

LA EXPRESIVIDAD DE LA RESISTENCIA
GENEALOGÍA DE UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA

JORGE ANDRÉS RODRÍGUEZ RIOS

FUNDACIÓN CENTRO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN Y
DESARROLLO HUMANO

CINDE

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Bogotá D.C., 2015

LA EXPRESIVIDAD DE LA RESISTENCIA
GENEALOGÍA DE UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA

J. ANDRÉS RODRÍGUEZ R.

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de
Magister en Desarrollo Educativo y Social

JUAN CARLOS GARZÓN

Director

Psicólogo


Mg. Desarrollo Educativo y Social

FUNDACIÓN CENTRO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN Y
DESARROLLO HUMANO

CINDE

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Bogotá D.C., 2015

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>ANÁLISIS Y PRÁCTICA</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 93	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de Grado en Maestría
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional, Fundación Centro Internacional Educativo y Humano CINDE.
Título del documento	LA EXPRESIVIDAD DE LA RESISTENCIA. <i>GENEALOGÍA DE UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA.</i>
Autor(es)	Rodríguez Ríos, Jorge Andrés
Director	Garzón, Juan Carlos
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2015, p
Unidad Patrocinante	
Palabras Claves	Spinoza, Deleuze, Negri, Chauí, Filosofía, Expresividad, Substancia, Dios, Naturaleza, Ontología, Ética, Resistencia, Política, Potencia, Afección, Siglo XVII.

2. Descripción
<p>El siguiente texto quiere brindar una lectura de la Ontología de Baruch de Spinoza, que por sus características es productiva de un horizonte no solamente como teoría de la substancia, sino también, del pensamiento epistemológico y de lo que implica nuestros actos cotidianos, es en tanto, político, es de la sociedad entera. Existe entonces una relación de producción que no trata de esencias, sino de la potencia expresiva que las funciones ontológicas en Spinoza, determinándose a través de Deleuze, denotan un tipo de racionalidad de la expresión como ser inmanente y unívoco, y por tanto, no es un capítulo de una historia de la filosofía. Trayendo como consecuencia el rechazo a cualquier mediación trascendental.</p>

3. Fuentes
<p>Baruch de Spinoza, Gilles Deleuze, Antonio Negri, Felix Guattari, Diego Tatian, Gregorio Kaminsky, Mercedes Allendesalazar, Lelio Fernández, Jorge Luis Borges, Marilena Chauí, Alain De Libera, Éric Alliez, Adrian Cangi, Jonathan I. Israel....</p>

4. Contenidos

El texto se lee en tres capítulos, los cuales llevan secciones que se hacen interdependientes, la división entonces es más formal que real. Con anterioridad al primer capítulo se hace una puesta preliminar, una propuesta.

El primer capítulo procede como lógica que resuelve el problema del origen, fundación o génesis de la existencia. No es problema la existencia. Se hace claridad desde donde entenderla, es el horizonte de nuestro entendimiento, de la vida común; sus atributos. El segundo capítulo clarifica esa misma condición en que son actuantes estos atributos –Pensamiento y Extensión- y de lo cual se hacen modos de vida, describiéndose uno de ellos como: lo inadecuado. El tercer capítulo explica lo finito en no contradicción con lo infinito, dejando de lado la finalidad –la moral, el juicio, la jerarquía- como trascendencia de nuestra existencia. Se finaliza con unos apéndices que son una digresión alrededor de Spinoza.

5. Metodología

Estudio de carácter documental, bibliográfico y teórico que hace revisión de la identificación de la ontología spinoziana que ha sido parte fundamental del carácter de la filosofía de Deleuze. Es entonces, si así lo logramos, el ponernos en medio de Spinoza como pensamiento del siglo XVII que pauta, o prologa, un estar en medio de una contemporaneidad que se inquieta sobre las actuaciones humanas, o sea, aquello que sea lo que sea el ser humano éste es una composición de la *multitud*, de una cantidad, de una intensidad de las relaciones que son constituyentes –“no constitución”- de la potencia de expresión, no de un costo de valor –que es referencia de jerarquía de intereses lógico-metodológicos, socioeconómico o moral, y que se descubre referido a un modo de vida. En este caso a una imagen de vida que ontológicamente es un modo de la esencia del Ser pero en nada da cuenta de una *Ethica*, que es “el estatuto del existente o ente” (MdS. p.113). La ontología en la *Ethica* de Spinoza compromete a la *genealogía* como método de la causa existencial. En ella se revela el horizonte en el que se expresa la vida. Comprueba nuestra cierta potencia de entender en el nexo, conexión y orden de las ideas, *la naturaleza de las cosas*.

6. Conclusiones

La conclusión central de esta lectura está en que la expresión es una relación productiva de la inmanencia, que hace de la vida una forma de resistencia ante el juicio que la cataloga y la entristece. La ontología que era abstracción perfecta es en Spinoza inmanente, unívoca y absoluta. Adicionalmente torna la lectura de una filosofía racionalista del siglo XVII en algo supremamente novedoso y actual. Su novedad radica en plantear el horizonte de la vida social, de lo que nos es común en la naturaleza como modos que somos de ella misma. Es entonces, el fin de este texto, demostrar que el orden de lo cotidiano, lo social, y de lo social fenomenológico, son idea y cuerpo de la inmanencia ontológica spinozista. El método ontológico de la *Ethica* da apertura de la invención de conceptos que puede utilizar la imaginación creativa de lo político, de lo común.

Elaborado por:	Jorge Andrés Rodríguez Ríos
Revisado por:	Juan Carlos Garzón

Fecha de elaboración del Resumen:	23	11	2015
--	----	----	------

A Waira, la voz del viento y al más real de los
Antonios, que son la multitud que me compone.

Tabla de contenido

RESUMEN ANALITICO.....	3
Abreviaturas.....	10
PRELIMINAR.....	11
Propuesta.....	11
I. LA CAUSA SUI Y LA TRIADA SPINOZISTA.....	14
1. La Causa Sui de la Substancia.....	14
2. La Substancia y Canon Atributum.....	21
3. La Potencia como acto.....	30
II. LA INMANENCIA INFINITA.....	39
1. El Paralelismo.....	39
2. La Idea expresiva de la potencia Dios	42
3. Lo Inadecuado.....	49
3.1 Cadencia Signature	55
3.2 Contra Descartes.....	58
III. DE LO INFINITO A LO FINITO.....	62
1. El Modo Finito de lo Infinito.....	62
2. Digresión Teológica Política.....	65
3. La Potencia de un Encuentro.....	69
3.1 Entre la Ética y la Moral.....	71
3.2 Ser Inmanente, Ser de la Resistencia.....	76
APÉNDICE.....	84
A. Invención.....	84

B. Invención.....	86
C. Invención, traducir.....	86
D. Epílogo a Spinoza.....	87
BIBLIOGRAFIA.....	91

Spirroza.



(con cautela, tiene espinas)

Abreviaturas

Palabra	Abreviatura
Axioma	Ax.
Apéndice	Ap.
Capítulo	Cap.
Corolario	Cor.
Definición	Def.
Demostración	Dem.
Edición	Ed.
Escolio	Esc.
Página	p.
Proposición	Prop.

Se utilizarán las abreviaturas de las siguientes obras de referencia como siguen

Baruch de Spinoza

Ética Demostrada según el Orden Geométrico	E.
Tratado de la Reforma de Entendimiento	TRE.
Tratado Teológico Político	TTP.
Correspondencia	C.
Tratado breve	Tb.

Gilles Deleuze

Spinoza y el Problema de la Expresión	SPE.
Spinoza Filosofía Práctica	SFP.
En Medio de Spinoza	MdS.
Crítica y Clínica	CC.

Antonio Negri

Anomalía Salvaje	AS
------------------	----

PRELIMINAR

PROPUESTA

La filosofía de Spinoza se presenta sin postergaciones de lo que pretende. Su solidez estructural es de las más recias. Lo hizo en su época y lo es ahora. Muestra sin ambages el más metódico constructo conceptual que filósofo alguno haya hecho. Nombra ética a su ontología que no hace más que ponerse en medio de la vida. El gran viento que empuja la Ética es la Expresión, que no es definible como concepto, es más una función que realiza una producción sintética de Dios que se expresa en su existencia activa e infinita, expresándose en cada cualidad de sus atributos, donde lo expresado son los modos y modulaciones. Todo ello ateniéndose a la primera parte de la Ética, «I De Deo» y «II De Natura et Origine Mentis».

Nuestra lectura se enmarca dentro de la revisión que de Spinoza hicieron a mediados de los 60's del siglo XX Gilles Deleuze, Martial Gueroult y Alexandre Matheron, más solo trataremos íntimamente con Deleuze en *Medio* de Spinoza. Donde se muestran el desarrollo de un talante del spinozismo como contrario a una filiación de una historia de la filosofía cartesiana y de sus herederos, y por otro lado como el creador de una filosofía de la fuerza, de la intensidad, pues todo es un cuerpo: una idea, un enunciado, un animal, un átomo, un viento, una familia, una sociedad. Y en todos ellos y en todo, la gravedad de la Naturaleza, Substancia o Dios le es inmanente.

Coinciden la gran mayoría de los estudiosos de Spinoza, entre ellos Allendesalazar y Fernández, en que la causa motivante del actuar filosófico de Spinoza, desde sus primeros textos, es hacer explícita su oposición “a la asfixia intoxicante y venenosa de ese puro y pasivo vivir cotidiano” (Allendesalazar, 1988, p.14) y en efecto, es desde la cotidianidad en que el trabajo filosófico de Spinoza se pone en marcha. Un

cotidiano atravesado por la superstición del finalismo. Todos los seres tienen como su fuerza constituyente el apego a la vida “por ello ser, vivir, obrar –tres términos que significan lo mismo E. IV, Prop, XXIV-” (Fernández, 1992, p.3) se puede ver en esto lo que vendrá a significar *la expresión*. Y “es lo bueno y que la felicidad consiste en conservar el propio ser E. IV. Prop XVIII Esc. y XXI” (Ibíd.). Y qué significa esto sino *la resistencia*. Persistir en la vida, y hacerla expresiva. Por lo que cada acto verdadero, como acto expresivo, es a su vez, acto de resistencia. Desde Dios hasta los Modos, están en el plano de la producción expresiva. Resisten a la pasividad.

El novísimo movimiento filosófico de la Europa de mediados del siglo XVII (Israel, 2012) siguió instintivamente las ideas de Spinoza dándole un vuelco a lo que en lo venidero aconteció, no solamente en Europa, sino en el resto del mundo del siglo XVIII en que se escenificó múltiples revoluciones.

Siguiendo J. Israel, pero ya dicho por Deleuze (Deleuze, 2001)¹ e igualmente advertido por Negri (Negri, 1993)², el pensamiento de Spinoza lleva a una liberación que no se quedó en solo la Holanda del siglo XVII, como cuna del naciente capitalismo. Y Spinoza pareciera aun hoy una novedad, o como dijera Negri una *anomalía*, que se desplegó por el mundo occidental y además que es aun hoy en nuestro presente, o “porvenir” (AS. p.25) y que lleva inmersa la controversia de evidenciar una disyuntiva con la filosofía de su época y a la vez de aquella filosofía en la que es visto igual que Descartes. Es esto tal vez, un intento de una lectura, una “nueva” lectura, tal vez en el orden de lo que Lyotard aseguraba (Lyotard, 1986) de la pos-modernidad como un *Re-escribir la Modernidad*. Aunque resalto, en este sentido, que es la lectura o re-lectura³ de Spinoza la que nos concierne.

¹ En adelante *Spinoza: Filosofía Práctica* como SFP.

² En adelante *Anomalía Salvaje* como AS.

³ Si un problema del siglo XVII que es un reclamo, aunque mal planteado, de un pensar, o razón, de un ente que piensa..... Este pensar que refiere todo lo palpable y evidente que el ser humano ha considerado, se encuentra en un cuerpo, el libro, en medio de una modalidad del pensar que es la escritura. Como la cabalgadura que algunos aprenden tras intensos, accidentados y dispendiosos entrenamientos. Y hay otros en que ese cuerpo caballo es una composición y deviene un pensar, una lectura de composición de un

En la racionalidad la verdad es constitución del Ser. Si se habla del Ser entonces hablamos de ontología. Una ontología que pronto se develará en el transcurso del más importante texto de Spinoza, de la parte I a la parte II, como una Ética. En este caso se trata de la ontología de Spinoza. Pero esta ontología no se deslinda de una verdad que la racionalidad revolucionaria del renacimiento lega como verdad de la causa, de la racionalidad que se tenga al encuentro de la verdad. De un ser puesto en el mundo o siendo con él, en que no requiere mediación alguna para ser, vivir y obrar.

pensar que utiliza otro tipo de relaciones. Por eso el volver a pensar un problema, como el planteado en la obra de Spinoza, es desplegar un horizonte en el que no existe intención de producir, con todo el sentir althusseriano, un discurso o logos de la Verdad, una nueva dinastía. Sino la de, desde la perspectiva spinozista, una liberación en la que nos vemos nosotros *la potencia humana* puesta en un plano real de la existencia, que es sino la composición de las múltiples relaciones de lo existente. Y precisamente parte de ese existente es el cuerpo. Ese cuerpo que concita este trabajo se ve materializado en sujeto de *lo social*, que desde las lecturas de 1970 y 1980 hechas por Foucault: *Historia de la Sexualidad* (por dar un ejemplo), Donzelot: *La Policía de las Familias*, M. de Certeau: *La Invención de lo Cotidiano*, De Libera: *Pensar en la Edad Media*, que en sus respectivos trabajos exigen nuevas lecturas que deconstruyen verdades ideologizadas y por tal no se quedan en ambages de afirmar un devenir materialista que no se representa, se expresa como forma de subjetivación o resistencia.

I. LA CAUSA SUI Y LA TRIADA SPINOZISTA

1. CAUSA SUI DE LA SUBSTANCIA

El ser humano creyente en Dios justifica y da importancia a la existencia del mundo, por la idea de Dios. Apoyada esta idea, en la importancia que el ser humano da al pensamiento o idea y, por supuesto, de todo aquello que este mismo ser humano hace, ve e interpreta del universo y de las acciones y sentires humanos. Dicho de otra forma, si concebimos esta idea de Dios es porque todo cuanto vemos, oímos, sentimos, gustamos, hacemos y todo cuanto existe está concebido por lo que entendamos de Dios. Por tanto Dios puede hacer muchas cosas, diríamos que ha hecho todo cuanto existe, entonces todo lo que haya, todo lo que es el universo, ha sido porque Dios lo ha hecho.

La racionalización o el enunciar la idea de Dios, ha quedado en un asunto que se soslaya por una mera discusión de entelequia, en donde esta racionalidad ha oscurecido un entendimiento que costó en grandes periodos de la historia, pero que al día de hoy se ha quedado como un enunciado de un principio de razonabilidad y fe⁴.

Aquí sin embargo hay que estar atento a un problema escolástico, y que es todavía tan común hoy día como las atribuciones que el hombre supersticioso da como

⁴ Es de toda la actualidad lo que el Islamismo hoy presenta. Como la Sharia o ley islámica que no deja de parodiar lo que desde este siglo XXI ocurre al respecto con lo que la Inquisición del siglo XII al XVII tuvo como objeto. Es todo un razonamiento del derecho y la fe. Y hoy día se vuelve una cuestión aún no resuelta. Y en que hoy día no da gran trabajo darse cuenta como la figura de Estado opera como horizonte trascendental, con un alma, la del *capitalismo mundial integrado*, nos dirá Guattari. Ver, Guattari, 1996, *Las Tres Ecologías*, Ed. Pre-textos. Y, Guattari y Negri, 1999; *Las Verdades Nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Ed. Akal.

idea verdadera de los efectos que la naturaleza produce, haciendo de ello fechorías de la imaginación, de la imagen que retenemos de las cosas, y que hace como prueba de verdad, de voluntades de entes externos a la naturaleza, haciendo dependencia voluntariosa, lo que haría, en este caso, de Dios algo irrisorio y banal. Y en Spinoza es un problema que se hace fundamental, radical, para entender la idea de Dios como un todo, que lo es todo. Y para ser más claros, nuestra idea de Dios está expuesta dentro del panteísmo más radical, de un panteísmo que ya es enunciado desde aquella crisis escolástica a la que haremos referencia⁵ y que, desde el neoplatonismo de Plotino, muchos de sus discípulos corrieron con el fantasma de la herejía. Por tanto no es sólo una cuestión del *ser*, es algo que evidencia el problema del poder y por tanto se hace mediador en el asunto del saber.

Si partimos de la idea de Dios, entonces, nada de lo que existe o puede existir puede ser concebido fuera de Dios. No creemos que exista Dios y por otro lado el mundo. No hay tal. No hay creación. Sin embargo ha de hacerse evidente que de lo que estamos hablando no se va a quedar en un asunto trascendente, de un algo superior, o de leguleyas metafísicas que se quedan en un allá; con los doctores de apostolados de un plan divino o de brumosos “tribunales de la razón” del “yo pienso”⁶. Pero antes de definir a Dios, Spinoza hace definición de la Causa sui - causa de sí como la razón de la existencia. Mejor dicho, el primer predicado de Dios es la causa sui.

Hay toda una historia de la causa, que desde su transformación del griego al latín nos puede poner sobre alerta. Esta viene del griego *aition* que denota origen o causa, pero como adjetivo que daba más su servicio a asuntos mito poéticos; tierra, agua, fuego, aire, que los filósofos pre-socráticos anduvieron tratando. Es posible entonces que Aristóteles

⁵ Ver en Apéndice, *D. Epílogo a Spinoza*, algo de la historia escolástica de la Edad Media que precedió a los albores de una Modernidad.

⁶ Evidentemente no nos ocuparemos de Kant, pero es interesante cómo prepararnos con antelación al pavoroso tribunal del tiempo lineal, donde la *razón* moderna desplaza a la razón del Dios trascendente. Ver, Deleuze, G, (2008) *Kant y el Tiempo*, p. 79, Ed. Cactus. Y El Abecedario de Gilles Deleuze. K de Kant ½, <http://www.youtube.com/watch?v=He--eE1CXOc> .

vea en ello una forma múltiple de la causa, y múltiple en cuanto a los elementos de la causa. No como asunto de muchas causas, sino, como que de todo aquello que se predique existe una causa que se encadena hacia su efecto, aquí se abre la discusión de la causa. En el latín pasa a ser un sustantivo que al mismo Aristóteles le significaría impensable. Pues de ella se sirvió toda la escolástica para hacerla causa metafísica, o mera posibilidad lógica, donde son los predicados los que hacen la causa.

El principio de la *Ethica* es, “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente” (Spinoza, 1983, E. I, Def. I, p.47)⁷.

Aquí inicia la definición genealógica que definirá a la Substancia y que será rápidamente la atribución más profunda de Dios, como referente substancial del siglo XVII. Y esta *Causa sui* es la que da el primer trazo ontológico, una ontología radical. Es el punto en que la progresión conceptual de los sucesivos puntos en orden geométrico definirá como Substancia, Dios o Naturaleza⁸. Dios, el Ser, lo que da razón, lo que da cuenta como causa de todas las causas, es un concepto increíblemente liberador, definirá para el hombre “las condiciones de su emancipación radical” (Deleuze, 2008, p.22)⁹ de entender la naturaleza de las cosas.

Pero hay una pequeña particularidad que es de suma atención, y será de gran importancia para la comprensión de la radicalidad de la *causa sui* y por tanto de la expresión. La versión en latín de Spinoza nos dice que “Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens” (E. I, Def. I, p.47). La traducción de Peña Vidal al español nos dice implica, traduciendo el

⁷ Ver abreviaturas. En adelante se entenderá *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico* como E.

⁸ No solamente por ser la primera partida, sino por ser la más fundamental, y, a pesar de que no pareciese, la más radical. Ver, Deleuze, (2001), *Spinoza: Filosofía Práctica*. Cap. 5, Ed. Tusquets, p.135. En adelante se entenderá *Spinoza: Filosofía Práctica* como SFP.

⁹ En adelante se entenderá *En Medio de Spinoza* como MdS.

latín “involvit” (Wienpahl, 1990, p.177)¹⁰. Y en este primer momento entra toda la fuerza de correlación de la expresión con la definición ontológica que corresponde a su vez a un alcance epistemológico. Lo que expresa “engloba, implica lo que expresa, al mismo tiempo de explicarlo y desarrollarlo” (Deleuze, 1996, p.12).¹¹

Y un detalle metódico que se recalca y sobre el que ha de llamarse la atención, Dios es el referente de lo que se piensa y se dice, es el horizonte del lenguaje del siglo XVII. La pintura, la música, etc. igualmente lo hacen. Por tanto la vida social, más que cualquier otro espacio, refieren su cotidianidad, en el momento de ser subsumidas por esta lógica, es por tanto, una ideología, una política, una forma de vida.

Por ello todo lo que captemos desde el pensamiento y extensión, (Spinoza, 1990, p.89)¹² los atributos con los que podemos entender a Dios, entender la Naturaleza, se vuelven tan importantes para acercarnos a Dios. Y para nosotros, es la manera en que se definiría Dios, y no desde propiedades humanas que lo representen. Además sus modificaciones concurrirán en el modo. Pero el asunto es otro. La definición de *Causa de sí*, dice Deleuze, la del Dios inmanente era la más peligrosa, pero por otro lado es algo que define por tal todo el pensamiento; el efecto de algo se debe a su causa. La realización constante, eterna, la que hace permanente la idea de algo infinito, de la substancia que deriva todo, de Dios en todo. Pero es desde este primer paso en que el Spinoza subversivo hace y sienta su presencia. Un impecable ejercicio geométrico que desde el mismo punto, entiéndase geométrico, define la infinitud como causa sui, y se equipara como aquel Ser, que el pensamiento escolástico tanto emulsionó, o, Substancia, que desde la vieja tradición aristotélica lega como arcaísmo del lenguaje, o el Ser-Sujeto, que la modernidad impondrá y vendrá a interpelar nuestra manera de entender. Es la total relación geométrica jamás dada en la filosofía. Además de ser absolutamente productiva desde esta causa sui. Algo que, su predecesor y *maestro*, a pesar de su afamada sapiencia

¹⁰ Las citas en latín son tomadas de la versión presentada en Wienpahl, 1990.

¹¹ En adelante *Spinoza y el Problema de la Expresión* como SPE.

¹² En adelante se entenderá el *Tratado breve* como Tb.

matemática no supo llevar adecuadamente por “falta de rigor y seriedad intelectual” (Spinoza, 1988, C.II, p.23)¹³ como proceso geométrico. Desde el mismo inicio de la *Ethica*, el mismo Spinoza pone ya una tensión salvaje en donde ve “difícil concebir la demostración de la Prop. VII para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas” (E. I, Prop. VII, Esc.2, p.52). Paradójicamente esto estaría diciéndoselo al mismo Descartes, que fundamenta su método filosófico, toda la filosofía moderna, en lo claro y lo distinto como procesador de la verdad, como método analítico.

tenemos un conocimiento claro y distinto de la causa. Por ejemplo, yo sé que existo cómo ser pensante antes de conocer la causa por la que existo. Sin duda, el conocimiento claro y distinto del efecto supone un cierto conocimiento de la causa, pero solamente un conocimiento confuso. Método de inferencia o implicación...nos hace ver cómo los efectos dependen de las causas...En Descartes, pues, dos temas se hallan fundamentalmente ligados: la suficiencia teórica de la idea clara y distinta, la posición práctica de ir de un conocimiento claro y distinto del efecto a un conocimiento claro y distinto de la causa...Spinoza no cree en la suficiencia del claro y el distinto, porque no cree de manera satisfactoria ir de un conocimiento del efecto a un conocimiento de la causa.
(SPF. p.150)

Spinoza advierte la difícil aceptación o comprensión de lo que comienza diciendo, y en especial al referirse a la Prop. VII de esta primera parte: “Toda substancia es necesariamente infinita”. Cosa que en Descartes se vuelve equívoca al presentar más de una substancia, y más al equiparar dos y más substancias, inclusive, el ser humano como substancia. Lo cual más que complejizar el asunto lo que hace es enredarlo, hacerlo confuso, nebuloso. Es así que con Spinoza se hace el más creativo de los encadenamientos conceptuales partiendo de la definición de *Causa Sui*, como lo que existe. Él no comienza definiendo a Dios, ni a la substancia, él nos dice lo que es constituyente de ello que llamamos Dios o Substancia, hasta aquí.

¹³ En adelante se entenderá *Correspondencia Completa* como C.

No basta con una idea clara y distinta, debe irse hasta la idea adecuada. Es decir: no basta con mostrar cómo los efectos dependen de las causas, debe mostrarse cómo el conocimiento verdadero del efecto depende él mismo del conocimiento de la causa. Tal es la definición del método sintético. (SPE. p.152)

La filosofía de Spinoza es compleja, la presencia del hombre es compleja, difícil. La *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* hace sentir desde el mismo título que el asunto es extenso y que va unido a muchas cosas, y si lo reflexionamos, la metodología del orden geométrico euclidiano de definiciones, axiomas, proposiciones y corolario, y, de forma especial en Spinoza, los escolios (Deleuze, 1996, p.192-209), son una forma, y a la vez una estrategia de lectura, de escritura, si se tiene en cuenta los trabajos anteriores a la *Ética*, en especial el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Spinoza persigue constantemente un método¹⁴. En la que el orden geométrico se compromete a hacer un recorrido lógico en forma de “ecuación” (SFP. p.135), donde la idea de Dios nos es dada, en el recorrido de la I parte de la *Ethica*, como una síntesis productiva que es exigente de cierta parsimonia. El método sintético primero nos dará una idea verdadera de la cual podamos tener una idea de la idea. Segundo, como idea adecuada a la naturaleza, a la causa de la definición “genética” (Ibídem. p.104). Y tercero, “reúne los otros dos, el aspecto formal reflexivo y el aspecto material expresivo; las ideas se encadenan unas a otras a partir de la idea de Dios en cuanto expresa su propia causa y se explican por nuestra potencia de comprensión” (Ibídem. p.105).

Es algo que da cierta impresión de una seriedad agresiva, una violencia serena. Que a pesar de su metódico proceso maquínico *more geométrico* no deja de ser considerado como “un desesperado poema elegiaco” (Spinoza, 1983, p.25), como dice Unamuno con socarronería. Una elegía de la vida y las pasiones. Pero es tal vez, por cierta lucha de una racionalidad que practica una radicalidad que Spinoza hace partir de la base misma del método matemático, y de la anomalía de su época que pretende en su

¹⁴ Existe en Spinoza una búsqueda de un método que le dé la posibilidad de ser productivo, no que le provea de conocimientos. El conocimiento verdadero es el conocimiento que es adecuado, este solo puede ser si de encadenamiento a encadenamiento nos lleva a la idea de Dios. Es una pesquisa.

concepción encontrar una verdad constante; que la materia es tan divina como el alma. Es, como ya se ha estado mencionando una ontología, una ontología radical, que como tal debiera empezar por el Ser, pero Spinoza comienza desde la causa sui, como la constitución atributiva de la substancia (MdS. p.36) a “existir” (E., I, Def. VI-VII, p. 47-48). Una verdad que, más que reposar pétreamente, se irradia en la existencia generando una productividad infinita de la Substancia, de la Naturaleza. Es una pertenencia de Dios, de la Substancia, la causa sui.

Causa sui es algo de lo que no podría prescindir la Substancia, y solo puede haber una Substancia. La substancia es causa de sí misma, y esa es la causa sui, no es causado por otro, o, en otro. Spinoza lo que hace es “un pensamiento de la profundidad” (AS. p.62) y piensa la causa sui de la Substancia como el más potente concepto, que hace que cualquier instancia de la extensión o el pensamiento la refieran. “La causa sui es reconocida como propiedad de toda substancia”, es lo que Martial Gueroult¹⁵, como uno de los grandes estudiosos de Spinoza, nos dice y haciendo uno de los énfasis que, como ya se dijo, es de los más radicales. La causa sui es la más radical de las causas, sea como causa eficiente aristotélica pero además como causa primera de Dios mismo sin que de ella derive o emane otra cosa que su producción. La causa sui es inmanente.

Se desarrolla un punto de vista ontológico que se sumerge, como dice Negri en *Anomalía Salvaje*, en una perspectiva de la productividad del Ser, de Dios, de la Substancia, de la Naturaleza. Es lo que más adelante se expresará en su fuerza, capacidad, potencia infinitas de ser actual. Y siguiendo al Gueroult de Deleuze, esta causa sui devela todo un plano -no un plan- en donde “El orden de las razones no es en absoluto un orden oculto” (Deleuze, 2005, p.192), haciendo de Dios toda una composición serial, donde la causa sui se irradia en “urdimbres de problemas y soluciones” (Deleuze, 2005, p.193) que se evidencian, según Gueroult, en un “nexo”. Se observa entonces cómo la visión

¹⁵ Martial Gueroult. Filósofo francés que nació en Hevre 1891 y murió en Paris 1976, escribió *Spinoza*; tomo 1 Dieu y tomo 2 L'Alme 1968-74. Influyó a Foucault, Bordieu y en especial a Deleuze, quien escribió precisamente un artículo aparecido en *La Isla Desierta y otros Textos*, pág. 191-203, y que se titula *Spinoza y el Método General de M. Gueroult*. En este caso esta referencia pertenece a Negri, *Anomalía Salvaje*, pág. 62.

geométrica es desde mucho antes una alegoría de la esfera. Nos vemos frente a un punto de arranque que tradicionalmente se hace oculto, incontestable siquiera a una lógica. Pero será después que este orden y conexión que nos va a mostrar que el *método geométrico* nos muestra en términos de la óptica lo que llamará *nociones comunes*, que no tienen como función ninguna determinación sobre los signos, su hacer es realizar “conceptos” de “los objetos” que “son causas” (Deleuze, 1997. p.196)¹⁶.

Es también de ver cómo se construye la síntesis de la idea de Dios, pero que en la *Ethica* esta idea no comienza enunciando a Dios, empieza por darle el primer atributo con que aparece Dios, que es la Causa sui, la que hemos acabado de ver.

2. LA SUBSTANCIA Y CANON ATRIBUTUM

La felicidad, parece ser, es todo a lo que se debe orientar la vida, y todo lo que la ayuda a realizarla. Dónde la encontremos y cómo llegar a ella es lo que los hombres procuran determinar y hallar la forma de lograr. Desde Platón, pasando por Aristóteles y llegando a Tomas de Aquino se trata del paso de un apartamiento del alma, como esencia inmortal del cuerpo en que es concebido solo como finitud mecánica y material. Hacer del cuerpo una extrañeza del alma, una mera accidentalidad que se hace superable hacia un fin, el cual es pronosticado como terminación del efecto de la caída del hombre de su estado de naturaleza, recuperando su estado original de santidad y cúspide de la creación, y que con seguridad se trata de la imagen de una vida compensada por la gracia, la ayuda divina, frente a nuestra incapacidad de un verdadero conocimiento de una vida feliz, que por más méritos que en vida se tengan, nos es misteriosa. Una redención del pecado. Habilitándolo en una vida iluminada del conocimiento de santidad en la trascendencia del ser humano.

¹⁶ En adelante se entenderá *Crítica y Clínica* como CC.

Todo esto es la “razón de un fin” (E. I, Ap. I, p.89)¹⁷, en donde Spinoza ve como “la naturaleza y los dioses deliran igual que el ser humano” (Ibídem.), y como veremos, es esto producto de cierta imaginación, en la que se desconoce el orden y conexión que esta imaginación plantea como una inversión de la realidad, de la causa, de la naturaleza. Y de ella hacer ocultamientos, algo misterioso y de un limitado acceso.

Spinoza hará una construcción de su filosofía a partir de una formalidad del método geométrico, pero solo en el sentido de la utilidad retórica del método, para de ello probar una utilidad práctica de la capacidad de reflexión que nos lleva a una idea verdadera. Mas no es la verdad por su suficiencia de contenido o conocimiento como resultado analítico, es la potencia reflexiva en que la idea nos da otra idea, tiene que ver con la forma de la idea. Una síntesis productiva de la idea, por ello genealógica. Una idea expresiva.

Ahora bien, ¿a qué se refieren los atributos pensamiento y extensión en cuanto esencia de Dios? Más que ser una construcción filosófica a partir de un método abstracto de las ciencias, como aplicativo de una reducción interpretativa, es ante todo para ser constituyente de una filosofía práctica. Primero, como producción de las ideas que nos permiten el entender, por tanto saber que es aquello que es el ser, que es lo real, en tanto este ser es por sus actos. Y segundo, porque plantea sin ambages toda su forma, los contornos que quiere mostrar.

Retomando, todo el sistema spinozista se encadena con base en definiciones que van construyendo la esencia misma de las cosas, pero ellas dependen del concepto

¹⁷ No puede ser más claro Spinoza en este texto del apéndice. Es la apuesta concreta de todo su trabajo anterior a la *Ethica*; el *Tratado breve*, a los *Principios de Filosofía de Descartes*, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, al intermezzo del *Tratado Teológico Político*, y al postrero *Tratado Político*, y por supuesto la *Correspondencia*. Todos estos trabajos se inscriben en una conexión que no hace particiones de una Ontología, una Epistemología y una Antropología, una Política. El apéndice I es contundente en cuanto qué es lo que pretende Spinoza, no solamente en cuanto a la primer parte, De Dios en de la *Ethica*, enmarca también muchas de las consecuencias de su obra completa, de *la supertitio*, de la imaginación, de la utilidad como fin sin importancia de la causa, planteando a la vez el asunto de la jerarquía, su oposición a Descartes, y en fin, la lectura de este texto da la idea precisa de a qué es a lo que se refiere Spinoza hablando en el principio de la *Ethica* De Deo-de Dios. Y consecuentemente hacia donde se dirige.

inmanente de Dios. Un Dios no trascendente (Gebhardt, 1940, p.125). Un Dios inmanente al mundo. Y es aquí que Spinoza realiza la equivalencia, en un proceso riguroso, hasta llegar, en su producción geométrica, en la IV parte al *Deus sive Natura*, *Dios o la Naturaleza*, que no quiere decir “sino la total plenitud del ser” (Gebhardt, 1940, p.128). No hay, como lo veremos en su desarrollo, un mundo del más allá, un algo a lo que nos refiramos como un después de la vida. Si Dios es, es porque es en acto.

Lo que se tiene como creencia, de lo que es todo nuestro mundo, tanto social como de sus funciones de lo educativo, económico, político, es una axiomática tacita; con mucha generalidad tendemos a construir “ideas universales, y a representar modelos ideales” (E. IV, Prefacio, p.246) como prueba de nuestra racionalidad. Pero esto está fundamentado en una falsa absolutez de una idea del hombre, de una immaculada concepción homo centrista. Pero es a Dios que se le atribuye el doble vínculo de un entendimiento y voluntad, lo que creemos es virtuoso en los hombres, una libre decisión de hacer o no y por tanto estos puntos son viscerales en Spinoza, la necesidad y la libertad, como critica. Es de hecho lo que ocupa el trabajo de Spinoza. Establecer que la libertad que se liga con la voluntad, no puede pertenecer, en la manera que lo entendemos a Dios, y que el libre albedrío del hombre contiene determinaciones que son el motivo del actuar filosófico-político del spinozismo.

Ser necesario es el primer principio atributivo de Dios; existir es su causa, y todo cuanto es se sigue de la idea de la idea hasta la idea de Dios. Que es la idea de una cosa que se sigue de la idea de algún otro cuerpo hasta la idea de la Naturaleza. Pero el ente, la substancia cartesiana del “yo pienso”, su esencia es una emanación de su pensar, de la que el ser no puede ser sin que se la conciba como esencia como analítica de conocimiento; animal racional, esencias substanciales del ser de cada ente, el alma como esencia individual e infinita.

Se dice, por parte de Baruch de Spinoza¹⁸, “que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo” (E. I, Def. II, p.47).

Esta idea finita nos pone de entrada con todo lo demás, con lo común. La vida común como la forma más potente¹⁹. Giacomo Leopardi, en voz de Negri nos dice que

¹⁸ Existe, desde el mismo momento en que se erige una filosofía positiva y una ontología positivista, una “anomalía”. Así se refiere Antonio Negri –*La Anomalía Salvaje. Ensayo de poder y potencia en Baruch de Spinoza*. Antrophos. 1993- al “filósofo marrano” Baruch de Spinoza 1632-1677 que vive en una época donde se presentaba una gran confrontación entre las consecuencias de liberalización que trajo la Reforma Luterana, que se evidencia en el S.XVII en los llamados países bajos, y la respuesta de protección, mantenimiento y opresión del poder de la iglesia católica investida en la Contra Reforma. En primer lugar Spinoza, al hallarse en un espacio, la Holanda del S.XVII, donde la crítica luterana se vio más afianzada y la consolidación de una “relación de producción” y de “fuerzas productivas” permitió la expresión del materialismo moderno en época de Descartes, quien tuvo refugio también en Holanda. Spinoza creó la radicalidad de un materialismo que no hace extirpación de la “causa de si” para derivar consecuencias de la “causa en otro”. Dios es naturaleza. Deus sive Natura.

Por tanto para Spinoza se hace perentoria una acción que sea coherente con la naturaleza, por lo cual la política spinozista no se basa en el hombre como entidad absoluta sino en todos los modos, como los hombres, (los marranos, las moscas, las piedras, el agua) como seres de potencia. Es por eso que está despojado de toda trascendencia y mistificación de la democracia y el estado. Ya no por el hombre, es la multiplicidad lo radicalmente útil. La “*multitudo*”. Se desprende entonces una crítica, “en virtud de un prejuicio”, de la unidimensionalidad del desarrollo de la modernidad que se infiltra en la espina dorsal de la razón en todo lo que se ha venido a llamar la crisis de la paz post-moderna. Sin llegar a permitir que se llegue a una indiferencia y “¿una ontología cínica?” que con razones Antonio Negri, en sus lecturas de Spinoza, rechaza en pos de una constitución de “la forma positiva del pensamiento negativo”.

Pensar o mantener una conversación desde la lectura de Spinoza en el S.XVII es tan *subversivo* como lo es en nuestro imperial S.XXI. Pero, la naturaleza como fundamento de nuestro ser y de todo lo que es como fin y medio para la libertad y la alegría no se puede quedar en una conciencia existencial e histórica sin estar unida, debido a sus razones mismas, a una acción –política-. Pues para lo primero se precisa lo segundo; no existe disyunción entre los dos para la construcción soberana de la democracia *omnino absolutum imperium* –*Tratado Político*, XI, I-.

¹⁹ Se encuentran dos puntos. Hay que tomar en cuenta frente a esta *vida común* que es el propio Spinoza quien realiza una crítica que en su obra se puede colegir. Y es ante todo una crítica, desde la experiencia propia de Spinoza, de la forma de vida que en especial El Hombre Occidental –*habitante de las grandes ciudades...*- ha impuesto de tal forma que se hace tácita para todo hombre, sin importar si es mujer, niño, campesino, travesti, schepard, o el insecto kafkiano. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (Ed. Cactus, 2006)-existe otra buena traducción publicada por Universidad Nacional de Colombia, 1984-, obra anterior a la *Ethica*, Spinoza promueve de forma instintiva, y más aún, empirista, la necesidad de realizar modificaciones a la forma en que percibimos nuestra vida, en la que sólo se ve como “bien supremo la riqueza, honor y voluptuosidad” y por supuesto, que en ello radica nuestra práctica vital. En el único texto publicado por Spinoza, *Tratado Teológico-Político* (Ed. Porrúa, 1999, pág 219), leemos en su prefacio en que “nadie puede distinguir un cristiano y un turco, un judío y un pagano si no es por la forma exterior y el vestido... Más en la práctica de vida, no veo entre ellos ninguna diferencia”. Esta crítica de la vida común es expuesta en un texto de Boris Eremiev *Los motivos de un filósofo en el exilio: La crítica de Spinoza a la vida común* http://www.biopolitica.cl/docs/Boris_filosofo_exilio.pdf y enfatiza una condición que se hace empírica y es a la vez una formalidad; *Caute*. Los motivos de un filósofo en el exilio: La crítica de Spinoza a la vida común, y en general, este es el asunto que hace de la filosofía una cuestión que debe interrogar la

“los límites de la materia son los límites de las ideas humanas” (Negri, 2000, p.95). El mundo no es más, para nosotros, de lo que de él se ha nombrado, solo nos hemos explicado lo que hemos podido nombrar. Estas acciones son en sí mismas una potencia por la cual podemos llegar a entender y ser parte de la naturaleza. Los seres humanos, como el resto de la naturaleza, somos un grado de potencia por la cual se expresa, y se expresa así la naturaleza misma. No es más entonces que se postula un principio de diferencia que nos es común. Y es común porque con este principio de diferenciación expresamos todo lo que de la subjetividad puede expresar nuestra naturaleza. Este principio de diferencia vendría a nominar lo que conocemos como identidad. Y esta diferencia e identidad sólo son inteligibles si las conocemos por sus acciones en lo común, por las conexiones que es capaz de establecer, y esto quiere decir que si existe una identidad de los seres finitos esta está en conexión con la capacidad de entablar relaciones con los otros seres finitos, que son constitución de una idea y un cuerpo, cosa que no es sino la manera de permanecer su ser existencial. No existen en Spinoza categorías fijas, es una cuestión de relaciones. Se llega entonces a un punto crucial: la correcta dirección de la vida humana que en la tradición de la moral judeo-cristiana las nuestras afecciones comunes se escinden de la naturaleza, se pretende hallar en una interioridad trascendental -en la soledad- e in-pervertible, de voluntades férreas, donde la palabra justa hace su imperio, como gramática de la verdad; nos es desconocida y sólo mediante la iluminación y sacrificio podríamos acceder a la felicidad. A la felicidad perpetua que nos propone la ontología de la libertad trascendental. El grave prejuicio, que dentro de otros muchos es el más arraigado en la forma de concebir aquello que nos da la idea de Dios;

cotidianidad de la vida social, en común. La vida de los hombres. Y de otro lado se puede hallar un énfasis que encuentra en *la vida en común, ante todo, un espacio de liberación* de aquel estado en donde se ve sometido al vaivén de los peligros de las *circunstancias naturales*. *La Cautela del Salvaje, Pasiones y Política en Spinoza*, pág. 196, Ed. Adriana Hidalgo, pero esto es a la vez lo que cautiva en la misma tensión de la potencia porque Spinoza lo estará ligando en lo que nos dice Diego Tatian de *amicitia* y *generositas* y que devendrán como concepto político a la confluencia del concepto de “auxilium” lo contrario a “solicitud”. “Amistad, generosidad y solidaridad son las tres formas que el hombre libre, siempre que le es posible hacerlo, establece con sus semejantes”, ver p. 196.

el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas con vistas al hombre, y que ha creado al hombre para que le rinda culto.

(E. I, Ap. p.89)

Oponemos a causa de nuestra imaginación, de las ideas, de las determinaciones, la relación de infinitud-finitud como si estableciéramos casta y rango, y así separar y excluir lo finito de lo infinito, en una degradación. Como si se tratara de lo fácil y lo difícil. Es cierto, hay una razón cuantitativa que hace de Dios algo perfecto, que es la naturaleza de la infinita expresión de su potencia. Pero en sí lo cuantitativo es más nominal que real, es una manera de decir. Pues es de saber que lo que expresa la substancia infinita, en los atributos que nos competen, son todos sus modos finitos.

El concepto de expresión se aplica al Ser determinado como Dios, en tanto Dios se expresa en el mundo. Se aplica en fin a los individuos como esencias singulares, en tanto las esencias singulares se expresan en la ideas. De manera que las tres determinaciones fundamentales: ser, conocer, actuar o producir, son mediadas y sistematizadas bajo este concepto. Ser, conocer y actuar son las especies de la expresión.

(SPE. p.319)

Qué sentido tendría para nosotros, modos de la naturaleza, hacer del hombre una extrapolación de sí mismo como en un onanismo del cual la idea de Dios no actúa más que como un decorado, que por eminencia nos hace común, a nosotros los hombres. Ya sea que esta idea divina la pongamos como centro de sala, o al pasar de la moda como un escolasticismo de estilo vintage. Un accesorio lingüístico que nada dice y solo sirve como muletilla revelada de una voluntad planeada y encargada a sus apóstoles y profetas como sus gerentes de marketing. Este es el prejuicio inicial que nos hace crédulos de la confusión que tenemos de los efectos y las causas y hacemos verdades de finalidades ocultas, trascendentes, metafísicas de “los sótanos del vaticano”²⁰, de designios de un plan que en nada compete.

²⁰ Ver, Gide, André, (1980) *Los Sótanos del Vaticano*, Ed. Alianza, Madrid.

Y en términos spinozistas es adecuado, si se quiere, sentir como “El Dios inmanente solo se entrega a la visión interior, a la intuición” (Gebhardt, 1940, p.126) de todas las criaturas o modos que lo expresan. Es en ese sentido que lo que se estará explicando en lo sucesivo viene en una conexión de lo infinito con respecto a lo finito, por eso la expresión no es una definición estática, es un vínculo en que Dios se expresa en sus atributos y ellos a su vez expresan la esencia de Dios en los modos. El ser humano es una modificación de los modos pensamiento y extensión que se expresan en él, un grupo humano o social es igualmente una constitución de una relación, de una extensión más amplia. El individuo como modo finito es un grado. Un grupo social es también un cuerpo, un grado de intensidad, donde todo cuerpo es una constitución de relaciones de una inmensa cantidad de otros cuerpos. Todo, absolutamente todo expresa a Dios. No hay preferencia o prioridad de un modo u otro. Es por tanto absurdo hablar de dos o más substancias. De esta manera sabemos ya que Dios existe necesariamente y le es característico ser absolutamente infinito. Hay algo que todavía nos falta decir de la Substancia y es la manera en que podemos entender algo de ella. Ya lo habíamos mencionado, pero falta su explicación. Siendo la Substancia la única, necesaria e infinita, todo cuanto existe está en ella, por tanto “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos la competen” (E. I, Prop. IX, p.54) y es adecuado entonces pensar que todo aquello que percibimos de la Substancia le pertenece, y estos son los atributos²¹ que son “lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma (por la Definición 4); por tanto (por la Definición 3), debe concebirse por sí” (E. I, Prop. X, p.55). Todas las cosas simples así como las más complejas, en coherencia entonces con el escolio de esta proposición XI, “su existencia debe seguirse de su sola naturaleza que, por ende, no es otra cosa que su esencia”. Diciéndonos que “de la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios o bien (por el Axioma 1) afecciones de los atributos de Dios” (E. I, Prop. XIV, Cor. II, p.60). Estos atributos o afecciones nos lleva a entender algo de Dios o de la Substancia, y mucho de lo somos

²¹ Este juicioso trabajo nos desglosa de forma importante como el concepto de *Atributo* es revolucionado por Spinoza y re-marca las diferencias; con un *sesgo sutil*, a la manera como fue empleado en los *Principios* por Descartes, profundizando su radical *revolución anticartesiana*, y por otro lado *introduce una noción bastante nueva fundada en una antigua*.

nosotros mismos. Pero en principio como mediadores o poseedores de las formas en que nuestro entendimiento de Dios es posible, no porque Dios entienda de la misma manera en que nosotros entendemos, el entendimiento de Dios no es el mismo y en nada se parecería al nuestro, pues ello negaría la actualidad de Dios. Su infinitud.

el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre... Acerca de la voluntad se procede de la misma manera. (E. I, Prop. XVII, Esc. p.68)

Nuestro entendimiento de Dios está radicado en lo que “Por el atributo entiendo lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (E. I, Def. IV, p.47). Y sin embargo para nosotros este entendimiento es escaso, o por lo menos es finito. El entendimiento de Dios es disímil al entendimiento nuestro, es tan solo una afinidad. Si queremos ver en Dios un entendimiento este debe, por su naturaleza, ser infinito. Por tanto los atributos que le son propios son a su vez infinitos. En la esencia de Dios está la percepción que tenemos de sus atributos, del pensamiento y la extensión. En ello está nuestro entendimiento. Y si concebimos una voluntad divina, esta se comportara de la misma manera que el pensamiento divino, sobre “la voluntad se procede de la misma manera” (E. I, Prop. XVII, Esc. p.66) que con el entendimiento.

Algo interesante del spinozismo es que en él pueden devenir los no filósofos, precisamente es expresivo, y de hecho son varios los no filósofos que Deleuze trae al spinozismo. Cuando nos dice de la pintura, por intermedio de un no filósofo, Claudel, en que ve, en la pintura holandesa que a “la obra, en tanto que obra actual”, ya no se relaciona a una “esencia, sino con el accidente”. Y sobre Cézanne nos comenta que fue el que más llegó a comprender en su pintura, tanto “práctica como teóricamente, la relación...con lo que él llamaba...la sensación”²²(MdS. p.215) que Lawrence

²² Es extraño en filosofía reclamar la *sensación* como forma de habitar el mundo. Deleuze, y sobre todo con la pintura, nos interrumpe de tanto en tanto para darnos estocadas en las que nos encontramos en devenires

complementa “con una fórmula espléndida, dice: comprendió una manzana y uno o dos jarrones” (MdS. p.214).

Hay un matiz de la expresión que comienza a generar trazos de la idea y la percepción.

Es en el Apéndice I donde encontramos el objeto que moviliza el porqué del proceder spinozista en procura de “remover los prejuicios” (E. I, Ap. p.89). Si la primera parte de la *Ethica* trata de Dios, es porque este Ser ontológico, este Ser que crítica Spinoza se enuncia como una analogía de la idea perfecta, del ser perfecto, del estado ideal del Ser, del fin último hacia el que se debe ir. Eh aquí donde se comienza a concebir que estemos en falta, en carencia, en una insuficiencia de perfectibilidad del Ser. Es lo que el psicoanálisis no dejara de estar izando como deseo. Es lo que entronizara como el alma de todas las cosas. Es el pecado original del que nos es muy difícil saber que es. Es obscuro. Y en ello radicara nuestra ignorancia prejuiciosa de Dios. El hablar de Dios se hace con base a hipostaciones de la diferenciación de persona. De la cual Dios en un malabarismo de propiedades que se afirman o se niegan, emanan de esos atributos substancias. El rio revuelto nos conduce en efecto solo a cooptaciones de barullos teológicos. Es a su vez esto lo que marca, nuevamente, el trabajo de Spinoza como explicita radicalidad de la exposición del prejuicio del que dependen todos los demás, una parálisis bipolar entre “Bien, Mal, Orden, Confusión, Frío, Calor, Belleza y Fealdad...Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito” (E. I, Ap. p.94) en un continuo estado de ignorancia del entendimiento de “la naturaleza de las cosas” (Ibidem.) y que nos lleva a confusiones absolutas en la que se elucubran voluntades prefijadas que puntualizan “causas finales” (Ibidem.) que no son más que “ficciones humanas” (Ibidem). Una ficción que se encarga de elevar jerarquías que prefiguran un “Orden” (Ibidem.), y que al ser examinado no deja de ser “afecciones de la imaginación” (Ibidem.) que es lo más fácil para explicarnos todo cuanto nos causa un trabajo que atente a la contextura limitada, y

de conceptos filosóficos de no filósofos, en el caso particular con *Cézanne*. No se olvida que Deleuze escribió *Lógica de la Sensación* tratando al pintor Francis Bacon y otro texto llamado *Lógica del Sentido*.

por aquella egoidad humana de servidumbre, auto limitante, de un anhelo de derivar causas finales a partir de los efectos que entretengan y conserven nuestro temor. Es evidente que el miedo es una forma sistemática empleada por la filosofía, y muchos eminentes filósofos, que con ella, han hecho confusión de la forma de nombrar a Dios. Las afirmaciones que de él se hace no son más que propiedades y denominaciones de las cuales se puede o no afirmar algo, pero que nada dicen de su naturaleza. Perfecto, bondadoso, bello, iracundo. Lo que no es aplicable a ninguna Substancia. Spinoza ha sabido llegar a plantear su filosofía enfrentando a lo que los teólogos y a la palabra de Dios han tenido en un gran montaje como su política y definiendo la política como “denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino” (SPE. p.49) y que afirman la preeminencia moral de Dios. Como un mandato, del cual no se puede aspirar a ser interrogado y de la cual una jerarquía, una eminencia, detenta la formulación del mandato. Pero sin olvidar que es un asunto de época, es Descartes, quien pretende esta articulación “fallida”²³.

²³ Las nuevas existencias, en la Europa del siglo XVII, de sabores, texturas, colores, sonidos, y en definitiva, de una nueva extensión del mundo habitable, y diferente, que conlleva a transformar la manera de abarcarlo, de darle un estatuto que pudiese supeditar a una jerarquía manifiesta en una emanación del poder (de potestad) de Dios sobre las cosas. Del Dios occidental. Queriendo esto decir que el entendimiento de la naturaleza y por tanto de sí mismo está entonces despojado de toda inteligibilidad, operando una racionalidad restrictiva en la que se pretende que la conciencia sea la que domine todas las afecciones o pasiones que el cuerpo pueda padecer. Que las nuevas tierras y hombres presentan. Y que se objetiviza en el “yo pienso”. Se piensa en el sentido de un monopolio de la conciencia, de la ley, del Estado. Y la cual, para seguir realizando la mistificación de la naturaleza, nos inviste con la dualidad de Necesidad y Libertad. Haciendo de la libertad como la substancia pensamiento que es esencia del hombre y por tanto con pleno arbitrio sobre lo extenso. Se liga todo esto al método. Reiteremos lo que vimos ya. El proceder que se hace para nombrar a Dios se inscribe en toda la historia medieval que la teología negativa que discurrió entre las afirmaciones se superan en sus negaciones, las afirmaciones y las negaciones se superan en una eminencia tenebrosa. Llegando Santo Tomas asume más afirmativamente por medio de la analogía de atributos que son pre-existentes en Dios, que atribuimos como eminentes de las criaturas a Dios. SPE. Cap. III, Pág 47. Y es así como muchas de las tesis de la teología negativa y del tomismo *siguen siendo categorías casi espontaneas del pensamiento cartesiano*, Ibídem. Pág. 54, la equivocidad que no dejará de recorrer en la nueva época de la modernidad en voz de Descartes, y en especial la “Substancia” “se dirá como analogía”. Ver En MsP p.42. Y en SPE, p.40 “Cada vez que procedemos por analogía tomamos ciertos caracteres de las criaturas para atribuirlos a Dios, sea de manera equivocada, sea de manera eminente”. Spinoza no es el único que encuentra los razonamientos cartesianos sospechosos, Leibniz lo dice explícitamente ver SPE. pág. 76, debido a la rapidez y al tomar *lo relativo por el absoluto*. Por su parte Spinoza se fastidia al tratamiento que la prueba a-posteriori de la existencia de Dios que Descartes realiza; por una parte el concepto de *cantidad de realidad*, que encuentra su contrapartida en Spinoza con el concepto de *potencia*, y por otro lado de lo “fácil” o “difícil” de la producción de la substancia. El barullo es enorme, las substancias en Descartes se multiplican, los atributos substanciales derivan de características humanas, lo que hace de Dios algo extraño.

3. LA POTENCIA COMO ACTO

Una referencia mencionada ya, y que nos puede dar más claridad, en cuanto al vínculo de la expresión, y la diferencia con el cartesianismo, es su ascendencia en la tradición filosófica que deriva de los excursos del neoplatonismo, que demarcaron el panteísmo. Se trata de ciertos conceptos que le son familiares a la expresión; “implicación y explicación, englobar y desarrollar. Precisamente porque estos conceptos no se oponen, remiten por ellos mismos a un principio sintético: la complicatio” (SPE. p.12). Es la designación “de lo múltiple en lo Uno y del Uno en lo múltiple” (Ibídem. p.13). La filosofía escolástica conoció perfectamente esta problemática, fue de lo que se ocupó durante esos largos siglos medievales. No fue algo sencillo, nada más alejado de una unanimidad. Los motivos de muchos de los concilios giran en el disciplinamiento de la fe, y por tal de una política de cómo referir a Dios, donde su nominación era motivo de paz y de guerra. Como en el caso de la teología negativa que se enuncia como *es lo que no es*, como deidad suprasubstancial o supraesencial. Con Tomas de Aquino y la incursión aristotélica “se cuenta con la analogía para fundar nuevas reglas afirmativas” (SPE. p.47). Pero en la perspectiva de Spinoza “ambas tendencias parecen igualmente falsas, porque el problema con el que se relacionan es él mismo enteramente falso” (Ibídem.). Todos ellos no hacen más que ocultar una definición de Dios, y no hacen más que dar de Dios ideas confusas. Es por eso que Spinoza reprocha a los filósofos que se adscribieron en este sentido a los teólogos. Y es Descartes que toma de san Anselmo la idea de Dios como *infinitamente perfecta*, en el sentido de ser omnisciente y omnipotente, algo que no dice más que propiedades. Es de lo que se queja Spinoza, de Dios no nombran más que propiedades, que no contienen nada, y de lo cual solo derivar una obscura jerarquía. “Nada sino “signos” variable, denominaciones extrínsecas que garantizan un mandamiento divino” (Ibídem. p.49). Todo el frenesí de los profetas serán los signos, que en los capítulos 2 y 3 del *Tratado Teológico Político* los retratará,

descubriendo sus grandes poderes de imaginación y sus nulas capacidades de entendimiento. Se ve ya como la ontología se va haciendo práctica, y donde la política que es perteneciente al campo imaginativo de la razón se presenta como campo de acción del cuerpo social, como potencia de expresión común.

Deleuze, hablándonos del problema de inclusión en Leibniz, dice que “si una proposición es verdadera es necesario que el predicado o el atributo este contenido o incluido no en el sujeto, sino en la noción de sujeto”²⁴(Deleuze, 2006, p.44). Este problema de inclusión le sale al paso J.L. Borges, con anterioridad a Deleuze pero igualmente en una entrega obnubilada, con su bello texto de *El Aleph*,

¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato.
(Borges, 1994, p.119)

Esto será tal vez lo que Borges encuentra como *el universo entero* en el entendimiento de Dios, una inclusión lebniziana, y por tanto, es, la potencia expresiva de los Modos que son afecciones de Dios.

En cuanto a la expresión, este punto leibniziano será caro aliado a todo el concepto expresivo. Y es así mismo el asunto de los atributos que son indilgados a Dios fundamentales para la manera como lo entendamos y lo que nos da para nombrarlo Dios,

²⁴ Un hacedor de conceptos o filósofo que comparte con Spinoza, una época, la del tiempo de Descartes, el siglo XVII, pero que es el antecesor del romanticismo del siglo XVIII. Leibniz fue prolijo autor de una filosofía que demarcó a la modernidad, *el primer gran filósofo alemán*, nos dice Deleuze, e impresiono por su arrollador despliegue como creador de conceptos –la labor del filósofo- pero además coincidió con Spinoza y el concepto de expresión. Hacen este par de filósofos lo que Deleuze llamaría *El Expresionismo en Filosofía*, y como tal es aliado en *una reacción* anticartesiana, ver SPE p. 319, que le hace frente a las particiones, las jerarquías, la *emanación y la creación*. Y, tal vez, todo estriba en el entendimiento E, I, Def. 6 de lo que es *absolutamente infinito* y que es perfectamente racional la idea del *absoluto*. Siendo esto la comprensión de las *formas constitutivas de la naturaleza* (de Dios) –el paréntesis es mio- SPE. p. 323.

por tanto será la forma en que podemos entender, nombrar y actuar en el mundo. Es de gramática igualmente la cuestión.

Es creo ya presto a la intuición lo que esta forma de racionalidad, que de continuo fue soslayada, pone a pensarse como consecuencia, como inmanencia de lo que vendrá. El objeto de toda esta parte ha sido la ontología, el Ser, que en Spinoza es transformada, llevada a convertirse en la más radical *Filosofía Práctica*²⁵ del racionalismo. Y debido a lo que decíamos en un principio de la expresión, el Ser spinozista es productivo. Porque el conocimiento es afirmativo no de sí mismo, sino de lo que una idea afirma, y afirma, a su vez, una multiplicidad, sea adecuado o inadecuado, por ello el conocimiento expresivo es un modo de vida. Entonces no hay cogito del ser, no hay un fundamento del pensamiento. Son las impresiones que se experimentan en mi cuerpo, y de las cuales hago ideas, una conciencia, que me rebosan y de las cuales solo puedo percibir efectos de lo que los atributos expresan.

Si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento, no es porque resida en el entendimiento sino porque es expresivo y lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo “perciba”. La esencia expresada es una cualidad ilimitada, infinita. El atributo expresivo refiere la esencia a la substancia, y es esta relación inmanente lo que capta el entendimiento. Todas las esencias, diferentes en cada atributo, se funden en una, en la substancia a la que los atributos la refieren.
(SFP. p.66)

Pues con los atributos se despliega, si es que ya no lo estaba haciendo, el spinozismo como “fábrica” (E. I, Ap. p.94) de la resistencia, como el terreno donde el primer paralelismo spinozista hace su progresión geométrica. La Extensión y el Pensamiento son, de los infinitos atributos que expresan a Dios, por los que podemos conocer. Para Dios ser entendido por nosotros es solo por lo que podamos en nuestra

²⁵ Spinoza: *Filosofía Practica*, 2001, se presenta con una claridad, si se quiere pedagógica, de todo aquello que Deleuze en su pasión spinozista nos arrastra hacia un devenir filosófico inmanente, que en nada ha de ver con cosas que por el conocimiento no se hallan ya dado; *El conocimiento es una auto-afirmación de la idea, “explicación” o desarrollo de la idea, como una esencia que se explica en sus propiedades o una causa que se explica en sus efectos (p.74).*

finita forma entender. Y de la que la relación de esencia y causa eficiente de todas las cosas está dada en la naturaleza divina de la que evidentemente nada de lo extenso y nada de lo pensante queda por fuera de “un entendimiento divino” (E. I, Prop. XVI y XXV, p.65-74). La esencia que expresa a Dios es Extensión y Pensamiento, recordando que esto sólo es una parte de la infinita esencia divina. Dios entonces es, entre los infinitos otros atributos, una “cosa pensante” (E. II, Prop. I, p.103) y una “cosa extensa” (E. II, Prop. II, p.104). De donde la progresión deductiva nos lleva al plano en que se comienza a ver más que una ontología que se pregunta por el Ente, el Ser, la Substancia, Dios, o la *Natura*, al ser positivo, real, sensitivo a hacer de lo infinito una extracción, propia de los *modos* que son la *afección* de Dios.

Recapitulando. Dios o la Substancia, por causa sui, existe, y le pertenece ser infinita, posee infinitos atributos, de los que solo dos son accesibles a nosotros. Cada atributo expresa la realidad o ser de la substancia; el pensamiento y la extensión, donde cada uno es considerado por sí mismo, y por su cualidad de infinito.

Cada atributo expresa una esencia, pero en cuanto expresa en su género la esencia de la substancia; y como la esencia de la substancia engloba necesariamente la existencia, en función de cada atributo expresar, junto a la esencia de Dios, su existencia eterna.
(SPE. p.9)

Lo anterior es la ratificación de Spinoza “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (E. I, Prop. XVI, p.65). Y en lo que en los corolarios de la misma proposición se da como el completo envolvimiento de “Dios como causa eficiente de todas las cosas, que es causa de sí y no por accidente y es absolutamente causa primera” (Ibídem.). Lo que es también causa de su esencia.

Observemos el recorrido en sentido de la fuerza de la expresión; Dios por la infinidad de atributos que lo expresan, cada uno en su género, es una esencia eterna, infinita y cierta de la existencia substancial. La expresión es la unidad de la substancia que se da en la infinidad de atributos, y que todo lo que existe en la naturaleza tiene un

efecto, expresa la naturaleza que entendemos por los atributos pensamiento y extensión, lo que Dios es como causa de todo, así de los efectos. Los atributos se expresan a su vez en los modos en los que ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. No hay un entonces un afuera previo al que pueda remitirse, todo es aquí y ahora por lo que no esperamos un fin, ni una mediación hacia un algo. Aunque se debe tener toda la cautela de saber que ese ahora y ese aquí es a causa de la acción expresiva que engloba tanto a los atributos como lo que implican en las relaciones de todos los modos como potencia de Dios. Concluye,

todo cuanto existe expresa (por el Colorario de la proposición 25) la naturaleza de Dios de una cierta y determinada manera, esto es (por la Proposición 34), todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas.
(E. I, Prop. XXXVI, p.86)

Por eso todo cuanto podamos ver de la naturaleza, de *un universo observable* y *un pensamiento pensable* que nos es dado para nuestro entendimiento, nuestra realidad, y dado en términos absolutos a Dios, lo que serían atributos de Dios, se debe seguir que es infinito. O sea, que es la existencia más real, y diría Spinoza al final de la Ética, la que “más obra y tanto menos padece...más perfecta” (E. V, Prop. XL, p.363). Refiriendo a estas dos proposiciones anteriores, en las que no hay una desvalorización en el entendimientos de Dios con respecto al modo, sino como una igual manifestación de Dios en sus atributos “que constituyen la esencia y los modos que implican” (SFP. p.82). Dando esto una plena forma de la idea del entendimiento de Dios formalmente, como definición, y objetivamente, como razón práctica del conocimiento como acto o forma de vida.

Y es que con este tipo de definición se puede ver con toda claridad una genealogía de la esencia de Dios, en la que por supuesto en un punto dado estamos nosotros y todo, todo cuanto consideremos de Dios o de la Natura, *Deus sive Natura*, se da como expresión de lo dado. De lo que sencillamente es, que es la naturaleza o Dios.

Pues “solo puede concebirse como existente” (E. I, Def. I, p.47). Y de aquí en adelante la demostración geométrica de Spinoza se aviene, como expresión, en el movimiento que cada cosa, atributo o esencia substancial en sí pueden producir, y lo que es entonces el tipo de movimientos y de relaciones que entre sí realizan la substancia, el atributo y el modo, llegando a la conexión de la ontología radical de Spinoza. Es el “nexo”, del que habla Gueroult. Es comprensible, si leemos hasta aquí, cómo el trabajo que emprende la parte I de la *Ética* es la afirmación de la existencia del mundo que se nos presenta, y del cual la urgencia de hallar en él una idea adecuada que explique el infinito substancial, en función de allanar la jerarquía artificiosa de la teología negativa o la analogía, en que nada es comunicable, su metafísica confunde la realidad inteligible.

En Spinoza no habría manera de confundirse en el seguimiento que de uno u otro atributo se haga. Todo lo que entendamos del Pensamiento, como todo lo que comprende la Extensión, sea por uno o por otro, se llega al mismo orden de la causa, de Dios como causa de todas las cosas, “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (E. I, Prop. XV, p.60). Es la inmanencia.

Ahora, ¿cómo y de qué forma, el atributo pensamiento, que es infinito, se correlaciona con el atributo extensión, igualmente infinito, en cuanto a Dios?

Pero permitámonos reconocer otro armónico –anti cartesiano- donde lo uno y la misma cosa –mencionado arriba- no es lo mismo que el uno neoplatónico. Se dice de Dios como uno o único; yerran en ello con gran impropiedad. Este es uno de los temas que sostiene la tradición neoplatónica y que lo hereda Tomas de Aquino, salvaguardando una descendencia, una estirpe de jerarquías de múltiples substancias, pues si sus atributos son infinitos tendrán de por sí infinitas formas que lo expresen, pero solo por grados de perfección, o de degradación, así; el Uno, el Ser, el Alma, el Cuerpo, etc., donde se puede imputar niveles de adjetivación; bueno, bello, perfecto, amistoso, vengativo, etc. Hay una gana de que de Uno salgan emanaciones, en una “descendencia” (Cruz C, 2000, 461-469) conveniente a la jerarquización, una *procesión* que deriva de la

“sobreabundancia” (Ibídem.) emanativa, de lo perfecto a lo menos perfecto, una moral que ordena y mantiene la jerarquía de “una producción graduativa de cosas inferiores a partir de las superiores, en una línea descendente de entidades que progresivamente sufren una mengua del ser y del bien. De que “Uno sea superior al ser” (MdS. p.44) y la derivación numérica convendría para que el ser equivoco imponga una jerarquía administrada por el “alejamiento que le separa de la causa primera o del primer principio” (Ibídem.), y de esta manera el Uno será más que el Ser, el Ser más que el alma, el alma más que el espíritu, y por tanto el cuerpo será el punto más bajo, lo que está más distante de la irradiación emanativa del Uno²⁶, de Dios. El cuerpo como lo más degradado, lo que menor bien divino ilumina. En efecto, se podría deducir múltiples substancias, y con ello sería sintetizada una idea en la historia de la filosofía que ha impuesto un principio tácito del logos en que el pensamiento es más que el cuerpo.

Es una bella página, la numero 76, de la edición de los cursos impartidos por Deleuze, donde nos cuenta (MdS. p.76) la historia de cómo la palabra *potencia* nace como concepto filosófico, de una mezcla verbal que promueve un *barbarismo espantoso* en que el lenguaje de una forma artificiosamente creativa, en el empleo del latín de Nicolás de Cusa, crea una unión de las palabras *Posse y est –possess-* y que traduce “lo que puede en acto”. El entendimiento que actúa por su *potencia*, y es la *potencia* el factor productivo de la Causa sui, de Dios, y esta será la forma en que los modos y las modulaciones a su vez, produzcan como esencia de Dios, como potencia infinita, y como esencia de sí mismos en la potencia de Dios. Es Natura naturada y Natura naturante a la vez. El paralelismo Ontológico, de los atributos infinitos y expresivos de Dios, se duplica con un paralelismo Epistemológico, donde la igualdad de atributos se caracteriza por una

²⁶ Todo este asunto filosófico de lo UNO, y en el enunciado medieval de la teología, esta soportado desde las tradiciones platónicas que se despliegan en la doctrina católica y que van determinando los conceptos de la *procesión intratrinitaria y la creación de la nada*. Es entonces este asunto uno de los mayores afanes de Deleuze, el invertir la jerarquización ontológica que Platón funda a expensas del pensamiento de la identidad que desechan cualquier acción, cualquier creación, cualquier diferencia. De aquí parte el desarrollo que es retomado en Spinoza de la expresión, y que sin embargo, viene muy ligado con el neoplatonismo dentro de un concepto central, dentro de la emanación como concepto vertebral del Uno trascendente; *el alma superior al cuerpo*. Pero en Spinoza el asunto cobra ciertos tintes espectaculares. Es absolutamente de un carácter político. Piénsese en que decir entonces de las mujeres, los negros, los niños, los indios, los sudacas?

igualdad de potencias en relación a quién las contiene infinitamente, Dios o la Substancia.

II. LA INMANENCIA INFINITA

Si lo infinito comporta lo finito, ¿en qué consiste esta diferencia de potencias infinitas y finitas? Mejor dicho, esto nos dirá con certeza cómo es el Dios inmanente, y cómo vamos nosotros, modos de la Substancia, en la inmanencia de la Substancia que actúa por su potencia expresiva.

1. EL PARALELISMO

Pero antes es conveniente aclarar algo que dejamos mencionado y que es fundamental para salvar el abismo de Dios y su esencia, donde las formas productivas de la naturaleza que compete a Dios son a la vez su Naturaleza, por lo cual es infinitamente y por “causa sui”, lo que “es en sí y se concibe por sí” (E. I, Prop. XXIX, p.77) Naturaleza naturante –naturans-, y la Naturaleza naturada –naturata- como la de los modos producidos por los atributos y que son por la causa existente. La causa de la naturata es en otra cosa, que si se siguiera indagando se iría de cosa en cosa hasta la cualidad substancial y de ella hacer una progresión que sólo al final llevará a la naturans, al infinito. Son como dos maneras de ver una sola, la NATURA²⁷. Entonces se dice de todo, de lo infinito y lo finito como Naturaleza, sin más que una distinción formal. Ella es la unívoca causa de todo, es el vínculo expresivo de los atributos como esencia de Dios y

²⁷ Como diría el hereje Bruno; el mundo, la naturaleza, el universo es *vestigio* de lo que hay *como causa y principios primeros*. Es entonces Giordano Bruno (1548-1600) que presintió la infinitud donde *el mundo no tiene términos*, como es afirmado en *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, pág. 48, Ed, Orbis, 1981, y que, como afirma Negri, *de Bruno parece que Spinoza haya extraído mucho*, ver *La Anomalía Salvaje*, p. 37 llevando a una progresión anómala que el Nolano de finales del renacimiento inocula en Spinoza, donde se radicalizó como razón constitutiva de la Substancia a la *causa sui* como la naturaleza productiva e inmanente, y que significa la concepción de un *ser potente que no conoce jerarquías, que conoce solo su propia fuerza constitutiva*, oponiéndose a los principios trascendentales de Dios. Él o la Naturaleza es potencia infinita. Hay un interesante debate, que no abordamos aquí sino en una mínima parte -y más adelante-, sobre el profundo rechazo y enfrentamiento de Kant a la filosofía del siglo XVII, y por tanto a Spinoza, que se soportaba sobre la idea del infinito, como ser espacial sin medida, contra la idea kantiana de *una síntesis del* Tiempo como medida de duración de la determinación del “yo pienso”. Ver Deleuze, (2008) G, Kant y el Tiempo, Ed. Cactus, en especial p.76 y siguientes.

de la causa de la esencia de los modos, “que es pura realidad física” (SPE. p.185). Material. Y es que “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (E. I, Prop. XX, p.70). Su inmanencia es la necesidad misma de lo que las expresiones que los atributos producen mediante la modalidad, expresan de la Naturaleza. Digámoslo de nuevo, la Naturaleza es causa sui/existe, es infinita y posee infinidad de atributos, de los que conocemos o entendemos dos: el pensamiento y la extensión y todos los atributos que expresan cada uno su esencia particular (Tb. I, cap. 2, 17, p.66) de Dios. Y siendo estos atributos cualitativos de la substancia, y por ende infinitos, tienen existencia como esencias infinitas del pensamiento y la extensión, en el caso de los atributos que alcanzamos comprender, y que tienen la capacidad de una “cantidad infinita” (SPE. p.183) que forma una materia, una modalidad, una forma en que se manifiesta la potencia de expresarse en intensidades, o sea, aquello que es en otra cosa, pero no implica la partición del atributo infinito, que se dejan captar como intensidades de modos, modos que presentan modulaciones a su vez de estos mismos atributos que producen, que devienen, sobre un plano de movimiento y reposo, lo que para ellos son esencia productiva; lo dado por la potencia. Lo que hace que sea inmanencia pura y actual. Se va completando la fuerza de una ontología expresiva, que como forma productiva invocará una *Ethica*. Es entonces una productividad de esta racionalidad radical lo que caracteriza la ontología spinozista.

Recordemos que Spinoza nos dice que la Substancia comprende dos atributos - los que son comprensibles para nosotros- los cuales son vastos para nuestro, siendo ellos cualidades atributivas, entonces no hay forma de llamar único a algo que es infinito y que se despliega en todo infinitamente, donde la numeración distorsiona la substancia. La forma de proceder de Spinoza, en contraposición a aquella emanación del Uno es la que Deleuze nos resume de la siguiente forma:

si hay univocidad del ser, si es lo uno lo que depende del ser y no el ser lo que depende de lo uno [como en la tradición neoplatónica]; si no hay más que el ser y aquello de lo cual el ser se dice; y si aquello de lo cual el ser se dice es en el ser, si el ser comprende aquello de lo cual se dice, lo contiene desde el

punto de vista de la inmanencia; entonces, de una cierta manera habrá que llegar a determinar, todos los seres son iguales.
(MdS. p.45)

Es así que todo lo que la naturaleza produce, en cuanto a la naturaleza, en cuanto al ser unívoco, posee sus cualidades atributivas en igualdad, en común igualdad. Todos los atributos divinos “son indivisibles en tanto cualidad” (SPE. p.183), esto significa que siendo atributos de Dios son infinitos y por tal no es un retazo de partes finitas. Por tanto se debe tener en cuenta qué se dice, qué se comprende como cualidad sustancial o atributo. Más, sin embargo, hay una forma -en la que se debe tener mucho tacto- en que estos atributos infinitos e indivisibles comportan modalidades, algo que veremos con más detalle más adelante. Pero recordemos que se dice que “Todo lo que es, o es en sí, o es en otra cosa” (E. I, Ax, p.49). Es, entonces, lo que para nosotros es o puede llegar a ser completamente comprensible, lo que es en otra cosa, es lo finito que no pierde su esencia o potencia infinita, es extensiva igualmente la potencia a lo que es en otra cosa. Por ello responde Spinoza en el *Tratado breve* que “no hay solo movimiento, sino movimiento y reposo juntos; y éste está y debe estar en el todo, porque en la extensión no hay parte alguna” (Tb. I, Cap. II, 19, nota 19*, p.67). Se presenta lo que Spinoza busca como univocidad e inmanencia.

Retomando lo que habíamos dicho con anterioridad, es necesario releer e ir con cautela. Sépase que de todo este asunto, que es lo que lo hace vital, dependen muchas de las ideas que nos hacemos de hombre, comunidad, estado, sociedad, y la vida misma, como afirmará Spinoza, en primera persona, en el TRE. O sea, que lo que pensamos depende nuestra vida, y la vida que se compone en nuestro horizonte.

Lo que es en otra cosa no son sino modalidades de la extensión y el pensamiento, variaciones modales de cada uno de los atributos, lo que cada individuo es. Es el camino de una Ontología que en Spinoza deviene en una *Ethica*. Es como un caso

geológico²⁸ (Deleuze y Guattari, 2004, p.50) donde se tiene que ir de estrato en estrato develando las confusiones y abstracciones, una, es la retórica del pensamiento del siglo XVII, y otra la *complicatio* que implica y explica el infinito y sus modos.

2. LA IDEA EXPRESIVA DE LA POTENCIA DE DIOS

Por tanto, lo que presenta Dios en su infinita naturaleza es posible seguirlo también objetivamente con un mismo orden y conexión. En efecto, “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E. II, Prop. VII, p.107). Atendiendo eso sí a lo que respecta a la naturaleza divina, Naturaleza naturante, y lo que le sería propio a la Naturaleza naturada, que es en otra cosa. Quiere decir que los modos transitan, que pueden, del verbo poder, realizar una acción, que es una condición finita en el infinito del atributo, una *cantidad de potencia*. El atributo extensión expresa una gran cantidad finita de partes en relación con otra cantidad finita de otras extensiones o modos finitos, determinados, todos ellos, por una cantidad infinita de causas. “La potencia es siempre acto, o al menos, en acto”²⁹ (SPE. p.85-86). La potencia es entendible en Dios como doble, sin serlo. Spinoza lo entiende así; en primer lugar como poder actual es un poder –potestas- de ser actual, ser presencia cumplida de sí misma, como “causa activa”

²⁸ “Challenger se sintió ofendido, y prefirió citar a su amigo, eso decía, geólogo danés spinozista –Louis-Hjelmslev, príncipe taciturno descendiente de Hamlet, que también se ocupaba del lenguaje, pero precisamente para extraer de él la “estratificación”. Hjelmslev había sabido constituir toda una cuadrícula con las nociones de materia, contenido y expresión, forma y sustancia. Esos eran los “strata” decía Hjelmslev. Pues bien, esta cuadrícula tenía la ventaja de romper con el dualismo forma-contenido, puesto que existía tanto una forma de contenido como una forma de expresión. Los enemigos de Hjelmslev consideraban que solo era una manera de rebautizar las desacreditadas nociones de significado y significante, pero en realidad era algo muy distinto...la trama tenía otro alcance, un origen distinto del lingüístico...”.

²⁹ El Ser infinito necesariamente tiene como esencia la potencia que es causa de sí y de su existencia que es el todo, y de la cual, si tiene poder –potestas- es en el sentido que todo está en él. Son los modos –el hombre, como singularidad- o afecciones como causa de Dios, como afecciones de la Substancia, y que, por tanto, los seres finitos dependen *de una parte de la infinita potencia* divina E. IV, Prop. IV, Dem. Advierte Deleuze en SFP. p.120, que *No se las debe confundir con los dos atributos infinitos que conocemos*. Desde las tradiciones materialistas e incluso platónicas han identificado la acción y el acto mismo como *el carácter actual de toda potencia*. La primera tradición como *una potencia de actuar y de una capacidad de padecer*. Y la otra tradición como la acción afirmativa de Dios o la Naturaleza.

(SFP. p.119) de lo que sigue como su esencia que es todo lo que es, todo lo concebible. Y por otra parte tiene la potencia –potentia- de comprenderse, de la potencia de pensar que son todas las ideas, así como de todos los modos, y a la vez como la misma potencia del modo, que es una “parte intensiva o grado de intensidad” (Ibídem. p. 120) de Dios. Entonces el poder de Dios radica en la comprensión de toda su infinita potencia de la cual deriva todas las afecciones, o cosas, que lo efectúan activamente. En cuanto a la potencia del modo “su capacidad de afección también se satisface necesariamente a cada instante, pero ante todo mediante afecciones (affectio) y afectos (affectus)” (Ibídem. p. 121).

Así, el alma, una idea, es la forma de pensamiento que expresa una cierta cantidad intensiva del atributo pensamiento, pero es ante todo la referencia que constituye un cuerpo, es una cierta cantidad intensiva de la extensión, es una cierta existencia que se constituye en una relación de partes extensivas que actúan por su potencia modal existente y que Spinoza nombrara como *Conatus*, una modalidad expresiva de la Substancia (Reyes, 1999, p.66)³⁰. Esto quiere decir que el concepto de *Potencia* enfrentará el concepto cartesiano de *Cantidad de Realidad*. Descubriéndose en la modulación no de una cualidad si no de una cantidad de la potencia. O sea que “Esta cantidad infinita de un atributo forma una materia, pero una materia solamente modal” pudiéndose hacer distinción de una “intensidad o potencia” (SPE. p.183), lo que daría

³⁰ Valga una valiosa referencia de la cita hecha por Reyes, O. (1999), *Más allá de la moral: La idea de conatus en Spinoza*, Ed. Carpediem, Bogotá. Donde relaciona en el capítulo I, en el pie de página 66, las nueve conclusiones de Gueroult de identidad, potencia y esencia de Dios...:

“1- El acto de causarse a sí mismo y el acto de causar las cosas son en Dios un mismo y solo acto.
 2- La potencia de causarse a sí mismo y de causar las cosas expresan una solo y misma necesidad: la afirmación de si y de la explicación necesaria por si de la esencia divina.
 3- Siendo necesaria, esta potencia excluye todo libre arbitrio.
 4- La esencia de Dios se reduce enteramente a su naturaleza.
 5- Dios es plenamente inteligible, puesto que lo es hasta en su potencia, la cual expresa la inteligibilidad de su esencia (...)
 6- Es completamente contradictorio negar a Dios las cosas que produce como negar de él la existencia que se da en virtud de su definición (...)
 7- Los efectos de Dios (modos) son reducidos por este hecho, a propiedades.
 8- Dios es causa inmanente de las cosas, no solamente en tanto le es interior por su causalidad, sino en tanto que son idénticos el acto por el cual los causa y el acto por el cual él se causa.
 9- Dios es causa inmanente de las cosas, no solamente por la identidad de esos actos, sino por la presencia de ellas, en sus esencias y en sus existencias, no simplemente de su potencia, sino de su esencia Gueroult, Vol. I, op. Cit, ps. 375-376.”

como esencia de los modos que son concebidos en otra cosa, lo que entonces ha de seguirse es que las intensidades o potencias en su forma finita de modos existen en conexo con otros muchos modos, son formas en que la esencia de Dios que se expresa, así como los pensamientos singulares y como los modos singulares, que de forma modal, por su intensidad o potencia llegan a ser partes modales, son expresiones de la expresión de los atributos, de la esencia de Dios “soy dos modos de dos atributos” (MdS. p.48), dos modos de la esencia de Dios, y donde la esencia de los modos y modalidades es la potencia como criatura que expresa a Dios³¹ de forma inmanente y univoca. Una materia pensante que descubre a su alrededor un mundo de esta misma forma; por intensidad y potencia de su extensión y por una intensidad y potencia de su pensamiento, y que de esta forma, y las dos correlacionadas, son expresión de los atributos de Dios, son esencia de Dios. Esta es la forma en que se puede ver: “cuerpo –modo de la extensión-, alma –modo del pensamiento” (Ibídem.).

Y siendo en una –*única*- modalidad de la Substancia, Dios o la Naturaleza. Y sin embargo esto no es novedoso, son las mismas ideas aristotélicas y demás filósofos donde “la ciencia verdadera procede es de la causa a los efectos” (TRE. 85, p.83). Y es el alma lo que causa perplejidad y que sorprende a Spinoza, donde este modo del pensamiento, padece los efectos a manera de “leyes determinadas y como un autómatas espiritual” (Ibídem.). Se refiere esto, como nos lo comentan Lelio Fernández y J.P. Margot, que es la total pasividad...donde el “autómatas espiritual expresa” la idea inadecuada como “ausencia de determinación extrínseca y la potencia del entendimiento, para poner sus

³¹ Es verdaderamente de un interés académico, que se promueve de forma sustancial e inmediata a esta discusión, que es aún hoy soslayada, el entender esta definición de Dios como una prueba de racionalidad que alcanza todos los niveles prácticos de la forma de vida y los sistemas técnicos que proyectan una imagen de la sociabilidad humana, y por qué no decirlo, como crítica de la ideología del capitalismo, y en la que no se ve más que un Dios voluntarioso, misterioso y oculto que se traslapa en la jerarquía instituida que es invocada en cada solemne juramento. ¿A qué voluntad de la jerarquía divina se le jura? Pero como ya se sabe, Dios o Naturaleza. Si es ser *ateo* lo que nos congrega, podemos hacer nuestro punto referente como Naturaleza, no es una cosa de fe, es experimentar. Ahora lo verdaderamente increíble de este asunto es que la *potencia* es lo que se niega del *Ser*. Un ser que si actúa solo lo hace a riesgo de un estado emanativo, o por equivoco milagro, o por una apariencia de propiedad análoga. Es así que ejecutan una racionalidad del ser impotente, negativo. En estado de orfandad. Si no es por supuesto al cuidado de un gran hermano. Y lo que presenta Spinoza en este punto es la solución de la unidad del sistema expresivo de la Substancia y el Modo.

ideas según un orden y una conexión que corresponda a un orden y a la conexión de las cosas” (Spinoza, 1984, p.70). Es en el autómeta espiritual donde las ideas son tratadas en exclusión de las cosas, por tanto como causa eficiente y formal, esto pone de manifiesto la gran diferencia de la filosofía antigua y cartesiana con Spinoza. El “autómeta espiritual” representa el alma, que es una idea, que siempre remitirá a una emanación divina, y a sí mismo la idea solo se sorteará en un mundo de un ideal, de una jerarquía del atributo pensamiento. Spinoza difiere de esto y ve en Dios todo lo que él produce, y que además comprende. Así como los infinitos atributos y todas las producciones están comprendidos en el entendimiento infinito de Dios. De esta forma las ideas, que son modos del atributo pensamiento, como las cosas, que son modos del atributo extensión, se comprenden en el pensamiento de Dios, es así como “la idea de Dios será causa de todas las ideas, como Dios mismo es causa de todas las cosas” (SPE. p.109).

Por esto es que la filosofía de Spinoza se presenta como punto sustancial o si se quiere radical del hacer la mayor “filosofía anti-jerárquica que jamás se haya hecho”, nos dice Deleuze (MdS. p.44), partiendo de una idea sencilla. Solo hay una substancia que es expresada por infinitos atributos –la extensión y pensamiento- los cuales se expresan en sus modos que son la esencia de la substancia, y que las modulaciones son expresiones que presentan estos modos que cada uno depende de otra cosa.

Se presenta el spinozismo como el ataque discursivo, a lo que se aviene en la modernidad, a la concepción de los tribunales del gobierno de los hombres y al lenguaje que emplea la razón –del yo pienso- como discurso. Además que inculca una de las más sutiles y duraderas de las prisiones: la de la subjetividad³². Por esta razón la oposición más diametral está en considerar los atributos de Dios; pensamiento y extensión como iguales ontológicamente, y en tanto su esencia, es de igual capacidad o potencia, epistemológicamente. Y si soy un modo del pensamiento y la extensión, y si la extensión tiene la misma cualidad y cantidad de potencia que el pensamiento, quiere decir entonces

³² Ver *Cóncavo y Convexo*, 1999, Escritos sobre Spinoza. *Sed Perseverare Imaginarium* por G. Kaminsky p. 61, Ed. Altamira, Buenos Aires.

que mi cuerpo vale lo mismo que mis ideas, y viceversa. “No existe cosa alguna cuya idea no esté en la cosa pensante, y ninguna idea puede ser sin que así mismo sea la cosa” (SPE. p.80).

Quiere decir que no hay superioridad del alma sobre el cuerpo ni de éste sobre el alma. Insistimos en hacer notar la diferencia subversiva que Spinoza enfatiza con decir y exponer la no *preeminencia del alma sobre el cuerpo*, todos los atributos son iguales, tanto en esencia según su género, como en potencia respectivamente. Esto es fundamental en Spinoza.

Entre la idea y el objeto debe existir necesariamente una unión, ya que no puede existir lo uno sin lo otro. En efecto, no hay ninguna cosa cuya idea no exista en la cosa pensante, ni puede existir una idea sin que pueda existir también la cosa. Además, el objeto no puede cambiar sin que cambie también la idea, y viceversa. De suerte que aquí no falta un tercero que hubiera de causar la unión del alma y el cuerpo.

(Tb. II, XX, nota 3*, 10, p.149)

Esto manifiesta que la pareja *idea-objeto* se extremará infinitamente en las parejas de modificaciones de los atributos pensamiento y extensión. Se lee entonces un panorama filosófico que transformaría el pensamiento social, político y de los individuos; es más, sería el estatuto ontológico del hombre en conexión con todo lo que lo rodea, sin necesidad de rebajar ni escindir nada. Una ontología que no se encumbra en lo inalcanzable. Es una Ontología de la Vida, no como retórica formal, es actuante.

En el mundo spinozista, cada que se avanza, la producción conceptual así mismo se va extendiendo. Se va profundizando, que no es otra cosa que extenderse geoméricamente, más todo obedece *a la causa* y en este punto –por el fin que constituye este escrito- son muchos los andamiajes que se soslayan. De hecho muchas de las lecturas de Spinoza se realizan enfocando un énfasis; las distinciones dios-substancia, naturaleza, la política, el cuerpo, las pasiones, la libertad, el conatus, el materialismo, la multitud, etc. Todo ello se comunica, hace comunión, tiene sus nexos. Todo ello está implicado en la

ontología spinozista y hace parte de ese orden geométrico, que no solo en la *Ethica* se da explícitamente. La obra de Spinoza no se puede atomizar, toda guarda una conexión inaudita. Toda sigue (la preocupación) el orden y conexión³³. Dios. Donde la voluntad nada tiene que ver y menos con Dios. Igualmente, nada de lo que comúnmente consideramos imperfección, deleznable, ruin, o contrario a la voluntad divina, está por fuera de Dios. Con ello queremos ver cómo

Dios se expresa en él mismo, el universo no puede ser sino una expresión de segundo grado. La substancia se expresa ya en los atributos que constituyen la naturaleza naturante, pero los atributos se expresan a su vez en los modos, que constituyen la naturaleza naturada.
(SPE. p. 94)

Así que la producción de Dios fluye en esencia, como ya se dijo, en los mismos atributos de los que los modos son expresiones de Dios. De la misma forma en que se comprende actúa y produce, y, su propia existencia, que es de por sí, o más bien, por causa sui, produce necesariamente. Es acto. Es un doble sentido de la producción. En la idea de una cosa, ambas, “son una sola y misma cosa, pero expresadas de dos maneras” (E. II, Prop. VII, Esc. p.108). Es la conexión bífida del paralelismo. O sea que mi cuerpo y mis ideas, que son finitos, están contenidos en los atributos que les corresponden respectivamente: Extensión y Pensamiento, que son infinitos.

Es el Ente -pensamiento, alma, espíritu- y el Cuerpo, que al expresarse producen los diferentes modos que confluyen en modulaciones que se determinan en nosotros. Es aquí donde toda esta anterior metafísica, este lenguaje escolástico, este ofertorio que quiere explicar la existencia de las cosas, de la naturaleza, de Dios, que es la Naturaleza naturante, infinita, se expaya y se propaga mucho más geoméricamente, o si se quiere,

³³ Cuidado...el *orden* del universo es un orden que tiene que ver con la forma de (ver) entender de nosotros, seres humanos. El universo si obedece a un (no tiene ese) orden es porque nosotros pensamos ese orden. Ya se ha dicho desde que mencionamos el apéndice de E I. Es así que en astrofísica se está comenzando a entender lo que significan los últimos desarrollos teóricos sobre la materia oscura y la energía oscura, y faltan todavía muchos medios técnicos para entender qué clase de función cumplen.

de forma infinitesimal, en todo lo que podamos llegar a tener una idea, y de ella poder derivar una idea de esa idea, así como de las cosas existentes.

Podemos entender que todas las ideas son causadas por la idea de Dios, así como todas las cosas –como nuestro cuerpo- tienen como causa Dios. Por eso dice al principio “que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar” (E. II, Prop. VII, Cor. p.107). Y con esto todo da vuelta; la infinita potencia de Dios se expresa tanto a sí misma como en los infinitos atributos que son su esencia, donde el pensamiento-idea y la extensión-cuerpo son expresiones de Dios, sea como substancia pensante o como substancia extensa engloban una única, infinita substancia. Así es que por el modo “cuerpo” (E. II, Def. I, p.101) y el “concepto del alma” (E. II, Def. III, p.102) que es una forma de la idea, es por lo que podemos hacer y decir, y es porque se refieren a una cosa, a una existencia singular. Y es por lo que establecemos prerrogativas de todas las miradas de la vida no solo las nuestras. Todos los cuerpos, todas las ideas que puedan producir alguna afección en nosotros son nuestro universo. Pero es un todo que se pierde como un grano de arena entre la uña del dedo meñique del pie de Dios. De la ameba al *signum* humana, la diferencia, fuera de la intensidad o grado de potencia, es solo la saturada vanidad que le precede a este último. Ya lo dice el poeta

Una montaña podía ser la palabra de dios, o un río o el imperio de la conformación de los astros. Pero en el curso de los siglos las montañas se allanan y el camino de un río suele desviarse y los imperios conocen mutaciones y estragos y la figura de los astros varia. En el firmamento hay mudanza. Las montañas y las estrellas son individuos y los individuos caducan.
(Borges, 1994, p.118)

3. LO INADECUADO

En cuanto al método, como método geométrico, en que se expone la existencia como ontología del ser, de la existencia total y absoluta, es una manera de pensar, de

hacer, donde se ha de tener un nexo con la idea de Dios, una relación que corresponda a lo que hacemos y decimos de Dios, de la Naturaleza. Una idea del Ser que es productiva de un conocer y de un actuar. Que es el intento reflexivo de una idea que podamos remitir a otra y de esta otra a otra más asegurándonos un cierto método, cierta potencia de entender, un cierto modo de vida.

Pero la idea de Dios, en nuestro campo de identidad de las relaciones humanas, ha sido hecha con vista a una finalidad, e igual se ha procedido con la naturaleza, con la que se impone dramáticas confusiones, aplicando una jerarquía igualmente de las cosas singulares, disociándonos y remitiéndonos a un Dios equívoco y aislándonos de los encuentros mediante el desconocimiento de nuestra capacidad o potencia de comprender, en la que la idea y objeto sean el motivo de descargas de signos tras signos que no dejan sino una libertad ilusoria de escoger lo mismo de lo mismo, donde no hacemos más que darnos a la idea de que las cosas, la naturaleza está en función de nuestra arrojada superioridad, de donde los derroteros históricos han estratificado atavismos que pasan, entre otros muchos, por la raza o el sexo. Y sin embargo sabedores de lo que nos es útil pero sin saber por qué. Y utilizamos todo con ese fin sabiéndolo, pero alejados de cuál es su causa...es un enajenamiento –que se hace costumbre- de la idea y la cosa –por ejemplo; *el bien y el mal*-.

Las teorías lingüísticas nos han brindado un aspecto de lo real más complejo de lo que se ha entendido en el mismo lenguaje, y que va más allá de lo lingüístico. En esto, el mismo Spinoza, acentuó su trabajo que se desplegó y se hizo concreto en la *Ethica*. No es que él estuviera pensando en la lingüística, pero lo que trabajó dependía enteramente del signo como imagen no solamente de la idea, sino también del cuerpo. Estos signos tras signos se han hecho materia tan abundante, que nos hacemos expertos alrededor de ellos, sabedores de lo que remiten y sin embargo no salimos de pivotear incesantemente de unos “regímenes de signos”³⁴(Deleuze y Guattari, 2004) a otros regímenes. El sentido

³⁴ Ver, Deleuze y Guattari, 2004, Mil Mesetas, cap. 4 Postulados de Lingüística y cap. 5 Sobre Algunos Regímenes de Signos. La profesión de filósofo pasa, y más cuando se está ligado a la academia, por

de la productividad humana radica en una composición de relaciones, este tipo de relaciones son compuestas y en su mayoría mantiene en una situación confusa, pero son, al fin y al cabo, composiciones. Son un cuerpo que tiene una idea de sí mismo, un alma. Son también una composición adecuada, incesante e inevitable de cargas de signos que generan una imagen de un yo. Es contra lo que va Spinoza, y es, entre otras cosas, lo que da importancia para que hablemos hoy en día de él, llegar a las cosas singulares, que no es más que la modulación o cosa singular finita que presenta los trazos de dos atributos infinitos. Somos una cosa singular inseparable del todo. La multitud nos es común, a ella pertenecemos como composición, tanto de la extensión como del pensamiento, que yo mismo soy. Nuestra tragedia consiste en cómo se “impone al niño coordenadas semióticas” (Ibíd. p.81), es eso lo que compelería a la filosofía spinozista nuevas comprensiones de la sociedad y por tal de nosotros mismos como existentes, y no solo como retórica del sujeto humano, es lo que nuestra existencia como singularidad se realiza aquí y ahora.

La esencia de una cosa singular, en cuanto a la naturaleza naturada, es la idea de la cosa, que es actual, así la cosa singular no exista. Sin embargo, el “alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto” (E. II, Prop. XI, p.114). Y así se puede devolver el razonamiento y decir que la existencia de una cosa singular constituye de por sí la idea de la cosa. Por esta razón se dice que “El Objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo” (E. II, Prop. XIII, p.116), el cual, como todo cuerpo físico, le es atribuido las características que afectan a los cuerpos físicos; el movimiento y el reposo. El cuerpo entonces se ve descubierto en medio del campo físico como cualquier otro objeto físico expuesto a encuentros de tensiones, magnitudes, diferencias, velocidades, lentitudes, temperaturas, etc., y esto igualmente le ocurre al alma, como tal, todo cuanto le ocurra a un cuerpo se debe igualmente seguir en el alma,

sucesivos momentos en que la moda de pensamiento muda su filiación llevando interrupciones, digresiones, traiciones, contradicciones, etc. En el caso de Deleuze, y con disculpas a Felix Guattari, su trabajo ha correspondido a un plan de inmanencia, por supuesto, nada parecido a un fin de trascendencia. Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, Foucault han sido parte de ese plan, y por ello existe tanta resonancia de este *linaje* tanto en Deleuze, como de todos ellos en Spinoza.

no hay diferencia. Es la producción del paralelismo donde el cuerpo es el objeto del alma, y el alma, la idea de un cuerpo. Ellas, como modos, no se confunden en sus atributos de las cuales son expresión. Todo *affectus-affectio*, en el alma-cuerpo, respectivamente, da apertura de a todos los rastros, huellas, afecciones.

Recuérdese, nosotros somos: 1. Afecciones de la substancia, somos modos de los atributos substanciales. 2. Siendo modos existentes las imágenes o huellas corporales nos modificarán, dejarán vestigio (ej. el clima, el cuidado parental, etc.) 3. Y los “afectos” o sentimientos (*affectus*) constituirán “estados del cuerpo y el espíritu afectados, que implican mayor o menor perfección que el estado precedente.” (SFP. p. 62). Es lo que conocemos como los sentimientos, transiciones de crescendo o decreciendo.

Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados “afectos de ánimo” no se dan si no se dan en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.
(E. II, Ax. III, p.103)

Sí, una cosa es el *affectus* y otra el *afectio*. Una es la idea que se tiene de su propio cuerpo y que afectará lo que veo de otro cuerpo e idea, y lo otro, las afecciones, de las afecciones depende qué tipo de sentimientos nos aumentan o nos disminuyen. Es la correspondencia de las ideas y de las cosas, confusas o no, según la forma singular de nuestra constitución. En ellas, a partir de lo dicho, se dan los encuentros que nos provocan afectos que nos aumentarán o disminuirán. Es toda una trama de relaciones físicas. Toda una materialidad de los hechos. Por ello, es en un campo de exposición en que el modo singular, que es una afección positiva en cuanto afección de Dios, se halla siempre, según sea, los sentimientos-*affectus* que modificarán con alegría o tristeza nuestros actos.

Nuestro entendimiento se ve limitado, en el mayor de los casos, a hacer ideas de lo que un cuerpo ajeno nos afecta, formando “ideas inadecuada...imágenes” (SFP. p. 95). En principio la idea es representativa de su objeto, o sea, es allí en la física de los encuentros donde las ideas refieren imágenes de los objetos que nos afectan, y que hacen del entendimiento de lo que indican las cosas, en este primer momento, como un “signo” (Ibídem. p.95). La esencia de un cuerpo exterior, como imagen-signo-huella, no es expresiva, “sino que indica la presencia de este cuerpo y su efecto sobre nosotros. Aquí el sistema de la expresión” (SPE. p. 107) se hace más radical. Pero no es solo por los efectos de cuerpos e ideas exteriores que tenemos ideas inadecuadas. Ocurre que es por el propio desconocimiento de las causas de nuestra propia idea de sí mismos. De nuestro cuerpo, del cual nos hacemos una idea, nuestra propia alma.

La idea que se tiene de sí mismo nuestro cuerpo, su alma, en virtud del orden y “concatenación”³⁵(E. II, Prop. XVIII, Esc. p.128) de la constitución de esta idea, se encuentra ligada a las cadenas de ideas registradas con antelación de la aparición de cualquier otra idea o cuerpo nuevos. Existe entonces una envoltura que nos recubre totalmente lo que somos, que prevalece como signo, como inexpresivo. Que solo indica la condición y estado de nuestro cuerpo. Una imagen que proyecta efectos. Pero una imagen de un objeto dado, no se da como abstracción dada. No es entonces un solo objeto. La imagen es un paisaje. Y esto complicara y explicara nuestra forma de entender, afectara en últimas a nuestra potencia.

O sea que la idea inadecuada es lo que no expresa, lo inexpresivo. Valga la cita de toda una proposición de la E. II con su demostración y escolio, que además se refieren a la falsedad y al error.

Proposición XXXV

La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutilada y confusa.

³⁵ Hace importante la aparición de esta palabra, y como siempre, no por la palabra misma, sino por lo que a ella va a ir ligado. El asunto de la memoria.

Demostración: En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad (por la Proposición 33 de esta Parte); y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas. Por ello, consiste en una privación de conocimiento, implícita en el conocimiento inadecuado de las cosas, o sea, en las ideas inadecuadas y confusas. Q.E.D.

Escolio: En el Escolio de la Proposición 17 de esta parte he explicado en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento; pero para una más amplia explicación de este asunto daré un ejemplo, a saber: los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que solo obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco. Así también, cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho en el que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejamos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta nuestro cuerpo, está implícita en la afección de ese cuerpo nuestro.

(E. II, Prop. XXXV, Esc. p.140)

Pero de lo que no se puede prescindir al realizar una lectura como la hecha hasta el momento es del sentido en que el modo pensamiento y el modo extensión son actualizados en la modificación del cuerpo humano. Que como se sabe somos dos modos de dos atributos. Somos la expresión del “nexo” de lo expresado por Dios en sus atributos, en el caso nuestro, extensión y pensamiento, en sus modos cuerpo e idea. Dios es en nosotros de dos maneras. Por tal razón las afecciones y afectos que nuestro cuerpo tengan engloban una forma que implicará la manera del acto de conocer y que haya una correspondencia con lo que hace.

Spinoza nos trae hasta aquí para mostrarnos cuál es la apertura de su investigación. Como salir de lo falso, de lo que es un saber inadecuado, que está dado en los efecto y los afectos que varían el grado de potencia, alteran la cantidad de relaciones

internas y externas del conatus o esencia del modo que expresa la esencia de la Substancia.

Esta manera de ser que se encuentra expuesta a los efectos que los cuerpos le causan, se encuentra, sin embargo, dada desde los atributos pensamiento; La idea, y el atributo extensión; el cuerpo. Esta doble manera del ser ¿cómo funciona?

Para Spinoza el asunto del conocimiento se concibe solo si se tiene una idea de la que se pueda partir. Pero como ya lo mencionamos, la idea, para poder ser, es porque hay un cuerpo al cual se refiere. Si yo pienso, mi pensar deviene precisamente de la idea del que yo soy un cuerpo que piensa. Pero la cosa pensante tiene su causa, y por tanto se encontrará en nexos con otras ideas y otras cosas, otros cuerpos. Deleuze advierte en la *Ethica* tres formas de expresión, tres formas del conocimiento. Uno de los temas que atraviesa toda la comprensión de la apremiante necesidad de una reforma de entender es, a la vista del Spinoza de Deleuze, en la correspondencia de los “elementos de forma de expresión: los Signos o afectos, las Nociones o conceptos; las Esencias o Perceptos” (CC. p.192). Iremos más rápido en este punto.

Los signos, afectos o pasiones redondearán este escrito. Las nociones comunes, el concepto, como forma expresiva, forma de vida, escasamente podremos plantearlo. La *Ethica* está construida en el sentido del “sentimiento” del siglo XVII del que “El filósofo y la filosofía tampoco escapan” (MdS. p.22). El sentimiento e imagen de Dios, la forma teológica, en especial en cuanto a este primer estrato de la *Ethica*, es el fin de nuestra exposición. Es, no se olvide, una teología política, que en nuestros tiempos se hace más sofisticada. Más aplastante.

3.1 CADENZA SIGNATURE

Llama Deleuze “signos escalares” (CC. P.193) a aquellos que de forma eminente se refieren a la sombra de los cuerpos según sus propiedades materiales, extensivas e intensivas, que obedecen a las propiedades de la materia y que nuestro propio cuerpo reflejara sus efectos. Así es que nuestros encuentros mediatos dan como resultado efectos. Es entonces entendido el signo como efecto del encuentro de dos cuerpos y que deja en uno de ellos algún efecto, una *huella* como dice Deleuze. Pero que por sus propiedades materiales desencadenan efectos que cambian su función a *signos vectoriales (de tipo dicha-tristeza)*. Un aumento o disminución de la potencia. Y la propagación de los signos es un orden del que no entendemos más que signos, cúmulos de signos. Donde su poder se limita a encontrar signos que le afectan.

La imagen social le corresponde una idea, idea que tiene como objeto un cuerpo social, que está constituido por cuerpos humanos que reciben gran cantidad de imágenes-signos que hacen de lo social un complejo entramado reproductor de signos. Presentando topología de signos escalares, vectoriales, indicativos, abstractivos, todos ellos orientándose en el sentido de la analogía tomista como fuente de referencia eminente de los discursos. Signos imperativos, que promueven juicios de valor basados en tomar los efectos como finalidades. Finalmente los efectos imaginarios son los Signos hermenéuticos o interpretativos. Estos asumen en el *Tratado Teológico Político*, que se adelanta al *Tratado Político*, toda la carga del plano práctico de “la vida común de los hombres, que toma en consideración las pasiones en tanto unidades elementales de su constitución” (Tatián, 2001, p.161). Es así que la operatividad que manejan todos estos signos se inscribe en la misma metodología que la teología negativa y la racionalidad jerarquizada del “ergo sum; la asociabilidad, la variabilidad y la equivocidad o analogía” (CC. p.194). Es de esta misma forma como los signos se adscriben a los objetos “al azar o al encuentro fortuito entre los cuerpos... Son estados de cuerpos (afecciones) y

variaciones de potencia (afectos) que remiten unos a otros... los signos remiten a los signos” (Ibídem, p. 195).

Dios es el productor de todas las afecciones y por tanto comprende las afecciones y afectos de los modos, de nosotros mismos, a la vez que se comprende él mismo, o sea, que todo está comprendido en la Naturaleza.

Se presenta lo que Negri llama una “cesura sistemática” en la composición de la *Ethica*. Es hasta aquí lo que teníamos como propósito. Pero miremos a qué va llevando todo esto.

El arte, y en especial los textos sagrados, de los que se ocupa el *Tratado Teológico Político*, son los que nos introducen en todo el asunto de los órdenes prácticos de la vida social. La composición social que es un el grado *complicatio* de la expresión.

Lo que contextualizará este sentido de los signos del orden social son *las cartas de mal*, denominación dada por Deleuze a la correspondencia de Spinoza con el Blyenbergh, donde este comerciante de grano plantea a Spinoza *el problema del mal*, el cual se encuentra con la premura de hallar verdades esenciales, en fin, una moral con la que juzgar la vida. Poniéndose de manifiesto, en el transcurso de esta correspondencia, el asunto de las pasiones como modelador de la vida social.

Debe decirse que el orden y conexión no es una finalidad, sería una contradicción enorme decir que esta preestablecido un orden de la naturaleza. El orden es tan solo una idea, y al modo spinozista, es una idea de la idea. Es un asunto de óptica.

En este punto solo mencionamos algunas palabras al respecto, por no dejar una incontenible intriga lo que es el segundo modo expresivo que parte desde otro lugar y se determina por las nociones comunes. “La composición de las relaciones, el esfuerzo de la

Razón por organizar los encuentros de los modos existentes según relaciones que se compongan.” (SFP. p.75).

Es entonces la visión de la potencia productiva donde la multiplicidad de ideas-objetos, cuerpos, son puestos en comunión y se relacionan componiendo el infinito. J. S. Bach muestra de forma expedita, cómo el racionalismo es el método de composición musical, en el desarrollo de sus motivos, estructuras y formas, en la física del “movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud” (CC. p.197) de los cuerpos sonoros que se componen según armonías que le son inmanente a una relación sonora que la teoría musical llamará *tonalidad*. Así las ideas adecuadas son una composición de ideas de lo que resultan verdaderas acciones, una Ética. Dice Deleuze que la *Ethica* es el discurso del concepto (Ibídem, p. 201).

Desde esta mirada los signos distan de ser una forma de expresión, pues indudablemente son ideas inadecuadas que se encuentran en las sombras. El *crescendo* y *diminuendo* son afectaciones de la potencia de los cuerpos-ideas que se encuentran expuestos a la operación de los efectos que los signos producen. Las pasiones son estos operadores de los signos, que sirven muy bien para trastocar la potencia en una jerarquía del poder. Los discursos contemporáneos sobre Spinoza se han enfatizado en el asunto de las pasiones, acciones y política. Pero ninguno de estos énfasis puede desarrollarse sin una previa comprensión, ya sea tacita, de lo que es expuesto en la ontología. Esto debe poner al racionalismo spinozista del siglo XVII en una situación inusitada y a la vez evidencia las motivaciones que hicieron de Spinoza, aún hoy día, una anomalía. Es el poder del signo rivalizando con la potencia de expresión. En ese sentido, “la idea adecuada sólo representa con verdad algo determinado, solo representa el orden y conexión de las cosas, porque desarrolla en el atributo pensamiento el orden autónomo de su forma y las conexiones automáticas de su materia” (SFP. p.97).

Se da hasta aquí uno de los procesos lógicos que el mismo Spinoza se encargará de ejemplificar en el TTP, y que será el escenario de los entramados de los signos, de las pasiones³⁶.

Pero Spinoza entra en el TTP sin que haya desarrollado el segundo modo del conocimiento, las nociones comunes, la idea adecuada. Y no hay en Spinoza algo que señale que no debía proceder como lo hizo. Estableciendo en que “hay una relación fundamental entre la ontología y un cierto estilo o un cierto tipo de política” (MdS. p.108) como el modo de vida social más difundida en el planeta. La que es supeditada a una forma Estado, que es precedida o es efectiva con la administración de una territorialidad.

3.2 CONTRA DESCARTES

Muchas son los distanciamientos entre Spinoza y Descartes frente a la formas de pensar el mundo, y necesariamente de actuar en él. Es la *potentia –potencia-* fundamental, tanto para entender de Dios todo aquello que pertenece a su existencia, no como ser de poder, de potestad, como monarca o tirano, que por volición hace o no hace, sí como su esencia que son las infinitas afecciones modales, como todo lo que pudiese pensarse y todo lo que pertenece a su existencia, corresponde a una idea y a una cosa en Dios. Tampoco un ser de esencia, que por supuesto lo es, pero que para serlo lo es en acto, en capacidad de actuar infinitamente, unívocamente e inmanentemente. Y esas son a la vez las diferencias con Descartes, fuera de que éste se reconoce como empleador de la equivocidad, la eminencia y la analogía como su método³⁷. “Contra Descartes, Spinoza plantea la igualdad de todas las formas de ser, y la univocidad de lo real que deriva de esa igualdad...es...la filosofía de la inmanencia...de la comunidad formal” (SPE. p.162).

³⁶ En este dominio de los efectos y las pasiones, Deleuze nos llama la atención sobre lo que se ha dado en conocer como Las Cartas del Mal, que concierne a la correspondencia con Blyenberh un comerciante de granos. Estas cartas concitan un interés de particularidades ejemplificantes no solo como asunto del conocimiento sino también con perspectiva antropológica. Ver, SFP. p.41.

³⁷ Ver pie de página 23.

Y donde esta igualdad de potencias, en la univocidad de la que deriva, realiza la inmanencia de la filosofía como una ética. La palabra ética sin embargo no tiene una fuerza que nos inflame el corazón, pero en Spinoza, Deleuze nos dirá que el escándalo serán las ideas, como gritos de guerra, y utilizando el mismo lenguaje que sus contemporáneos, y en una construcción que no recurre a elucubraciones. Sí, Spinoza no inventó ninguna palabra que operara como consigna. Él precisamente desconfiaba de las palabras, que no son más que los efectos de las imágenes de cosas que retenemos. Tema que acabamos de ver, y que se encuentra en el centro de las preocupaciones spinozistas.

El explicarse el asunto de la idea y el cuerpo, y el ver en ellos los únicos medios en que la potencia de afectar y ser afectado se hacen actuales, realizándose la expresión de Dios, en cuanto tiene que ver con la cosa humana, es explicarse la vida como un asunto expresivo. Un problema que plantea un modo de vida. Precisamente hemos hablado de los modos que son las afecciones como esencia de Dios, donde en el ser humano se reconoce, expresa, o constituye en los atributos de pensamiento y extensión. Donde el alma nada tiene que ver con segundas emanaciones de Dios. Dios no se desgaja, ni se derrite, no le sobra nada ni le hace falta nada, si el alma es algo es porque es una idea que tenemos, una modificación del modo pensamiento que por supuesto es potencia expresiva del atributo pensamiento, que es infinito como cualidad substancial. Así los pensamientos anteriores, presentes o futuros del ser humano son causa de otras causas que, en últimas, son causa en Dios. “No percibimos ni conocemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar” (E. II, Ax. V, p.103).

Es del todo una cuestión de que si pensamos, es porque hay una singularidad expresiva, es una cierta intensidad del atributo pensamiento, donde estos pensamientos no son sino referencias del atributo extensión. Por ello en cuanto a los cuerpos, a la Extensión, que evidentemente es a lo que Descartes equívocamente llama substancia corpórea, tratándola como “mole en reposo” (C. LXXXI, p. 194), confirma la aseveración

de Spinoza “en que los principios cartesianos de las cosas naturales son inútiles cuando no absurdos” (Ibídem.)

A la voluntad y el poder de crear divinos se suma también la idea de imagen y semejanza que tendríamos nosotros de Dios, que la lógica spinozista rebate, pues “el triángulo, si pudiera hablar, diría del mismo modo, que Dios es eminentemente triangular y el círculo, que la naturaleza Divina es de modo eminente circular” (C. LVI, p.150). La operatividad spinozista trabaja en hacerse una idea de que la Necesidad y la Libertad atribuidas a Dios no sean obstáculos dialécticos de un finalismo en que hacemos de la idea de Dios una caricatura de voluntariedad y contingencia. Spinoza lo dice en esta misma correspondencia a Hugo Boxel, un “absurdo tras otro y repugnante a la razón”. Es de esta forma que Spinoza enfrentará directamente a su época, igual que el spinozismo enfrentará el porvenir. Deleuze nos dice que Spinoza realiza con la filosofía, una lógica (SPE. p.140) que toma sentido con el método, con el lenguaje, como sistema sucesivo de enunciados y del que se hace un orden de razones que lleva a una síntesis de la idea de Dios. Y con la total intensidad de la síntesis de una idea verdadera. Pero no como la estatización de una ficción condicional representativa de alguna identidad útil de algún finalismo. La urgencia que encuentra radica en el entendimiento de Dios, y de los mismos hombres como la determinación de relaciones del *ser*, *conocer* y *obrar* de la expresión. Entonces la idea verdadera es la idea expresiva. No la que nos da el conocimiento de algo, sino la que nos permite entender nuestra potencia de conocer. Es a lo que nos acercaremos un poco más como idea reflexiva, la idea de la idea.

Spinoza utilizó el lenguaje de su época, en la que no elucubro un nuevo léxico: empleando las mismas palabras generó un nuevo pensamiento y la manera geométrica de exponerlo. Es el conocimiento mediante el análisis una de las formas en que se ha solido echar de ver a Spinoza, confundiéndolo con Descartes. Es una lectura de síntesis, una lectura productiva, si asumimos el método geométrico que nos va llevando Spinoza, pero, que es, nada más a contra corriente de la filosofía cartesiana y sus predecesores. Es esto el spinozismo y es de hecho está una de las cosas por las que se habla, y tenga hoy mucho

que decimos Spinoza. En el Gueroult de Deleuze, se muestra como el método en el que, “y en oposición del método analítico de Kant...la eficacia debe pertenecer únicamente al método constructivo” (Deleuze, 2005, p.192). Y es así como Spinoza parte, en apariencia siguiendo la moda de la época, como refrendador de una modernidad inmersa en una tibia ilustración, pero de la cual evidentemente hace una digresión radical hacia una *Ethica*, empleando “el cartesianismo como una retórica que le es necesaria, es la realización de algo profundamente nuevo que solo es propio de Spinoza” (SFP. p.17).

III. DE LO INFINITO A LO FINITO

1. EL MODO FINITO DEL INFINITO

Hasta aquí hemos hablado de la Substancia, de los Atributos, del paralelismo, la Potencia cuantitativa y cualitativa, lo Inadecuado. Y esto es ya algo que comienza a sobrepasar lo propuesto de este texto, que solo pretendía atenerse a la ontología, pero es inevitable no hacer una incursión a la teoría del modo. Y de hecho es porque al modo le compete por entero toda la consecuencia expresiva.

Si la substancia, dios o la naturaleza son lo absoluto ¿qué viene a significar y cuál es la esencia del *Modo*? “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (E. I, Def. V, p.48).

Pero con antelación Spinoza desde el *Tratado breve* nos dirá que “No existe cosa alguna en la naturaleza de la que no haya en la cosa pensante una idea, que procede a la vez de su esencia y su existencia” (Tb. p.149). Valga una importante aclaración que Deleuze hace al respecto; los atributos presentan en sus modos “partes intrínsecas e intensivas, verdaderos grados, grados de potencia o de intensidad... Pero, también, se trata de partes extrínsecas y extensivas” (SPE. p.183). De ahí que se pueda pensar que los cuerpos más simples son modos de lo extenso. En la carta XII escribiéndole al médico, poeta y simpatizante de “los colegiantes”³⁸, Eodewijk Meyer, tratando del *infinito*,

³⁸ Uno de los orígenes, si se quiere ver así, de la *anomalía* de Spinoza tiene que ver con, lo que a su vez, es la *anomalía holandesa*, Negri, AS, p.31, que contribuyen a un medio-ambiente que presenta la fisonomía de la fuerza del renacimiento que es asimilada y da paso al humanismo, sin que la *interiorización de la crisis del Barroco* la hubiera afectado como al resto de Europa, dice J. Huizinga en páginas de Negri, AS, p.27. Y es tal vez, en esta Holanda que se da ciertos aires de libertinaje, en el sentido de la confluencia y tolerancia de la materialidad de la sociabilidad holandesa que permite el *ocurssus* – encuentro- de estos personajes que rodearon y dieron surgimiento de este judío, que sin embargo es

Spinoza dice que “no distinguieron...al ser infinito por su naturaleza...o definición, y lo que carece de límites...por su causa, y, erraron al no distinguir lo que solo podemos entender aunque no imaginar y lo que también podemos imaginar” (C. XII, p.46) poniendo de manifiesto lo que es atribuible a las palabras *Eternidad* y *Duración*. Vuelve de nuevo lo que ya sabemos sobre la Substancia: ella existe, no hay sino una única substancia, y es infinita. Y los *Modos*, son las *Afecciones* de la *Substancia*, que no implican su existencia.

aunque existan los podemos concebir como inexistentes, de donde se sigue que, cuando atendemos sólo a la existencia de los Modos y no al orden de toda la Naturaleza, no podemos concluir de ella que estos existan ya, que hayan de existir o no, que hayan existido alguna vez con anterioridad o que nunca hayan existido.
(C. XII, p.47)

Cada modo tiene su esencia. Que no es igual a la esencia de Dios, pero que hace parte de Dios...pero el modo no se define tanto *por su finitud como por el tipo de infinitud que le es dada* según, no la naturaleza del modo, sino, su causa, que es la potencia de los atributos infinitos.

la relación ontológica substancia-modos con la relación epistemológica esencia-propiedades y la relación física causa-efecto. Pues la relación causa-efecto no puede separarse de una inmanencia gracias a la cual la causa permanece en sí misma para producir. Inversamente, la relación esencia-propiedades no puede separarse de un dinamismo gracias al cual las propiedades proceden por infinitudes, no se concluye con el entendimiento que explica la substancia, sin producirse por la substancia que se explica o se expresa en el entendimiento, y, en fin, gozan de una esencia propia, distinta de aquella con la que se las concluye. Los dos aspectos convienen en que los modos difieren de la substancia en esencia y existencia y, sin embargo, se producen en estos mismos atributos que constituyen la esencia de la substancia.
(SFP. p.106)

Spinoza nos insta después de tener una idea verdadera de Dios, y si es la que se sigue de Spinoza, entonces, se ha de tener la “idea adecuada” (E. II, Def. IV, p.102) de un Dios palpable en cuanto que es todo cuanto nombramos como objetos, y pensable en cuanto nos reconocemos y lo reconocemos, tenemos una idea de nosotros mismos y de Dios, como atributos infinitos de los que somos expresiones singulares de dos de ellos. Y asumiendo como un ejemplo la búsqueda de una idea adecuada de Dios, que hasta el momento hemos venido procurando, entonces, la potencia no es “un contenido representativo, sino de un contenido expresivo, una materia epistemológica la cual la idea remite a otras ideas distintas de la idea de Dios” (SFP. p.96). Que es de la esencia como potencia que en su orden y conexión se hace paralelo, más no igual, a nuestro alcance en el orden de nuestras ideas y de la potencia de nuestro cuerpo. Y que para nosotros puede referirse al objeto, porque el objeto es en acto. Es de la cual se puede formar una idea verdadera. Es el encadenamiento serial a la causa primera³⁹ que la idea se refiera a otra idea como causa próxima. Por esta razón el amor, el odio supone la cosa amada u odiada, siendo estos modos de pensar. Partiendo de una definición dada la Idea es un modo de pensar que es primera frente a los otros modos de pensar. “Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir” (Borges, 1994, p.123)⁴⁰. Y pareciera que aquí volvemos a hacer prevalencia de la idea, del pensamiento. Pero no es más que ver que “la potencia de pensar no tiene otra condición que el atributo pensamiento” (SPE. p.114). No se puede confundir con el atributo substancial del pensamiento divino. El modo pensamiento, que es actuante en el hombre, y carga con las impresiones genéticas de su constitución en un cuerpo, genera y gestiona su potencia en una experiencia expresiva.

Nos acercamos un poco a la teoría del modo, que es la de la individuación. Y se deja el tercer grado de conocimiento, que es el de la beatitud, para otro momento. Estos

³⁹ El carácter revolucionario *El Tratado de la Reforma del Entendimiento* en que refiere, no a alguna capacidad mental que ha de curarse o cambiar, es en enmendar el entender mismo. Se llama la atención sobre los artículos y sobre el carácter nominalista. Los Universales son resultado de efectos, solo nombres.

⁴⁰ Valga la pena esta cita, que puede dar luces al sentido expresivo del entendimiento en lo que Rodari, G. (2003) *Gramática de la Fantasía*, p. 131, Ed. Planeta, nos cuenta de que “el niño no solo está interesado en el contenido y en sus formas, no sólo en la formas de expresión, sino también en la sustancia de la expresión, es decir en la voz materna, en sus matices, volúmenes, modulaciones, en su música que comunica ternura, que suelta los nudos de la inquietud, hace desvanecer los fantasmas del miedo”.

temas requerirían un recorrido profundo en la E. III y en adelante, la E. IV y en la E.V, que es donde se trata con toda su formalidad.

2. DISGRESIÓN TEOLÓGICO POLÍTICA

Spinoza llega, en la composición de la *Ethica*, a los dos primeros capítulos considerados como el *primer estrato* (AS. p.96-98), las partes I De Dios y II De la Naturaleza y Origen del Alma, a una interrupción que Negri llama la “Cesura Sistemática” (AS. p.157-209). Esta filosofía spinozista trasiega desde la potencia de una ontología anómala a convertirla en una ética materialista, pasando desde una urgente exposición de la relación de un pensar de la Substancia o Dios, como horizonte filosófico del siglo XVII, y la eruptiva escritura del TTP como la gran concreción expositiva de la teología y la política.

Unos años antes de 1670, en que es abandonada la redacción de la *Ethica* y que es puesta en marcha la composición del *Tratado Teológico Político*, y que es visto por Negri, como la reacción que ejecuta Spinoza en la coyuntura política de lo que estaba pasando en la Holanda de esa década, se da la pugna de los republicanos, los hermanos De Witt, y los orangistas que son los abanderados del interés monárquico que organiza el fanatismo popular y su imagen teológica, el finalismo religioso que es la base de legitimización que consiste en la imaginación corrompida y sin duda en la *supertitio*. Y es por supuesto la toma de posición política, evidenciada desde 1656, de un filósofo excomulgado y sobre el que fuera víctima de intento de homicidio. Que si se deduce por lo dicho en sus escritos, inmediatamente se ve en una posición, que él mismo reconocerá y recomendará; *Se Caute*.

Así es como en la década de 1670, cuando es publicado el *Tratado Teológico Político*, y Spinoza deja a un lado la cautela, se despliega un movimiento filosófico en Europa en torno a la ideas spinozistas. “En 1672, los hermanos De Witt fueron asesinados

y el partido orangista tomó de nuevo el poder” (SFP. p.19), y es también cuando surgen los anatemas más virulentos contra Spinoza, cuando los profesores de Leipzig lamentaban “la irrestricta libertad de pensamiento y expresión” (Israel, 2012, p.777), es de las más conmovedoras y extrañas que he visto de Spinoza, como nos lo narra Jonathan Israel en su minucioso trabajo, que pone un acento inevitable sobre una disidencia de la “sedición filosófica” que evidencia en la década de 1670, y que culminara en su formulación en el siglo XVIII como ejercicio, ya no como fe y razón , sino, como Idealismo y razón, como forma Ilustrada.

Pero todo esto de la superstición se acompasa con las ya mencionadas cartas a Blyenbergh, las cartas que ponen a Spinoza en una situación de inusitado interés, y que indudablemente se orientarán hacia el TTP. Son escritas entre diciembre de 1664 y mediados de 1665. Donde el Bien y el Mal se juegan a pérdida con Spinoza, a pesar de la sagacidad de su interlocutor. Es el mismo asunto de razón y fe por el que Spinoza había dado prueba, demostrando geoméricamente, que la razón no es un asunto de entelequia, de un alma emanativa del Ser atribuido al Uno. Se pone en ellas de manifiesto lo que la *Ethica* misma viene trabajando, el asunto de grados de potencia e intensidad y la composición de relaciones. Composición que se ve enfrentada a la mediación de verdades universales que son objeto de una revelación, y en la que se tiene el supuesto de un Uno de cual emanan en una degradación matemática la existencia de la naturaleza. Una caída, donde el alma está por encima del cuerpo. Haciendo con ello “una misma concepción negativa del hombre y sus pasiones” en la que teólogos y filósofos hacen imagerías en la que “la maldad humana la convierten en norma...como referencia...práctica y como la búsqueda de un Bien supremo” (Allenesalazar. 1988, p.60). Que en última es lo que en el Prefacio del TTP dirá que

Los hombres...fluctúan entre el temor y la esperanza...vacilan en la incertidumbre...los hombres suelen vivir ignorantes de sí mismos. Quieren que toda la naturaleza sea cómplice de su delirio y, fecundos en ridículas ficciones...En tal exceso de delirio, lanza el temor a los hombres. La verdadera causa de superstición, lo que la conserva y entretiene es, pues, el temor
(TTP. Prefacio, p.217)

Y de hecho, entonces, no dejan de deificar una jerarquía práctica de una obediencia, y en fin, de una servidumbre. Pareciese que volviese al asunto de la cotidianidad del TRE, de la cotidianidad de su momento. Cotidianidad que “es el mar de la existencia misma” (AS. p.158). De lo que con cierto estoicismo se da por condescendiente con lo imaginario como constituyente de lo real, de lo que es como modo de vida más común, que es el de la imaginación, o, como en el *Tratado de La Reforma del Entendimiento* es designado como el primer modo del conocimiento. Es ahí donde lo político se hace como una forma de pensar la imaginación. Es inquietante.

Un extraordinario texto, a propósito de la *Política en Spinoza*, nos pone en la situación en que si lo imaginario es una manera inadecuada de pensar, entonces “la teología es teoría imaginaria de lo contingente. Centrada en la imagen de una voluntad omnipotente y trascendente y donde enseñar la obediencia, pues su punto de partida es la distinción entre la razón o luz natural y la revelación o luz sobrenatural” (Chauí, 2004, p.16) se nos da como forma del pensar que busca, más que hallar un conocimiento verdadero del mundo de lo imaginario, de los signos, un sentido de consuelo racional de la obediencia. Entonces se da una teología racional que validará como una búsqueda de sentido a la obediencia, en la que “dos preceptos...prácticos irrecusables:...piedad...y...caridad de la justicia” (Ibíd. p.19), son los tercios de un proceso de mediación entre el feligrés y la multitud de lo existente. De ahí que Chauí nos de claridad de lo político (poder), lo teológico y lo racional, donde, la función de las cooptaciones teológicas, oscurecen lo político como rasgo creativo de lo común, de lo social.

De ahí que se interroge y brinde respuestas de lo que Spinoza, con seguridad igualmente hacía con el TTP, sobre

¿Qué es, entonces, la política teológica? La institución y el ejercicio del poder a partir de una fuente externa y trascendente situada fuera y encima de la sociedad humana y que delega en algunos hombres el derecho de gobernar y dominar a otros (Ibíd. p.19).

Spinoza, muestra Chauí, investiga el vínculo racional y teológico que no se interesa en entender el movimiento productivo de la Substancia, por el contrario, procura ocultarla. “Por eso mismo, la teología racional no es nunca un saber; es siempre una política” (Ibíd. p.29). Un asunto de potestad.

Al platearse entonces Spinoza el asunto de la libertad, él se da cuenta que el asunto de la ciencia del derecho es montado sobre la jerarquización ontológica de una metafísica trascendental. Igual dice Negri,

Dios aparece como rey legislador, la palabra “ley” sirve para nombrar los medios de salud, la salud y la perdición se plantean como premio y pena en un universo moral que diluye en figuras antropomórficas la necesidad y la determinabilidad del conocer y del actuar humanos
(AS. p.162)

Tengamos presente que si hablamos en el horizonte del siglo XVII, de Dios, no significa que Spinoza solo les hable a los del siglo XVII. Cuando traemos a Spinoza hasta nuestro tiempo es porque él supo ver en la imagen un modo de vida que satura hoy día los órdenes funcionales de la vida, y por tanto más nefando de lo que era en la época de Spinoza. Cada vez se hace más palpable en la cotidianidad en que la tierra como soporte de la existencia es subsumida en la dominación de la imagen.

Recordemos como el Ser spinozista como disposición de lo existente se ve como una dupla de la Potencia; como cuantía de intensidad o grado de potencia, que le es propio verse en un juego de relaciones que afectan cuantitativamente su disposición existente. Es la realización de la potencia una forma de existencia cualitativa que modula sus afectos como estrategia, como método de una subversión del pensamiento, de la filosofía. De la vida.

Se hace también con Spinoza una forma de pensar, una forma de filosofar en lo político, no como filosofía del poder, sino como filosofía que descubre al poder como

trascendencia equívoca, sea como analogía o emanación, de una autoridad superior y que por tal razón impone a la naturaleza social del hombre como obediencia de leyes, de excepciones. Así es que el derecho se define, no solo por quien se nomina como poseedor de tal derecho sino por quien, o que, es excluido de tal derecho, de una vida común. Del horizonte o plano inmanente. De la vida.

3. LA POTENCIA DE UN ENCUENTRO

Tal vez el más inmediato y famoso de los spinozistas que se percibe y es inevitable su presencia sea Nietzsche (SFP. p.157)⁴¹. Además de que Deleuze, *En Medio de Spinoza* no deja de invocarlo señalando algunas consecuencias de las filosofías que ambos realizaron. Este encuentro no está exento de reticencias por parte de Nietzsche pero el reconocimiento es ya público, como quedó anotado en la carta a Overbeck. Es precisamente una cuestión de “fuerza” (SFP. p.156) en lo que Spinoza y Nietzsche confluyen. Es el dueto que devela las impotencias que nos mantienen en servidumbre, y en Spinoza el método se revela geométrico, método que hace de la exposición una estrategia creativa haciendo de ella un “método de invención” (SFP. p.23) con los efectos de una *filosofía a martillazos* y que en Spinoza tanto como en Nietzsche se descubren contra la conciencia que igualmente se soporta en el libre albedrío, el finalismo, el orden universal, el bien y el mal, y en fin, contra un plan de organización trascendente.

⁴¹ “...así es como Kant, por ejemplo, concebía su famosa “Crítica”; el ideal de conocimiento, la vida moral, la fe salen de ella intactos. Pero hay otra familia de filósofos, la que critica de punta a cabo la verdadera moral, la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento. Mientras nos contentamos con criticar lo “falso” no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no de la de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o al imperialismo cuando se denuncian sus “errores”). Esta otra familia de filósofos, la de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica”. Ver, Deleuze, G, *La Isla Desierta y Otros Textos*, Ed. Pre-textos, 2005, España. p.180-1. Se evidencia, por lo que ya se ha dicho de Spinoza, como las cercanías de; potencia, conciencia, valores, lo que puede el cuerpo, acercan a Nietzsche y a Spinoza..... El Abecedario de Gilles Deleuze. *J de Alegría 1/2*. Ver, Deleuze, G, SFP. p. 157. Nietzsche, F. Carta a Franz Overbeck, del 30 de julio de 1881: “Estoy asombrado, realmente maravillado. Tengo un predecesor ¡y que uno! Casi no conocía nada de Spinoza: el que yo lo buscara ahora fue un acto de instinto. No solo que su tendencia general es igual a la mía, de convertir el conocimiento en el más poderoso de los impulsos”.

Sí, es así que los hombres *se imaginan ser libres*, “puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito” (E I, Ap. p.90). En Nietzsche se cualifica por la configuración de la verdad, del mundo como hecho verídico, del cual pone en duda el valor de la verdad. Pero los hombres “pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama “por derecho” la verdad, que quiere por “derecho” la verdad. Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad.” (Deleuze, 2002, p.124)

Pareciera aquí que se contradijera la búsqueda de una idea verdadera de Spinoza con lo que Nietzsche lanzara como *voluntad de poder*. Pero no hay que embrollar tanto el asunto. La crítica nietzscheana de la verdad está inscrita en todo lo que la fuerza significa dentro de la construcción de la *voluntad de poder*, como búsqueda de la fuerza que, igual que en Spinoza, no se transfiere en el sentido de alguna trascendencia de dominación, que es lo que hace el derecho de verdad como razón de dominio, razón de soberanía. Es una relación de fuerzas, de la capacidad de afeción, de la Potencia.

Es probable entonces que lo que hace el pensamiento sea una labor de resistencia, pensar es entrar en las relaciones que de continuo, como cada idea-cuerpo está compuesta en una noción común psicofísica que está por su constitución, como cualquier ente, piedra, planta, hombre o cosa, en movimiento y reposo. Es esto un ejemplo de pensar que no se detiene en la *reflexión* y que hace de Spinoza un pensamiento antire-flexivo, él no se detiene, es un pensamiento que se encuentra en el movimiento, sigue con el movimiento, por ello, igual que Nietzsche, es crítico con la verdad de los valores.

Spinoza se sorprende al ver en la conducta de los hombres una actitud bochornosa e irracional, donde se considera el “hombre, en la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio” (E, III, Pref. p.167). Donde la observación del hombre sobre la naturaleza es alejada de la pre-eminencia en la que es impuesto el orden y

jerarquía de la emanación, la equivocidad y nuestra apariencia analógica; bondad, perfección, orden, voluntad o “el ser que se dice en muchos sentidos” como equívoco, etc., de Dios. Por eso su definición está soportada en el efecto de alejamiento de “la causa primera o del primer principio”. “Denigrar”, pareciera el divertimento que más nos conmueve, nos honra y enaltece la “conducta humana”, de eso se trata la jerarquía. Nos atribuimos, por efectos emanativos, una voluntad libre y por tanto poseedores y promulgadores de derechos, como emanación que cada vez pretende amparar más y más, siendo esto una forma de legislar como “reyes” (E, II, Prop. III Esc. p.104).

3.1 ENTRE LA ÉTICA Y LA MORAL

La potencia colma la esencia del cuerpo que es la existencia del modo finito. Es por lo menos el poder que tiene para ser afectado. Y es que mi potencia corre el riesgo de mermarse si no se tiene el poder de que mis numerosos cuerpos que se subsuman en el modo que es mi cuerpo humano, entren en relación con otros cuerpos, pues solo así se conserva (E. II, Ax. II, III, IV, p.103). Pero esta condición del cuerpo humano se ve descubierta en la verdadera lucha de resistencia en que la jerarquía lo ha vapuleado. Siempre se había estado diciendo, en la tradición platónica, que el Uno es más que el Ser y este más que el alma y a su vez más que el cuerpo. En este sentido el cuerpo es lo degradado, y lo que en él ocurre es motivo central de toda la animadversión del racionalismo de su época. La anomalía ontológica del primer paralelismo, pensamiento y extensión, trae consigo el segundo paralelismo, idea y cuerpo. Donde, como arriba lo hemos ya mencionado, el cuerpo no carece de nada frente al alma, ni el alma –o *mens-*mente- carece frente al cuerpo. Y es esta la reflexión sobre el cuerpo que Spinoza y Nietzsche encuentran como causa común. “La conciencia, los valores y las pasiones tristes”.

Es en el cuerpo donde se colige el alma como ente superior al cuerpo, en función del alma se es juzgado y en el cuerpo se hace evidencia el juicio. Es allí donde no se puede aceptar más una representación del cuerpo como dominio del ente.

Después de haber tratado de la Causa sui, de Dios, de los infinitos Atributos, son los Modos, como lo expresado de la esencia de la Substancia, que se vuelven la causa de la progresión reflexiva, en este caso de idea que se tiene de él (II libro de la *Ethica*), y en especial de los “efectos y actos humanos... como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (E, III, Pref. p.168). El modo es en esencia sólo un grado de potencia en el que cada uno persiste para poder ser. Esto es lo que en (E, III, Prop. VI, p.177) se definirá como “conatus. Y este es el fundamento mediante el cual un modo se diferencia de otro posibilitando la diversificación de la realidad” (Reyes, 1999, p.67). “Es la individuación actuante” (ibídem, p.68). Pero es también la comprensión *ontológica* del *socius*.

En nuestras vidas la ignorancia y la confusión que el cuerpo nos impele es lo que nos expone de continuo a malos entendidos. Pues creemos tener un alma que es libre de tomar sus decisiones, que todo lo puede y lo domina, una voluntad, un libre albedrío, pero desconocemos el cuerpo. El conocimiento del cuerpo es lo que Spinoza propone como objeto de aprendizaje: “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (E. III, Prop. II, Esc. p.172). Y esta confesión es concomitante a la de que tampoco “nadie...ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos.” (E. III, Pref. p.167).

Todos pasamos por los histéricos afanes de lo que nos ata de continuo a la rutina, atadura que puede decirnos qué tanto o qué nivel alcanza, solo se calcula con lo que diariamente se vocifera en las regurgitaciones aturdidoras de las imágenes que nos bombardean con nuevas formas de hacernos honorables, nuevas ilusiones del tener, nuevas referencias extasiadas del placer. De ellas por supuesto se hacen ideas, que se convierten en esenciales, que las convierten en libretos de una dramatización histórica. Es así que llegamos a lo que desde el inicio hemos estado tratando. De lo que, el *Tratado de*

la Reforma del Entendimiento veía y corroboraba como un “bien poco seguro”. La idea misma de seguridad nos alerta de que la vida misma está en peligro. Y lo está, porque hay un error en el entender que nos ha traído una violencia que se instaura como guerra continua.

Y es que así transcurrió la vida de Spinoza y por supuesto sus propios escritos. Se presentan ellos como producto de un pensamiento crítico, anómalo y subversivo, que en la vida de Spinoza cobra tintes dramáticos, tanto en sus textos, como en su cotidianidad. Es el Método, que a través del *Tratado breve*, como los apuntes de los colegiantes, que da paso al *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, que en últimas allana la estructura que finalmente se hace realidad en la *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. Haciéndose evidente un orden genético que llevara a una función práctica el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*. Estas son sus obras más comentadas, y básicamente son casi toda su obra, y que demarcan el horizonte tanto de la contextura de su época como de la actualidad en que se presenta. No olvidemos la *Correspondencia*, cartas que actúan como pequeños ensayos de gran valía, apoyando un papel productivo en la fase de los colegiantes como de los pos-colegiantes y de algunos de sus lectores contemporáneos.

Lo expuesto aquí es una síntesis, que va en un orden coincidente al propuesto de esta presentación, estableciendo un *orden de razones*, un orden que se hace expresivo siempre que su potencia lo exprese, teniendo en cuenta el sentido de no quedarnos en el análisis. Sin que quiera decir que ella no ha estado atravesada por múltiples análisis, el método spinozista, lo dice en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* “no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y puesto que no hay una idea de la idea si no existe previamente una idea, no habrá, pues, método si no hay previamente una idea” (TRE. 38, p.58).

Es la idea de la idea, que en su orden y conexión se encuentran dada en Dios, en la Naturaleza. O sea, que todo lo que se piensa y lo que se vive y se hace, es del Ser

Es como se auto imputa una pertenencia a ciertas atribuciones en las que su voz altisonante en la naturaleza hace un monólogo de autoafirmaciones que decreta como derecho, prevalencias que nada ni nadie le ha indilgado. Y es sabido que a quienes se les ha prestado atención han procurado hacernos sentir como

la visión moral de mundo está hecha de esencias. La esencia no está más que en potencia. Hay que realizarla. Eso se hará en la medida en que la esencia sea tomada por fin y los valores aseguran la realización de la esencia. Es ese el conjunto de lo que yo llamaría moral.
(MdS. p.71)

Y es a esto lo que la resistencia toma como objeto y de su despliegue como algo progresivo.

Cuando desde Aristóteles se concibe, como esencia del hombre ser *animal racional*, se está pensando en cómo algo que funciona como una promesa se adscribe a la implementación de la moral como medio para el fin de la esencia.

Deleuze es categórico y concluyente frente al trabajo spinozista, presentado con claridad en el primer estrato, en el que la *Ethica* se opone diametralmente a la escala de valores jerarquizada, a la moral. Es en tanto que se hace igualmente comprensión de por qué Spinoza no se queda con una Ontología radical, sino que va más allá, a una *Ethica*⁴².

⁴² Wittgenstein, Ludwig, (1973) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed. Alianza, Madrid. El sentido de inmanencia radical se hace notorio. Véase 6.4 *Todas las proposiciones tienen igual valor*, conociendo como los juegos de lenguaje hacen los límites del mundo, del mundo de cada *modalidad*. Hablar de valores universales, y de ellos un concepto de verdad catatónico -recuérdese que la filosofía, en Deleuze, es creación de conceptos-, que en nada da cuenta del mundo.

6.41 *El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en el no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.*

Si hay algún valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son causales....6.421...(Ética y estética son lo mismo.).

Los valores universales, y Dios como el supremo Uno universal, no hacen más que blindar el miedo para no dejar que llegue a pánico, actúan como benzodiazepinas, se traba nuestra lengua en jeringonzas recitadas, inhiben el cuerpo. Lo mantienen seguro y bruto para los interesados –en dominarlo- en hacer de él una potencia negativa que se pierde en la confusión o de 6.375...*una imposibilidad lógica*. Hicieron eso de Dios. La cercanía de estos dos filósofos; Spinoza- Wittgenstein, la descubre Aristides Baltas como

Se hace comprensible y puntual todo el objeto que plantea el trabajo spinozista y la vida misma de Spinoza. Las relaciones que, no solo en las entrañas de Deleuze, presenta en un plano de inmanencia de los acontecimientos contemporáneos y que son enteramente procedentes frente a lo que en la cotidianidad de nuestras relaciones pasamos con la “cabeza agachada: deseo bloqueado, sometido o sometedor, neutralizado, con mínimas conexiones, recuerdo de infancia, territorialidad o reterritorialización” (Deleuze y Guattari, 1978, p.14). En las que el dominio la vivida cotidianidad se encuentra referida a Dios de forma abstracta, en el *sometimiento a la ley*. Es éste el momento en que se corresponden, como si tratara de *Un umbral...pésimo*, de un artificio de la ley transformando la inmanencia en un plan, en el que se hace de la vista gacha, se nota la dimensión kafkiana que adquiere este asunto, el de la disciplina foucaultiana. El alma a cada instante se redescubre, sus lastres la anclan, son muchos los *signos* que pretenden representarla, uno de ellos es la perfección que ha perdido en la *caída*.

Todo el asunto de la caída no es más que aquel capítulo bíblico en que Adán come del fruto prohibido. Donde la prohibición divina, como revelación, como signo, como una interpretación ya dada, es un precepto. La ley es un compendio de preceptos. Pero ellos no dicen más que efectos de la cosa prohibida, nos lo dice por la *luz natural* de Cartesio. Pero como el conocimiento por la luz natural es como la de cualquier ser vivo que al comer algo le cae mal. Que al encuentro de dos no se componen, uno de ellos descompone al otro. Adán se envenena con la manzana. La manzana es un cuerpo que descompuso el cuerpo de Adán, lo enfermó, y en términos de Spinoza lo mermó en potencia, lo hizo un lugar afectado con pasiones tristes. De eso se trata cuando se habla del Mal. Sin embargo Así es como en el texto de la *Ethica IV*, ve Spinoza los tipos de hombres en su *polaridad* que no comprende ni malvados o benévolos. Es la ignorancia que envuelve con una imagen o efecto de la naturaleza que produce cada cuerpo. Que en

“inmanencia radical” en *Peeling Potatos or Grinding Lenses*, que lamentablemente está ausente. en nuestra lectura. Pero que se sabe converge en la tonalidad de nuestro propósito.

el plano spinozista se comporta como el efecto del que hacemos una idea de las cosas, así como de nosotros mismos.

Pero igualmente, más por los lastres que lleva, que tampoco se ha aprendido a saber qué es lo que puede el alma. Sabiendo que ella es un algo, una idea del pensamiento, que se encuentra investida por los signos, y en la cual los diferentes tipos de signos indicativos, vectoriales e interpretativos, condicionan y obligan, descubren la disciplina.

3.2 SER INMANENTE, SER DE LA RESISTENCIA

El afán de consumo es un afán de obediencia a una orden no pronunciada
Pasolini

Si la resistencia se da es porque existe la materia. La materia es lo que pone en constante movimiento todos los átomos que constituyen el universo. Siendo la misma alma, algo, una idea, que remite a un cuerpo, no como representación sino como parte de la totalidad de un cuerpo, del cuerpo universal. Sin llegar a comprender alguna unidad, alguna totalidad. Aquí no hay animismo. Y esto no es del siglo XVII, es lo que nos diría Epicuro. Lo enunciado por este filósofo ateniense del 341 a.C. al 270 a.C., pensó la diferencia como multiplicidad, la forma como lo individual es la manera de hacer determinación de lo diverso, de una Naturaleza que es cuerpo y que por tal es una conformación de infinidad de cuerpos compuestos como de otros más simples. Es esto la ratificación de la productividad, de los diversos cuerpos. Otro predecesor de su ascendencia es Lucrecio 99 a. C. – 55 a. C., que igualmente vilipendiado (Diógenes Laercio, 1985) denunció la imposición, o jerarquía de una cosa sobre otra, de la cabeza sobre el resto del cuerpo, del espíritu-la idea sobre el cuerpo que ni siquiera conocemos, se resiste a los modos de vida que apelan a la conciencia, la moral y el miedo. Donde se hacen con gran temeridad pantomimas de la crisis, sea de los valores, de la democracia, o

de todo aquello que sea una imagen que alimente el miedo y la superstición. Es la imagen de las verdades que enmarca a nuestras identificaciones. Pero esto, que implica la inmovilidad, emplea el poder como fuerza de fijación de esencias, de leyes, del bien o mal. En fin, un modo de la disciplina o del control de las finalidades. El servicio depende, en estos momentos, del estado de consumo que una sociedad o territorio se encuentre. Del que siempre se duda, y en el que su existencia es una cuestión de afirmación, en contra de una analítica de las esencias, de una negatividad o apartamiento de sus relaciones, “es el sistema del juicio” (MdS, p.73). Se resiste al juicio. De modo que si el animal racional Aristotélico es la idea que se da de la imagen de hombre, entonces el pensar sería lo que la sociedad de los hombres como esencia superior sobre el animal, da como creencia de la finalidad del hombre. Es una teología que no habla más de Dios, se hace tácita.

Y en las cuales la multiplicidad de formas de pensar afirma, no como sujetos que se piensan que piensan, sino como fuerza, que esta antes que el poder, que existe, y que es esta en su capacidad, en su potencia. Es igual,

como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad, se trata de obedecer y sólo eso: por esta razón, la noción de falta, de mérito y de demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia. La mejor sociedad será entonces aquella que exime a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado...
(SFP. p.12)

Algunos llamaran a esto un “filosofo privado”, apelativo que tendría que ver más con cierta sorna frente al creador filosófico que no apelaría a categorizaciones que se inscriban en mistificaciones de jerarquías académicas, o de Estado. Es este momento que atraviesa la Ética, el primer estrato, que Spinoza se pone en la urgencia de la composición del *Tratado Teológico Político*, ya no como sistema de un asunto filosófico, sino de lo que una antropología de la sociedad del siglo XVII enfrenta como producción de una

sociedad. Dentro de esta teología secular el Estado es el campo que determina al sujeto, o es el sujeto determinado como modelo del animal racional que emana del Estado.

Precisamente frente al asunto del enunciado de lo que es el Estado, es interesante la exposición que en *El Anti-Edipo* y luego en *Mil Mesetas* nos brindan Deleuze y Guattari. El Estado funciona como apropiación o *aparato de captura*⁴³, donde el mago legislador y el rey mágico, o uno o el otro, se toman la *ley* y *la herramienta*, haciendo funcionar bajo la signatura de una posesión que marca de antemano el sedentarismo en el que la impotencia de la soberanía como aparato de Estado impone la excepcionalidad de una disposición somática del *trabajo*, no solamente de los hombres agricultores, orfebres, guerreros, sino del campo, de la tierra. La territorialidad, como pasividad estructurada y estatificada de la tierra, bajo el modelo de *producción de formación asiática* analizada en Marx, creando así –con referencia a Lewis Mumford, “La Premiere mégamachine, Diogène, juillet 1966” la primera “megamaquina” “como maquina social como entidad colectiva”, el “Urstaat...modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea” (Deleuze y Guattari, 1985, p.224) lo que rompe y se opone al evolucionismo de las cinco formaciones sociales primitivas ...y en definitiva “El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre” (Deleuze, G Guattari, F, 2006, p.27). Es como lo que Robert E. Howard, escritor norteamericano de pulp, describe como países de la *Edad Hiboria*. Una naciente idea de propiedad desde las pretéritas e inmemoriales épocas humanas. Nos es imposible concebirnos de otra forma si no es al cobijo de una forma Estado. Socialista, capitalista, democrático, teocrático. Es parte de la imaginación política de los conglomerados humanos que garantiza *una posesión* dentro de la jerarquía que un Estado otorga.

⁴³ Ver Deleuze, G. Guattari, F. los capítulos correspondientes de *Capitalismo y Esquizofrenia* en el *Anti-Edipo*, (1985) Cap. III Barbaros, Salvajes, Civilizados, p.145, Ed. Paidós, Barcelona, y *Mil Mesetas*, (2006) Cap. 13 Aparatos de Captura, p.433, Pre-Textos, Valencia. Llama la atención estos capítulos que son estudiados en los dos momentos de *Capitalismo y Esquizofrenia* comportándose en el *Anti-Edipo* como parte central y en *Mil Mesetas* como penúltimo capítulo.

Pero es el universo como toda la naturaleza, y que en el siglo XVII Spinoza diga Dios, o *Deus sive Natura*, lo que comprueba la resistencia que hace la idea de que en la naturaleza se encuentra todo aquello que es comprensible y por tanto todo lo que daría pauta para una dirección de nuestra conducta. Pero es también todo lo que se encuentra en gran peligro. Y que las evidencias y la incomparable coherencia que el rigor filosófico de Spinoza y en especial la *Ethica*, presentan como estrategia de resistencia, como método creativo de lo político, que es en últimas el estado común de los hombres.

No hay duda que de su acusado materialismo viene acompañado del rigor filosófico de incomparable coherencia y evidentes coincidencias. Pero esto sería tema de otro momento. Lo que nos interesa es como el materialismo del que son acusados

Las Pasiones es el otro lugar de una idea que se actualiza, que deja huella y a la vez se hace efectiva en el cuerpo. Es la manera en que se hacen límites, se inspiran Estados, y se hace ocupación de un territorio. De un Cuerpo. Qué efectos tiene la composición del encuentro de los múltiples cuerpos.

Las afecciones. Una interioridad que se pierde en una marejada de ondas que se entremezclan. Las distracciones son tan vehementes que la estupidez es el más inmediato peligro, como si el mundo ya estuviera determinado hacia un fin, y el hombre fuera su ejecutor, que apuesta por sí solo en un solipsismo de la disposición, a su voluntad, de todo aquello que le cause placer o displacer. Y además convirtiéndolos en un fin realizan a la vez una trascendencia.

La Resistencia si parte de una dialéctica, es solo porque se la ha querido inscribir como una fuerza que se opone a una mayor, de la contradicción, de una oposición física, a una fuerza aplastante, pero ella no se queda allí. Puede transformarse como una técnica de confrontación. Pero también es una confrontación en la que en principio actúa por conservar la mayor cantidad de fuerza, de vida. O sea, que una forma de resistir es huir, sí, lo es. ¿Por qué?, Porque mantiene su última fuerza para mantener su modo, su cuerpo,

su potencia constitutiva, el conato. En ella no hay negatividad, falta, trascendencia de poder. Ahora, aunque la resistencia aflore en los choques de un poder que ejerce determinada cantidad de violencia, ella se encuentra latente, hasta el punto en que la disensión (Canclini, s.f) la hace necesaria. Pero al nombrar violencia, Benjamin nos ilumina con su crítica sobre este hecho que se enmarca dentro “un contexto ético” (Benjamin. 1999, p.23) de los que implementan la violencia y aquellos que padeciéndola crean formas de vivir. Formas de resistir. Y en ciertos momentos solo por el hecho de mantener la vida, el conatus.

Pero en términos generales a lo que realmente se resiste es a la infestación, o como diría Deleuze a causa de Spinoza, la *afectación* que el poder entristece, pero la muerte es el punto en que el cuerpo entra en disolución, se descompone y es más bien lo que entristece, lo que disminuye la potencia de actuar.

La resistencia, en su cooptación como elemento teórico se encuentra en amalgama con un horizonte de conceptos: Estado, hegemonía, exterminio, política, imperialismo, pueblo, etc., que en su elaboración teórica dominante, deja muchas insatisfacciones. No se deja de estar ligada a un horizonte del derecho, demarcando su origen en los grandes conflictos que el periodo de la Reforma y su revaloración en la Contra Reforma tuvieron como epicentro sobre todo del renacimiento italiano dentro de la tradición Maquiavelica. Que desde las ciudades italianas del siglo XVI gana como parte del discurso contractualista y por tal jurídico del “dereito de resistência” (Stern, 1999, p.199) y que es enunciado por John Locke, desde la contractualidad social como la instancia de lo político, en donde la ontología es la idea de las ideas donde la multiplicidad de lo social es esa parte de la extensión y el pensamiento que más entendemos de Dios. Es por tal un principio de la potencia, que cada modo singular, como por ejemplo: cada cuerpo social, esté en su hacer frente a lo que las afecciones actúan en él. Lo social es inmanencia. Ella no es preestablecida por pacto o contrato alguno. Es más afirmación que concepto, porque no interesa un orden que lo preestablezca, es un acontecimiento. La resistencia igual que la expresión es una fuerza

inmanente. Lo que es interesante en un acontecimiento expresivo y que así delate una fuerza de resistencia, es los medios que emplea como potencia de composición de los cuerpos: hombre-tierra, blanco-gay, indio-hermano mayor, niño-paye , mujer-fuerza, ó siendo el término aplicable a series de acontecimientos que descargan una instancia emocional como acto personal o de grupo. De lo que se puede acotar en la indagación del término, es su apuesta en acto. En el caso de Spinoza, todo lo que se ha estado hablando es una forma de que aquello que llamamos resistencia se funda en un orden de razones ontológicas que pone su fuerza determinante y necesaria en la relación del infinito y de su expresión en la multiplicidad. Bien lo dice Negri, “Ser quiere decir ser partícipes de la multiplicidad” (Negri, 2000, p.34). Que se encuentra abiertamente opuesto a un despeño emanativo, que en primera instancia pareciera sólo parte de una metafísica, pero que al pasar de su progresión geométrica su apertura se va mostrando con efectos demoledores. Es el hallazgo o creación de un orden de las conexiones y que se encuentran tanto en el concepto de potencia como en función de la expresión que involucra a todo lo existente. Entre tanto, al mismo hecho de los cuerpos sociales y colectivos, y que desempeñará en Spinoza un importante papel de una imaginación, es, ya no como superstición, sino, como creación, es lo que constituye lo político. Pero lo que nos ocurre en “la vida ordinaria” es ininteligibilidad, una confusión permanente de vanidades y futilidades, como lo dice el TRE 1.

“El problema radical de nuestro tiempo es la esclavitud y servidumbre pasional del ojo, en su búsqueda de la encarnación del horror y la violencia” (Cangi, 1999, p.108). Es una de las formas en que la imagen en su proyección realiza un trabajo acomodaticio del horror latente, sea de la ocupación –V la batalla final/invasión extraterrestre-, de la gran peste –guerra mundial Z-, etc., sin importar si son marcianos, comunistas, zombis u ovejas asesinas, nos llevan a la mansedumbre del cataclismo venidero. Tanto así sucedió en la II guerra mundial como en las historias recientes o que aún transcurren en nuestros países latinoamericanos, por ejemplo. Colombia y sus “falsos positivos” (Bruno y Carrillo, 2009).

En el artículo de Cangí se hace desespero de ver que el ojo asume posesiones ontológicas que le son arrebatadas a la palabra, de la que “el ojo es el órgano de la extrema labilidad sensorial” (Ibídem.). Y en la cual la memoria, deja ya de narrarse verbalmente sino que aliena en hecatombes de imágenes de las cuales no se sabe si son una realidad, si lo fueron o es un distanciamiento de cualquier acontecimiento real en que creería más bien que “la irrupción de una verdad solo podría proceder del intersticio sumergido por el lenguaje administrativo y el olvido”. Es, precisamente, interrogándonos por ese desfallecimiento de la memoria y el sadismo ficticio y en el cual desde el film *Shoah* de Claude Lanzmann, que nos presenta Cangí, hablan en un tiempo presente, entre 1976-1985, con sobrevivientes y funcionarios de “la solución final (endlösung) de campos de concentración nazi, en donde el archivo es un mal archivo”⁴⁴, y es precisamente donde lo que se trata es de evitar interpretar. Ah! este es Foucault. Y Lanzmann dice, en la voz de Cangí, que es llegar a “las experiencias límite” de los cuerpos presentes 40 años después, y “comprender” con el gesto de la palabra y el paisaje vacío de vagones, cámaras de gas, cadáveres... que entre “los pliegues, y los repliegue, remite a la piel” (Deleuze, 1995, p.141) en las simples voces testimoniales. Lo que confirmaría de Spinoza el conato, pero no como solo potencia de perseverancia de sobrevivencia sino “de evitar la servidumbre como impotencia” (Cangí, 1999, p.111), en la que se impone una tiranía política de la imagen, haciendo el espectáculo edípico de la victimización a largo plazo. Que es lo que logran los grandes montajes que salpican de sangre y calcinan la memoria en la recurrencia capitalista del video y la red como las tecnologías de la superstición.

No hay entonces postergación que valga frente a la cotidianidad que se nos presenta, es en acto, es en la relación de la vida que lo político se presenta, como ya lo demarcaba Foucault, pero como Spinoza en su efectividad productiva lo evidencia, una “biopolítica que plantea la producción de la vida como un acto de resistencia, innovación y libertad” (Negri y Hardt, 2009, p.76) de lo común, del mundo entero, de todos los modos que expresan a Dios, a la Naturaleza. En la soledad de la multitud, nuestros

⁴⁴ La película *evita* –rotundamente- *las imágenes de archivo*.

cuerpos han de hallar; en la palabra, la mirada, el campo, el negro, la mujer, el gusano, el niño, a aquel partisano que será el encuentro que resista a la imagen desaforada de la superstición. Afirmar el mundo en que existimos. Acabemos en el plano del sermón que cita Negri de Meister Eckhart,

La virginidad del alma...Ahora ¡atended y observad con aplicación! Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer. “Mujer” es la palabra más noble que puede atribuirse al alma y es mucho más noble que “virgen”. Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo, y en esa concepción él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratitud del don, y así el espíritu se hace mujer en la gratitud que renace y en la cual el hombre engendra, de nuevo, a Jesús en el corazón paterno de Dios.

(Negri y Hardt, 2009, p76)

Es el plano de una inmanencia de los encuentros en la que no se puede llegar a nadie que sea unívocamente aquel que sea ese yo, en que de continuo, y en la eternidad de la existencia somos una composición, ya sea a la distancia de una potencia anónima que nos atraviesa como un viento, como el gran viento de Spinoza.

La atención radica en que todo lo político, lo que es, el actuar del hombre como ser que se sabe común a su potencia de actuar, o sea, como creador de sus relaciones de composición ha quedado a expensas de una casta especializada que media la vida social. Dado todo ello como la administración del miedo, donde la muerte y las pasiones humanas son las organizadoras de los modos de vida dependiente de una *paz perpetua*, o de la apatía de las costumbres de vida que vivimos la gran mayoría de la humanidad.

APÉNDICE

A. INVENCION

El origen pretende demostrar la imagen de la búsqueda de algo ya vencido, aunque ello no haya implicado su existencia. Es una búsqueda pretérita en que el aquí y el ahora se soslayan en imágenes en función de una sugestión, imágenes que dan un delirio de un más allá, es lo que Simondon llamara la “espera negativa; el temor” (Simondon, 2013, p.56).

Se habla de las historias, de los seres míticos, de los lugares, de los acontecimientos fundantes, de un héroe, del primer padre o madre, de una familia, de una comunidad, de un pueblo, de la patria, del universo y de todo ello ser una parte aquí y ahora, y después de la muerte seguir siendo parte en un más allá. En este ahora todos generan sus narraciones, sus formas de ser promulgadas, o más bien, sus formas de comulgar con lo vivido. Partimos en la mayoría de los casos de un mito. De que una de esas historias sea una diferenciación del resto, así sea del universo completo. Es precisamente este afán de saberse un Yo del cual lo otro es un afuera, un extraño, de ahí el límite de artificios, nombre, patria, sexo, raza, que da un sentido trágico de la diferencia. Y sin embargo esta misma diferencia, asumida como común, es lo expresivo.

Blanchot nos brinda un ejemplo con “la grotte de Lascaux” (Blanchot, 2007, p.11) diríamos que en un sentido positivo, pero develando un *efecto de imaginación* en que aquel mamífero bípedo, de pulgar oponible y de gran capacidad craneal dio *nacimiento al arte*. La sorpresa de Lascaux, es que, a la vista del ojo del hombre de hoy, pareciera que el(los) artista(s) hubiera(n) acabado de llegar, y la gruta fuera la instalación de la obra de arte, como citado para exponer por alguna de las galerías de arte

contemporáneo. “La sorpresa de que Lascaux sea lo más antiguo que existe y que sea como de hoy” (Ibídem.) no es un asunto que pruebe la maestría de aquel artista de la primavera humana. Más bien, y es lo que Blanchot quiere indagar, qué clase de “íntimo conocimiento” (Ibídem.) hace nexos con el estío de este hombre contemporáneo. Valga una pequeña anotación de Blanchot; “el arte...no para mejorar”. Pero eso lo venimos reconociendo desde que el hombre es hombre. O por lo menos este texto nos lo recuerda. Dar testimonio no es suficiente. Y por más que las penurias de esa edad inicial nos sobrecojan con candidez maternal, el afán primigenio se hace palpitable, no solo porque la escenificación de los protocolarios ritos, misterios, planificaciones, celebraciones, actos mágicos; sino porque transgredimos algo en nuestros mórbidos sigilos que nos alienta a pensar que tan afín en su intimidad propia fueron —¿son?— con la nuestra, además de encontrar a través de Lascaux, un algo que en aquellos distantes hombres nos intriga, pero de nuevo, no por la distancia, sino porque su arte nos ha delatado precisamente desde esa distancia. Que tal vez no es tan vasta. Por su puesto es “el nacimiento del arte” que halla a su vez el nacimiento del hombre como la revelación de una “presencia...ardorosa presencia” (Ibídem. p.14). Y que canturreando a George Bataille, Blanchot nos muestra como la acrecencia de la figura humana, de su propia imagen, que vino como transgresión de la naturaleza, de su propia naturaleza, y ha practicado con ella un orden, una modificación, una censura, una conjetura, una disimulación, en resumen una dualidad con la trascendencia, y que con la delación que el nacimiento del arte nos enuncia, se descubre a sí mismo que la transgresión es doble. Desde que un animismo dio con una forma de organizar según alguna inteligencia, razón o voluntad de esta transgresión, y debido a la física de lo viviente...vida...la referencia de vitalismo deleuzeano, ha puesto a fabular sobre la causa del movimiento o causa primera. Es así que se ha ido transformando, y desde nuestro panóptico del pensamiento inventamos un más allá físico, una meta-física, que vemos transfigurarse en sus alegorías, que desde aquella gruta, y las muchas más que en cada punto de la tierra lo atestiguan, el paso de lo mito-poético a una legislación de la naturaleza, nos aboca a grandes urgencias. Blanchot apoya la idea de Bataille de que “la transgresión no existe sino a partir del momento en que el arte mismo se manifiesta”. ¿En qué momento hicimos de esa manifestación una

comarca? ¿Y cómo la trasgresión nos espanta, que al verse delatado no soporta su revelación?

B. INVENCION

La Expresión y la Resistencia, encontradas en lo más próximo de la insoportable revelación y revestimiento de los pulpitos de esa comarca, adscriben una vez más la trasgresión y la delación de una naturaleza estratificada en signos del cuerpo y signos de las ideas, y ya no en los instantes de Lascaux. Es en toda la Naturaleza.

Seamos lacónicos; llamamos trasgresión al instante que hicimos de la imagen el signo del miedo, de ahí la comarca, que es el refugio–prisión en que nos agazapamos.

El arte. Es la vida misma que se revela y nos revela ante el miedo, ante la trasgresión en que una disposición de nuestra imaginación escinde en dos nuestra percepción; pensamiento y extensión.

C. INVENCION

Traducir.

Cada tanto se hace evidente que la tierra y aires del nómada, que es la igualdad pura, en bruto, sin diferenciaciones o jerarquías, se hace acontecimiento, variando sus andares de lobos despechados, al amparo de alguna tribu o manada, o en el solitario rumiar de paquidermo de las pocas hojas de hajo que a su andar encuentra. O en el caso de este aficionado al combate de arañas, que en su parquedad no revelaba nada de sus inmorales ideas pero que entre el pulir de sus lentes se deshizo del juicio y solo quedó demente, atestiguan algunos malhumorados. Gilles, el brujo, garabateó de lo que en sus incontables encuentros este ex juicio-demente le susurraba. Eran letanías de los inmemoriales que se encontraban en un libro horrendo, según dijo. Gilles las canturreaba, pero al tratar de entonarlas no hallé su efecto. Le pregunté cómo se llamaba él. Gilles me

dijo que tenía muchos nombres, la mayoría se los habían puesto los maldicientes. Recordó que una vez le había mencionado uno de sus verdaderos nombres, precisamente el día en que llevaba una copia de aquel sedicioso libelo. *Dexter Charles Ward* fue la respuesta. ¿Pero?...Sí, se apresuró a responderme Gilles. El nombre no es judío. Gilles se despidió rápidamente dejando un maridaje de susurros, que se habían hecho ya una práctica para mí. Paso algún tiempo, y al promediar de una lúgubre noche llegó un rumor que distrajo mi simulada existencia. Era un sobre de manila que expuesto en el buzón el viento le hacía cuchichear. Lo remitía un tal Yonqui Patafísico, adentro solo había un atado de hojas con una sola inscripción que decía, “El verdadero nombre de la Ética es el Necronomicón” (Deleuze, 2006, p.287). Firmado, Gilles Spinoza. Corrí a donde lo solía encontrar. Solo estaba el resuello de un *Vampiro Pasivo*, me le acerque y con gran dificultad sólo pude entender lo mismo que el brujo la última vez me zumbó: nadie sabe lo que puede el cuerpo.

D. EPÍLOGO A SPINOZA

Si ha de haber un pensar spinozista, es porque había algo igualmente potente que fue conmovido en la aparente rutina de una época medieval. Pero es un pensar medieval que es sugestionado, sin premeditarlo, por el clinámen⁴⁵.

Desde los estoicos se había delineado, y cruzó desde “la decadencia y ruina del imperio romano” (Gibbon, 1987)⁴⁶ donde se dibuja el recorrido de los avatares en que

⁴⁵ Si nos podemos referir en este texto a una genealogía, es debido también a las ingentes trabajos que al respecto se han hecho sobre las cercanías e implicaciones de Epicuro en Spinoza. Ver Tatián, D. (2004) *Spinoza y el amor del mundo*. Ed. Altamira, Argentina. Cap. La fuente Epicúrea, p. 29-52. Es de sumo interés ver la relación de la biblioteca personal de Spinoza donde se puede rastrear fuentes epicúreas – Cervantes, Virgilio, Horacio, Luciano de Samosata, Seneca, Quevedo, etc.- relacionadas en la edición *Correspondencia Completa* de Spinoza hecha por Juan Domingo Sanchez Estop que referenciamos aquí. Pero es también porque la filosofía del materialismo supo resistir una desaparición forzosa por más de 12 siglos, hasta encontrar en un humanismo renacentista, y en un siglo XVII el momento y a Spinoza como heredero de aquel linaje de Epicuro y Lucrecio. Deleuze resalta esta línea con insistencia. Es una *velocidad infinita del pensamiento* deleuziano.

⁴⁶ Ver Gibbon, Edward, (1987) *Historia de la Decadencia y Ruina del Imperio Romano*, Ed. Orbis. Texto de 1776-1788 donde, a pesar de su discutida autoridad y sus muchas faltas, se hace inmune a las facciones

transcurren, lo que solemos conocer como Edad Media. Entre el final del Imperio Romano de occidente en el 476 d.C. y el del Imperio Romano de oriente, que culmina con la invasión turca a Constantinopla en 1453, o para algunos con el *descubrimiento* de América en 1492, o *Encuentro de dos culturas* (Unesco, 1992). Es el surgimiento de un mundo Europeo. Al pasar de este medioevo se declaran tres momentos que al “Pensar en la Edad Media” (De Libera, 2000) no se pueden ver como una homogénea sucesión espacio-temporal perteneciente con exclusividad a la cristiandad. Existe, como bien vemos es señalado por Alain De Libera, que la unidad del pensamiento medieval para nada es sostenible, desde la *Patrística* de los siglos II al VII, como primera serie en que diverge en un pensamiento de occidente y otro oriental (Roma/Constantinopla), donde es preciso recordar que la Escuela de Atenas es cerrada por el emperador Justiniano, 529 d.C., desperdigándose por todo medio oriente hasta Bagdad. Una segunda como periodo de *Hierro* siglos VII al XII con el lapso de la influencia Carolingia. Y el último que es señalado por De Libera, como la *Escolástica* del siglo XII al XV. Este texto de Alain De Libera nos es importante en el sentido que es análogo al trabajo “epistémico” de Foucault y que señala una “real presencia filosófica de un nuevo medievalismo” (Alliez, 1998, p.20-21). Muestra un reverso de la cara, de aquella misma historia que se daba tan universalizante. De una historiografía cristiana-católica instalada en su mediatización, dada como conocimiento negativo. Por ello, en el marco de aquel periodo Escolástico, en que las diferentes escuelas de pensamiento emergen como dentro de un marisma que de Libera sintetiza en “dos caminos, el juego de las reivindicaciones profesionales –la universidad medieval abunda en discursos corporativistas-, o bien intentar acotar la reivindicación de la intelectualidad como tal, es decir: el ideal de la vida que ninguna

de las escuelas medievalistas de hoy día, y por el cual J. L. Borges siente una gran admiración viéndola como una “*novela, cuyos protagonistas son las generaciones humanas, cuyo teatro es el mundo*”, un mundo que sin duda nos alcanza. Aunque si es de disculpar sus ciertas falencias lo es debido a evidentes circunstancias de la década de 1970 en que fue publicado su primer tomo. Y no por falta de información, pues es profusa y de primera mano. La investigación de aquella prole profesional llamada medievalistas y los novísimos datos han cambiado perspectivas. Mas ha de tenerse en cuenta que él no perteneció a corrientes o líneas de discusión de academicismos sectarios. En él se puede ver como esta Edad Media occidental, que fue cobijada por la cristiandad, tuvo una descomunal actividad de adiestramiento del pensamiento teleológico que se enfila hacia una metamorfosis teológica. De ahí que la ortodoxia de la iglesia sea una de las ocupaciones de estos, mal contados, 1300 años, y que esta época invirtió en las innumerables luchas por la unificación de un pensar o razón de la fe.

institución puede establecer aunque le prestara apoyo social” (De Libera, 2000, p.4). Es entonces como De Libera, y confirmado por Alliez, que se espera todavía una “arqueología del saber – su Foucault” (Alliez, 1998, p.25), de lo que llamamos Edad Media, y que excluyo: *el pensamiento*. En este sentido Le Goff, en *Los intelectuales en la Edad Media*, citado por (De Libera, 2000), ve el despliegue que los intelectuales medievales fungieron con el estado social, y en el cual se hace distinción del “intelectual orgánico y el intelectual crítico” (De Libera, 2000), conceptos tomados de Gramsci. Pero que no deja de hacerse ver como un esquematismo de aquel intelectual, que es el nacimiento, o más bien, la aparición del pensamiento que hibernaba, no sin trabajo, pero sí en lo que el ego-centrismo del dominio europeo, en tutela de una institucionalidad del mundo cristiano, veló hasta la incontinencia que dramatizaron a partir del siglo XII de este mismo mundo Europeo. De Libera retoma este nacimiento del intelectual. Y no sin dejar de ver el mayor de los problemas; la “lectura” (Alliez, 1998, p.23) que implica entonces una reescritura. Parece ser ya consuetudinario este factor, el mismo efecto Lyotard que, al respecto, deja una historia de la Edad Media como una reconocible fuente de sosiego del ideal religioso, y de una acólita Modernidad cartesiana, que custodiaron en la inactualidad de nuestros días lo dicho del pensar de la Edad Media, como un caso novelesco o de fortuitos hechos aislados y que no prestan ningún servicio, si acaso para recrear best-sellers. Es cierto que todo esto configura un archivo Foucault, donde preguntarnos cuál es la “voluntad de verdad” (Deleuze, 1995, p.187) del pensamiento de la Edad Media, de un discurso ausente de pensamiento. Ausente en cuanto vaciado de poderlo vivir, y en cuanto es anulado, se hace inexistente.

Redondeando un poco más, este nacimiento intelectual es la medida de apertura de un escudriñamiento, no solo de la inserción de una urbanidad que reclama la *universitas* como profesionalización de una jerarquía social de Teo-Logos, sino también de las incursiones del intenso proceso del pensamiento árabe-helenista (con su reconocida influencia aristotélica) como filosofía de vida, o vida filosófica que en De Libera ve como “La desprofesionalización de la filosofía es, pues, para nosotros lo que firma el verdadero momento del nacimiento del intelectual” (De Libera, 2000, p.5) en donde una

“vida filosófica ya no es privativa de los profesionales de la filosofía” (Ibidem. p.9). Y en la que el pensamiento no deja de asumir su emancipación en el ejemplo que De Libera, como estudioso, y Alliez hacen manifiesto en Alberto Magno “la cual desarrollaba una percepción ética de la filosofía como genero espiritual destinado a oponerse al ideal cristiano de beatitud” y del cual igualmente se hace partícipe Maitre Ekchart como “una toma de conciencia en sí misma, en los juegos de verdad que suscita la aparición de los “intelectuales”. De Libera ve en tres términos la irrupción del intelectual de la Edad Media, en primer término como contradicción a la dialéctica mediática de fe y razón en la institución teo-lógica, poniendo en tensión el pensamiento y el fin de la escolaridad universitaria, segundo, la filosofía como devenir de la fe, y en tercer término, de la *desmesura...helenización* árabe de la cristiandad.

Esto plantea un horizonte del pensamiento que es político, donde no le es posible dejar de referirse al cómo llamar a Dios, que delimita la institucionalidad de la época, la del siglo XVII, y que es llevada en las circunstancias del final del renacimiento, la tierra cambia como centro del universo por el sol y Giordano Bruno es quemado en el 1600, y además una sociedad europea inmersa en la galaxia Gutenberg donde las profesiones del médico, abogado, notarios, maestros, científicos, eran ya una posición social, una nueva sociedad. Era ya una apertura de una Ilustración que se bifurcará en tendencias; una que hará conciliación con la mediación trascendental de la autoridad, y otros, que desmarcándose de esa autoridad, se hacen al linaje de aquellos que supieron entender que todo, hasta las ideas, son un compuesto de relaciones de la materia, de esas mínimas partículas llamadas átomos. Pero a la que no le es posible dejar de referirse a Dios. Una nueva comarca se abre paso.

BIBLIOGRAFIA

- Allendesalazar, O. (1988). *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1999). *Para una Crítica de la Violencia y Otros Ensayos*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (2007). *La Amistad*. Madrid: Trotta.
- Borges, J. L. (1994). *El Aleph*. Barcelona: Circulo de Lectores.
- Bruno, G. (1981). *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*. Barcelona: Orbis.
- Canclini, N. (s.f.). *¿De que hablamos cuando hablamos de resistencia?* Obtenido de www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/02_canclini.pdf
- Cangi, A. (1999). *Concavo y Convexo. Imagen del Horror, Pasiones Tristes*. Argentina: Altamira.
- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Cruz C, J. (s.f.). *Emanación: ¿Un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?* Obtenido de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/446/5/5.%20EMANACION%20UN%20CONCEPTO%20NEOPLATONICO%20EN%20LA%20METAFISICA%20DE%20TOMAS%20DE%20AQUINO,%20JUAN%20CRUZ%20CRUZ.pdf>
- Deleuze y Guattari, (1985). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik editores.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.

- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze y Guattari (2004). *Mil Meseta, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2005). *La Isla Desierta*. España: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2006). *Derrames entre Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *Kant y el Tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2009). *Exasperación de la Filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (s.f.). *El Abecedario de Gilles Deleuze*. Recuperado el 2015, de <http://www.youtube.com/watch?v=He--eE1CXOc>.
- Deleuze, G. (s.f.). *El Abecedario de Gilles Deleuze K de K 1/2*. Recuperado el 2015, de <http://www.youtube.com/watch?v=He--eE1CXOc>.
- Deleuze, G. (s.f.). *El Abecedario de Gilles Deleuze J de Alegria*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=Hg5ZEnVGkO4#t=69>
- Eremiev, B. (s.f.). *Los motivos de un filósofo en el exilio: La crítica de Spinoza a la vida común*. Obtenido de http://www.biopolitica.cl/docs/Boris_filosofo_exilio.pdf
- Deleuze y Guattari, (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. Mexico: Era.
- Diogenes Laercio, (1985). *Vida, Opiniones y Sentencias de los filósofos mas Ilustres*. Teorema.
- De Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Antrophos.
- Fernandez, L. (1992). Las Dos Preocupaciones Radicales de Baruch de Spinoza. *Praxis Filosófica*, 3-16.
- Gebhardt, C. (1940). *Spinoza*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Gibbon, E. (1987). *Historia de la Decadencia y Ruina del Imperio Romano*. Barcelona: Orbis.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración Radical*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: Políticas y Pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Kaminsky, G. (1999). *Concavo y Convexo. Sed, Perseverare, Imaginarium*. Buenos Aires: Altamira.
- Negri, A. y Hardt, M. . (2009). *Common Wealth*. Madrid: Akal.

- Negri, A. (1993). *Anomalia Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. España: Anthropos.
- Negri, A. (2000). *Spinoza Subversivo*. Madrid: Akal.
- Negri, A., & Hart, M. (s.f.). *Imperio*.
- Reyes, O. (1999). *Más Allá de la Moral: la idea de conatus en spinoza*. Santa Fé de Bogotá: Carpediem.
- Simondon, G. (2013). *Imaginación e Invención*. Buenos Aires: Cactus.
- Spinoza. (1999). *Tratado Teológico Político*. Mexico: Porrúa.
- Spinoza, B. d. (1983). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Spinoza, B. d. (1984). *Tratado de la Reforma del Entendimientos y Otros Escritos*. (L. & Frnandez, Trad.) Universidad Nacional de Colombia.
- Spinoza, B. d. (1988). *Correspondencia Completa*. Madrid: Hiperion.
- Spinoza, B. d. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. d. (2006). *El Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Buenos Aires: Cactus.
- Tatian, D. (2001). *La Cautela del Salvaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Wienpahl, P. (1990). *Por un Spinoza Radical*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Alianza.