», del amor apetecible y superior; todo lo contrario: hemos visto que el propio Deleuze pone como ejemplo *típico* del mal amor correspondiente al primer género de conocimiento a la típica «escena de pareja» o escena conyugal (*la scène de ménage*), que como hemos visto no puede brindarnos, tal y como ahora existe, más que pseudo-alegrías y *petites joies de compensation*. El «matrimonio» (contrato jurídicamente codificado por la sociedad estatal) en sí mismo no *significa* nada ni posee ningún *sentido* ni ningún *valor* positivo *a priori* para Spinoza; al contrario, la conyugalidad establecida y tenida por «normal», lo mismo que el adulterio y la prostitución, no es sino parte del mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable* (p. 237; 258). Tanto en el matrimonio como en el adulterio y la prostitución lidiamos con una forma de deseo y sexualidad en la que les hacemos pagar a los demás nuestros placeres, nuestras satisfacciones, nuestras «descargas», nuestros goces, nuestras tristezas, sentimientos de fracaso, nuestras «fiestas», etc.

Por lo demás, los celos, la envidia, la ambición, la mala conciencia, la toxicidad, y todas las peores tristezas o alegrías-pasivas se encuentran presentes *por igual* tanto en el amor del matrimonio como en el adulterio o la prostitución. Que la sociedad estatal, sin embargo, valore e invista al matrimonio como práctica virtuosa mientras que, por el contrario, valore e invista al adulterio o a la prostitución como prácticas viciosas y criminales (o, por el contrario, como aceptables y reglamentables) todavía *nos dice nada* acerca de la comprensión de la composición de relaciones, ni en torno al *tipo* de sexualidad que ejercemos. En otras palabras: ya sea capitalista o socialista, aquello que la moral de la sociedad estatal —con sus signos equívocos del mando y la obediencia, y con sus máquinas de interpretación (sistema del juicio)— nos permite o nos prohíbe, nos castiga o nos premia, nos coarta o nos estimula, todavía no nos dice nada acerca de *por qué*, por ejemplo, devenir un varón tramposo (un engañador o un prostituyente) constituye, *desde la perspectiva de los grados de potencia y de la composición de relaciones*, un «modo de existencia» bajo, vil y depotenciante, y por lo tanto, algo que debemos conjurar y cortar (huir y hacer huir).

Si nos dirigimos a la definición del «amor» en la Ética de Spinoza, vemos que se define como una alegría (*laetitia*) acompañada por la idea de una causa exterior, y que el que ama se esfuerza (*conatur*) necesariamente por *tener presente y conservar* la cosa que ama (*quam amat praesentem habere et conservare*) afectándola de alegría cuanto pueda (*laetitia quantum potest afficiendo*) (1905, p. 74); pero además, Spinoza agrega más adelante que este *conatus* amoroso del amante es tanto mayor cuanto mayor es su amor, así como cuanto mayor es su esfuerzo para conseguir que la cosa amada *le ame a su vez* (*ut et conatus efficiendi ut res amata ipsum contra amet*) (1905, p. 86)³².

Ahora bien, hemos de notar que esta es solamente la definición diríase «teorematizada» del amor; resta todavía pasar al plano «problemático» del amor, que consistirá en ver —en nuestra vida práctica concreta y en función de la composición concreta de relaciones que efectuamos— *con*

32. Por contra, Spinoza define al «odio» como una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior en la que el que odia se esfuerza necesariamente *por apartar y destruir* la cosa que odia (*quam odio habet amovere et destruere conatur*) (1905, p. 74). Sin embargo, la ética spinozeana como «sistema de pruebas» nos dice que el odio siempre puede ser destruido por el amor (*odium amore deleri potest*) (p. 89), y cuando eso ocurre, cuando el odio se trueca en amor (*in amorem transit*), ese amor será más agrande que si el odio no lo hubiera precedido (*amor propterea maior est quam si odium non praecessisset*) (p. 90).

qué tipo de afecto envolvemos a este *conatus* o esfuerzo por tener presente y conservar a la cosa/persona amada; es decir, resta ver si este *conatus* que es el amor surge o es motorizado en nosotros por una alegría *pasiva* o por una alegría *activa*, pues es eso lo que marcará la diferencia y los que nos dirá algo acerca de los modos de existencia y de las maneras de vivir (y concebir) nuestra sexualidad y nuestro deseo.

Por otro lado, es necesario notar asimismo que esta definición del amor detalla que se trata de una alegría (*laetitia*) acompañada *por la idea de una causa exterior o externa*. Se trata, por lo tanto, de una definición del «amor» *en tanto que* ese amor *depende de otra cosa* como su causa o idea de causa; y así, por el hecho mismo de depender de algo exterior —por ejemplo, de cosas tales como la figura o la fisonomía de la persona amada, o las pasiones que la persona amada suele suscitar o estimular en nosotros—, dicho amor puede caer siempre en el *exceso*. Y el amor que puede volverse excesivo es, precisamente, el amor que se configura a partir de alegrías pasivas o afectos pasivos, a punto tal que este tipo de «amor» no se diferencia en nada del mero «placer» (*titillatio*):

«El “amor” es una alegría acompañada de la idea de una causa externa: así pues, el “placer” acompañado de la idea de una causa externa es amor» (*amor est laetitia concomitante idea causae externae: titillatio igitur, concomitante idea causae externae amor est*) (Spinoza, 1905, p. 136).

El amor que surge de afectos-pasión y de la idea de una causa exterior es un tipo o modo del amor que precisamente puede sufrir todo tipo de equivocidades y alteraciones, ya que, tal y como Spinoza nos lo dice, con frecuencia nos ocurre que incluso mientras disfrutamos (*fruimur*) de la cosa que apetecíamos (*appetebamus*) nuestro cuerpo comienza de repente a adquirir *en virtud de ese disfrute* una nueva constitución —por la cual nuestro cuerpo queda determinado de un modo diferente al que estaba—, y desde entonces, *se excitan en nuestro cuerpo otras imágenes* de las cosas (*aliae rerum imagines in eo excitantur*), a punto tal que el alma comienza al mismo tiempo *a imaginar y a desear otras cosas* (*mens alia imaginari aliaque cupere incipit*) (1905, p. 100). En otras palabras, el amor-pasión (pasivo) acorde con el primer género de conocimiento, que es el amor que tiene su origen en afectos de «placer» y de «satisfacción» de un anhelo, es siempre un amor mudable y siempre estará sujeto a imágenes y signos cambiantes, que son capaces de hacer que aquello que hasta recién amábamos nos resulte

ahora indiferente, o incluso odioso. De modo que desde el punto de vista de las afecciones interiores, el amor-pasión puede saciarse y resultar odioso (generando hastío o repugnancia, *fastidium* o *taedium*); y ello es así porque según Spinoza el amor y el deseo pueden tener excesos (*amor et cupiditas excessum habere possunt*), y, especialmente, se convertirán en «exceso» en tanto que deriven solamente de afectos-pasión, que sujetan al alma de tal modo en la consideración de *un solo* objeto, que ya no puede pensar en otros objetos (*mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat*) (1905, p. 136-137).

El propio Spinoza nos brinda una clave de desciframiento al decirnos que su propia definición del «amor» se distingue abiertamente de la definición brindada por el resto de los autores, por cuanto que éstos han venido definiendo al amor muy equívocamente, es decir, lo han venido definiendo como «la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada» (*auctorum definiunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae*); para Spinoza, dicha definición no expresa para nada la «esencia» del amor en tanto que «potencia», sino que sólo expresa una simple «propiedad» suya (*non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit*). En otras palabras: la moral como «sistema del juicio» define al amor según su propiedad, mientras que la ética como «sistema de pruebas» lo define según su esencia/potencia. En efecto, ocurre que según Spinoza la mayoría de los autores (filósofos, moralistas, teólogos, etc.) se han hecho un concepto de la «voluntad» totalmente equivocado y ficticio, toda vez que por ‘voluntad’ no pueden entender otra cosa que el «libre albedrío» (*liberum arbitrium*). Así, si definen al amor por su propiedad es porque lo conciben como una «elección del alma» hecha en función de una supuesta «libertad de la voluntad».

En orden a poder desmarcarse de estas concepciones demasiado *morales y jurídicas* del amor, propias de todo ‘sistema del juicio’ trascendente (sea un sistema filosófico, teológico, etc.), Spinoza nos aclara que si queremos aceptar la definición del amor como «la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada», será bajo la condición de no considerar a la «voluntad» como un «consentimiento» o una «deliberación», o como si la voluntad fuese una especie de «libre decreto del ánimo» (*non intelligere consensum vel animi deliberationem*), pues semejante concepto de «voluntad», nos dice Spinoza, sería ficticio (*hoc fictitium esse*). Punto importante y que

no se debe pasar por alto: el problema del amor, desde la perspectiva de la esencia o la potencia, no tiene nada que ver con el consentimiento o la deliberación. En segundo lugar, Spinoza sostiene que por «voluntad de unirse a la cosa amada» tampoco hay que entender un «deseo» de unirse a la cosa amada cuando ella se encuentra ausente (*nec cupiditatem sese iungendi rei amatae quando abest*), ni tampoco como el deseo de perseverar o insistir en su presencia cuando ella se encuentra ausente (*vel perseverandi in ipsius praesentia quando adest*), puesto que, de hecho, para Spinoza el amor puede concebirse *sin ninguno* de esos deseos (*potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi*). Aquí, Spinoza es radicalmente opuesto a Descartes y a todo el resto. Por el contrario, el concepto spinozeano de «voluntad» relativo al «amor» es algo muy diferente: es el contento (*acquiescendam*) que la *presencia* (y no la ausencia) de la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica*, o al menos mantiene la alegría del amante (1905, p. 229-230); en efecto, todos aquellos «deseos» citados no son sino tristezas, y, por lo tanto, no fortifican sino que *deprimen* e *impotencian* la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar del alma. El amor, el deseo, y la sexualidad de los esclavos consiste en concebir que sólo se ama o desea lo que falta, y que sólo amamos o deseamos algo si vemos que los demás también han puesto el ojo en ello.

A partir de lo dicho, estamos en condiciones de elucidar qué es lo que Spinoza considera como «amores bajos», amores-pasión, es decir, amores serviles, pasivos, o impotenciantes, que son los amores que caben al «primer género de conocimiento» y al modo de existencia y de vida más bajo, a todo ese mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*.

El ejemplo paradigmático es aquel amor que podemos denominar como «amor fiolo» o prostituyente, o amor bajamente sensual: el amor lascivo o prostituyente (*amor meretricius*), esto es, el deseo de engendrar *suscitado solamente por la belleza de los cuerpos* (*generandi libido quae ex forma oritur*), y, en general, toda clase de «amor» que no reconozca como causa la libertad del alma (*omnis amor qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit*), y que fácilmente se convierte en odio (*facile in Odium transit*) (1905, p. 155). A condición, nuevamente, de que por «libertad del alma» (*animi libertatem*) entendamos no el libre albedrío ni el consentimiento, sino el ya mentado contento (*acquiescendam*) que la *presencia* (y no la ausencia) de

la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica*, o al menos mantiene la alegría del amante.

Así, como podemos observar, el «amor» definido no como propiedad sino desde la perspectiva de la esencia/potencia activa es aquel que de alguna manera ha conseguido desmarcarse tanto de los afectos-pasión (pasivos) como de la idea de una causa externa, puesto que si lo que nos obsesiona es la idea de una causa externa que encima se encuentra *ausente* (sea esa causa la esposa, la amante o la prostituta), ese amor será todo lo que se quiera, pero nunca un amor libre suscitado por un deseo libre. Esta es la razón por la cual Spinoza nos dice que si el lujurioso (prostituyente) está triste, se debe solamente al hecho de no haber podido *aliviarse* o *descargarse* (*si libidinosus tristis est quod sibi morem gerere nequeat*); pero que incluso llegado el caso de que lograrse descargarse, aún así se tratará de una alegría-pasiva, y por lo tanto, esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto del ánimo (*haec laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest*) (1905, p. 79). Entonces, el lujurioso o prostituyente no se define como lujurioso o prostituyente por los «objetos» o «personas» que desea (porque desea prostitutas pudiendo desear en su lugar un buen amor conyugal), sino por la composición de relaciones afecto-pasivas que traza, y por la ignorancia (y el desinterés) tanto de sí mismo y de sus potencias, como de las personas y las potencias de las personas que prostituye. Desde esta perspectiva spinozeana, *cualquier varón* bien reputado socialmente puede estar afirmado en un «modo de existencia» *de tipo prostituyente*, incluso si nunca «pagó» a nadie por nada; incluso un esposo puede comportarse *de facto* como un prostituyente con su propia esposa toda vez que reproduzca ese maquinismo del deseo, es decir, toda vez que efectúe con ella una composición de relaciones afecto-pasivas en las que se desentiende de todo excepto de su propia *titillatio* y de su propia necesidad de *descarga*. No es el «objeto» sexual sino la composición de relaciones sexuales lo que nos define; pero ambos, tanto el esposo como el prostituyente *devienen* «prostituyentes» *porque hacen pagar* a los otros su placer, con la diferencia que, además, el prostituyente paga en dinero y el esposo no paga nada. Por consiguiente, tampoco es el «dinero» lo que define una *composición prostituyente* de relaciones (como todos creen apelando a la moral y al sistema del juicio), aún cuando el prostituyente hecho y derecho sí anteponga su dinero.

Es por eso que para Spinoza los celos (*zelotypia*), que son una mezcla de afectos de odio y de envidia, son la mecánica propia de todos nuestros malos y bajos amores (amores de la servidumbre), tanto de aquellos amores legales o permitidos por la sociedad (matrimonio) como de aquellos ilegales o prohibidos (adulterio y prostitución):

Quien imagina a la mujer que ama prostituyéndose con otro [*alteri sese prostituere*], no solamente se entristecerá [*contristabitur*] por resultar reprimido su propio apetito [*ipsius appetitus coercetur*], sino que también la aborrecerá [*aversatur*] porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a los genitales y las excreciones del otro [*quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur*] (Spinoza, 1905, p. 85)³³.

Según Spinoza, siempre que el deseo y el amor estén basados en alegrías pasivas (en placeres, titilaciones y descargas seminales del cuerpo) y suscitados estrictamente por causas exteriores, no podrán conducirnos más que a una vida (individual y social) *de celos interminables, esclavitud, tristeza y frustración permanentes*, habida cuenta de que todo amante se entristecerá (*amans contristabitur*) cada vez que advierta que las circunstancias favorables a él han cambiado incluso en lo más mínimo; siendo la «frustración» (*desiderium*) una especie de tristeza-de-ausencia (falta) característica del modo de amar correspondiente al primer género de conocimiento; tristeza (*tristitia*) que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos (*absentiam eius quod amamus*) (1905, p. 86). Para Spinoza la frustración del amor, o, en rigor, el amor que siempre resultará frustrante y servil (amor del primer género), es un afecto de tristeza *ad cupiditatem referto*, es decir, relativo al deseo-pasión (pasivo), ya que se trata de un deseo o apetito de poseer una cosa (*desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi*) alentado por el recuerdo de la cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida (1905, p. 107).

Ahora bien, según Spinoza, para experimentar este deseo/amor de tristeza, celos, frustración y odio (disminución de la potencia de obrar y pensar) ni siquiera hace falta que el varón vea *con sus propios ojos* a aquella mujer que ama o desea prostituyéndose con otro, porque la sola

33. En este pasaje es imperativo remitirse al texto latino, dado que las traducciones disponibles al español de la Ética de Spinoza (Vidal Peña y Pedro Lomba) tienden a escamotear el carácter prostituyente que Spinoza coloca en este pasaje, toda vez que traducen “*alteri ese prostituere*” por un aséptico «entregándose a otro».

fijación excesiva del alma del varón *en ése solo y único* objeto (a saber, su amante o prostituta) es ya, *en tanto que tal*, es decir, en tanto que *coeundi libido*, una especie de *delirii* o de *morbo* del alma: «no menos delirantes son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor soñando noche y día sólo con su amante o prostituta» (*nec minus insanire creduntur qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent*) (1905, p. 137). Así, por más que los varones engañadores o prostituyentes se vanaglorien de su «potencia sexual» y su virilidad en su trato con las mujeres, sintiendo que con su acto sexual prostituyente ellos contribuyen a aumentar no sólo su propia potencia sino también la potencia de las mujeres —el prostituyente cree que «empodera» a la la mujer prostituyéndola y dándole «trabajo»—, en rigor, ocurre que no son sino tristes varones delirantes y morbosos (impotentes *a la vez* que depotenciadores de los otros), porque desde el segundo en que se sientan *rechazados* por su amante (*qui male ab amasia excepti sunt*), caerán inmediata y necesariamente en esa mezcla de odio y envidia que son los celos (*zelotypia*), y, acto seguido, despreciarán necesariamente a todas las mujeres (1905, p. 166), revelando finalmente de qué está hecho su modo de existencia:

Si alguien imagina que la cosa amada [*rem amatam*] se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho [*eodem vel arctiore vinculo amicitiae*] que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada [*odio ipsam rem amatam afficietur*], y envidiará a ese otro [*illi alteri invidet*] (Spinoza, 1905, p. 84).

Nuestros amores, los amores que estamos acostumbrados a emplazar y componer en la sociedad estatal (ya sean los amores del matrimonio, del adulterio, o de la prostitución), al ser amores-pasión y al estar todos fuertemente fijados en las causas exteriores, no son sino —*por esencia y por potencia*— amores bajos y serviles, amores investidos o fijados por los signos del mando y la obediencia (amores no libres, sino atravesados por la jerarquía), amores que aspiran a la posesión permanente (posesivos) y a la exclusividad irrestricta (celotípicos), y que derivan indefectiblemente, más tarde o más temprano, en la competencia, la desconfianza, la vanagloria, la ambición, la envidia, y el deseo de ser amados. A punto tal, que ya no sabemos amar ni desear sino aquello que los demás nos disputan y nos quieren arrebatar (o nosotros les queremos arrebatar a ellos), ocasión

que conduce a Spinoza a citar el inquietante verso de Ovidio: «Hay que ser insensible para querer amar lo que nadie nos disputa» (*ferreus est, si quis quod sinit alter amat*) (1905, p. 83). Nos hemos construido un modo de existencia social y sexo-afectivo tal, que todo está hecho para que únicamente podamos experimentar amor y deseo por aquellas cosas o personas que ya se encuentran bajo la mirada o la posesión de otro; una cosa o una persona que nadie codicia, que nadie mira, o que nadie posee, nos resultará indiferente. Y todavía peor: cuanta más resistencia y competencia haya entre las personas, tanto más fuertemente se avivará entre ellas el amor y el deseo de obtener aquello que se les resiste, y que es objeto de una competencia: «si imaginamos que alguien goza [*gaudere*] de alguna cosa que sólo uno puede poseer [*qua unus solus potiri potest*], nos esforzaremos [*conabimur*] por conseguir *que no posea esa cosa* [*ne illa re potiatur*]» (Spinoza, 1905, p. 83).

Así, la ambición, la vanagloria³⁴, y el deseo de reconocimiento (el deseo de ser *reconocido*, *identificado* y *amado* por los demás) se constituyen, bajo los signos confusos del mando y la obediencia (signos propios del régimen social), en las bajas y serviles pasiones fundamentales de los seres humanos en tanto que se definen (y se viven) como «animales políticos» (*politiká zōa*). Los celos (*zelotypia*) y el deseo de ser amado son dos de los afectos pasivos más contagiosos y más fundamentales que constituyen a la sexualidad servil e impotente del primer género de conocimiento. Spinoza nos dice que cuando amamos (*amamus*) a una persona que es semejante a nosotros nos esforzaremos cuanto podamos (*conamur quantum possumus*) por conseguir que ella nos ame a su vez (*ut nos amet*), es decir, nos esforzaremos por hacer que sus afectos de amor estén asociados *exclusivamente* con la idea o imagen de nosotros (*concomitante idea nostri*), es decir, nos esforzaremos en ser la única «causa externa» de su amor, porque todo «deseo de ser amado» está fundado en una esperanza de gloria (*spe gloriae*) (1905, p. 84)³⁵. Triste e impotente cosa es el deseo de ser amados, porque queriendo todos ser

34. Spinoza, 1905, p. 87: «El ambicioso no desea nada tanto como la gloria» (*ambitiosus nihil aeque, ac gloriam cupit*). Pero aquí se trata de la *vanagloria*, es decir, de «un contento de sí mismo sustentado sólo por la opinión del vulgo» (*acquiescentia in se ipso quae sola vulgi opinione fovetur*), que no es sino «voluble e inconstante» (*varius et inconstans*) (p. 144).

35. Spinoza, 1905, p. 89: «Quien por amor hace un beneficio a alguien, lo hace en virtud del anhelo que tiene de ser amado a su vez, esto es, con esperanza de gloria» (*qui prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio quo tenetur ut contra ametur, hoc est spe gloriae*).

amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí (*et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt*) (1905, p. 83).

La propia dinámica social nos atasca, al amar, en lo más bajo del amor y del deseo, en su más bajo concepto, en el amor que cabe al primer género de conocimiento; por eso en las relaciones amorosas y sexuales tal y como ya existen y las ejercemos la *concordia*, la *firmeza* del ánimo (fortaleza relativa a la relación del agente consigo mismo) y la *generosidad* (fortaleza relativa a la relación del agente con los otros) resultan siempre imposibles. Y por eso nunca deberemos creer, como hacen lo moralistas y teólogos, que al varón mujeriego o prostituyente *le falta* conocer el verdadero amor, puesto que «el verdadero amor» es una expresión sin sentido (tal cosa no pre-existe), porque supone definir al amor desde la perspectiva de la propiedad (libre albedrío y consentimiento), y no desde la perspectiva la potencia (activa o pasiva).

A raíz de todas estas conceptualizaciones y precisiones que encontramos en la Ética de Spinoza, cabe ahora hacernos las siguientes preguntas ético-sexuales: ¿Por qué entonces, y después de todo, los actos de engañar o de prostituir a alguien pueden ser considerados por nosotros como algo «malo», es decir, como actos o prácticas que nos conducen a una menor perfección (tristeza)? ¿Y por qué el varón engañador o prostituyente expresa siempre y en todos lados un «modo de existencia» social y sexual bajo, vil, impotente e impotenciante (incluso cuando el varón rebose de virilidad)? ¿Cómo explicarlo sin recurrir ni a la moral, ni al Derecho estatal (sistemas del juicio trascendente)?

En primer lugar, hemos de recordar que, desde la perspectiva de una ética como «sistema de pruebas», no hacemos el *mal* por desconocimiento, error de juicio o ignorancia del Bien, ni tampoco lo hacemos por el hecho de que nuestra naturaleza humana, por la caída, se haya tornado esencialmente pecadora, ni mucho menos por el hecho de que consentimos (consentimiento) en hacer el mal con nuestro libre albedrío. Todas estas respuestas son dogmáticas y teológicas que remiten a una instancia trascendente al ser (instancia vertical y jerárquica) en función de la cual juzgamos, tasamos, valoramos, y sentenciamos todo lo real (ya sea que creamos que dicho juez es Dios y sus mandamientos, o la razón y sus postulados). Antes bien, hacemos el *mal* toda vez que *destruyamos* o *descompongamos* una o varias relaciones ya existentes en acto.

Y bien, cuando un varón comete adulterio o prostituye, no hace más que descomponer relaciones, de maneras diferentes en cada caso. Es un asunto de *poder* y de *potencia* (en rigor, de relaciones de impotencia propia así como de depotenciación de los otros), y por tanto, es un asunto de *política*, no de moral. Y cada vez que moralicemos o catequicemos nuestros actos o comportamientos (composiciones de relaciones) sexuales, aceptamos subrepticamente que «lo personal *no* es político».

Siguiendo las cartas de Spinoza con Blyenbergh, Deleuze nos dice: hay un apetito bajamente sensual (*appétit bassement sensuel*) cuando asocio mi acción o la imagen de mi acción (*j'associe mon action ou l'image de mon action*) a la imagen de una cosa cuya relación es descompuesta por mi acción (*dont le rapport est décomposé par cette action*); y se trata aquí de un verdadero goce pasivo o impotente, en tanto que fascinación por la destrucción de relaciones (*fascination de la décomposition de rapports*) (p. 221). La relación y la práctica prostituyente que el varón produce (con su novia, amante, esposa o prostituta) nunca es «mala» por el hecho de que atañe más al cuerpo lujurioso que al alma, por el hecho de tratarse de un asunto *libidinal* de goce carnal o concupiscente (en vez de algo puro, santo o espiritual), sino por *destruir* relaciones, por *diminuir* la potencia, y por hacer pasar al otro a una perfección *menor*, es decir, por contagiar la tristeza y la impotencia por doquier: el apetito bajamente sensual no está mal por ser sensual (*ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal*), sino porque no cesa de jugar fundamentalmente sobre la descomposiciones de relaciones (*il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports*) (p. 237).

De hecho, nuestra sexualidad no reproduciría el mal ni la violencia si pudiésemos encontrar la manera de poder gozar sexualmente *sin* descomponer *ni* la potencia de obrar *ni* la potencia de pensar de los demás (*rara avis in terris et societate*). Pero para ello sería necesario una transformación completa y radical (ácrata) de nuestra manera de componer relaciones afectivas, amorosas y sexuales (de relacionarnos con nuestras potencias y con las de los demás) tal, que dicha composición sea acorde con el segundo género de conocimiento (fabricando «nociones comunes» *entre* dos o más), y, luego, acorde con el tercer género de conocimiento (fabricando una sexualidad anti-jerárquica de la univocidad). Ahora bien, si hemos seguido de cerca las definiciones que abordamos según la Ética de Spinoza, comprendemos que *el deseo prostituyente en el varón* no puede componer ninguna noción

común ni ningún «tercer cuerpo» (*troisième corps*) con otros cuerpos (sea su novia, amante, esposa o prostituta), sino todo lo contrario: no hace más que descomponer y destruir relaciones (sobre todo descompone las relaciones de aquella persona con la que se relaciona); y procede a descomponer y destruir no por falta, carencia, desconocimiento, ignorancia, ideología, o por no estar «deconstruido», sino por poder.

El amor bajamente (o servilmente) sensual o prostituyente del varón es un amor-pasión *estrictamente* ligado a la idea de una causa externa en el cual el varón no se posee todavía a sí mismo en sus potencias ni permite que la otra persona se posea a sí misma en sus potencias —cosa que sólo puede ocurrir *a partir* del segundo género de conocimiento y por la vía de las nociones comunes *entre* dos o más cuerpos— y, por lo tanto, ve a los otros como «cosas» u «objetos sexuales» (objetos de satisfacción y descarga) que lo afectan, y literalmente *se queda fijado* en esa afección de ese cuerpo sobre él, sin tornase nunca capaz de comprenderlo *en función de la relación que los envuelve a ambos* (p. 309). El prostituyente se complace en la destrucción de relaciones. Por eso, todas las alegrías y placeres *personales* masculinos que fastidien a algún otro, y que les hagan pagar a los otros (con o sin mediación de dinero) por ese placer, no serán sino *líneas de odio* (*parce qu'embêter quelqu'un et la joie d'embêter quelqu'un, c'est très lié aux lignes de haine*) (p. 303). El llamado spinozeano es contrario: es un llamado a construir y fabricar una sexualidad unívoca (*une sexualité univoque*) que todavía no existe; habida cuenta de que nosotros, todavía en la época actual, seguimos haciendo proliferar con gran gusto y gran ruido la total equivocidad y la completa confusión (la impotenciación individual y colectiva) en materia de sexualidad:

El ideal de Spinoza es abandonar el mundo de lo inadecuado y de la pasión, el mundo de los signos oscuros y equívocos, puesto que en tanto se queden en los signos equívocos (sean los signos de la sexualidad, sean los de la teología), se arrastrarán en el «primer género de conocimiento», se arrastran en *la peor* de las existencias [*vous vous traînez dans la pire des existences*]. [...] Lo mejor que pueden hacer es sustituir los signos equívocos por el dominio de las expresiones unívocas [*le domaine des expressions univoques*]. [...] Porque la sexualidad, desde el punto de vista del spinozismo, está muy anclada y es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una «sexualidad unívoca» (*s'il y avait une sexualité univoque*), Spinoza estaría completamente a favor (él no está contra la sexualidad). Si ustedes

pudiesen extraer y vivir en la sexualidad expresiones unívocas [*tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques*], Spinoza les diría: «¡Adelante! ¡Eso es lo que hay que hacer!». Sin embargo, ¿existen amores unívocos? Al contrario, más bien parece que, lejos de ponernos a descubrir fuentes de la univocidad en la sexualidad [*loin de découvrir des ressources d'univocité dans la sexualité*], nos hemos puesto a hacer malabarismos [*on a jonglé*], a hacer proliferar una equivocidad de lo sexual [*on a fait proliférer l'équivocité du sexuel*]. Y, en nuestra época presente, seguimos yendo completamente en ése sentido (Deleuze, 2011, p. 447-448).

Por lo que toca al propio Spinoza, va de suyo que en sus textos incurre en una clara *jerarquización* que coloca al varón en una posición superior respecto de la mujer, a la que considera más débil, ya que afirma que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los varones (*feminas ex natura non aequale cum viris habere ius*); y en esto, Spinoza no se desmarca en lo más mínimo de la tradición filosófica masculina del «sistema del juicio». Por eso llega a afirmar que, bajo el Estado (*Imperium*), incluso si se trata de un Estado democrático, es imposible que ambos sexos gobiernen por igual (*feri non posse ut uterque sexus pariter regat*), y menos aún que los varones sean gobernados por las mujeres (*et multo minus, ut viri a feminis regantur*) (1844a, p. 136; 76). Sobre este punto, Spinoza mantiene la misma posición patriarcal que la (aplastante) mayoría de los filósofos modernos. Sin embargo, y a renglón seguido, Spinoza interpela a la masculinidad dominante problematizando la manera masculina existente de componer relaciones afectivas y sexuales: los varones casi siempre, dice, aman a las mujeres movidos sólo por un mero afecto sexual (*virī plerumque ex solo libidinis affectu feminas ament*), y aprecian su talento y su sabiduría (*earum ingenium et sapientiam*) sólo en la medida en que ellas sean «bellas» (*pulchritudine*) (*ibid*). En otras palabras, *históricamente* el *conatus* de los varones tiene la tendencia y la costumbre de auto-reducir su propio deseo (*cupiditas*) masculino a una mera excitación sexual (*libido*), y por lo tanto, en sus composiciones de relaciones con las mujeres (sean esposas o prostitutas) tienden a no buscar otra cosa que su satisfacción sexual (*ex solo libidinis*). Todos los varones se componen *como* prostituyentes de un modo u otro, *y eso es un problema político*. De modo que los ciudadanos varones, que son los únicos que tendrían la capacidad de ejercer la *summa potestatis* del Estado, no viven *a fin de cuentas* más que bajo un «modo de existencia»

atrapado completamente en el primer género de conocimiento (vida de afectos pasivos y dependiente de causas puramente exteriores y de ideas inadecuadas). Son esclavos, aún cuando detenten el poder democrático.

VI. LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA: EL ESTADO (IMPERIUM)

DEMOCRÁTICO COMO EL MENOR DE TODOS LOS «MALES MENORES»

«*Nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus, atque fati inscios*» (Spinoza, 1905, p. 100)³⁶.

Hay una sentencia que Spinoza repite varias veces a lo largo de la *Ética* casi a modo de mantra o de conjuración; a saber, la constatación de hasta qué punto los seres humanos *se creen* libres (en el pensamiento y en la acción) pese a que no lo son en lo absoluto: *homines se liberos esse opinentur* (1905, p. 24); *homines se liberos esse putant* (p. 51; 59); *homines se liberos esse existimant* (p. 92); *homines se liberos esse credunt* (p. 93). Se trata para Spinoza de una situación catastrófica para el alma y para el cuerpo sexuado, pero también para el cuerpo político, porque si los seres humanos estiman *que ya son* libres, entonces dejan de esforzarse por *devenir verdaderamente libres*, desembarazándose de toda forma de servidumbre (mental, sexual, y política). Nuestra auténtica desventura consiste en que no sólo no nos liberamos porque ya nos creemos libres, sino que, *tanto peor*, además parecemos contentos en luchar —como afirma en el «prefacio» del *Tratado teológico-político*— por nuestra servidumbre y esclavitud como si se tratase de nuestra salvación (*ut pro servitio tanquam pro salute pugneut*), incluso entregando nuestra sangre y nuestra alma (*sanguinem animamque impendere*) en ello (1846, p. 5).

Ahora bien, si fabricamos nuestra propia esclavitud no es por un error de juicio (ignorancia), ni porque tengamos falsas ideas de la libertad (prejuicio), ni porque se nos haya engañado desde el trono o el altar (demagogia); es porque somos pasivos (nuestras acciones surgen de puras pasiones) y porque somos reactivos (nuestras acciones surgen de puras respuestas a estímulos de afectos y causas externas); y esto es común entre los que mandan y entre los que obedecen. En rigor, deseamos siempre

36. Traducción nuestra: «Los seres humanos somos movidos de muy diversas maneras por causas exteriores, y, semejantes a las olas del mar que se agitan por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorando nuestro futuro acontecer y nuestro destino».

nuestra libertad, pero como nuestros deseos y nuestros conatos son pasivos y reactivos, ocurre que *deseando* nuestra libertad *hacemos* nuestra esclavitud, incluso albergando las mejores intenciones. La servidumbre no podría venirnos desde afuera (desde un régimen político) sin haber ascendido *también* desde adentro (desde nuestro régimen de deseo), como una secreción interna o una enfermedad (*morbo*), suscitando en nosotros toda clase de ideas, signos, imaginaciones, y asociaciones (como la supuesta necesidad de la verticalidad y la jerarquía para que haya un ‘orden’ social, tanto como la exclusividad de la propiedad).

Sin embargo, son también los filósofos, moralistas, teólogos y gobernantes —tan pasivos y reactivos como el resto de los mortales— quienes nos sumergen cada vez más en esta ficción de libertad, toda vez que, por ejemplo, nos siguen haciendo creer que nuestra esencia/potencia humana es «libre» porque posee un libre albedrío; o porque, en virtud de celebrar actos de consentimiento o de convención (pactos y contratos) se nos permite «elegir» entre diferentes regímenes políticos, religiones, ideologías. Otra forma de confundirnos consiste en convencernos de lo siguiente: que si bien es verdad que todos los seres humanos somos libres por naturaleza y por creación, ocurre que sin embargo resulta necesario que algunos se conviertan en ciudadanos libres (que nunca obedecerán a nadie) y otros en siervos (que nunca ordenarán a nadie).

De forma tal que no es a causa de nuestras ignorancias (*falta* de saber) sino a causa de nuestras sabidurías, de nuestras verdades y nuestros dogmas, que nos dejamos esclavizar y someter. Todo ese vulgo de sabios, «hombres de Estado» y teólogos (en la Universidad³⁷, en el Trono, en el Tribunal, y en el Altar) no son menos peligrosos para nuestra libertad y nuestra

37. El 16 de febrero de 1673 Johan Ludwig Fabritius, consejero de la Corte, es encargado de ofrecerle a Spinoza la cátedra de profesor ordinario de filosofía (*ordinariam philosophiae professionem*) en la Universidad de Heidelberg, cobrando un estipendio anual, y prometiéndole la más amplia libertad de filosofar (*philosophandi libertatem amplissimam*), bajo la no pequeña condición de nunca perturbar la religión públicamente establecida. Spinoza responde el 30 de marzo rechazando *in toto* el cargo y el salario, alegando las siguientes razones: porque si se dedica a la enseñanza pública de la filosofía entonces ya no podrá filosofar libremente; porque el Soberano nunca puede tener ningún criterio válido para pretender establecer límites claros e inequívocos respecto de qué sería «perturbar la religión oficial» (no puede pretender gobernar las almas); porque ya lo han tildado de promover el ateísmo sin razón alguna; porque la enseñanza pública, tal y como ahora existe, siempre trae necesariamente aparejadas disputas sectarias y partidistas, y toda clase

autonomía que aquellos que acostumbramos a llamar «el peligroso pueblo bajo», puesto que todos aquéllos sabios, hombres de Estado y teólogos nos invitan sistemáticamente a vivir atascados en el primer género del conocimiento, y en el modo de existencia más bajo. ¿Cómo es que lo logran? Organizando y codificando todas las relaciones de potencia (de poder) y todas las composiciones humanas (sociales, económicas y sexuales) de forma tal que, atrapados en ellas, no nos quede otro respiro que vivir y pensar en función de afectos-pasión, de deseos-pasión, de alegrías-pasión (pequeñas alegrías compensatorias), o lo que es lo mismo decir, de tristezas indirectas o directas. Es *porque* nos entristecen y nos depotencian, es *porque* nos dicen que el deseo (*cupiditas*) es *libido-falta* que consiguen reducirnos a la obediencia y la servidumbre. Y nosotros hacemos lo mismo con los demás: nos desquitamos, y encontramos placer en ello.

De allí la definición de servidumbre (*servitutem*) que Spinoza brinda en la Ética, cuando nos dice que no consiste sino en la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos-pasión (*humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus*), pues el ser humano sometido (*obnoxius*) a los afectos nunca es «autónomo» (*sui juris*), sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna (1905, p. 112). En este sentido, Spinoza denomina siervo o esclavo (*servum*) a cualquier ser humano —pertenezca a la clase que pertenezca, es decir, esté más arriba o más abajo en la jerarquía social o estatalmente instituida— *en tanto que* vive según la regla de los afectos-pasión, mientras que denomina libre (*liberum*) a cualquier ser humano *en tanto que* vive según la regla de la razón y de los afectos activos (1905, p. 149). Si la «impotencia» difiere y se opone a la «virtud» (*differentia inter vera virtutem et impotentiam*), es porque seguir a la razón y a los afectos activos es signo de aumento de potencia mientras que seguir a los afectos-pasiones es signo de disminución de potencia (tristeza, ambición, celos, etc.):

La impotencia consiste solamente en el hecho de que el ser humano se deja llevar por las cosas exteriores [*a rebus quae extra ipsum sunt duci se patiatur*], y así resulta determinado por ellas a hacer [*agendum*] lo que la disposición ordinaria de dichas cosas exteriores exige, pero no lo que exige *su* propia naturaleza. [...] Por eso, si al contemplarse a sí mismo [*se ipsum contemplatur*] el ser humano percibe alguna impotencia, ello no se debe al

de enemistades (pasiones tristes) que imposibilitan lo que Spinoza ama: una vida tranquila (*tranquillitatis amore*) (1844b, p. 303-304). Hegel, en cambio, aceptó.

hecho de que se conoce a sí mismo [*non ex eo est quod se intelligit*], sino al hecho de que su potencia de obrar está reprimida [*ipsius agendi potentia coercetur*] (Spinoza, 1905, p. 132; 141).

Esta es la razón por la cual, en franca oposición al discurso moral de los sabios, los hombres de Estado, los moralistas y teólogos, Spinoza nos dice de la manera más herética que ni la humildad (*humilitas*) ni el arrepentimiento (*poenitentia*)³⁸ deben contarse entre las virtudes, sino sólo entre las formas de la impotencia y la servidumbre.

Ahora bien, si los seres humanos viviésemos según la guía de la razón (*ex ductu rationis viverent*), y por tanto, según afectos activos, cada uno detentaría su «derecho natural» sin daño alguno para los demás; pero como estamos sujetos a afectos (*affectibus sunt obnoxii*) que son pasiones (pasivos) nos tornamos contrarios unos respecto de otros, aún cuando precisemos de la ayuda mutua. Así, para que los seres humanos podamos vivir en concordia y prestarnos ayuda mutua se tornará necesario que cedamos a nuestro «derecho natural» (*ut iure suo naturali cedant*) y nos prestemos recíprocas garantías de que no haremos nada que pueda dar lugar a un daño ajeno (1905, p. 133). A partir de aquí, nuestro interés y utilidad radicará en saber si cederemos (y de qué forma) nuestro derecho natural a uno (*unus*), a algunos (*aliquot*), o a todos (*omnes*) (1846, p. 252-253). Siendo para Spinoza el último, es decir, Estado democrático (*Imperio democratico*), aquel que resulta más deseable dado que allí todos deciden de común acuerdo vivir solamente según el dictamen de la razón (*in imperio democratico omnes communi consensu deliberant ex solo rationis dictamine vivere*) (1846, p.253).

Sin embargo, incluso cuando ya hemos cedido nuestro derecho natural al Estado democrático, continuamos estando perpetuamente atascados en *situaciones, relaciones y prácticas* absurdas en las que, por esperanza o por miedo (que son afectos-pasión), no aspiramos a otra cosa que al *mal menor*, y, en consecuencia, terminamos «no queriendo lo que queremos» tanto como «queriendo lo que no queremos» (aturdimiento del deseo/conato); situaciones, relaciones y prácticas absurdas de las que no podremos salir sino es precisamente a fuerza de *hacer un mal menor*:

38. Respecto de la humildad y el arrepentimiento como lo contrario a la virtud, cf. 1905, p. 141; 139.

El afecto [*affectus*] que dispone al ser humano de tal modo que no quiere lo que quiere [*quod vult, nolit*], o que quiere lo que no quiere [*quod non vult, velit*], se llama «temor» [*timor*], que no es otra cosa que el «miedo» [*metus*], en cuanto el ser humano queda dispuesto por él a evitar un mal (que juzga que va a producirse), mediante un mal menor [*ad malum minore*] (Spinoza, 1905, p. 87)³⁹.

Y tanto peor aún: en la sociedad estatal llegamos a atascarnos en situaciones, relaciones y prácticas en las que *ya ni siquiera sabemos qué es lo que queremos* (*quid potius velit, nesciat*), quedando aplastados en esa tristeza que es la «consternación» (*consternatio*) de sentirse en un atolladero o laberinto (1905, p. 87). De allí que para Spinoza nos volvemos «semejantes a las olas del mar que se agitan por vientos contrarios» (1905, p. 100).

Así, los seres humanos nos las arreglamos a los tumbos para vivir muy tranquilamente —puesto que somos educados para tales fines— en sociedades estatales en las que concordamos únicamente en el nivel de nuestras pasiones y reacciones, de nuestras impotencias, de nuestras sectarismos y partidismos, de nuestras negaciones y antagonismos recíprocos, y, en consecuencia, los Estados se tornan imperfectos y afines a la servidumbre, constituyendo *el menor de los males menores* (y nunca el mejor de los mundos posibles). Vivimos juntos, pero sin concordar verdaderamente *en naturaleza o en potencia*, sino sólo en impotencia. Spinoza nos dice que en la medida en que los seres humanos contiemos sujetos a las pasiones (*homines passionibus sunt obnoxii*) no podrá decirse de nosotros que concordemos en naturaleza (*quod natura conveniant*), porque ‘concordar en naturaleza’ significa que concordamos en potencia (*potentia convenire*) pero no en impotencia o negación, y por consiguiente, tampoco en pasión (*non autem impotentia, seu negatione, et consequenter neque etiam passione*) (1905, p. 128).

De esta suerte, la democracia representativa implica un Estado-Tristeza o de Estado de la servidumbre voluntaria de todos con todos (que, en rigor, son los Estados tal y como ya existen y están organizados todavía hoy), que es lo que llamamos «*Imperium*», pero sostenido y amalgamado en y por la negatividad, la impotencia y la discordia recíprocas (cuyo

39. Spinoza sostiene que el temor, en tanto que «afecto de deseo», «es el deseo de evitar, mediante un mal menor, otro mayor al que tenemos miedo» (*timor est cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi*) (1905, p. 108).

eufemismo es el «disenso»); es el *Imperium* o el Estado propio de los seres humanos que no pueden (ni quieren) hacer otra cosa más que sufrir sus afectos-pasiones (pasivos). Ahora bien, Spinoza nos dice que si en un Estado las personas concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que «no tienen», entonces no concuerdan realmente en nada (*quae enim in sola negatione, sive in eo quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt*) (1905, p. 128)⁴⁰.

Esto es precisamente lo contrario a un Estado donde todos constituyan *un* cuerpo y *una* alma (univocidad democrática o anarquía coronada), es decir, donde todos los seres humanos, *manteniendo las diferencias de grado de potencia que los constituyen en su singularidad*, amen sin embargo lo mismo (*idem amant*) —desde la perspectiva de la razón y los afectos activos, y no desde la perspectiva de las pasiones o afectos pasivos⁴¹—, prestándose una ayuda mutua (*auxilio mutuo*) y uniendo sus fuerzas (*junctis viribus*) para poder vivir virtuosa y felizmente, es decir, bajo la guía de la razón (*homines ex ductu rationis vivunt*), habida cuenta de que para Spinoza los seres humanos están muy lejos de molestarse unos a otros cuando aman lo mismo y concuerdan en naturaleza (*quare longe abest, ut quatenus idem amant, et natura conveniunt, invicem molesti sint*) (1905, p. 129). Sin embargo, como el propio Spinoza no cesa de afirmar constantemente, sucede raramente que los seres humanos vivamos según la guía de la razón (*fit raro ut homines ex ductu rationis vivant*), puesto que la mayoría somos envidiosos y nos ocasionamos daño los unos a los otros (*ut plerumque invidi atque invicem molesti sint*) (1905, p. 130). No dejamos de

40. Cf. Spinoza (1905, p. 129): «En la medida en que los seres humanos sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí» (*Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii*).

41. En efecto, el amor y el deseo surgidos de los afectos-pasión buscarán siempre la *exclusividad* y la *privatización* (por eso engendran competencia, odios, celos, venganzas, deseo de ser amado y reconocido por los demás, etc.), mientras que el amor y el deseo surgidos de la potencia activa (afectos activos) produce el efecto contrario: «El ser humano amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo [*si viderit alios idem amare*], y, de este modo, se esforzará en que los demás lo amen; y dado que ese bien es común a todos [*bonum omnibus commune est*], y todos pueden gozar de él [*eoque omnes gaudere possunt*], se esforzará entonces para que todos gocen de él [*conabitur ergo ut omnes eodem gaudeant*], y tanto más cuanto más disfrute él de dicho bien» (1905, p. 132). Esta sería la definición de la verdadera afectividad, amor y amistad «común» o comunal.

meternos (y ser metidos) en situaciones (sociales y sexuales) en las que sólo podemos sobrevivir (o salir) a fuerza de hacer el mal menor, de hacer pagar a otros, de depotenciarnos y depotenciar a otros.

En otras palabras: tenemos los Estados que merecemos y los políticos tramposos que merecemos (*politici contra hominibus insidiari*)⁴² porque nosotros, por nuestra parte, tampoco hacemos otra cosa que tendernos trampas mutuamente, en orden a poder dar rienda suelta a nuestras pequeñas y bajas ambiciones, arribismos, celos, fiolismos, envidias, avaricias, codicias, soberbias, ansias de gloria, deseos de reconocimiento y de amor, de dinero y propiedad⁴³, y etcéteras de afectos-pasión. Y como Spinoza nos dice, la soberbia nos lleva a amar (y a demandar) la presencia de los tramposos, los parásitos y los aduladores de toda clase (*parasitorum seu adulatorum praesentia amat*), y a odiar la presencia de los generosos, porque la soberbia es una alegría pasiva nacida de la falsa opinión por la que un ser humano se juzga superior a los demás (1905, p. 142-143); pero para que todos los seres humanos tendamos a juzgarnos en la sociedad como *superiores* a los demás es necesario que, al mismo tiempo, y como su consecuencia necesaria, tendamos a juzgar a los demás como *inferiores* a nosotros. Esta es la trampa convencional de los signos del mando y la obediencia estatales (representativos) que surgen de afectos pasivos y de tristezas (o pseudo-alegrías) recíprocas. Trampa de la verticalidad y las jerarquías.

Se nos imponen por lo tanto los siguientes interrogantes: ¿Cómo sería posible que seres que son esclavos de sus pasiones y sus discordias sean capaces, de repente, de renunciar a su derecho natural para darse recíprocas garantías de concordia y no agresión? ¿Cómo sería posible construir un «tercer cuerpo» o «cuerpo común» de una *potencia superior* a partir de seres que son *impotentes* (siervos de sus afectos)? Spinoza responde apelando a dos de sus *propositiones*: (a) ningún afecto (*affectus*) puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario (*affectu fortiore et contrario*)

42. Cf. Spinoza (1844a, p. 51): «*Politici contra hominibus magis insidiari, quara consulere creduntur, et potius callidi, quara sapientes aestimantur*».

43. Spinoza, 1905, p. 157: «El dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas [*omnium rerum compendium pecunia attulit*], de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con mayor intensidad [*ut eius imago mentem vulgi maxime occupare soleat*], pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda [*vix ullam Laetitiae speciem imaginati possunt, nisi concomitante nummorum idea, tamquam causa*]».

al afecto que ha de ser reprimido, y (b) cada cual se abstiene de inferir un daño por temor de recibir un daño mayor (*unusquisque ab inferendo damno abstinere timore maioris damni*) (1905, p. 133). De modo tal que únicamente se podrá establecer una sociedad (*societas*) a condición de que ésta reivindique para sí el derecho (*ius*) que tiene cada cual de vengarse (*vindicandi*) y de juzgar (*iudicandi*) sobre el bien y el mal, y a condición de que tenga, por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida (*potestatem communem vivendi rationem praescribendi*), de dictar leyes y garantizar su cumplimiento, no con la «razón» —que *no puede* reprimir los afectos— sino por la «coacción» (*non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi*) (1905, p. 133).

Por lo tanto, en el estado civil (*statu civili*) se decide por común consenso (*communi consensu*) qué es el «bien» y qué es el «mal», y cada cual está obligado a obedecer a la «ciudad» (*unusquisque civitati obtemperare tenetur*) (1905, p. 134). A dicha sociedad Spinoza la denomina, en el libro III de la Ética, «ciudad» (*Civitas*), y a quienes son protegidos por su derecho, «ciudadanos» (*cives*). Sin embargo, cabe destacar que el fundamento y el sostén de la sociedad estatal son el miedo y la coacción, habida cuenta de que, según afirma Spinoza, nadie ha dejado nunca jamás de hacer el mal *por volverse racional y sabio*; antes bien, contra toda la tradición socrática, platónica, neo-platónica y cristiana —que, desde la perspectiva de una filosofía de la sustancia y de lo Uno, afirmaba que «nadie hace el mal a sabiendas sino por ignorancia del bien»—, Spinoza sostiene que la razón y el conocimiento del «bien» y de la «virtud» no son capaces de contrarrestar y refrenar las pasiones malignas de los seres humanos. De allí que obedecemos no por habernos plegado a la razón libre, sino *por miedo* a que la potencia superior de la comunidad recaiga sobre nosotros, que somos un grado menor de potencia comparado con la potencia colectiva del *Imperium*. No es el ser humano libre, que vive según la guía de la razón, el que se plantea el problema de la obediencia, sino el esclavo e impotente.

Aquí se plantea para nosotros *la paradoja misma del concepto de Estado en Spinoza*: de un lado, nos dice que el Estado necesita (a) componerse como una fuerza común y superior (*summa potestatis*) tal, que sea capaz de reprimir los afectos individuales, y, a la vez, (b) que es por temor a esa fuerza común y superior que los seres humanos se abstendrán de hacerse daño mutuamente, o, lo que es lo mismo decir, que el Estado requiere del

miedo y de la esperanza de los ciudadanos; pero, del otro lado, él mismo nos dice del *miedo* (*metus*) y de la *esperanza* (*spe*) no puede salir nunca jamás nada bueno, alegre, potente, liberatorio, signado por el amor y la amistad (concordia), sino todo lo contrario: la tristeza, la servidumbre, la enemistad, la discordia. Y todavía más, nos dice que cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón (*quo magis ex ductu rationis vivere conamur*), tanto más nos esforzaremos en no depender de la «esperanza» (*spe minus pendere*), librarnos del «miedo» (*metu nosmet liberare*), tener el mayor imperio posible sobre la fortuna, y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón (1905, p. 139).

Creemos posible ver aquí un llamamiento a construir una democracia no-representativa acorde con el tercer género de conocimiento, o sociedad de la *anarquía coronada*. Puesto que cabe sospechar lo siguiente: ¿Cómo podría ser que el Estado, que vive y se sostiene alimentando el miedo y la esperanza, sea capaz de liberarnos del miedo y la esperanza? ¿No socavaría sus propias bases? ¿Es realmente posible un Estado no basado en el temor sino en la alegría y la beatitud, ni basado en la esperanza sino en el contento de sí mismo, en la *acquiescentia in se ipso*? ¿Es posible que los seres humanos seamos libres y disfrutemos de una vida de bienaventurados (*liberi sint et beatorum vita fruuntur*) mientras vivamos dentro de un Estado /*Imperium* (1905, p. 142)?

Sin dudas que no es posible, puesto que en primer lugar el Estado no puede (por la Proposición XXXVII, Escolio II) apelar a la razón ni tampoco imponer o instar a todo el mundo a que se guíe sólo por una regla de racionalidad —ya que la razón es incapaz, por definición, de reprimir a los afectos porque ella es lo que es en función de los afectos que envuelve—, sino que sólo puede apelar a la «coacción» (de uno, algunos, o todos). Y, en segundo lugar, porque (por la Proposición LIV, Escolio) al Estado le resulta siempre más conveniente regirse por la regla de que, de dos males o de dos tristezas/impotencias, lo mejor es que los ciudadanoselijamos siempre el «mal menor» o la tristeza/impotencia menor; es decir que, habida cuenta de que los seres humanos raramente vivimos según el dictamen de la razón (*homines raro ex dictamine rationis vivunt*), resulta siempre que lo menos dañoso (*damni*) para el Estado es que los ciudadanos, si hemos de guiarnos por nuestros afectos pasivos, elijamos al menos guiarnos por la humildad, el arrepentimiento, la esperanza y el miedo, puesto que ya que es inevitable

que los seres humanos pequemos, más nos vale que pequemos en esta materia (1905, p. 142). Según Spinoza, esta fue, en efecto, la salida de los profetas y de la sociedad por ellos soñada: su cálculo *profético* del mal menor los condujo a recomendar la humildad, el arrepentimiento, el miedo y la esperanza como las máximas virtudes (tanto cristianas como sociales).

La pregunta de la *anarquía coronada* como construcción de una nueva forma liberatoria o auto-emancipatoria de la sociabilidad humana, o como nueva manera de componer relaciones, es la siguiente: ¿Cómo componer un cuerpo colectivo anti-jerárquico, comunal, que ya no tenga los rasgos impotentes y serviles de los Estados (*Imperium*) tal y como los conocemos, que no dejan de inyectarnos esperanza y temor, y de demandar de nosotros humildad, arrepentimiento, culpa, mala conciencia, resentimiento, etc.? ¿Cuál es la relación entre la anarquía coronada y la razón activa?

Los Estados que históricamente conocemos, y que todavía son los nuestros (incluso si se intitulan republicanos y democráticos), acaso no son sino la expresión del primer, o, con suerte, del segundo género de conocimiento (se asientan *ad aeternum* en los signos equívocos del mando y la obediencia jerárquica y vertical), pero no pueden conducirnos ni estimularnos a *fugarnos* hacia el tercer género de conocimiento, que, liberándonos de la esperanza y del miedo (de las tristezas e impotencias), nos conduciría —como tendencia, pasaje o *transitio* a una perfección mayor— hacia la alegría activa, la beatitud, la felicidad, y *el contento de sí mismo de todos con todos*. Sin dudas, entre la alternativa de vivir en una comunidad estatal democrática representativa (parlamentaria) o de vivir en soledad, el ser humano libre elegirá siempre la primera, pero sólo *en tanto que* represente mejores condiciones para el despliegue de la libertad (*en tanto que* la sociabilidad permita componer buenas relaciones, a diferencia de la soledad, en la que no se puede componer nada porque no hay otros): «El ser humano que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde se vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (*homo qui ratione ducitur magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*) (Spinoza, 1905, p. 151).

La diferencia es que, de lo alto a lo bajo de la jerarquía social instituida, el vulgo esclavo, es decir, *la mayoría de los ciudadanos que mandan y obedecen* (independientemente de la clase a la que pertenezcan y de la profesión que

ejecuten), no desea vivir en el Estado más que por esperanza y temor, y no concuerda con los otros ni obedece las leyes más que por esperanza y temor⁴⁴, es decir, por estar sujetos no a su razón activa sino a sus afectos-pasión y a sus deseos pasivos; y, de hecho, el Estado ha sido creado *para recrear* todo eso, tal y como hemos visto. Mientras que, por su parte, los seres libres y autónomos (*sui juris*) que viven en medio de los ciudadanos no desean la sociabilidad que ahora existe, la sociabilidad de los ciudadanos estatales, es decir, la sociabilidad de los ciudadanos que sólo saben sociabilizar por el miedo a la muerte o a la pérdida de la propiedad o la seguridad (o por la esperanza de acrecentar su nivel de vida, sus beneficios y propiedades), sino que, muy por el contrario, son aquellos «cualquieras» que están dispuestos a obedecer pero únicamente *en tanto que* desean sujetarse (y desean que todos se sujeten) solamente a unas reglas de vida y de utilidad que sean *real y absolutamente comunes* (*homo qui ratione ducitur non ducitur metu ad obtemperandum, sed quatenus libere vivere conatur, communis vitae, et utilitatis rationem tenere*) (1905, p. 152), es decir, a unas reglas que sean un verdadero producto de la deliberación colectiva irrestricta, total, libre y racional —por parte de individuos que no se dejan arrastrar por sus afectos pasivos, sus pequeñas tristezas y sus bajas alegrías compensatorias—; sólo bajo ésta condición desean vivir según una legislación común (*ex communi civitatis decreto vivere cupit*) (1905, p. 152)⁴⁵. Pero, una vez más, ¿puede seguir llamándose «Estado» o *Imperium* a esa forma de la sociabilidad? ¿No le cabe mejor el término de anarquía coronada?

VII. CONSIDERACIONES FINALES: LA AUTO-EMANCIPACIÓN EN SPINOZA COMO ANARQUÍA CORONADA

«*Omnia amicorum sunt communia*» (Spinoza, 1844b, p. 281).

44. Spinoza (1905, p. 155): «Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo [*ex metu plerumque gigni*], pero en ese caso no es sincera [*sed sine fide*], y añádase a ello que el miedo surge de la impotencia del ánimo, y por ello no es propio de la razón» (*metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet*).

45. Spinoza (1905, p. 153): «Si, por contra, convive con individuos que no concuerdan en nada con su naturaleza, será muy difícil que pueda adaptarse a ellos sin una importante mudanza de sí mismo» (*vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit*).

«*Omnes, tam qui regunt quam qui reguntur, homines sunt absque labore scilicet proclives ad libidinem*» (Spinoza, 1846, p. 222)⁴⁶.

En el nivel *político*, la falsa sociabilidad estatal es, como veíamos, aquella que se basa en los signos (altamente equívocos) del mando y la obediencia (jerarquía) enraizados en función de afectos-pasión y en ideas de afectos que dependen de causas puramente externas, que son también los signos de la «representación» indirecta (de la democracia como parlamentarismo); análogamente a como, en el nivel *sexual*, la servidumbre se basa en los signos (altamente equívocos) de la sexualidad «demasiado humana», enraizada en el deseo como *libido* y como *falta*, y cuyas metas son la mera satisfacción y el placer (*titillatio*). En ambos niveles, se restauran todas las jerarquías y las competencias superiores (juicios y valores de trascendencia), es decir, se aniquila el carácter *anti-jerárquico* que iguala a todos los entes desde la perspectiva de la naturaleza y de la potencia. En otras palabras: la sociedad civil estatal, incluso la democrática (cuando es indirecta y representativa) desmiente completamente la situación de libertad y autonomía (*sui juris*) del estado de naturaleza, en el que *nadie es superior a nadie ni nadie tiene competencia sobre nadie*, y donde cada uno es tan perfecto como puede en función de sus potencias actuales (de pensar y de obrar). De allí el problema político fundamental: ¿Cómo lograr que la sociedad replique (en vez de coartar) la situación de libertad e igualdad de potencias (autonomía) propia del estado de naturaleza, pero sin los peligros ni las tristezas del estado de naturaleza? Y de allí también la sospecha política fundamental: ¿Acaso la forma-Estado es una forma de organización (de composición de relaciones de potencia) capaz de replicar la autonomía, o, por el contrario, es una forma de heteronomía y de servidumbre intrínsecas?

Es en este sentido que Deleuze afirma en sus clases sobre Spinoza que una filosofía política como ontología radical no se define ya por el problema del Estado, dado que son las filosofías de lo Uno las que implican la existencia de las jerarquías y del Estado:

¿En qué sentido la ontología puede incluir una filosofía política? ¿Y acaso se definirá por el problema del «Estado» [*par le problème de l'Etat*]? Yo diría: no particularmente [*pas spécialement*]. [...] La verdadera diferencia entre las «ontologías puras» y las «filosofías de lo Uno» [es que]

46. Traducción nuestra: «Todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son seres humanos que rehuyen el trabajo y propenden al placer».

las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de existentes [*les philosophies de l'Un sont des philosophies qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants*]. [Por contra] el mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico [*le monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique*]» (Deleuze, 2011, p. 108-109).

«Estado», «mora» y «sistema del juicio» trascendente (con todas sus máquinas de interpretación significativa) son formas de restaurar las diferencias de jerarquía. En efecto, toda jerarquía implica una diferencia en el juicio (*la hiérarchie implique une différence dans le jugement*), el cual siempre se hace en nombre de una superioridad (*le jugement se fait au nom d'une supériorité*) y de una competencia superior (p. 111). Ahora bien, decir que un «Estado inmanente» o un «Estado pluralista» es algo *sin sentido* (porque constituye un falso problema) no significa bregar por el caos y el desorden del puro espontaneísmo social y sexual (y del «cuanto peor, mejor»), sino al contrario, implica afirmar (y abrir) la posibilidad de una nueva *sociabilidad inmanente*. Nueva sociabilidad *por crear* que no puede consistir sino en esto: inventar las individualidades superiores en las cuales podamos entrar a título de parte (*inventer les individualités supérieures dans lesquelles je peux entrer à titre de partie*), dado que dichas 'individualidades' no pre-existen (*ne préexistent pas*) (p. 238). En esto consiste para Deleuze la diferencia entre las *utopías de trascendencia* (utopías estatales) o las *utopías de inmanencia* (anarquías coronadas).

Bajo la forma-Estado, en cualquiera de sus realizaciones (monarquía, aristocracia o democracia), lo primero siempre es el «deber» y la «obediencia»; en otras palabras: en el Estado la obediencia siempre es *primera* (y la *resistencia* es segunda). El Estado *define* de modo trascendente nuestros «deberes» porque se considera que los deberes son las únicas condiciones bajo las cuales podemos realizar nuestra esencia (*les devoirs sont précisément les conditions sous lesquelles je peux au mieux réaliser l'essence*) (p. 79). Y la denuncia de la ética spinozeana contra la moral consistía en decirnos precisamente que no hay ninguna *esencia* que «realizar», sino sólo *potencias* por «componer», y que no pre-existen porque ellas mismas son el producto de tal o cual composición o descomposición. El Estado no puede escribir más que un código jurídico-contractual trascendente (el llamado «sistema del Derecho») basado en «los deberes» supuestamente

universales del «hombre» y del «ciudadano», deberes que nos subjetivan en la obediencia como valor primero fundamental (mientras obedezcamos, podremos criticar todo lo que queramos o podamos). La nueva sociabilidad anti-jerárquica no puede partir sino de la identidad entre el derecho y la potencia (no hay esencia que realizar), a condición de que la potencia sea la potencia *completa* de toda la multitud, y a condición de que los afectos activos de todos tiendan no a la obediencia «por deber», sino a la obediencia «por potencia». ¿Obedecer? Puede ser, pero *porque primero* nos afirmamos, todos y cada uno, en y por una potencia de resistencia activa (potencia para descomponer sólo aquello que nos entritece, aplasta, destruye).

Ahora bien, si bien Deleuze sostiene que lo que fascina a Spinoza es interrogarse acerca de por qué las personas no se sublevan (ça le fascine: comment expliquer que les gens ne se révoltent pas), al mismo tiempo nos dice: «nunca van a encontrar las palabras «sublevación» o «revolución» en Spinoza» (*révolte, révolution: vous ne trouvez jamais ça chez Spinoza*) (p. 105). Sin dudas, el concepto de «anarquía» en la tradición política clásica siempre tuvo el sentido y el significado de ser «aquello que ocurre cuando la democracia se deforma y pervierte», y además, es signo de ateísmo; para la teoría política clásica (y para los poderes fácticos existentes) la anarquía es a la democracia lo que la oligarquía es a la aristocracia y lo que el despotismo y la tiranía son a la monarquía (reversos negativos). En todas las filosofías políticas (incluso en Rousseau y en Hegel) la anarquía es el sinónimo de la «ocloracia» (el ascenso y el gobierno del vulgo, o como dice Hegel, *die Erzeugungl Herrschaft des Pöbels*) (1911, p. 188-189; 193 y 1968, p. 81). Sin embargo, tal y como hemos visto, el mundo de Spinoza es un mundo anti-jerárquico y profundamente anárquico (por eso no hay en Spinoza ningún interés por el pensamiento dialéctico); por no olvidar la anécdota según la cual el propio Spinoza se dibujó a sí mismo con el rostro de Masianello, el revolucionario napolitano⁴⁷.

Por lo demás, hemos visto que en Spinoza el *Imperium democratico* es definido no como el *summum bonum* sino como el «menor» de los males menores (de todas las formas del *Imperium*, es la que *menos* coarta

47. Según la biografía de Johannes Colerus (del año 1705), Spinoza aprendió dibujo y pintura de forma auto-didacta, y dejó «todo un librito con esos dibujos»; entre esos dibujos, figura el de «un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de barco sobre el hombro derecho, justamente de la forma en que los grabados históricos han dibujado al célebre jefe rebelde de los napolitanos, Masaniello. [...] Éste se parecía a él punto por punto y que seguramente lo había esbozado sobre su propio rostro» (Domínguez, 1995, p. 110).

la libertad de todos), por la sencilla razón de que el Estado democrático es aquel capaz de brindar (por sus fundamentos) las mejores condiciones sociales, políticas y sexuales para vivir, *como mucho*, en concordancia con el segundo género de conocimiento (en función de la producción de nociones comunes); y decimos «como mucho» porque, incluso bajo el Estado democrático puede ocurrir (y de hecho ocurre) que los ciudadanos (gobernantes y gobernados) vivan *de facto* únicamente según el primer género de conocimiento, es decir, como siervos voluntarios: sin haber podido construir más que *ficciones* o *imaginaciones* de «lo común», que no son en lo absoluto producciones de una razón y unos afectos colectivos *activos*, sino de puros afectos pasivos y pseudo-alegrías.

Pero si la forma-Estado representa el menor de los males menores, *sigue siendo* por ello mismo todavía una forma (reducida) de «lo malo», aún cuando eso sea preferible a un mal mayor; del mismo modo que las alegrías-pasión, pese a ser alegrías, *siguen siendo* sin embargo algo «pasivo» y «reactivo», aún cuando eso sea preferible a una tristeza directa. ¿Cómo, entonces, si es que el ser humano tiende a pasar siempre a estados cada vez *más* perfectos, habríamos de conformarnos con esta vida y este «modo de existencia»? Después de todo, Spinoza parece concordar con Bergson: el Parlamentarismo estatal (es decir, el régimen de representación indirecta) está hecho únicamente para canalizar el descontento (*le mécontentement*)⁴⁸, es decir, las oposiciones, los antagonismos, las contradicciones, y por tanto, las tristezas, las frustraciones, las alegrías pasivas, bajas y serviles, pero nunca para canalizar la potencia activa, la alegría, la auto-superación humana. Y ese descontento puede ser canalizado no sólo en función de prohibiciones y represiones, sino incluso a través de una invitación abierta a la transgresión y al placer, a vivir (y a reducir) nuestro deseo como libido y *titillatio*.

Por eso planteamos la hipótesis de que el Estado democrático *representativo* no constituye, en la filosofía política de Spinoza, ni la última palabra de la sociabilidad, ni la última palabra de la sexualidad: aún podría restar la democracia anti-jerárquica, directa y confederada, así como formas

48. Bergson, 1990, p. 312: «Estas idas y venidas son características del Estado moderno, no en virtud de ninguna fatalidad histórica [*non pas en vertu de quelque fatalité historique*], sino porque, justamente, el régimen parlamentario está concebido, en gran parte, para canalizar el descontento [*pour canaliser le mécontentement*]». Por «idas y venidas» Bergson se refiere a la *alternancia* entre partidos conservadores y progresistas.

más liberatorias del amor y la sexualidad (que no pre-existen, que aún están por inventar, y que sólo pueden existir *en acto*).

Pero no decimos que Spinoza *era* anarquista ni que estaba *a favor* de la anarquía: sino que su ética como «sistema de pruebas» (y como ontología radical) nos permite maquinar la posibilidad de una nueva sociabilidad *no-estatal* (no representativa, no vertical, no jerárquica, etc) así como, según vimos, nos permite también maquinar la posibilidad de una sexualidad *unívoca*. Pero, tal y como ocurría con la sexualidad, la anarquía coronada donde todos viven según *un* mismo cuerpo y *una* misma alma no significa que todos piensen lo mismo, hagan lo mismo, deseen lo mismo, se interesen por lo mismo, jueguen a lo mismo (que era el deseo del Platón de *Las Leyes*). Consiste en liberar las potencias de la singularidad de cada quien a punto tal que cada uno puede expresar su poder de pensar y de obrar al máximo, en maxima libertad, pero sin que nadie moleste a nadie, sin que nadie haga pagar nada a nadie (ni sus alegrías ni sus tristezas, ni sus placeres ni sus displaceres), sin que nadie tenga poder sobre nadie, sin que nadie mande sobre otras personas ni nadie obedezca a ninguna persona, pero todos obedezcan activa y positivamente sólo ‘al común’ anti-jerárquico, sin por ello devenir autómatas:

No convertir a los seres humanos de seres racionales en bestias o «autématas» [*non homines ex rationalibus bestias vel «automata» facere*], sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre [*libera ratione*] y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones [*et ne odio, ira vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur*] (Spinoza, 1846, p. 264).

En *Diferencia y repetición* (1968) Deleuze define la *anarchie couronnée* (anarquía coronada) como el verdadero acontecimiento (événement) político, es decir, como «la cólera propia de la idea social», como la expresión más viva, activa y afirmativa de la *potencia social* de la «diferencia» (*la puissance sociale de la «différence»*), que siempre es una potencia social ácrata: pues la anarquía es el objeto de la verdadera sociabilidad (*serait aussi l'anarchie*) (1968a, p. 269). Potencia social ácrata que por definición es viva, activa y afirmativa porque —por oposición a todo «Estado orgánico»— expresa esa poderosa vitalidad *no-orgánica* que completa la fuerza con la fuerza (*la puissante vitalité non-organique qui complète la force*

avec la force), y que siempre enriquece (*enrichit*) o engrandece a aquello con lo que entra en relación (1993, p. 167).

Por eso las anarquías coronadas reemplazan a las jerarquías de la representación estatal (*se substituent aux hiérarchies de la représentation*), así como las distribuciones nómadas reemplazan a las distribuciones sedentarias de la representación estatal (*les distributions nomades substituent aux distributions sédentaires de la représentation*) (1968a, p. 356). La anarquía coronada no es entonces ni una sociedad donde la individualidad se ha disuelto en un «yo social» que aplasta las singularidades (la comunidad como cuerpo despótico y burocrático), ni tampoco es una sociedad donde reinan los «individuos» como átomos sociales anclados en su «personalidad yoica» (el «ciudadano» como sujeto social de derechos universales que no anhela más que ser identificado, reconocido, representado, contractualizado); la anarquía coronada (individualidad superior en la cual todos podemos entrar a título de parte extensiva e intensiva inmanente) es una forma de organizar o componer las relaciones de potencia (poder) tal que sea capaz de suscitar y de hacer proliferar las *singularidades* o *aecceidades*, las diferencias de potencia que somos y que hacemos (que no son lo mismo que las individualidades personales). Por eso «hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre ‘individuos’ sedentarios siguiendo límites o vallados [*entre des individus sédentaires suivant des bornes ou des enclos*], y repartir singularidades en un espacio abierto sin muros ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*]» (Deleuze, 2002, p. 198-199).

En el acápite de este último apartado citábamos las palabras de Spinoza en su carta a Jarig Jelles del 17 de febrero de 1671, en la que decía «*omnia amicorum sunt communia*» (entre amigos todas las cosas son comunes); frase que ha sido tomada históricamente en toda la tradición «ácrata» como lema. Más exactamente: según el *Tratado político*, en el estado de naturaleza «*omnia omnium sunt*» (todo es de todos), pero sólo en el sentido de que «todas las cosas pertenecen por naturaleza a todos *hasta tanto* un alguien cualquiera pueda apropiarse de ella», es decir, hasta tanto un ser humano ejerza sus potencias con el fin de reclamarla *para sí y sólo para sí* (*omnia omnium sunt, qui scilicet potestatem habent sibi eadem vendicandi*) (1844a, p. 61); muy por el contrario, en la sociedad o comunidad ácrata, régimen de concordia y amistad generalizada, «*omnia amicorum sunt*

communia» (1844b, p. 281), es decir, todas las cosas son comunes a todos aquellos que están implicados en el interior de una determinada composición anti-jerárquica de relaciones, lo cual es muy diferente. Porque decir que «todo es *de* todos» no es lo mismo que decir que «todo es *común a* todos», puesto que lo primero habilita la posibilidad de la apropiación privada y exclusiva (espacio estriado), mientras que lo segundo habilita lo contrario (espacio liso, *sans enclos ni propriété*). Por lo que nos toca, acaso podríamos continuar los pasos de Spinoza y resignificar —desde la perspectiva de las singularidades nómadas y siguiendo los postulados de su ética como ontología radical y como sistema de pruebas— otro de los grandes lemas ácratas: «A cada quien según sus necesidades (según sus afectos activos) y de cada quien según sus capacidades (según sus potencias afirmativas del pensar y del obrar)».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Bergson, Henri (1990). *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). PUF, Paris.

De Spinoza, Benedicti (1844a). *Tractatus Politicus*. Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae.

De Spinoza, Benedicti (1844b). *Epistolae*. Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae.

De Spinoza, Benedicti (1846). *Tractatus Theologico-Politicus*. Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae.

De Spinoza, Benedicti (1905). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Martinum Nijhoff, s/l.

Deleuze, Gilles (1968a). *Différence et Répétition*. Press Univ. de France, Paris.

Deleuze, Gilles (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Édit. de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1973). *Sur L'Anti-Œdipe II*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).

Deleuze, Gilles (1978-1981). *Spinoza: Les Vitesses de la Pensée*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>). Hay trad. esp., Cactus, Bs. As., 2011.

Deleuze, Gilles (1986). *Sur Foucault*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).

- Deleuze, Gilles (1993). *Critique et Clinique*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2002). *L'île Déserte*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles (2015). *Lettres et Autres Textes*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles y GUATTARI, Félix. (1980). *Mille Plateaux*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles y GUATTARI, Félix. (1992). *L'Anti-Œdipe*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- Descartes, René (1988). *Les Passions de l'âme*. J. Vrin, Paris.
- Domínguez, Atilano (1995). *Biografías de Spinoza*. Alianza, Madrid.
- Hegel, Georg (1911). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner, Leipzig.
- Hegel, Georg (1968). *Rechts, Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse*. Fischer Bücherei, Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg (1969). *Jenaer Realphilosophie*, Félix Meiner, Hamburg.
- Hegel, Georg (1979). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Leibniz, Gottfried (1904). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.
- Locke, John (1894). *An Essay Concerning Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford.
- Schopenhauer, Arthur (1913). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Georg Muller, München.
- Schopenhauer, Arthur (2018). *Metaphysik der Sitten*, Félix Meiner, Hamburg.

JUAN PABLO ESPERÓN: Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor Asociado de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor Titular de las materias Introducción a la Epistemología y Ética y Deontología profesional en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía «*Nuevo Pensamiento*» dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente las obras *El Acontecimiento, la Diferencia y el «Entre»*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019; *Hegel, Heidegger y el Acontecimiento*,

Ed. UNLaM, San Justo, 2022 y *El don del Pensar, Escritos en homenaje a Juan Carlos Scannone*, Arkho Ediciones, Bs. As., 2023 y *Acontecimiento II. Crítica y emancipación. El potencial emancipatorio del tercer giro crítico*, Ed. Doble J, Sevilla, 2024.; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas con referato nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze. Actualmente dirige el proyecto titulado «LAS FUNCIONES CRÍTICAS DEL EREIGNIS EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER» en el Instituto de Investigaciones Filosóficas dependiente de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador; y «MÁS ALLÁ DEL GIRO LINGÜÍSTICO-HERMENÉUTICO. Alcance, limitaciones y porvenir del segundo giro crítico» en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Secretaría de Ciencia y Técnica, Universidad Nacional de la Matanza. Dependiente de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, en el marco del programa de Incentivo a Docentes Investigadores.

Líneas de investigación: Como investigador y docente de filosofía, me especializo en filosofía contemporánea, específicamente en el campo de la ontología y la metafísica. Estudio el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Deleuze en torno al problema de la diferencia ontológica y el acontecimiento. Metodológicamente mis investigaciones se inscriben dentro de los modelos de pensamientos fenomenológico y hermenéutico. Estas investigaciones conllevan múltiples campos de aplicación, ya sean las ciencias políticas, la sociología, el arte, la psicología, entre otras disciplinas.

Publicaciones recientes:

– Esperón, J. P.; Etchegaray, R. (2024), «Una ética como hermenéutica estética de la vida. Una lectura deleuziana de Spinoza», en *NUEVO ITINERARIO. Revista digital de filosofía*, dependiente del instituto y el departamento de filosofía de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, Argentina. Volumen 20, Num. 2, 2024. Pág. 1-8 ISSN 1850-3578. DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.2027908> Disponible: Nuevo Itinerario

– Esperón, J. P.; Etchegaray, R. (2025), «Una ética inmanente y relacional a partir de la interpretación conjunta que Gilles Deleuze hace de Nietzsche y Spinoza», en *TABANO. Revista de Filosofía dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina*, CABA, N°25, enero-junio de 2025. Pag. 1-11 (ISSN 2591-572X). DOI: <https://doi.org/10.30972/tb.2025.25.1>

doi.org/10.46553/tab.25.2025.e4 Disponible en: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>

– Esperón, J. P., Etchegaray, R. (2025), «Hermenéutica y Acontecimiento como instancia crítica en Heidegger. Elementos epistemológicos preliminares para diseñar un protocolo para la investigación en ciencias sociales que tenga en cuenta la dimensión acontecimental», en *AORISTO-International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* dependiente de Unioeste-Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil. ISSN 2526-592X (versão eletrônica). Vol. 8, N°4 2025. Pág. 1-14. Disponible en: *Aoristo-International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* EN PRENSA

– Esperón, J. P. (2025), «Hermenéutica del acontecimiento. Puntos de encuentro entre Heidegger y Deleuze», en *TABANO. Revista de Filosofía dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina*, CABA, N°27, enero-junio de 2026. Pág. 1-12. ISSN 2591-572X. DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e4>. Disponible en: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB> EN PRENSA

Correo: juanpabloesperon@gmail.com

MARTÍN CHICOLINO: Licenciado en Filosofía, Profesor de Filosofía, y Doctorando en Filosofía con Beca del CONICET (próximo a defender su Tesis, bajo el título: «Deleuze, Guattari y Foucault: *contra*-filosofía y *sexo*-política. La crítica ácrata contra el *sujeto*, el *deseo*, el *sexo* y el *poder* fabricados por la filosofía jurídico-contractual del siglo XVII/XIX»). Se desempeña como docente universitario e investigador en la Universidad del Salvador (USAL), en las materias *Metafísica II* y *Filosofía Social y Política* (ambas pertenecen al último año de la carrera de Lic. en Filosofía). Miembro Editor de la *Revista Nuevo Pensamiento*, dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador. También es artista sonoro-visual, integrante de «*Moi Non Plus*» (colectivo de Cine Independiente, que cuenta con 2 films largometrajes y diversos documentales: <https://www.youtube.com/@MoiNonPlus/>). En adyacencia a la producción científica y académica realiza publicaciones de libros bajo licencia de Creative Commons (sin ISBN), que socializa abiertamente a toda la comunidad: https://archive.org/details/@mart_n_chicolino

Líneas de investigación: Como docente e investigador se especializa en problemas relativos tanto a la filosofía moderna como a la filosofía contemporánea, particularmente en el campo de la filosofía social y política. Sus investigaciones en el campo de la psico-sexo política derivan también hacia el entrecruce (crítico) entre filosofía, psicoanálisis y psiquiatría, en pos de problematizar (acráticamente) las complementariedades entre el ejercicio del poder/gobierno y la Salud Mental y Sexual; esto último desde la perspectiva del esquizo-análisis, el psicoanálisis crítico, y la anti-psiquiatría. Actualmente participa del siguiente proyecto de investigación: «Las funciones críticas del *Ereignis* en el pensamiento de Heidegger», en el Instituto de Investigaciones Filosóficas dependiente de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador.

Publicaciones recientes:

– Sus publicaciones más recientes constan de dos Capítulos en libros de AA.VV.: (1) «*Filosofía moderna y falo-poder. El giro ácrato-crítico despatriarcal de Deleuze, Guattari y Foucault*». En: Esperon, J.P. (Ed.). «Acontecimiento II. Crítica y emancipación» (Ed. Doble J., Sevilla. 2025); (2) «*Wilhelm Reich: una teoría sexual falo-fiola. Masculinidad prostituyente y violencias sexuales en el freudo-marxismo*». En: Hernández, S. (Ed.). «Crisis en Psicología» (Ed. El diván negro, México, S. L. de Potosi). Además, los siguientes artículos de investigación científica: (3) «*Gilles Deleuze: Esquizoanálisis vs. Materialismo dialéctico. Parte II. Esclavos libertos, proletarios y capitalistas: personificaciones masculinas de la dominación psico-sexual patriarcal*». Tábano, Revista de Filosofía. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. 2025, N°26. (4) «*Benedictus de Spinoza bene dictus de Anarchia*». (Des)troços: revista de pensamiento radical. Minas Gerais, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 2025, Vol. 6, N°2 (5) «*¿Qué revolución? Patriarcado, capitalismo y violencias masculinas en algunas derivas actuales del psicoanálisis militante*». Décsir. Revista de psicoanálisis. México, Morelia. 2024, Vol. n°11. (6) «*Gilles Deleuze: Esquizo-análisis vs. Materialismo Dialéctico. Parte I. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿procesos dialécticos o procesos maquínicos?*». Tábano. Revista de Filosofía. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. 2024, N°25.

Correo: martinchicolino@gmail.com