

# En Medio de Spinoza

**Gilles Deleuze**

190 Deleuze, Gilles

DEL En medio de Spinoza. - 2ª ed. - Buenos Aires: Cactus, 2008.

512 p.; 18x13 cm.- (Clases, 1)

ISBN 987-21000-0-4

I. Título - 1. Filosofía

Título: «En medio de Spinoza»

Autor: Gilles Deleuze

1980 – 1981

*Traducción y notas*

*Equipo Editorial Cactus*

*Diseño Interior y tapo:* Manuloop

*Impresión:* Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. ISBN: 978-987-24075-1-3

1ra. ed. — Buenos Aires, Octubre de 2003 2da. ed. - Buenos Aires, Octubre de 2008

Reimpresión de la 2da. Edición - Buenos Aires, Julio de 2011

[www.editorialcactus.com.ar](http://www.editorialcactus.com.ar)

[editorialcactus@yahoo.com.ar](mailto:editorialcactus@yahoo.com.ar)

**Gilles Deleuze**  
**En medio de Spinoza**

**Índice**

Prólogos	
<i>Spinoza contemporáneo (2003)</i> .....	3
<i>Spinoza contemporáneo (2008)</i> .....	9
Acerca de esta edición .....	10
Clase I. Dios y la filosofía. Causalidad immanente y plano fijo. (251/11180).....	11
Clase II. Ontología y ética.	
El sistema del juicio y la moral (2/12/80).....	17
Clase III. La distinción ética de los existentes.	
Potencia y afecto. (9/12/80) .....	37
Clase V. El estatuto de los modos y el problema del mal.	
Tipología de las enfermedades. (6/1/81).....	54
Clase VII. Tres pertenencias de la esencia:	
Potencia, afecciones y afectos.(20/1/81) .....	78
Clase VIII. El mundo de los signos.(27/1/81) .....	99
Clase IX. Salir del mundo de los signos.	
Los tres esfuerzos de la razón.(3/2/81).....	122
Clase X. Teoría de la individuación.	
El individuo como conjunto de partes y el infinito en el siglo XVII.(10/2/81).....	147
Clase XI. Teoría de la individuación.	
El individuo como relación y potencia y las variaciones en el concepto de límite. (17/2/81).....	177
Clase XII. Teoría de la individuación.	
Infinitamente pequeños, relaciones diferenciales	17
y grados de potencia. (10/3/81).....	192
Clase XIII. La eternidad vivida.	
Las tres capas de la individualidad y los tres géneros del conocimiento. (17/3/81).....	219
Clase XIV - Primera parte. Afectos pasivos y auto-afecciones.	
Tres maneras de conocer el sol. (24/3/81).....	253
Clase XIV - Segunda parte. Una única ontología.	
Spinoza en la tranquilidad del panteísmo. (24/3/81).....	265
Clase XV - Spinoza y la certidumbre en la creación. (31/3/81).....	272

**Spinoza contemporáneo**

I. - Sin duda fue Althusser quien lo puso en la frontera de una época. La frontera que señalaba su propia obra. La señalaba porque reunía los elementos propios de una época y los hacía tender hacia un extremo que no soportaba la tensión. Una crisis bien entendida es precisamente esto. No una decadencia de los caracteres que definen un momento, sino una tendencia de esos mismos elementos a hacer estallar los límites del conjunto que los contiene.

Spinoza de aquel lado del borde. Y cuando finalmente estalla, Spinoza también de este lado. Como convocado primero a definir las condiciones que producen la crisis, y a definir luego las condiciones que ella produce. Definitivamente como si su obra delimitara en el siglo XVII la clave de nuestra más estrecha contemporaneidad.

Claro que esto se ha dicho de muchos, de prácticamente todos los autores que son presentados en un Prólogo: «su pensamiento permanece absolutamente actual»; «sus reflexiones aún resuenan en el presente». Pero en el caso de Spinoza esto desborda tanto las relaciones formales de los clichés editoriales como las de la historicidad académica.

La maravillosa singularidad de este desborde es que ocurre como por debajo de aquellas relaciones. Es un desborde que ocurre antes de estar contenido en cualquier historia del pensamiento filosófico. Esa extraña afinidad está más allá de los bordes del continente académico pero no porque haya rebalsado.

Algo rompe la cronología y cada vez que esto ocurre se impone un problema de tiempo. La imagen de Spinoza, recortada en la Holanda renacentista, se adhiere mal a nuestra época. O se adhiere bien como reliquia, seca de tiempos. Apreciamos su firme y sereno escribir, pero su estilo nos esquiva, nos provoca un permanente desajuste. De todos modos no es sólo la ejecución. La música misma no se acomoda a nuestros oídos.

Sin embargo, algo nos irrita como en cómplice <sup>17</sup>proximidad. Sentimos una afinidad extraña. Un Spinoza aledaño. Y no porque fugue de su época en una separación propia de filósofo puro y atemporal. Algunos creerán unírsele en una estación de aquel viaje de ensueño. Delatan así más su propia atemporalidad que la del filósofo. Tendrán, seguramente, su Spinoza imaginado.

Spinoza se encuentra tomado por su época, mas no en un sentido inmediato. Rara vez lo veremos «políticamente comprometido». Sólo oblicuamente se interesará por la real politik de su época. Guardará pues una cauta distancia del ficcional primer plano en el que la mayoría de los hombres padecen su falta de filosofía.

¿Qué es lo que pasa entonces, más allá de una inmediatez, en el tiempo que envuelve a Spinoza? ¿Qué pasa en su siglo XVII? Es un tiempo -llamémoslo así- de trance ontológico. Una especie de nudo temporal en el que se han condensado todos los problemas del ser al modo de un enorme pliegue trágico. En él se dibuja aún tenue, como una constelación que sólo se adivina a la distancia, una otra razón humana. No mucho más tarde sacará ella cuentas y resultado: Dios ha muerto.

Si es cierto que los asesinos siempre encarnan de algún modo la posición que suprimen, una vez muerto el Padre, será el hijo predilecto quien vuelto «Hombre» ocupe su lugar. Sin embargo, lejos se estará con este acto de poner fin al nihilismo. Se tratará más bien de una Restauración. Como de una continuidad lógica.

Lo indefinido aún en aquel tiempo-pliegue eran los nuevos sometimientos, los nuevos signos, las nuevas ficciones e instituciones a las que se someterían los

hombres para sostener su existencia autodespreciada. Nuevos edificios morales y de conocimiento. Un teologismo sin Dios teológico. Un tiempo en que cada primera piedra es todavía signo de una violencia... y de un delirio.

Hombres delirantes. Dicho por Spinoza: Quieren que toda la naturaleza sea cómplice de su delirio y, fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil maravillosos modos. Delirios que no por ser tales deben ser descartados, sino ante los cuales tendremos que batirnos siempre. Spinoza peleará sin descanso; inclinará su lente y sus estocadas hacia los viejos y nuevos signos delirantes, esos absurdos. Pero no lo hará sin echar luz a su vez sobre toda la vida expresiva que queda a las espaldas: aquella alegre y desconocida.

Decir entonces que Spinoza está tomado por su época es a la vez la exigencia de asumir una temporalidad intensa. Ni la temporalidad plena que pone al pasado como lo otro, ni la atemporalidad que lo pone como lo mismo. Hay la singularidad de una época y los pocos modos de lectura y de vida que la encarnan. Eso es Spinoza. Quizás esto explique algo de su irritante inminencia.

Hay épocas apremiantes. Se dibuja hoy igualmente tenue, como una nueva constelación que sólo se adivinará a la distancia, otro borde de la modernidad. La experiencia moderna, cuyas primeras piedras se ponían en los tiempos de Spinoza, entrega hoy sus últimos respiros extenuados. El amplio dispositivo de protección ante el peligro que constituye la vida, surgido a modo de huida de aquel incierto nudo-pliegue, se deshace. Como si el ropaje prolijo que ocultó la maraña comenzara a deshilacharse. La experiencia de la propia desnudez y la desértica intemperie del mundo. ¿De qué manera nos vestiremos? Nadie parece por ahora atinar con un nuevo traje.

Se delimita así un campo para aquella extraña afinidad. Un tiempo singular en una zona-frontera. Ambos bordes de la modernidad. Un mejor oído para las preguntas. Disposición práctica y gusto salvaje. Afán de misterio y juego de desvíos. Una deriva indeterminada.

Es entonces una afinidad tan anterior a la historia del pensamiento filosófico, que ni siquiera reclama su Nombre. No hay hoy spinozistas por fuera del mundo académico. Y sobre todo no es necesario que los haya<sup>17</sup>. No hay spinozistas prácticos, como sí hubo marxistas prácticos, aplicadores de la teoría.

Spinoza estalla contemporáneo en una afinidad sin Nombre que está en los núcleos del pensamiento práctico que aprendemos en y que sostienen nuestras experiencias individuales y colectivas contemporáneas.

II. - Hemos hecho la experiencia de una desolación. Y la destrucción de un mecanismo. La propia ausencia. Y la destrucción del llamado de la totalidad. Hay ante todo la experiencia de una diáspora: en la totalidad, siempre que se mire bien, no hay nadie. Como si fuera un vacío. Un vacío lleno, puesto que ahí están todo y todos. Y al mismo tiempo no hay nada ni nadie.

Cada época define su problema en torno a un idealismo. El de la nuestra es el idealismo de la totalidad. Y un circuito desgastado, transitado mil e infinitas veces; tanto que se desgasta. Se astilla. Se pudre como un muelle. Se desclava y destartala. Tambalea y cruje. Cada vez que la totalidad nos convoca a transformarla, a reformarla, a conservarla, destruirla, cada enésima vez no estamos. ¿Se entiende que no es escepticismo? No es que no hemos podido. No estamos. En la totalidad no hay nadie. Los circuitos -el Partido, las elecciones, el empleo, etc. - se astillan. Cada circuito conduce un desierto de ser. Ser en desierto. ¡Desertores!

Hay un sentido del materialismo para nuestra época. El de conducir a los desertores. Conducir unos circuitos de vida en paralelo al idealismo de la totalidad. Entonces, no que la totalidad no exista, sino que sólo está en los modos en los que existe, y estos modos no son reductibles. Pensar en paralelo. Entrever la

singularidad del modo. Desverticalizar el ser. No hay problemas de totalidad para la vida de una persona. Nadie tiene como problema «ser desocupado». Tiene, sí, unas distancias a cosas y personas concretas que se han estirado, tiene la angustia como un estiramiento de su espacio, tiene incluso la desaparición en su espacio de algunas cosas y personas, tiene sus contactos precisos que se activan ahora de otro modo, tiene incluso determinadas ocupaciones. Para cada existencia (individual o colectiva), hay sólo problemas de su cuerpo en relación con los otros, cosas o personas, de cómo estas relaciones concretas se componen de tal modo que angostan o ensanchan la existencia. Y esto va tanto para un colectivo que organiza y protege relaciones comunitarias, como para el capitalismo que habita concretamente nuestra vida. Nadie encuentra nada diciendo «soy anticapitalista» o «soy explotado». En la totalidad no hay nadie.

Buscar entonces qué podemos y qué no en la trama de relaciones que componemos. Toda la crítica epocal a los partidos políticos y las organizaciones sindicales, bien entendida y en el fondo, no es más que esto: si la organización de un colectivo está en relación a la función y los deberes definidos en una totalidad, o en relación a modificar la existencia de quienes lo componen. ¿Ambas? Al mismo tiempo imposible. Hemos hecho la experiencia y se sigue haciendo. Quien hace lo uno no hace lo otro: paralelismo. El paralelismo entre el idealismo de la totalidad y el materialismo de la vida.

Algo de una física de la vida es necesario para evitar hoy los materialismos idealistas.

Hay luego la experiencia de la incomunicación en el conocimiento. Hay toda una técnica, hay templos y ritos dedicados a la universalidad del saber. Del saber ignorar. El drama intelectual de la época no es el de una verdad estallada. Es el de una incomunicación. El conocimiento no comunica con existencias, se desconecta. Cada categoría, cada universal, cada clasificación desconecta. O es función de una desconexión. Para cada desconexión una noción universal. El problema con lo abstracto no es de epistemología, es de comunicación de la existencia.

Este drama lo ha vivido cualquiera que no sea lo suficientemente obstinado. Miramos desde afuera y decimos: son reformistas, son trotskistas, son estatistas, son autonomistas o son desocupados, son de clase media. Es la noción de una desconexión que no comunica nada en nuestra existencia.

Y luego estamos dentro, hablando y viviendo y encontramos variaciones, curvas, intensidades. Y ritmos y tonos y modos. Problemas y silencios y dudas. Infinidad de saberes irreductibles e ideologías locales. Después de esta experiencia, nunca podríamos usar la categoría universal sin hacer aclaraciones al infinito sobre todo lo que no dice. Tan al infinito que preferimos no usarla.

Sólo en tanto y al tiempo que componemos esa conexión es que hay comunicación entre existencias. La comunicación ya no ocurre entre partes. Es la expresión en el pensamiento de una vida común en ese común. Se comunican extrañamente en ese común. Y hacia afuera tienden a incomunicar. ¿Cómo expresar adecuadamente eso que no somos? ¿Cómo comunicar un exterior? ¿Cómo comunicar a un exterior? Necesariamente, no hay forma de comunicarse una desconexión. Imaginamos para la serie de desconexiones que no podemos entender, una totalidad que la hace funcionar, dotada de una voluntad o un telos. Más precisamente de una voluntad y un telos, pues sólo de un ente dotado de voluntad puede esperarse que se ponga fines.

Entonces, sólo entendemos aquella realidad que somos en una serie de conexiones. Basta como demostración el hecho de que nunca aplicamos nociones universales a nosotros mismos, o al colectivo del que formamos parte y sus actividades. Nunca tenemos una respuesta total y universal cuando se nos pregunta ¿por qué hacen lo que hacen? Infinidad de encrucijadas cercanas, de tactos intuitivos lejanos, de nudos prácticos de existencia... Esas cosas no se

saben, se comunican. En todo caso, cuando damos la respuesta total y universal, sabemos muy bien que estamos mintiendo. Hay que compartir una vida para no mentir.

La tercera experiencia es la de un disgusto. Es quizás la primaria. Hay algo del paisaje que se afea cuando habla un «crítico». Dibuja mil miserias y una mueca de asco en nuestras caras. Mil miserias diarias desde el crítico de cine hasta el crítico filósofo, pasando obviamente por el político y el periodista: los sufrimientos del país, la vanidad humana, la vacuidad, la tragedia. La crítica filosófica. La tradición crítica.

Pero no son sólo las miserias. No es ese el problema. Es una cuestión de composición del paisaje. Es el modo en el cual el crítico compone un paisaje en el que a cada miseria de las mil, le corresponde una de mil formas de salvación. Por separado sería otra cosa. Pero en la composición, en esa composición.

Se ilumina un goce en el paisaje completo. El crítico (que es también el crítico en el colectivo, en la calle, en el kiosco de diarios, etc.) es la función social de un disfrute. Un disfrute perverso de un juego de distancias. Distancia entre dos imágenes -la de la miseria y la de la salvación- que sólo se produce a condición de que aparezcan juntas. ¿Cuánto falta para llegar desde esta miseria a la salvación? Tan cerca ahora, tan lejos después pero siempre a distancia... midamos un poquito más... midamos... ¿Por qué se produce este goce? No lo sabemos. Pero intuimos que es el soporte psíquico positivo de una vida miserable: cuanto más mal esté el mundo, más goce. La tercera es, entonces, la experiencia del disgusto ante el morbo del crítico.

Una última: la experiencia del desgaste en el poder y de los bajos de poder. Que es la experiencia de una parcial pero fundamental ineficacia. ¿Se pueden hacer cosas en el poder, en cualquier situación de poder? Sí, claro. En el poder se pueden hacer cosas... en el poder. Se puede hacer un poder más compartido y deliberado en el poder, un poder menos policíaco en el poder, un poder más asambleario en el poder, etc. Pero nunca en el poder y por el poder, en cualquier situación, se ha podido hacer algo más allá del poder. Se cambian correlaciones de fuerzas, se rompen y arman alianzas, se hace ingeniería electoral e incluso se organizan enormes asambleas. Cambios en el poder. Importantes cambios en el poder. Pero Afuera nada.

Esto cansa, agota energías, angustia. Desgasta. Probablemente sólo continuamos porque esto es insumo para la economía del goce por la crítica. Afuera, entiéndase, es toda nuestra vida que ocurre más allá del poder.

Y repentinamente algo ocurre Afuera. Algo que en el poder no se esperaba o algo que en el poder se anunciaba desde hacía 10 años y nunca pasaba -se gozaba pero no se esperaba- Una patada a los ojos abiertísimos: ¡Afuera vive más allá del poder! Como en paralelo, Afuera se mueve y muta, se incalcula. Se descubre para esos ojos abiertísimos un existir sinuoso del poder en la vida, bajos y altos de poder, curvas. Más allá del idealismo del poder está el poder en la vida, pero como una zona de dunas.

Descubrimos los bajos de poder. Hay zonas espaciales o temporales en el que el poder se achata, como si se diluyera, se aplanara hasta tal punto que queda como piso, como apoyo de nuestro andar. Queda abajo. Infinidad de actividades, de organizaciones de actividades, de contactos y encuentros no exigen el problema del poder. No exigen mandato u obediencia (ni siquiera del tipo ultrademocrática). Son los bajos de poder. Y luego los altos. Son curvas de poder. Es una función: a cada relación de desconexión-incomunicación entre existencias (o a cada grado de esa relación) le corresponde una (o un grado) de mandato/obediencia.

Esto es una experiencia cotidiana básica: cuando alguno se me presenta como extraño reclamo una instancia que me lo regule (sea con violencia democrática si

es que acordamos, o sea de la otra). No es tan difícil ser el Estado. Vivir como Estado cotidianamente. Por esto el poder es amigo del individualismo. Por esto lo es de las nociones universales. Por esto el poder no es contingente. Está en una determinada zona de la vida, en el grado que necesariamente le corresponde a las relaciones que la componen.

Pero es por esto que, al tiempo que importante, es siempre secundario. No son las relaciones de poder que mantenemos las que definen las relaciones que componen nuestra existencia, sino a la inversa: finalmente nuestra existencia es siempre lo que puede ser y sólo en función de ello mantenemos o no relaciones de poder.

Experiencias sin Nombre, que ocurren mucho más acá de la historia del pensamiento filosófico. Es a este pensamiento práctico que le llega Spinoza como una afinidad.

III. - Como sea, no es del todo cierto que «le llega Spinoza». Como ocurría donde la causa sui fundaba la causalidad estructural, Spinoza el materialismo histórico y el paralelismo la diferencia específica, lo que tenemos de este lado no es estrictamente Spinoza. Hoy nunca lo leemos, es imposible. Lo que agrega complejidad a aquella afinidad es que el pasaje que la conduce tiene un nombre de tremenda singularidad. Hoy nunca leemos a Spinoza, sino ese pasaje a un lugar preciso de nuestra época que lleva el nombre de Gilíes Deleuze.

Dicho pasaje no es un simple puente que uniría dos orillas definidas. Es más parecido a un río revuelto que lo quiebra. Que inunda orillas. Ahí está Spinoza. Está Deleuze. ¿Están ahí solos o juntos? ¿Qué es cada uno a cada instante?

¿Está Spinoza tal cual fue? De ningún modo. Ninguno de ellos permitiría tal imposible simpleza. Entonces, ¿Deleuze ha inventado su propio Spinoza? Sinceramente, es la primera sensación que se tiene. Pero ni un sólo instante pierde su rastro. En ningún momento le ofrece a Spinoza un cuerpo extraño al suyo. Pero ¿no lo ha forzado un poco? ¡Válgame Dios! ¡Claro que sí!

Pero lo ha hecho en un sentido estricto, casi rígido: ha desplegado los impensados de Spinoza. Merleau-Ponty dijo en una ocasión que heredar un pensamiento significa lidiar con sus impensados. No un <sup>17</sup>vacío a llenar sino más bien un posible a desplegar. Un impensado en Spinoza y no algo que él no pensó. Algo sólo es pensable en el dominio por él circunscrito. Deleuze gustó (in)definir su relación con Spinoza como un estar en medio de aquel.

¿Qué hace pues, Deleuze en medio de Spinoza? En su primera inmersión, Deleuze acoge la división que aquel formula entre distinciones numéricas y distinciones reales. Consiste en delimitar aquellas distinciones mensurables - división del mundo en partes obtenida por la actividad de la razón- de las distinciones reales o substanciales -diferencia cualitativa de grados intensivos- que no tienen expresión numérica. Esta delimitación, pensada por Spinoza, le permite proponer la existencia de una única substancia para todos los atributos, valorar la entidad de los modos, pensar la relación finito-infinito y, en fin, demostrar el carácter necesario del Ser. Más aún, llevando la distinción real al absoluto, la teoría de Spinoza se hace capaz de expresar la diferencia en el Ser y alumbrar la vida de las singularidades en un mismo plano ontológico de variación universal.

Llegados a este punto ya no sabemos a ciencia cierta quién es el que habla. Las aguas están movidas. Es el efecto de una zambullida. El texto trabajado -ya no el original, pero tampoco el sujeto que lo trabaja- hace lo suyo. Como si tuviera vida propia. Hablan proposiciones que habitan efectivamente la obra de Spinoza como efecto de la lectura de Deleuze.

¿Qué nuevos posibles actos del pensar están ya en esa vieja obra? Para Deleuze, el fundamental está implicado en el concepto -pensado e impensado- de expresión. El pensamiento de la expresión asume toda la complejidad implicada en la relación entre el Uno y lo múltiple -la Substancia y los modos en Spinoza-,

Remite a un principio sintético: la complicación, que designa a su vez la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple.

Pero esto que suena a hermosa filosofía pura no habla más que de aquella alegre y desconocida vida expresiva. Esta vida, opuesto inconciliable de signos y representaciones, es la que estará siempre complicada. Por eso el desajustante verbo de Spinoza. Por eso la ingobernable escritura de Deleuze. Son pensamientos que reanudan el movimiento del mundo, creando los conceptos acordes al continuo estado de excepción que es su regla. Pensamientos como variaciones de aquella vida expresiva.

Estos pensamientos pueden no decirnos nada. Porque al tiempo que componen intensamente en un punto, se desentienden del resto con igual fuerza. Esos escurridizos pueden abandonarnos en cualquier momento. Pero esto mismo - tardíamente lo sentimos- es lo que hace posible y necesaria una afinidad temporal.

Es en función de esta afinidad indefinida pero delimitada por esta constelación compuesta de la obra de Spinoza, de nuestra propia experiencia epocal y del pensamiento de Deleuze que presentamos este libro.

Cactus, Octubre 2003.



***Spinoza contemporáneo***

Spinoza puede ser un gran racionalista. El gran racionalista. Y el gran filósofo político. De todos, el más astuto, el más ladino. Puede haber comprendido como nadie que la razón está habitada por afectos, que el devenir racional —y el devenir libre en un Estado— es un camino a partir de las pasiones; que el entendimiento es un problema del cuerpo.

Todo ello si se está dispuesto a descuartizarlo. Si se entrega el momento religioso a la faceta del judío creyente, si se concede complacientemente el momento místico a un dato de contexto histórico. La *Ética* empieza por Dios. «Bueno, pero finalmente lo que Spinoza llama Dios es la naturaleza, es todo y todos», se dice.

Pero la *Ética* también termina en la relación con Dios. Spinoza sólo es contemporáneo porque el vector del devenir racional se dirige a la beatitud.

Cactus, Octubre 2008.

Las clases de Gilles Deleuze que se presentan en la segunda edición de *En medio de Spinoza* fueron dictadas en la Universidad de Vincennes entre noviembre de 1980 y marzo de 1981. En ellas Deleuze vuelve sobre Spinoza después de varios años de sus primeras incursiones en su obra.

La segunda edición de *En medio de Spinoza* presenta dos diferencias respecto de la primera. En primer lugar se completa el curso con clases que faltaban - 2/12/80, 6/1/81, 27/1/81, 3/2/81, 10/2/81- y con fragmentos que faltaban en las clases publicadas en la primera edición. Los cambios en los títulos de las clases que ya estaban en la primera edición responden a estas novedades. En segundo lugar se hicieron correcciones a la traducción y al estilo.

La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones y grabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido íntegramente realizadas por *Cactus*. Se han introducido en los contenidos únicamente los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Como notará el lector en las propias indicaciones de Deleuze, algunos fragmentos de las clases responden a paréntesis abiertos en el plan del curso por intervenciones o comentarios de los estudiantes. Para que la presente edición acompañe la claridad expositiva del curso decidimos separar dichos fragmentos como «Anexos».

Es muy curioso hasta qué punto la filosofía, hasta el fin del siglo XVII, finalmente nos habla todo el tiempo de Dios. Y después de todo, Spinoza, judío excomulgado, no es el último en hablarnos de Dios. El primer libro de su gran obra, la *Ética*, se llama *De Dios*. Y tenemos la impresión de que en todos -sea Descartes, Malebranche o Leibniz- la frontera entre la filosofía y la teología es extremadamente vaga.

¿Por qué la filosofía está tan comprometida con Dios hasta el golpe revolucionario de los filósofos del siglo XVIII? ¿Es un compromiso o bien algo un poco más puro? Podríamos decir que el pensamiento, hasta el fin del siglo XVII, debe tener muy en cuenta exigencias de la Iglesia. Entonces está forzado a tener en cuenta muchos temas religiosos. Igualmente podríamos decir que hasta esa época el pensamiento tiene su suerte un poco ligada a la del sentimiento religioso. Pero sentimos muy bien que esto es demasiado fácil.

Retomo una analogía con la pintura porque es cierto que ella está penetrada por las imágenes de Dios. Mi pregunta es: ¿basta con decir que se trata de un constreñimiento inevitable en esa época? Hay dos respuestas posibles. La primera es que sí, que se trata de un constreñimiento inevitable y que remite a las condiciones del arte en esa época. O bien, un poco más positivamente, que ocurre porque hay un sentimiento religioso del cual el pintor, y aún más, la pintura, no escapan. El filósofo y la filosofía tampoco escapan.

¿Es esto suficiente? ¿No podríamos hacer otra hipótesis, decir que la pintura en esa época tiene tanta más necesidad de Dios por cuanto lo divino, lejos de ser un constreñimiento para el pintor, es el lugar de su emancipación máxima? En otros términos, con Dios puede hacer cualquier cosa, puede hacer lo que no podría con los humanos, con las criaturas. De modo que Dios es investido directamente por la pintura, por una especie de flujo de pintura, y a ese nivel la pintura va a encontrar una especie de libertad por su cuenta que no hubiera encontrado jamás de otra manera. En última instancia no se oponen el pintor más piadoso, y él mismo en tanto que hace pintura, y de cierta manera es el más impío, porque la manera en que la pintura inviste lo divino no es otra cosa que pictórica, y la pintura no encuentra ahí otra cosa que las condiciones de su emancipación radical.

Doy tres ejemplos. El Greco no podía obtener su creación más que a partir de las figuras del cristianismo. Entonces es verdad que, a un cierto nivel, se trataba de coacciones ejerciéndose sobre ellos. A otro nivel, el artista es aquél que —Bergson decía esto de lo viviente— convierte los obstáculos en medios. Esa sería una buena definición del artista. Es verdad que hay coacciones de la Iglesia que se ejercen sobre el pintor, pero hay transformación de las coacciones en medios de creación. Se sirven de Dios para obtener una liberación de las formas, para empujar las formas hasta un punto en que ya no tienen nada que ver con una ilustración. Las formas se desencadenan, se lanzan en una especie de *Sabbat*, una danza muy pura. Las líneas y los colores pierden toda necesidad de ser verosímiles, de ser exactos, de asemejarse a algo. Es la gran liberación de las líneas y de los colores lo que se hace gracias a la apariencia de la subordinación de la pintura a las exigencias del cristianismo.

Otro ejemplo: una creación del mundo. El Antiguo Testamento les sirve para una especie de liberación de los movimientos, una liberación de las formas, de las líneas y de los colores. De modo que, en un sentido, el ateísmo jamás fue exterior a la religión. El ateísmo es la potencia-artista que trabaja la religión. Con Dios todo

está permitido.

Tengo el vivo sentimiento de que para la filosofía fue exactamente lo mismo, y que si los filósofos nos hablaron tanto de Dios -y bien podían ser cristianos o creyentes-, no lo hicieron sin una intensa risa. No era una risa de incredulidad, sino un disfrute del trabajo que estaban haciendo.

Del mismo modo que yo decía que Dios y Cristo fueron para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza, Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos, de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas. Es al nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo. Deviene en ese momento el signo de una presencia. Para hablar en analogía, toma líneas, colores, movimientos que jamás hubiera tenido sin ese rodeo por Dios. Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología, pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico. Van a arrancarle una liberación del concepto, incluso sin que nadie lo sospeche. Salvo en el caso en que un filósofo exagera o va demasiado lejos. ¿Es quizás el caso de Spinoza?

Spinoza se pone desde el principio en condiciones en que aquello que nos dice no tiene ya nada que representar. He aquí que lo que Spinoza va a llamar «Dios» en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. A través del concepto filosófico de Dios se hace -y no podía hacerse más que a ese nivel- la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos.

Lo que los pintores, lo que los filósofos hicieron sufrir a Dios representa la pintura como pasión o la filosofía como pasión. Los pintores hacen sufrir una nueva pasión al cuerpo del Cristo, lo comprimen, lo contraen. La perspectiva es liberada de toda coacción a representar lo que sea. Y es lo mismo para los filósofos.

Tomo el ejemplo de Leibniz. Leibniz recomienza la creación del mundo. Él pregunta cómo es que Dios creó el mundo. Retoma el problema clásico: ¿cuál es el rol del entendimiento de Dios y de la voluntad de Dios en<sup>17</sup> la creación del mundo? Supongamos que Leibniz nos cuenta esto. Dios tiene un entendimiento, seguramente un entendimiento infinito, no se parece al nuestro. La palabra «entendimiento» sería ella misma equívoca, no tendría un solo sentido puesto que el entendimiento infinito no es en absoluto lo mismo que nuestro propio entendimiento, que es finito. ¿Qué pasa en el entendimiento infinito? Antes de que Dios cree el mundo existe, claro, un entendimiento, pero no hay nada, no hay mundo. No, dice Leibniz, pero hay posibles. Hay posibles en el entendimiento de Dios, y todos esos posibles tienden a la existencia. He aquí que la esencia es para Leibniz una tendencia a la existencia, una posibilidad que tiende a la existencia. Todos esos posibles pesan según su cantidad de perfección. El entendimiento de Dios deviene como una especie de envoltura en la que todos los posibles descienden y se chocan, todos quieren pasar a la existencia. Pero Leibniz nos dice que eso no es posible, que no todos pueden pasar a la existencia. ¿Por qué? Porque cada uno por su cuenta podría pasar a la existencia, pero no todos forman combinaciones compatibles. Hay incompatibilidades desde el punto de vista de la existencia, tal posible no puede ser com-posible con tal otro.

He allí el segundo estadio. Está creando una relación lógica de un tipo completamente nuevo. No existen solamente las posibilidades, existen también los problemas de composibilidad: ¿es un posible composable con tal otro posible? ¿Cuál es entonces el conjunto de posibles que pasará a la existencia? Sólo pasará a la existencia el conjunto de posibles que tenga la mayor cantidad de perfección. Los otros serán rechazados. Es la voluntad de Dios la que elige el mejor de los mundos posibles.

Es un extraordinario descenso para la creación del mundo. Y en favor de este descenso Leibniz crea todo tipo de conceptos. Ni siquiera podemos decir de esos conceptos que sean representativos porque preceden las cosas a representar. Y Leibniz lanza su célebre metáfora:

Dios crea el mundo como se juega al ajedrez, se trata de elegir la mejor combinación. El cálculo de ajedrez va a dominar la visión leibniziana del entendimiento divino. Es una creación de conceptos extraordinaria, que va a encontrar en el tema de Dios la condición misma de su libertad y de su liberación.

Una vez más, al igual que el pintor debía servirse de Dios para que las líneas, los colores y los movimientos ya no estén obligados a representar algo existente, el filósofo se sirve de Dios, en esa época, para que los conceptos no estén obligados a representar algo previo, totalmente dado. No se trata de preguntarse qué representa un concepto, hay que preguntarse cuál es su lugar en un conjunto de otros conceptos.

En la mayoría de los grandes filósofos los conceptos que crean son inseparables y están tomados en verdaderas secuencias. Y si ustedes no comprenden la secuencia de la cual un concepto forma parte, no pueden comprender el concepto. Empleo este término, «secuencia», porque hago una especie de acercamiento a la pintura. Si es verdad que la unidad constituyente del cine es la secuencia, creo que, más allá de las circunstancias, podríamos decir lo mismo del concepto y de la filosofía.

Al nivel del problema del ser y de lo Uno, es verdad que en su tentativa de creación conceptual sobre esa relación los filósofos van a reestablecer una secuencia. En mi opinión, es Platón en la segunda parte del *Parménides*<sup>1</sup> quien hace al nivel de los conceptos las primeras grandes secuencias en la filosofía. Hay en efecto dos secuencias. La segunda parte del *Parménides* está hecha de siete hipótesis. Estas siete hipótesis se dividen en dos grupos: tres primero, cuatro después. Son dos secuencias. Primer momento: supongamos que lo Uno es superior al ser, está por encima del ser. Segundo momento: lo Uno es igual al ser. Tercer momento: lo Uno es inferior al ser y deriva del ser. Jamás dirán que un filósofo se contradice. Preguntarán en qué secuencia, a qué nivel de la secuencia pone tal página. Y es evidente que el Uno del cual nos habla Platón no es el mismo, dependiendo de que esté situado al nivel de la primera, de la segunda o de la tercera hipótesis.

Un discípulo de Platón, Plotino, nos habla a un cierto nivel de lo Uno como origen radical del ser. Allí el ser sale de lo Uno. Lo Uno hace el ser, por tanto no es, es superior al ser. Sería el lenguaje de la pura emanación: lo Uno emana el ser. Es decir que lo Uno no sale de sí para lo Uno. Esa es la fórmula misma de la causa emanativa<sup>1</sup>.

Pero cuando nos instalamos al nivel del ser, el mismo Plotino va a hablarnos en términos espléndidos y líricos del ser que contiene, que comprende todos los seres. Y lanza toda una serie de fórmulas que tendrán una gran importancia sobre toda la filosofía del Renacimiento. Dirá que el ser complica todos los seres<sup>3</sup>. Es una fórmula admirable. ¿Por qué el ser complica todos los seres? Porque cada ser explica el ser. Habrá allí un doblete: complicar, explicar. Cada cosa explica el ser, pero el ser complica todas las cosas, es decir, las comprende en sí. Entonces ya no se trata de la emanación en estas páginas de Plotino. Ustedes se dicen que la secuencia evolucionó: está hablándonos de una causa inmanente.

En efecto, el ser se comporta como una causa inmanente por relación a los

---

<sup>1</sup> Cf. Platón, *Parménides*, Alianza, Madrid, 1998. Es considerado uno de sus escritos de madurez. En la medida en que habilita una lectura más allá de la pura emanación del Ser respecto de lo Uno, el *Parménides* ha estado particularmente sometido a disputas interpretativas. La segunda parte de esta obra consta en la edición citada de nueve hipótesis. Asimismo es probable que Deleuze se refiera a un primer grupo de hipótesis que toman como presupuesto la existencia de lo Uno.

seres, pero al mismo tiempo lo Uno se comporta por relación al ser como una causa emanativa. Y si descendemos aún más, veremos en Plotino -quien sin embargo no es cristiano— algo que se asemeja mucho a una causa creativa. De cierta manera, si no tienen en cuenta las secuencias, ya no sabrán exactamente de qué nos habla. Al menos hasta que haya filósofos que destruyan las secuencias porque quieren hacer otra cosa. Una secuencia conceptual sería el equivalente de los matices en pintura. Un concepto cambia de tono o, en última instancia, de timbre. Habría como timbres, tonalidades...

Hasta Spinoza la filosofía marchó esencialmente por secuencias.

Y en ese camino, los matices concernientes a la causalidad eran muy importantes: la causalidad original, la causa primera ¿es emanativa, inmanente, creativa, o aún otra cosa? De modo que la causa inmanente estuvo presente desde siempre en la filosofía, pero siempre como tema que no iba hasta el límite de sí mismo. ¿Por qué? Porque era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa puede andar porque hay todavía distinción entre la causa y el efecto, pero como causa inmanente, de modo tal que ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios y la criatura misma... eso se vuelve mucho más difícil. La inmanencia era ante todo el peligro. De modo que la idea de una causa inmanente aparece constantemente en la historia de la filosofía, pero como refrenada, mantenida a tal nivel de la secuencia, no teniendo valor y debiendo ser corregida en los otros momentos de la secuencia. La acusación de «inmanentista» ha sido, para toda la historia de las herejías, la acusación fundamental: «usted confunde a Dios y a la criatura». Esa es la acusación que no perdona. Entonces la causa inmanente estaba ahí constantemente pero no llegaba a hacerse un estatuto, no tenía más que un pequeño lugar en la secuencia de los conceptos.

Spinoza llega. Fue precedido sin duda por todos aquellos que tuvieron más o menos audacia en lo concerniente a la causa inmanente, es decir, esta causa extraña tal que no solamente permanece en sí para producir, sino que lo que produce permanece en ella. Dios está en el mundo, el mundo está en Dios.

Creo que la *Ética* está construida sobre una primera<sup>17</sup> gran proposición que podríamos llamar la proposición especulativa o teórica. La proposición especulativa de Spinoza es: no hay más que una única sustancia absolutamente infinita, es decir, poseyendo todos los atributos, y lo que llamamos «criaturas» no son las criaturas sino los modos o las maneras de ser de esta sustancia. Entonces, una única sustancia que posee todos los atributos y cuyos productos son los modos, las maneras de ser. Desde entonces, si esos modos son las maneras de ser de la sustancia que posee todos los atributos, existen en los atributos de la sustancia, están tomados en los atributos<sup>2</sup>.

Todas las consecuencias aparecen inmediatamente. No hay ninguna jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia. ¿Por qué? Si la sustancia posee igualmente todos los atributos, no hay jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro. En otros términos, si el pensamiento es un atributo de Dios y lo extenso es un atributo de Dios o de la sustancia, no habrá entre ellos ninguna jerarquía. Todos los atributos tendrán igual valor desde el momento en que son atributos de la sustancia. Estamos aún en lo abstracto, es la figura especulativa de la inmanencia.

Saco conclusiones. Eso es lo que Spinoza va a llamar Dios. Lo llama Dios puesto que es lo absolutamente infinito. ¿Qué representa eso? Es muy curioso. ¿Sé puede vivir así? Saco dos consecuencias. Primera consecuencia. Es él quien osa hacer lo que muchos tuvieron ganas de hacer, a saber, liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad: no hay más que una causa, ella es inmanente. Y eso tiene una influencia sobre la práctica. Spinoza

---

<sup>2</sup> Cf. Plotino; *Enéadas V y VI*, Aguilar, Buenos Aires, 1978.

no intitula su libro *Ontología*, es demasiado astuto para eso, lo intitula *Ética*. Lo cual es una manera de decir que «cualquiera sea la importancia mis proposiciones especulativas, ustedes no podrán juzgarlas más que al nivel de la ética que envuelven o implican».

Spinoza libera completamente la causa inmanente con la cual los judíos, los cristianos, los heréticos habían jugado mucho hasta allí pero al interior de secuencias muy precisas de conceptos. Spinoza la arranca de toda secuencia y da un golpe al nivel de los conceptos. No hay más secuencia. Debido a que extrajo la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, debido a que aplastó todo sobre una sustancia absolutamente infinita que comprende toda cosa como sus modos, que posee todos los atributos, sustituyó la secuencia por un verdadero plano de inmanencia. Es una revolución conceptual extraordinaria. En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser en absoluto un plano de inmovilidad puesto que todas las cosas van a moverse. Para Spinoza sólo cuenta el movimiento de las cosas sobre ese plano fijo. Él inventa un plano fijo.

La proposición especulativa de Spinoza es eso: arrancar el concepto al estado de las variaciones de secuencias y proyectar todo sobre un plano fijo que es el de la inmanencia. Eso implica una técnica extraordinaria. Es también un cierto modo de vida: vivir sobre un plano fijo. Ya no vivo según secuencias variables. ¿Qué sería entonces vivir sobre un plano fijo?

Es Spinoza, que pule sus anteojos, que ha abandonado todo, su herencia, su religión, todo éxito social. No hace nada, y antes que haya escrito lo que sea se lo injuria, se lo denuncia. Spinoza es el ateo, es el abominable. Prácticamente no puede publicar, escribe cartas. No quería ser profesor. En el *Tratado político* concibe que el profesorado sería una actividad benévola y que, aún más, habría que pagar para enseñar. Los profesores enseñarían arriesgando su fortuna y su reputación. Eso sería un verdadero profesor público. Spinoza está en relación con un gran grupo colegial<sup>4</sup>. Les envía la *Ética* a medida que la escribe, ellos se explican a sí mismos los textos y le escriben a Spinoza<sup>17</sup>, que responde. Son personas muy inteligentes. Esa correspondencia es esencial<sup>5</sup>. Él tiene su pequeña red. Se salva gracias a la protección de los hermanos De Witt pues es denunciado por todos lados.

Es como si Spinoza inventara el plano fijo al nivel de los conceptos. En mi opinión es la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser. Un ser absolutamente unívoco. Es precisamente eso lo que Spinoza define como la sustancia que posee todos los atributos iguales, que posee toda cosa como modos. Los modos de la sustancia son el ente, la sustancia absolutamente infinita es el ser en tanto que ser, los atributos, iguales unos a otros, son la esencia del ser. Y tienen ahí esa especie de plano sobre el cual todo es aplastado y donde todo se inscribe.

Jamás un filósofo fue tratado por sus lectores como lo ha sido Spinoza. A Dios gracias. Por ejemplo, Spinoza fue uno de los autores esenciales para el romanticismo alemán. Ahora bien, incluso estos autores, los más cultos, nos dicen algo muy curioso. Dicen que la *Ética* es la obra que nos presenta la totalidad más sistemática, es el sistema llevado al absoluto, es el ser unívoco, el ser que se dice en un sólo sentido, es el punto extremo del sistema. Es la totalidad más absoluta y al mismo tiempo, cuando leemos la *Ética*, tenemos siempre el sentimiento de que no llegamos a comprender el conjunto, de que el conjunto se nos escapa, de que no somos lo bastante rápidos como para retener todo junto. Hay una página muy bella de Goethe en la que dice que ha releído diez veces lo mismo, que nunca comprende el conjunto y que cada vez que lo lee comprende otro pedazo<sup>6</sup>. Es un filósofo que tiene un aparato de conceptos entre los más sistemáticos de toda la filosofía y sin embargo siempre tenemos la impresión, nosotros lectores, de que el

conjunto se nos escapa y de que quedamos reducidos a ser tomados por tal o cual pedazo. Verdaderamente somos tomados por tal o cual parte.

A otro nivel, es el filósofo que más lejos lleva el sistema de los conceptos y que exige entonces una cultura filosófica muy grande. El principio de la *Ética* comienza por definiciones de la sustancia, de la esencia, etc. Eso remite a toda la escolástica. Al mismo tiempo no hay filósofo que, tanto como él, pueda leerse sin saber nada de nada. Y es preciso mantener ambas cosas. ¡Vayan entonces a comprender ese misterio! Delbos dice de Spinoza que es un gran viento que nos arrastra<sup>7</sup>. Eso va bien con mi historia del plano fijo. Pocos filósofos tuvieron el mérito de llegar al estatuto de un gran viento calmo. Y los miserables, los pobres tipos que leen a Spinoza comparan eso con ráfagas que nos toman. ¿Cómo conciliar que haya una lectura y una comprensión analfabeta de Spinoza con el hecho de que sea uno de los filósofos que -una vez más- constituye el aparato de conceptos más minucioso del mundo? Hay un logro al nivel del lenguaje.

Aunque mayoritariamente cristianos, los Colegiantes pertenecían a las más diversas comunidades religiosas, profesaban la libertad de culto y se reunían a leer e interpretar la Biblia. Spinoza entra en estrecha relación con ellos, muchos de los cuales formarán parte de su círculo de amigos como Jarig Jelles, Pedro Balling, Simón de Vries, Juan Rieuwerstz. y Luis Meyer, con quienes entabla una fluida correspondencia<sup>3</sup>.

La *Ética* es un libro que Spinoza considera como acabado. No lo publica porque sabe que si lo hace, irá a prisión. Todo el mundo le cae encima, ya no tiene protector. Todo va muy mal para él. Renuncia a la publicación y en un sentido no importa, puesto que los colegiantes ya tenían el texto. Leibniz conoce el texto<sup>4</sup>.

¿De qué está hecho ese texto? Es la *Ética* demostrada a la manera geométrica, se trata del empleo del método geométrico. Muchos autores usaron ya ese método, pero generalmente sobre una secuencia en donde una proposición filosófica es demostrada a la manera de una proposición geométrica, de un teorema. Spinoza arranca eso del estado de un momento en una secuencia y va a hacerlo el método completo de la exposición de la *Ética*. De modo que la *Ética* se divide en cinco libros. Comienza por definiciones, axiomas, proposiciones<sup>17</sup> o teoremas, demostraciones del teorema, corolario del teorema -es decir proposiciones que derivan del teorema-, etc. Eso es el gran viento, eso forma una especie de capa continua. La exposición geométrica ya no es en absoluto la expresión de un momento en una secuencia. Él puede extraerla completamente puesto que el método geométrico va a ser el proceso que consiste en llenar el plano fijo de la sustancia absolutamente infinita. Y en todo eso hay un encadenamiento continuo de conceptos, cada teorema remite a otros teoremas, cada demostración a otras demostraciones. Un gran viento calmo, entonces<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, Raices, Buenos Aires, 1988.

<sup>4</sup> Cf. J. W. von Goethe, « Poesía y verdad », en *Obras completas T2*, Aguilar, Madrid, 1958, pp. 1813-1814.

<sup>5</sup> Cf. Víctor Delbos, *Leprobleme moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire*, Paris, 1893.



**Clase II.**  
**Ontología y ética**  
**El sistema del juicio y la moral.**  
*2 de Diciembre de 1980*

Había como bosquejado un problema que era el de las velocidades del pensamiento y el de la importancia de esas velocidades en Spinoza desde su propio punto de vista. Después de todo, la intuición intelectual, lo que Spinoza presentará como la intuición del tercer género de conocimiento, es una especie de pensamiento relámpago. Es un pensamiento a velocidad absoluta. Va a lo más profundo y a la vez abarca, tiene una amplitud máxima, y procede como un relámpago. Hay un libro bastante bueno de Romain Roiland, muy bien escrito, que se llama *El relámpago de Spinoza*'.

Ahora bien, yo decía que cuando lean la *Ética* o cuando la releen, es preciso que sean sensibles o que al menos piensen en esta cuestión que planteo. A saber, que parece que el libro V procede de otro modo. Es decir que en el último libro de la *Ética*, y sobre todo a partir de un cierto momento que Spinoza mismo señala, el momento en que pretende entrar en el tercer género de conocimiento, las demostraciones ya no tienen en absoluto el mismo esquema que en los otros libros, porque en los otros libros las demostraciones se desarrollaban bajo el segundo orden de conocimiento. Cuando accede al tercer género o a una exposición de acuerdo al tercer género de conocimiento el modo demostrativo cambia. Las demostraciones sufren contracciones. Las hay de todo tipo. Hay pedazos de demostración que, en mi parecer, desaparecieron. Todo está contraído, va a toda velocidad.

Se trata de la diferencia de velocidades entre el libro V y los demás: la velocidad absoluta del tercer género, es decir del libro V, a diferencia de las velocidades relativas de los cuatro primeros libros. Me instalo en el dominio de las velocidades relativas del pensamiento, un pensamiento que va más o menos rápido. Conservo este problema porque es una especie de problema práctico.

No quiero decir que haya que dedicarle poco tiempo al <sup>17</sup> pensamiento. De seguro el pensamiento es una cosa que toma extraordinariamente tiempo. Toma mucho tiempo. Quiero hablar de las velocidades y de las lentitudes producidas por el pensamiento, tanto como un cuerpo tiene efectos de velocidad y de lentitud según los movimientos que emprende.

Y hay momentos en que es bueno para el cuerpo ser lento, incluso hay momentos en que es bueno para el cuerpo estar inmóvil, no son relaciones de valor. Y puede ser que la velocidad absoluta y una inmovilidad absoluta se reúnan absolutamente. Si es verdad que la filosofía de Spinoza procede cómo y por una repartición sobre una especie de plano fijo, si existe esta especie de plano fijo spinozista en el que toda su filosofía se inscribe, es evidente que en última instancia la inmovilidad absoluta y la velocidad absoluta no hacen más que una. Pero en el dominio de lo relativo de los cuatro primeros libros, a veces es preciso que el pensamiento produzca lentitud, la lentitud de su propio desarrollo, y a veces es preciso que vaya más rápido, a la velocidad relativa de su desarrollo en relación a tal o cual concepto, a tal o cual tema<sup>6</sup>.

Yo hacía otra hipótesis sobre la cual no quiero extenderme demasiado. En la *Ética* hay esta cosa insólita que Spinoza llama «escolios». Al lado, además de las proposiciones, demostraciones, corolarios, él escribe escolios, es decir, especies de acompañamientos de las demostraciones.

Y yo decía que si los leen incluso en voz alta -no hay razón para tratar a un

---

<sup>6</sup> Romain Roiland, *Empédocle d'Agrigente suivi de L'éclair de Spinoza*, Editions du Sablier, Paris, 1931.

filósofo peor de lo que tratamos a un poeta- serán inmediatamente sensibles a esto: que los escolios no tienen la misma tonalidad, no tienen el mismo timbre que el conjunto de las proposiciones y demostraciones.

Y que el timbre allí se hace... ¿cómo decirlo?... *pathos*, pasión. Y que Spinoza revela allí aspectos de agresividad, de violencia, a las cuales forzosamente un filósofo tan sobrio, tan prudente, tan reservado, no nos tenía habituados. Y que hay una velocidad de los escolios que es verdaderamente una velocidad del afecto, por diferencia con la lentitud relativa de las demostraciones que es una lentitud del concepto. Como si en los escolios estuvieran proyectados afectos, mientras que en las demostraciones son desarrollados conceptos. De allí ese tono pasional práctico. Quizás uno de los secretos de la *Ética* está en los escolios. Yo oponía entonces una especie de cadena continua de las proposiciones y demostraciones, continuidad del concepto, a la discontinuidad de los escolios, que opera como una especie de línea quebrada y que es la discontinuidad de los afectos. Todo esto son impresiones de lectura.

Comprenden que si insisto sobre esto es quizás porque la forma es después de todo tan adecuada al contenido mismo de la filosofía que la manera en que Spinoza procede formalmente tiene ya algo que decirnos sobre los conceptos del spinozismo.

Finalmente, siempre en este orden de las velocidades y de las lentitudes relativas, hago una última observación. Si tomo únicamente el orden de las demostraciones en su desarrollo progresivo, ese orden no tiene una velocidad relativa uniforme. Unas veces se estira y se desarrolla, otras se contrae y se envuelve más o menos. Hay entonces, en la sucesión de los cuatro primeros libros, no solamente la gran diferencia de ritmo entre las demostraciones y los escolios, sino diferencias de ritmo en la corriente de las demostraciones sucesivas. No van a la misma velocidad.

Entonces allí quisiera -y es por esto que no se trata solamente de las observaciones formales- reencontrar de lleno, para terminar con estas notas sobre la velocidad, el problema de la ontología.

Tomo el principio de la *Ética*. <sup>17</sup>¿Cómo puede comenzar una ontología, una ontología desde el punto de vista de la inmanencia, donde el ser está literalmente por todas partes? Los existentes, los entes son en el ser. Es eso lo que nos pareció definir la ontología en nuestras cuestiones precedentes. ¿Por dónde y cómo se puede comenzar?

Es el problema del comienzo de la filosofía, que se ha arrastrado en toda la historia de la filosofía y que parece haber recibido respuestas muy diferentes. ¿Por dónde comenzar? De cierta manera, aquí como allá, según la idea completamente hecha de que los filósofos no están de acuerdo entre ellos, cada uno parece tener su respuesta. Es evidente que Hegel tiene una cierta idea sobre por dónde y cómo comenzar en filosofía, Kant tiene otra, Feuerbach tiene otra y toma en parte a Hegel a propósito de eso.

Si le aplicamos ese problema a Spinoza, ¿cómo comienza, por dónde? Parecería haber una respuesta impuesta: en una ontología no se puede comenzar más que por el ser. Sí, tal vez... Y sin embargo el hecho es que Spinoza no comienza por el ser. Eso se vuelve importante para nosotros, será un problema. ¿Cómo se hace para que en una ontología pura, en una ontología radical, no se comience por donde se hubiera esperado que se haga el comienzo, por el ser en tanto que ser?

Hemos visto que Spinoza determinaba el ser en tanto que ser como sustancia absolutamente infinita. Eso es lo que llama Dios. Ahora bien, el hecho es que Spinoza no comienza por la sustancia absolutamente infinita, no comienza por Dios. Sin embargo es como un proverbio completamente hecho decir que Spinoza empieza por Dios. Hay incluso una fórmula hecha para distinguir a Descartes y

Spinoza: «Descartes comienza por el yo, Spinoza comienza por Dios». No es verdad.

Al menos no es verdad más que para un libro de Spinoza, que es un libro que literalmente no es de él. En efecto, ya en su juventud Spinoza hacía, siguiendo el método que les conté, el de los colegiantes, especies de cursos privados para grupos de personas. Y tenemos esos cursos. Los tenemos bajo la forma de notas de asistentes, sin descartar que Spinoza haya redactado algunas de esas notas. Muy oscuro. El estudio del manuscrito es muy, muy complicado y tiene toda una historia. En fin, el conjunto de esas notas existe bajo el título de *Tratado breve*<sup>7</sup>. Ahora bien, en el *Tratado breve* el capítulo uno está intitulado así: «Que Dios es». Puedo decir literalmente que el *Tratado breve* comienza por Dios, pero después no, en absoluto.

Eso plantea un problema porque se dice muy frecuentemente que la *Ética* comienza por Dios. En efecto, el libro I es intitulado «*De Deo*»; «De Dios», a propósito de Dios. Pero si miran en detalle —siendo todas estas invitaciones a que presten mucha atención a la letra del texto— verán que en el libro I, a nivel de las definiciones, Dios no es alcanzado hasta la definición VI. Hicieron falta entonces cinco definiciones. Y al nivel de las demostraciones sólo es alcanzado hacia las proposiciones IX y X. Hicieron falta entonces cinco definiciones y ocho proposiciones/ demostraciones previas. Puedo concluir que, literalmente, la *Ética* no comienza por Dios. ¿Por dónde comienza? Comienza por el estatuto de los elementos constituyentes de la sustancia, es decir, los atributos.

Pero aún mejor, antes de la *Ética* Spinoza había escrito un libro, el *Tratado de la reforma del entendimiento*. No acabó este tratado por razones misteriosas de las que podremos hablar más tarde, pero en fin, poco importa. No lo acabó. Leo porque quisiera resaltar muy rápidamente algunos problemas de traducción, porque les atribuyo mucha importancia, van a ver. La mejor traducción del *Tratado de la reforma* es la traducción de Alexandre Koyré en las ediciones Vrin<sup>3</sup>, pero aquellos que tienen la Pléiade, conténtense con lo que encuentren, no es grave. Leo la traducción del párrafo 46 —en todas las ediciones la numeración de los párrafos es la misma—: *Si por casualidad alguien preguntara por qué yo mismo, puesto que la verdad se manifiesta por ella misma, no he expuesto de inmediato y ante todo en el orden debido las verdades de la naturales, le respondo...* Y luego de eso una serie de tres pequeños puntitos indicando una laguna *...y al mismo tiempo le exhorto a no rechazar como falsas las cosas que acabo de exponer a causa de paradojas que quizás se encuentren aquí y allí*<sup>17</sup>. Comprendan, digo que cuanto menos es gracioso. Los editores no están molestos y tienen razón para no estarlo; cuando algo no les conviene, meten una laguna. Allí tenemos la indicación de una laguna que no está en absoluto en el manuscrito<sup>8</sup>.

¡Es muy extraño! ¿Sienten lo que quiero decir?

Supongan un editor que esté persuadido, incluso nerviosamente persuadido, de que Spinoza debe comenzar por el ser, es decir, por la sustancia absolutamente infinita, por Dios. Encuentra textos donde Spinoza dice lo contrario, que no va a comenzar por Dios. En ese momento el editor se encuentra frente a varias posibilidades. O bien decir que es un momento en que el pensamiento de Spinoza aún no está a punto, es decir que Spinoza no ha alcanzado su verdadero pensamiento. O bien conjeturar una laguna en el texto que cambiaría el sentido de la frase. O bien, tercera posibilidad —en un sentido la mejor— falsear apenas la traducción. Yo quisiera justamente extenderme sobre este punto pues forma parte de la crítica interna de los textos.

<sup>7</sup> Baruch de Spinoza, *Tratado breve*. Alianza, Madrid, 1990.

<sup>8</sup> Baruch de Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*; trad. Alexandre Koyré, J. Vrin, París, 1974.

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Cactus, Bs. As., 2006, pág. 61.

En ese parágrafo 46 Spinoza nos dice terminantemente: «Sí hay un orden debido, es el orden que comienza por Dios, pero no puedo seguirlo desde el principio». Es un pensamiento claro: «Hay un orden debido, un orden necesario, es aquél que va de la sustancia a los modos, que va de Dios a las cosas. Pero no puedo seguir ese orden necesario desde el principio». ¡Es un pensamiento muy claro! Estamos tan persuadidos de que Spinoza debe seguirlo desde el principio que cuando encontramos un texto que no pega suponemos una laguna. Eso no va, no está bien.

Leo el final del parágrafo 49 —aquí los editores no osaron corregir—: *Desde el principio entonces nos será preciso velar por llegar lo más rápidamente posible —quanto ocius- al conocimiento del ser*<sup>9</sup>. Entonces mi corazón salta de alegría, ustedes comprenden. Él lo dice terminantemente: se trata de llegar lo más rápidamente posible, lo más velozmente posible al emplazamiento y al conocimiento del ser, pero no desde el principio.

La ontología tendrá un principio. Como el ser está por todas partes, hace falta precisamente que la ontología tenga un principio distinto del ser mismo. De modo que comprenden que eso deviene para mí un problema técnico, porque ese principio no puede ser algo más que el ser, superior al ser, no lo hay. El gran Uno superior al ser no existe desde el punto de vista de una ontología, lo vimos las otras veces. ¿Qué será ese misterioso comienzo?

Continúo mi inventario del *Tratado*. Parágrafo 49... No, ese acabo de hacerlo... Parágrafo 75... No, no tiene nada... ¡Ah, sí! Es para nosotros. *Por el contrario, si procedemos de la manera menos abstracta posible y comenzamos tan pronto como se pueda -en latín, quam primum fieri potest- por los primeros elementos, es decir por la fuente y el origen de la naturaleza*<sup>6</sup>. ¡Ven! Comenzamos por los primeros elementos, es decir por la fuente y el origen de la naturaleza, la sustancia absolutamente infinita con todos los atributos, pero sólo comenzamos por ahí «tan pronto se pueda». Llegaremos ahí lo más rápido posible. Es el orden de la velocidad relativa.

Y finalmente, porque es el más bello, parágrafo 99, donde la traducción es falseada, lo cual me parece lo peor. He aquí lo que dice<sup>17</sup> el texto traducido por Koyré, y los traductores allí lo siguen a él. Cito a Koyré porque era un hombre muy prodigioso, de una ciencia inmensa: *Para que todas nuestras percepciones se ordenen y unifiquen es preciso que tan rápidamente como pueda hacerse... Volvemos a encontrar la expresión. Y Koyré traduce: es preciso que tan rápidamente como pueda hacerse, la razón lo exige, investiguemos si hay un ser y también cuál es*<sup>1</sup>. Ven la traducción que da: «es preciso que tan rápido como sea posible, la razón lo exige, investiguemos si hay un ser». En otros términos, enlaza «la razón lo exige» a la necesidad de investigar si hay un ser. Es extraño para un hombre que conocía el latín admirablemente pues el texto en absoluto dice eso. Traduzco el texto en mal francés pero palabra por palabra: «es preciso que tan rápido como sea posible y la razón lo exija.»<sup>8</sup>. No es gran cosa, pero es enorme, eso cambia todo. En latín: *quamprimum fieripotest et ratiopostulat*. «Tan rápido como sea posible y la razón lo exija». En otros términos, es la razón la que exige que no comencemos por el ser, pero que lo alcancemos lo más rápido posible.

Ahora bien, ¿por qué me importa esto? Es que entonces hay una velocidad relativa. «Tan rápido como sea posible» son las diez primeras demostraciones del libro I de la *Ética*. Va tan rápido como es posible, eso es la velocidad relativa del pensamiento. La razón exige que haya un ritmo del pensamiento. No comenzarán por el ser, comenzarán por aquello que les da acceso al ser. ¿Pero qué es lo que puede darme acceso al ser? Es algo que no es lo Uno. Hemos visto que no podía ser lo Uno. ¿Qué es? Es un problema, es un problema...

Yo diré mi conclusión, si es verdad que Spinoza es un filósofo para quien el

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 62.

pensamiento es a tal punto productor de velocidades y de lentitudes y está tomado él mismo en un sistema de velocidades y lentitudes. Eso es extraño. Una vez más va mucho más lejos que decir «el pensamiento toma tiempo». Eso lo habría dicho Descartes. Pero el pensamiento produce velocidades y lentitudes y es él mismo inseparable de las velocidades y de las lentitudes que produce. Hay una velocidad del concepto, hay una lentitud del concepto. ¿Qué es eso? Y bien, ¿de qué decimos «rápido» o lento» habitualmente? Es muy libre lo que digo aquí, es para darles ganas de ir a ver este autor. No sé si lo logro, puede ser que obtenga lo contrario. Ya no hago entonces comentario letra por letra. ¿De qué decimos «eso va rápido, eso no va rápido, aminora, se precipita, se acelera»? Lo decimos de los cuerpos.

Y yo ya les había dicho, más allá de no comentarlo hasta más tarde, que Spinoza se hace una concepción muy extraordinaria de los cuerpos, es decir, una concepción verdaderamente cinética. En efecto, define el cuerpo, cada cuerpo, y aún más, hace depender la individualidad de cada cuerpo, de una relación de velocidades y lentitudes. La individualidad del cuerpo, de cada cuerpo, es para él una relación de velocidades y lentitudes entre elementos. Y yo insistía: entre elementos no formados. ¿Por qué? Porque la individualidad de un cuerpo es su forma, y si Spinoza nos dice que la forma del cuerpo -él mismo empleará la palabra forma en este sentido— es una relación de velocidades y lentitudes entre sus elementos, es preciso que los elementos no tengan forma, sino la definición no tendría ningún sentido. Entonces es preciso que sean elementos materiales no formados, que no tienen forma por sí mismos. Será su relación de velocidades o de lentitudes lo que constituirá la forma del cuerpo, pero en sí mismos estos elementos entre los cuales se establecen relaciones de velocidad y de lentitud son sin forma, no formados. No formados e informales. ¿Qué puede querer decir esto? Volveremos sobre eso más tarde, pero para él un cuerpo es eso.

Y yo les decía, «bueno, piensen en una mesa». Es eso. Piensen en la física. La física nos hablará de un sistema de moléculas en movimiento relacionadas entre sí, de un sistema de átomos. Es el escritorio de Edington, el escritorio del físico. Ahora bien, Spinoza tiene esa visión. Una vez más, no se trata para nada de que él preceda a la física atómica o electrónica, no es eso. Es que<sup>17</sup>, en tanto que filósofo, tiene un concepto del cuerpo tal que la física reencontrará con otros medios o producirá por propia cuenta. Eso pasa todo el tiempo<sup>10</sup>.

Es muy curioso, pues me hace pensar en textos particularmente bellos de Spinoza. Encontrarán, por ejemplo, al principio del libro III de la *Ética*, que Spinoza lanza cosas que verdaderamente se asemejan a un grito.

El año pasado había intentado encontrar, o indicar más que encontrar -no había encontrado- una cierta relación entre los conceptos de un filósofo y especies de gritos, gritos básicos, gritos del pensamiento. Y bien, de tiempo en tiempo hay algo como eso, hay gritos que salen de Spinoza. Y es tanto más interesante porque ¿cuándo es que se pone a gritar este filósofo que, una vez más, pasa por dar una imagen de serenidad? Grita mucho justamente en los escolios o en las introducciones a un libro. En las demostraciones no grita. La demostración no es un sitio o un lugar en el cual se pueda gritar.

¿Y qué son los gritos de Spinoza? Cito uno. Habla del bebito, del sonámbulo y del borracho: el bebito en cuatro patas, el sonámbulo que se levanta a la noche dormido y va a asesinarme, y luego el borracho que se lanza en un gran discurso. Y dice -a veces Spinoza es muy cómico, ustedes saben, tiene el humor judío-: «¡Oh! Finalmente no se sabe lo que puede el cuerpo»<sup>9</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 77.

Baruch de Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., pág. 80.

Cf. Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, op. cit., pág. 88.

Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro III, prop. II, escolio.

Iricdrich Nictlsche; *Voluntad de Poder*, parágrafo 652, Edaf, Madrid, 2004, pág. 437.

No sabemos lo que puede el cuerpo. Es preciso que cuando en vuestra lectura se crucen con este tipo de frase en Spinoza no la pasen como si nada. Primero hay que reír mucho, son momentos cómicos. No hay razón para que la filosofía no tenga su propia comicidad. «No sabemos lo que puede el cuerpo. Vean: un bebito que repta, un alcohólico que les habla, que está completamente ebrio, y luego un sonámbulo que pasa por ahí». ¡Ah, sí, es verdad, no sabemos lo que puede el cuerpo! Pero después de todo, eso prepara singularmente otro grito que resonará mucho tiempo después, que será como lo mismo más contraído, cuando Nietzsche suelta que «lo sorprendente es el cuerpo»<sup>10</sup>. ¿Qué quiere decir? Es una reacción de algunos filósofos que dicen: «Escuchen, paren con el alma, con la conciencia, etc., deberían más bien primero intentar ver un poco lo que puede el cuerpo. ¡Ni siquiera saben lo que es el cuerpo y vienen a hablarnos del alma!». Bueno, ¿qué quieren decir? Spinoza dice literalmente: «Ustedes no saben aún lo que puede un cuerpo». El otro dirá: «Lo sorprendente es el cuerpo». Ellos tienen una idea para afirmar eso. Es curioso, nos proponen un modelo del cuerpo. Evidentemente es de una gran malicia hacia los otros filósofos que, una vez más, no paran de hablar de la conciencia y del alma.

Cuando tratamos a Spinoza de materialista, cuando decimos ¡eso es materialismo! seguro que no lo es literalmente. Él tampoco deja de hablar del alma. ¿Pero cómo lo hace? Habla de una extraña manera y eso se comprende muy bien. Sobre el alma y sus relaciones con el cuerpo tiene una doctrina que será conocida - la palabra no es de él- bajo el nombre de «paralelismo». ¿Qué es el paralelismo? Es curioso porque la palabra no viene de él, viene de Leibniz, que se sirve de ella en un contexto totalmente distinto, y sin embargo esa palabra convendría muy bien a Spinoza.

Volvamos a su proposición ontológica de base. Ella implica muchas articulaciones, pero en primer lugar que «el ser es sustancia, pero sustancia absolutamente infinita que tiene, que posee-dejo ahí una palabra muy vaga- todos los atributos». «Sustancia absoluta que posee todos los atributos infinitos». Sucede por razones que veremos más tarde que «nosotros», que no somos la sustancia absoluta, no conocemos más que dos atributos: la extensión y el pensamiento.<sup>17</sup> Estos son, en efecto, atributos de Dios.

Hay muchos «por qué» para esto, pero no es lo que trato por el momento, lo veremos más tarde. ¿Por qué la extensión y el pensamiento son atributos de Dios? Nosotros no conocemos más que dos atributos, pero eso no impide que la sustancia absoluta tenga una infinidad de atributos. ¿Nosotros qué somos? No somos sustancia. ¿Por qué?

Aquí vamos a volver a caer de lleno en un problema que intenté tratar ya la última vez. Si nosotros fuésemos sustancia, la sustancia se diría en varios sentidos, al menos en dos. Se diría en un primer sentido: Dios, la sustancia infinita. Se diría en un segundo sentido: yo, ser finito. En efecto, en el primer sentido la sustancia sería algo que existe por sí mismo, pero si yo fuera sustancia, lo que sería en un sentido muy diferente, puesto que no existo por mí mismo. En tanto soy una criatura finita, un ser finito, yo existo, suponemos, por Dios. No existo por mí mismo. Entonces no soy sustancia en el mismo sentido en que Dios lo es. Tercer sentido: si mi cuerpo mismo es sustancia, es todavía en otro sentido, puesto que el cuerpo es divisible, mientras que no se supone que el alma lo sea.

Comprendan, es muy simple: si soy sustancia, sólo lo soy en un sentido de la palabra sustancia. Desde entonces la palabra sustancia tiene muchos sentidos. En otros términos, es equívoca, es necesariamente equívoca. «Sustancia» se dirá por analogía. Si recuerdan las nociones que intenté definir vagamente la otra vez, sustancia se dirá por analogía puesto que la analogía es el estatuto del concepto en tanto que posee muchos sentidos, es la equivocidad. «Sustancia» será una palabra equívoca que tiene muchos sentidos. Esos sentidos tendrán relaciones de analogía:

«Así como Dios sólo tiene necesidad de sí para existir -primer sentido de sustancia-, yo, ser finito, tengo necesidad de Dios para existir-segundo sentido-». Hay analogía entre los sentidos y desde entonces «sustancia» es una palabra equívoca. Descartes lo dice explícitamente. Cualesquiera sean las rupturas de Descartes con Santo Tomás, permanece absolutamente tomista al menos sobre un punto fundamental: el ser no es unívoco. En otros términos, hay muchos sentidos de la palabra «sustancia» y, como dice Descartes, que retoma allí el vocabulario de la Edad Media, la sustancia se dice por analogía. Ven lo que estos términos misteriosos quieren decir. De hecho, quieren decir cosas muy rigurosas.

Hemos visto por el contrario, y no vuelvo sobre eso, que Spinoza desarrolla, despliega, el plano fijo de la univocidad del ser, del ser unívoco.

Si el ser es sustancia, es la sustancia absolutamente infinita y no hay ninguna otra, esa sustancia es la única. En otros términos, univocidad de la sustancia. Ninguna otra sustancia más que el ser absolutamente infinito, es decir, ninguna otra sustancia más que el ser en tanto que ser. El ser en tanto que ser es sustancia, lo cual implica inmediatamente que nada más lo sea.

¿Nada más? ¿Qué hay además del ser? Lo hemos visto, y es quizás lo que buscábamos, el punto de partida de la ontología. Entonces vamos a tener quizás una respuesta posible a nuestra pregunta. ¿Qué hay además del ser, del ser en tanto que ser, desde el propio punto de vista de una ontología? Lo hemos visto desde el principio. Lo que hay además del ser en tanto que ser desde el punto de vista mismo de una ontología es aquello de lo cual el ser se dice, es decir, el ente, el existente. El ser se dice de lo que es, del ente, del existente.

Ven la consecuencia inmediata: el ente no es sustancia. Evidentemente es escandaloso desde un cierto punto de vista, es escandaloso para Descartes, para todo el pensamiento cristiano, para todo el pensamiento de la creación. ¿Y entonces qué es? Ya no tenemos opción. Lo que «es» no es sustancia ni atributo puesto que la sustancia es el ser y los atributos son los elementos del ser. Y todos los atributos son iguales: no habrá superioridad de un atributo sobre otro.

Ven bien que Spinoza profundiza al máximo su oposición a toda una tradición filosófica, la tradición de lo Uno superior al ser. Lo que él va a producir -creo que es una característica de Spinoza- es la filosofía más anti-jerárquica que jamás se haya hecho. De una manera u otra los filósofos explícitamente dicen o al menos sugieren -pero en general explícitamente dicen- que el alma vale más que el cuerpo, que el pensamiento vale más que la extensión. Y todo eso forma parte de los niveles del ser a partir de lo Uno. La diferencia jerárquica es inseparable de las teorías o de las concepciones de la emanación, de la causa emanativa. Debo recordarles: los efectos salen de la causa, hay un orden jerárquico de la causa al efecto. Lo Uno es superior al ser; el ser -a su turno— es superior al alma; el alma es superior al cuerpo. Es un descenso. El mundo de Spinoza es muy curioso. Es el mundo más anti-jerárquico que jamás haya producido la filosofía. En efecto, si hay univocidad del ser, si es lo uno lo que depende del ser y no el ser lo que depende de lo uno; 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 que habrá que llegar a determinar, todos los seres son iguales.

Dejo en blanco ¿en tanto qué? ¿Todos los seres son iguales en tanto qué? ¿Desde qué punto de vista? ¿Qué quiere decir entonces que una piedra y un sabio, que un cerdo y un filósofo valen lo mismo? Alcanza con decir en tanto qué. Seguramente valen lo mismo. En tanto que existencia valen lo mismo. Y Spinoza jamás renunciará a eso. Lo dirá terminantemente: hay un punto de vista, un «en tanto que», donde se ve con total claridad que el sabio y el demente no son uno superior al otro. ¡Muy curioso, muy sorprendente esta cuestión! Intentaría explicarla, pero no pretendo hacerlo todavía.

Entonces el ser, el ser unívoco, es forzosamente un ser igual. No que forzosamente todos los entes valgan lo mismo, sino que el ser se dice igualmente de todos los entes, se dice igualmente de todo lo que es, sea un cerdo o un filósofo. De cualquier manera el ser no tiene más que un único sentido. Una bella idea, ¿no? Pero no alcanza con tener la idea, hay que construir el paisaje donde funcione la idea, y eso es lo que Spinoza sabe hacer. El ser unívoco es forzosamente un ser igualado. Jamás se llevó tan lejos la crítica a toda jerarquía. La extensión es como el pensamiento, es un atributo de la sustancia, y ustedes no pueden decir que un atributo es superior a otro. Igualdad perfecta de todos los atributos.

Si hay igualdad perfecta, ¿qué hay que decir entonces? Nosotros somos modos. No somos sustancias, somos modos, es decir, somos maneras de ser. En otros términos, ¿el ser se dice de qué? Se dice del ente, pero ¿qué es el ente? Es la manera de ser. Ustedes son maneras de ser. ¡Está bien eso! Ustedes no son personas, son maneras de ser, son modos. ¿Eso quiere decir, como Leibniz aparentaba creer, como muchos comentadores dijeron, que finalmente Spinoza no creía en la individualidad? Al contrario, yo creo que hay pocos autores que han creído y captado tanto la individualidad. Pero tenemos la individualidad de una manera de ser, y ustedes valen lo que vale vuestra manera de ser.

¡Oh, qué divertido todo eso! ¿Entonces yo soy una manera de ser?

Y bien, sí, soy una manera de ser. Eso quiere decir un modo del ser. Una manera de ser es un modo del ser. No soy una sustancia. Ustedes comprenden, una sustancia es una persona. Y bien, no, yo no soy una sustancia, soy una manera de ser. ¡Quizás es mucho mejor! ¡No sabemos! Entonces forzosamente estoy en el ser puesto que soy una manera de ser. Forzosamente hay inmanencia, hay inmanencia de todas las maneras en el ser.

Spinoza está haciendo un pensamiento. Nos decimos evidentemente él tiene razón pero que esta historia es a la vez totalmente retorcida. ¡Es muy sorprendente! Nos introduce en una cosa completamente extraña. Intenten pensar así un instante, es preciso que lo repitan mucho:

«No, no, yo no soy una sustancia, soy una manera de ser». ¡Vaya! ¿Una manera de qué? Una manera del ser. ¿Y dura una manera de ser,<sup>17</sup> tiene una personalidad, una individualidad? No puede ser personalidad, es una muy fuerte individualidad.

¿Qué implica entonces una manera de ser? Y bien, quiere decir que yo estoy dentro. ¿Yo estoy dentro de qué? Soy en el ser del cual soy una manera. ¿Y el otro? El otro también, es en el ser del cual es una manera. Entonces si chocamos, ¿se trata de dos maneras de ser que se golpean?

Sí, son dos maneras de ser que se golpean. ¿Por qué? Sin duda no son compatibles. ¿Por qué? Puede ser que haya una incompatibilidad de la velocidad y de la lentitud. ¡Vaya! ¿Por qué traigo la velocidad y las lentitudes? Porque finalmente manera de ser, o modo de ser, es eso: una relación de velocidad y de lentitud. Son relaciones de velocidad y de lentitud sobre el plano fijo de la sustancia absolutamente infinita.

Bueno, avanzamos un poco. Soy una manera de ser y nada más, soy una relación de velocidad y de lentitud entre las moléculas que me componen. ¡Qué mundo! Yo pienso que evidentemente todo creyente, todo cristiano, daba un salto cuando leía a Spinoza. Se decía ¿pero qué es esto? Incluso todo judío, no sé... Todo hombre religioso. Él continuaba, no se afligía, continuaba...

Si soy una manera de ser, ¿qué manera de ser, del ser soy? Diremos que no es complicado. Ustedes comprenden, tengo un cuerpo y un alma.

Ahí parece recaer sobre la misma base que todo el mundo. Tengo un cuerpo y un alma. Dice algo que dice todo el mundo. Encontraremos, finalmente, que no va a durar mucho tiempo.

Spinoza dice que es muy cierto eso, tengo un cuerpo y un alma. E incluso no tengo más que eso. Y esto, desde cierto lado, es molesto.



Es molesto puesto que hay una infinidad de atributos de la sustancia absoluta y yo tengo solamente un cuerpo y un alma.

En efecto, ¿qué es un cuerpo? Un cuerpo es un modo de la extensión.

Un alma es un modo del pensamiento. Quizás hay ya aquí una respuesta o una primera respuesta a la pregunta ¿por qué de todos los atributos de la sustancia absoluta no conozco más que dos? Eso es un hecho, es el hecho de mi limitación. Estoy hecho así. Ustedes me dirán: «Si estás hecho, eres una sustancia». No, estoy hecho como una manera. Y bien, estoy hecho a la manera siguiente: cuerpo y alma. Es decir, soy a la vez un modo de la extensión por mi cuerpo y un modo del pensamiento por mi alma. O sea, mi alma es una manera de pensar, mi cuerpo es una manera de extender, de ser extenso. Entonces en los otros atributos -cuyos nombres incluso no puedo decir puesto que hay una infinidad- hay otras maneras de ser. Allí está todo el dominio de una amplia ciencia ficción spinozista: ¿qué es lo que pasa en los otros atributos que no conocemos? Pero él es muy discreto, dice que fuera de eso no se puede decir nada. Hay un hecho de la limitación del conocimiento.

No conozco más que dos atributos porque yo mismo soy un modo de la extensión y del pensamiento.

Pero los atributos son estrictamente iguales. Es por eso que, ven ustedes, apenas ha dicho como todo el mundo «tengo un cuerpo y un alma», ya dijo algo distinto a todo el mundo. Soy el doble modo de los dos atributos que conozco, soy un cuerpo, soy un alma; pero todos los atributos son iguales, no hay ninguna superioridad de un atributo sobre otro. Jamás podremos decir entonces «mi cuerpo es menos que mi alma». No. Aún más, es estrictamente igual, es la misma manera de ser. Mi cuerpo y mi alma son la misma manera de ser.

Voy demasiado rápido, pero voy a precisar. Aquí pueden tener en un destello la visión de uno de los pensamientos más profundos de Spinoza. ¿Cómo se distinguen mi cuerpo y mi alma? Se distinguen por el atributo que implican. El cuerpo es el modo de la extensión, el alma es el modo del pensamiento. Esa es la distinción del alma y del cuerpo, se distinguen por el atributo que implican. Son dos modos, dos maneras de ser de atributos diferentes. Pero los atributos son estrictamente iguales, de modo que en el momento mismo en que digo que tengo un alma y tengo un cuerpo que se distinguen por los atributos a los cuales remiten, digo también que soy uno. ¿Por qué soy uno? Soy uno por la sustancia única, puesto que todos los atributos iguales son los atributos de una única y misma sustancia absolutamente infinita.

Entonces, soy dos modos de dos atributos: cuerpo -modo de la extensión-, alma -modo del pensamiento—; pero soy una única y misma modificación de la sustancia. Soy una única y misma modificación de la sustancia que se expresa en dos atributos, en el atributo extensión como cuerpo, en el atributo pensamiento como alma. Soy dos por los atributos que implico, soy uno por la sustancia que me envuelve.

En otros términos, soy una modificación de la sustancia, es decir una manera de ser del ser, en tanto que esa modificación es expresada como cuerpo en el atributo extensión y como alma en el atributo pensamiento. De modo que el alma y el cuerpo son lo mismo, son una única y misma cosa. No una sustancia. Son una única y misma manera o modificación relacionada a dos atributos distintos, que entonces aparece y es cuerpo en el atributo extensión y alma en el atributo pensamiento. ¡Qué curiosa visión! Eso suprime entonces todo privilegio posible del alma sobre el cuerpo o viceversa.

Y aquí, en un sentido, es la primera vez que podemos comprender en qué una ética no es lo mismo que una moral. No es en absoluto lo mismo que una moral, forzosamente, por una razón muy simple. Hay algo que pertenece fundamentalmente a la moral, la idea de una razón inversa, de una regla inversa en

la relación del alma y el cuerpo. Forzosamente puesto que la moral es inseparable de una especie de jerarquía de los valores. No hay moral si algo no vale más que otra cosa. No hay moral de «todo vale lo mismo», de «todo es igual». Diría extrañamente que hay una ética de «todo es igual». Lo veremos bien después. No existe la moral de «todo vale lo mismo», de «todo es igual», hace falta una jerarquía de los valores para la moral. Y la expresión más simple de la jerarquía de los valores es esa especie de tensión, de relación inversamente proporcional: si es el cuerpo el que actúa, es el alma la que padece, y si el alma actúa, es el cuerpo el que padece. Uno actúa sobre el otro y uno padece cuando el otro actúa, de modo que el esfuerzo del sabio es hacer obedecer al cuerpo.

Eso llega tan lejos que es casi un axioma de todas las morales en el siglo XVII. Por ejemplo, Descartes escribe un gran libro que se llama *Tratado de las pasiones* que comienza por la siguiente afirmación: cuando el cuerpo actúa, es el alma la que tiene una pasión, la que padece; cuando el alma actúa es el cuerpo el que tiene una pasión, el que padece<sup>11</sup>.

Comprenden ustedes que en el punto en el que estamos, desde el punto de vista de Spinoza, esta proposición es ininteligible. Si soy una manera de ser que se expresa igualmente como manera de la extensión y como manera del pensamiento, es decir como cuerpo y como alma, o bien mi cuerpo y mi alma padecen igualmente, o bien actúan igualmente. Jamás se ha soldado mejor el destino del hombre al cuerpo. Si mi cuerpo es rápido —con todo el matiz de la rapidez, puesto que puede ser una rapidez puramente interior, lo hemos visto, una rapidez molecular, una velocidad molecular—, mi alma es rápida; si mi cuerpo es lento, mi alma es lenta. Y quizás es bueno que a veces mi alma sea lenta y otras veces sea rápida, pero en cualquier caso lo uno irá con lo otro: mi alma no será rápida o lenta sin que mi cuerpo sea también rápido o lento. En otros términos, siempre tienen los dos a la vez. Jamás pueden juzgar vuestra alma por encima de vuestro cuerpo y vuestro cuerpo por encima de vuestra alma. Jamás! Uno y otra son la misma manera expresada en dos atributos. Renuncien entonces a apostar a uno contra el otro. ¡No vale la pena intentarlo! En fin, no funcionará así.

Ustedes ven por qué se llama «paralelismo». En efecto,<sup>17</sup> dos modos de atributos diferentes: cuerpo de la extensión, alma en el pensamiento. Los atributos son estrictamente independientes e iguales, por tanto paralelos, y es la misma modificación la que se expresa en un modo o en el otro<sup>11</sup>.

Vuelvo entonces a esto: ¿de dónde viene ese grito, «¡lo sorprendente es el cuerpo!», que bien parece desmentir el paralelismo? ¿Cómo puede Nietzsche decirnos entonces que lo sorprendente es el cuerpo, lo cual parece erigir un modelo del cuerpo? «Ustedes no saben siquiera lo que puede un cuerpo, ¡ni siquiera saben eso!». No sabemos, en efecto, las cosas prodigiosas que un bebé, un alcohólico o un sonámbulo pueden hacer cuando su razón está adormecida, cuando sus conciencias están dormidas. ¡Ni siquiera saben lo que puede un cuerpo! Esto va evidentemente muy bien con todo lo que precede. Ustedes ven, Spinoza está diciéndonos algo muy importante, está diciéndonos que el cuerpo sobrepasa el conocimiento que creen tener de él. Vuestro cuerpo sobrepasa infinitamente el conocimiento que ustedes creen tener de él. Evidentemente, puesto que ni siquiera saben que el cuerpo es una manera de ser de la extensión, y que a título de manera de ser de la extensión está constituido por todo tipo de relaciones de velocidades y de lentitudes transformables unas en otras. Y no saben nada, no sabemos nada de todo eso, dice él.

Todavía hoy podemos decir que no sabemos nada de todo eso. Se hacen progresos... Es curioso, estoy asombrado de que la biología actual marche a tal

---

<sup>11</sup> René Descartes; *Tratado de las pasiones del alma*, primera parte, I y II, Alianza, Madrid, 1994.

punto en un cierto spinozismo, pero eso lo veremos más tarde.

Y bien, él dice que vuestro cuerpo sobrepasa el conocimiento que de él tienen y que igualmente -es esto lo que hay que agregar, puesto que está el paralelismo, puesto que el cuerpo y el alma son lo mismo- vuestra alma sobrepasa infinitamente la conciencia que tienen de ella. Todo eso está dirigido directamente contra Descartes, evidentemente. Había que pasar por el cuerpo para comprender lo que va a decir. De allí la frase «lo sorprendente es el cuerpo», «no sabemos siquiera lo que puede un cuerpo». Ven ustedes, lo que quiere decir enteramente es: «al igual que vuestro cuerpo sobrepasa el conocimiento que tienen de él, vuestra alma y vuestro pensamiento sobrepasan la conciencia que tienen de ellos».

De modo que ¿cuál será la tarea de la filosofía como ética? Será acceder a este conocimiento del cuerpo y a esta conciencia del alma que sobrepasan el conocimiento llamado natural que tenemos de nuestro cuerpo y la conciencia natural que tenemos de nuestra alma. Habrá que avanzar hasta descubrir este inconsciente del pensamiento y este desconocido del cuerpo. Y los dos no hacen más que uno. Ustedes son una manera, una manera de ser. Eso quiere decir que son un conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud entre moléculas pensantes, que son un conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud entre moléculas extensas. Todo eso es lo desconocido del cuerpo y lo inconsciente del pensamiento. ¿Cómo va entonces Spinoza a resolver esto?

De donde puedo pasar a un segundo problema. Sí, porque mi segundo problema se impone, evidentemente se encadena: después de todo, ¿por qué llama a esto ética y no ontología? ¿Por qué llama a su gran libro *Ética* en lugar de llamarlo *Ontología*? ¡Debería llamarlo *Ontología*! No, debería llamarlo *Ética*, seguramente hizo bien. Sabía lo que hacía, tenía una razón para llamar «ética» a eso. Entonces, si ustedes quieren, se tratará del mismo problema.

Volvemos a partir de cero. Acabamos de terminar toda una primera parte sobre la ontología. Paso a una segunda: ¿por qué Spinoza llama «ética» a esta ontología? Y ustedes sienten que aquí también vamos a caer de lleno en el problema de si una ética es lo mismo que una moral. ¿Es lo mismo? Si no es lo mismo, ¿no sería la ética de una cierta manera la única <sup>17</sup>forma en que la ontología tiene algo para decirnos sobre cómo vivir, qué hacer, mientras que la moral no es eso? Quizás la moral implique siempre -pero habría que ver por qué- la posición de algo superior al ser. Quizás una moral sea indisociable de la posición de lo Uno superior al ser. A tal punto que si creemos o si hacemos ontología -el ser en tanto que ser, donde lo Uno lejos de ser superior al ser es al contrario un derivado—, ya no puede haber exactamente moral.

Quisiera comenzar por una cuestión que no es difícil, pero quisiera considerarla por eso mismo rápidamente. Me parece que toda la moral del siglo XVII... no, de Platón al siglo XVII, durante mucho tiempo, consistía de cierta manera en decirnos ¿qué? Y bien, que el mal no es nada. «El mal no es nada». ¿Y por qué la moral era eso? No se nos decía ante todo «hagan el bien», se nos decía en primer lugar «el mal no es nada». ¡Curioso! ¿Qué es este optimismo? ¿Es optimismo? ¿Qué entonces? ¿Es que los filósofos eran especies de optimistas beatos para decir «el mal no es nada»? ¿Qué querían decir? Existían todas las desgracias del mundo y he aquí que estos tipos continuaban diciendo «el mal no es nada». Quisiera entonces reflexionar sobre eso. Ven ustedes, volvemos a partir de cero.

¿Qué querían decir todas estas personas que -desde Sócrates, que lo decía todo el tiempo- decían «el mal no es nada», mientras que la desgracia existía? El mal siempre tuvo dos formas, la desgracia y la maldad; el mal del desgraciado y el mal del malvado. Desde los griegos, malvados y desgraciados no faltan. Y más, ¿qué es lo que hace que haya mal a primera vista? Es que los malvados y los desgraciados no son los mismos. Si los malvados y los desgraciados fueran los mismos, en efecto el mal no sería nada, se destruiría a sí mismo. El escándalo es

que los malvados no sean forzosamente desgraciados y los desgraciados forzosamente malvados. De tiempo en tiempo sucede, pero no bastante a menudo. En otros términos, si los malvados fueran desgraciados y los desgraciados malvados, el mal se destruiría, habría una auto-supresión del mal. Es formidable eso.

Hay un autor que se ha divertido mucho con eso tardíamente. Dijo: «No, no pueden hacer que sea de otro modo, la ley del mundo es que los malvados sean felices en tanto que malvados y que los desgraciados sean pobres inocentes. Y eso es el mal». Y perdido en esta visión escribe. Es el Marqués de Sade. De allí los dos grandes títulos de dos grandes novelas de Sade: *Las desgracias de la virtud*<sup>2</sup> y *Las prosperidades del vicio*<sup>13</sup>. No habría problema del mal si no hubiera una irreductibilidad entre el malvado por sí mismo feliz y el inocente por sí mismo desgraciado. Pues es su virtud la que no cesa de volver desgraciada a Juliette... ¿Es Juliette la buena?... No, es Justine... Juliette es la mala.

No es por casualidad que ya en los diálogos platónicos Sócrates no cesa de lanzar una serie de proposiciones que a primera vista nos parecen débiles y que consisten en decir que en el fondo el malvado es fundamentalmente desgraciado y el virtuoso fundamentalmente feliz. De seguro eso no se ve, no se ve. Pero él dice: «Voy a demostrárselos». Él va a demostrarlo.

Preciso por qué hago este largo paréntesis, también un poco débil. Es para hacerles sentir que de una cierta manera no hay que tomar a las personas por tontas. Ese sería mi llamado. Cuando los filósofos dicen muy serios «el mal no es nada, sólo el malvado es desgraciado», quizás tienen detrás una idea muy extraña. Y una idea tal que están encantados si les decimos: «¡Pero vos sos un soñador!». Puede ser que nos equivoquemos acerca de su empresa. Puede ser que en el momento mismo en que dicen eso sean singularmente diabólicos. Porque no podemos pensar que Sócrates cree en su asunto. No lo cree así. Él no cree que los malvados sean desgraciados en tanto que malvados. Sabe bien que eso no sucede así. Por eso digo que si no tomamos a Sócrates por un idiota, vamos a preguntarnos ¿pero por qué nos dice eso, en qué empresa está para decirnos eso cuando manifiestamente no es así? No hay que imaginarse a Sócrates a tal punto perdido en las ideas y en las nubes como en malvados muy felices. ¿Entonces él quiere decir que serán castigados después? Sí, lo dice así espléndidamente. Incluso inventa mitos. Pero no, no se trata de eso. ¿Qué quiere? ¿Qué busca? ¿Ya lo sienten?

Es una especie de grito: «¡Entonces el mal no es nada!». Pero él lanza una especie de provocación tal que la suerte de la filosofía está allí en juego. Literalmente, yo diría que se hacen los idiotas. Hacerse el idiota. Hacerse el idiota siempre ha sido una función de la filosofía. ¿El idiota en qué sentido? En un sentido que va verdaderamente desde el medioevo —donde el tema del idiota es constante— hasta los rusos, quiero decir Dostoievski y un sucesor de Dostoievski que murió hace no mucho tiempo, Chestov. Eso no forma sin embargo una tradición, Chestov no se reconocía en Descartes. Pero intento señalar muy rápido esta tradición.

Localizo al azar a Nicolás de Cusa, un filósofo muy, muy importante. Era cardenal además. Es un hombre muy, muy importante del Renacimiento, un gran filósofo. El cardenal de Cusa lanza el tema del idiota<sup>14</sup>. ¿En qué sentido? Tiene un sentido muy simple, es la idea de que el filósofo es aquél que no dispone de ningún saber y que no tiene más que una facultad, la razón natural, la luz natural. Por oposición a la luz del saber, y también por oposición a la luz revelada, el idiota es el hombre de la luz natural.

Descartes escribirá un pequeño texto -por otra parte poco conocido, pero está en las *Obras Completas*- que es una exposición del *cogito* y tiene al idiota en el título<sup>15</sup>. En efecto, ¿en qué la fórmula «pienso, luego soy» es la fórmula del idiota? Está presentada por Descartes como la fórmula del idiota porque es el hombre

reducido a la razón natural. ¿Qué nos dice Descartes al pie de la letra? Nos dice: «Yo no puedo siquiera decir que el hombre es un animal racional». Lo dice textualmente, no interpreto. Nos dice: «Yo no puedo siquiera decir que el hombre es un animal racional como lo decía Aristóteles porque para poder decirlo habría primero que saber lo que quiere decir ‘animal’ y lo que quiere decir ‘racional’»<sup>12</sup>.

En otros términos, la fórmula «animal racional» tiene presupuestos explícitos que habría que despejar. «Ahora bien, yo soy incapaz de hacerlo». Y agrega: «Yo digo: pienso, luego soy». El oponente estaría dispuesto inmediatamente a decir: «Y bien, ¿no te molesta que cuando dices ‘yo pienso, luego soy’ hay que saber lo que quiere decir ‘pensar’, lo que quiere decir ‘ser’, lo que quiere decir yo’?». Allí Descartes se vuelve muy, muy curioso. Pero me parece que son sus mejores páginas. Deviene muy sutil. Dice: «No, no es para nada lo mismo». He aquí por qué: es que en el caso «animal racional» hay presupuestos explícitos, ustedes no están obligados a saber lo que quiere decir «animal» y «racional»; mientras que en el caso «yo pienso, luego soy», pretende Descartes, es completamente diferente, hay presupuestos pero están implícitos, ustedes no pueden pensar sin saber lo que quiere decir «pensar», no pueden ser sin saber al menos confusamente lo que quiere decir «ser». Lo sienten con un sentimiento que sería el sentimiento del pensamiento. En otros términos, «animal racional» remite a presupuestos explícitos del orden del concepto, «pienso, luego soy» no remite más que a presupuestos implícitos del orden del sentimiento, del sentimiento interior<sup>13</sup>.

Es muy, muy curioso el interés de esto, tanto más cuanto que la lingüística moderna reencuentra esta distinción de los presupuestos explícitos y los presupuestos implícitos. Son cartesianos sin saberlo, es muy, muy curioso. Hay un lingüista actual que se llama Ducrot que hace toda una teoría a partir de esa distinción.

Ven, el idiota es el hombre de los presupuestos implícitos. Eso es la razón como función natural, la razón natural. No pueden pensar sin saber, aún confusamente, lo que quiere decir «pensar». Entonces no tienen que explicarse. Descartes decía: «Yo no tengo que explicar lo que quiere decir ‘pienso, luego soy’, cada uno lo experimenta en sí mismo, mientras que ‘animal racional’ está escrito en los libros». El idiota se opone al hombre de los libros. El hombre de la razón natural se opone al hombre de la razón erudita. De modo tal que el *cogito* será el enunciado del idiota<sup>14</sup>.

Entonces este tema del idiota está fundado en una tradición cristiana filosófica que es la tradición de la razón natural. Después continuó en todo el Occidente, pertenece a la tradición occidental. ¿Por qué rodeo emigra a Rusia para ser llevada al paroxismo y para tomar un nuevo andar? Un nuevo andar favorecido evidentemente por la ortodoxia rusa, por el cristianismo ruso. Allí tengo todo tipo de eslabones que me faltan sobre la comparación con el tema del idiota ruso. El idiota es una figura fundamental de la literatura rusa, no solamente en Dostoievski.

El personaje que Dostoievski llamará precisamente «el idiota» es seguramente mucho más dramático —su enfermedad, etc.— que el idiota de Descartes, pero conserva algo de la potencia de la razón natural reducida a sí misma. Tan reducida a sí misma que es enferma. Y sin embargo conserva destellos. El príncipe, el idiota, no sabe nada pero es el hombre de los presupuestos implícitos, comprende todo. Esta figura del idiota continúa diciendo «pienso, luego soy» en el momento mismo en que está como loco, o bien distraído, o bien un poco zonzo.

Pero ya Descartes aceptaba pasar por el zonzo. ¿Qué tienen estos filósofos con querer ser el zonzo? Como empresa es ya muy curiosa. Oponen esta zoncera filosófica a la filosofía. Descartes le opone eso a Aristóteles. Dice: «No, no, yo no soy el hombre del saber, yo no sé nada», etc. Ya lo decía Sócrates: «Yo no sé

<sup>12</sup> Marqués de Sade; *Justine o los infortunios de la virtud*, Tusquets, Barcelona, 1994.

<sup>13</sup> Marqués de Sade, *Juliette o el vicio recompensado*, Fundamentos, Madrid, 1984.

<sup>14</sup> Nicolás de Cusa, «Idiota», en *Oeuvres choisies*, por M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1942.

nada, soy el idiota y no más que el idiota de turno». ¿Por qué? ¿Qué tienen en la cabeza?<sup>15</sup>

Recomienzo entonces: ¿qué quiere Sócrates cuando dice: «Ah, ¿saben ustedes? Si miran bien, sólo los malvados son desgraciados». Plantea una especie de paradoja de la auto-supresión del mal. Hay que ver, si los malvados son desgraciados, ya no hay mal. ¿Pero por qué no habría mal o ya no habría mal? ¡El mal no es nada! ¿Qué quiere decir? Quiere decir: «Ustedes se creen astutos, hablan del mal. Pero no pueden pensar el mal». Sería interesante que los filósofos quisieran decir eso. ¿Por qué un filósofo tendría necesidad de decir eso, de decir «ustedes no pueden pensar el mal y yo voy a demostrar que ustedes no pueden pensar el mal»? «El mal no es nada» no querría decir que el mal no es nada, querría decir que el mal no es nada desde el punto de vista del pensamiento. No pueden pensarlo. Es una nulidad. Es tanto como intentar pensar la nada.

En los textos de Sócrates, o más bien de Platón, el tema de «el mal no es nada» recorre dos niveles. Un grandioso nivel objetivo y un nivel subjetivo. ¿Qué quiere decir que el mal no es nada objetivamente? Que todo mal se reduce a una privación y la privación se reduce a una negación. Luego el mal no es nada, es pura negación. El mal no es. En efecto, no hay ser de lo negativo. Es muy simple y al mismo tiempo muy difícil esta reducción del mal o, si ustedes quieren, de la contradicción a la privación y de la privación a la simple negación. Supongamos que lo logra, desarrolla su tesis.

¿Y qué quiere decir subjetivamente «el mal no es nada»? Allí Sócrates desarrolla todo su talento. Dice: «Escuchen, voy a demostrarlo por el diálogo». Hace venir a un malvado. Le dice: «Tu quieres asesinar, ¿no?». El otro dice: «Sí, sí, quiero asesinar, quiero matar a todo el mundo». «Ah, quieres matar a todo el mundo», dice Sócrates, «¿pero por qué quieres matar a todo el mundo?». Entonces el malvado dice: «Porque me da placer; así Sócrates, me da placer». «Pero dime, el placer es un bien o es un mal». Entonces el malvado dice: «Evidentemente es un bien, eso hace bien». Y Sócrates dice: «¡Pero te contradices! Porque lo que tú quieres no es matar a todo el mundo, matar a todo el mundo es un medio. Lo que tú quieres es tu placer. Resulta que tu placer es matar a todo el mundo, pero<sup>17</sup> lo que tú quieres es tu placer. Y tú mismo me has dicho que el placer es un bien, luego tú quieres el bien. Simplemente te equivocas sobre la naturaleza del bien». Entonces el malvado dice:

«Sócrates, no se puede hablar contigo». Vean, es extremadamente simple. El malvado, subjetivamente, es alguien que se equivoca. De allí la fórmula de Sócrates, que va a ser muy importante para nosotros: «Nadie es malvado voluntariamente<sup>16</sup>». Lo cual quiere decir que por definición toda voluntad es voluntad de bien. Sólo que hay quienes se equivocan sobre la naturaleza del bien. Entonces no son malvados voluntariamente, buscan el bien. Él dice: «Yo busco mi bien». Pero Sócrates dice: «Tienes razón, es preciso que busques tu bien, evidentemente tu bien es asesinar. Pero es siempre un bien, tu bien. Entonces no puede buscar el mal». Entonces el malvado se vuelve loco. Sócrates espera que por eso vaya a destruirse él mismo.

Eso funciona a un cierto nivel. ¿Ven entonces lo que saco de allí? ¿Qué hace esta filosofía que nos dice que el mal no es nada, que nos lo dice bajo dos modos, bajo dos registros? Objetivamente el mal es pura negación, no hay ser de lo negativo. Y nos lo dice subjetivamente: no podrán querer el mal porque es contradictorio, no pueden querer más que un bien, nadie es malvado voluntariamente. ¿Qué es lo que hacen estos filósofos? ¿En qué chapotean ya

<sup>15</sup> Deleuze se refiere aquí al texto *Búsqueda de la verdad mediante la luz natural* en el que Descartes pone en diálogo a tres hombres: Epistemon, el sabio público, Eudoxo, el idiota, y Poliandro, el técnico. Cf. Rene Descartes, «Recherche de la vérité par la lumière naturelle», en *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Victor Cousin, Levrault, Paris, 1826, T. XI.

<sup>16</sup> O. Ducrot *Présumposés et sous-entendus (réexamcn)*. Stratégies discursives, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1977.

estos filósofos? No chapotean... están ya en el elemento del juicio. En efecto, el malvado es aquél que juzga mal. Toda la filosofía va a ser traída al sistema del juicio. Es quizás eso lo que la filosofía inventó primero. Aunque vaya a ser ruinoso, catastrófico... no lo sé, no hago ningún juicio de valor. Yo creo que la filosofía ha nacido con un sistema del juicio. El hombre malvado es aquél que juzga mal, y el filósofo es quizás idiota pero es bueno porque pretende juzgar bien.

¡Estoy tan lejos todavía de llegar a decir lo que quisiera hacerles sentir! ¡Hacen falta tantas palabras para llegar a un pequeño sentimiento minúsculo!

Bueno, ¿qué quiere decir que la filosofía sería y se confundiría con la constitución de un sistema del juicio? Eso ha sido quizás para bien y para mal. Después algunos filósofos intentaron sacudir y escapar de la filosofía como sistema del juicio. Un juicio sin sanción. La filosofía jamás hizo mal a nadie, pero es verdad que los filósofos no han cesado de juzgar. ¿Qué los autorizaba? Sin duda eran ellos quienes habían inventado el sistema del juicio. Habían hecho del juicio un sistema. ¿Por qué y cómo? ¿Qué quiere decir eso?

Aquí les digo cosas básicas, extremadamente simples. Pero estoy tan descontento, tan poco satisfecho de lo que se dice generalmente sobre el origen de la filosofía -incluidos los helenistas, los heideggerianos, etc.- que intento arreglármelas por mi cuenta.

He aquí lo que querría decir. Me parece que la filosofía ha comenzado siempre tomando una forma muy curiosa que no abandonará jamás. A saber, la paradoja. La filosofía es un tipo que llega, y en un sentido es un bueno para nada, es verdad. Imaginen en la ciudad griega, el filósofo se pasea por la plaza pública, está siempre dispuesto a charlar. Y Sócrates comienza: «Bueno, ¿dónde vas, qué es lo que te sucede?». Y luego la conversación se entabla. Pero no es cualquier conversación. Se llamará conversación filosófica a aquella en la que surge la paradoja que designa una cierta potencia. ¿Una cierta potencia o una cierta impotencia? ¿Y qué es la paradoja al nivel más simple? Digo aquí cosas verdaderamente rudimentarias, no me pregunto qué es la paradoja, busco un pequeño hilo conductor. Y creo que al nivel más simple la paradoja consiste en decir: «Hay algo que es y al mismo tiempo no pueden pensarlo». Arréglense ustedes con eso. <sup>17</sup>Es y sin embargo es impensable. En términos técnicos yo diría que la paradoja es una proposición que consiste en plantear la impensabilidad de un ente. Esa sería una buena definición de la paradoja. El filósofo no dice «eso no es», es preciso que eso sea. Los comentaristas son verdaderamente lamentables.

Tomo un ejemplo, un ejemplo en apariencia diferente a aquél del cual hablo, pero se trata de lo mismo. Hay una famosa paradoja de uno de los primeros filósofos que se llama «filósofo». Aún más, es considerado como el inventor de la dialéctica: Zenón. Hay dos Zenón, está Zenón el estoico y está Zenón de Elea. Hablo de Zenón de Elea, discípulo de Parménides, aquél que dice «el ser es». He allí entonces el fundador de la ontología. Zenón hace paradojas famosas que conciernen al movimiento. Explica por ejemplo que Aquiles no puede atrapar a la tortuga, explica que la flecha no puede alcanzar el blanco. En otros términos, Zenón es un idiota. Eso es ser un idiota. Él explica entonces que la flecha no puede alcanzar el blanco, llegar al blanco, ni Aquiles puede atrapar a la tortuga. Ustedes recuerdan cómo hace para explicarlo. Divide el recorrido de Aquiles o el de la flecha en dos, divide la segunda mitad en dos, al infinito. Habrá siempre una distancia, por pequeña que sea, entre la flecha y el blanco. Del mismo modo, Aquiles da un salto y cubre la mitad de su diferencia con la tortuga, será preciso que cubra todavía la mitad de lo que resta, la mitad del resto del resto, al infinito: jamás atraparé la tortuga.

Ustedes me dirán: «Ah, bueno, al menos Zenón tiene una fuerte cultura matemática griega». Es muy interesante. Es muy interesante porque eso hace intervenir lo que los griegos habían montado como método de agotamiento, es decir

el análisis de lo infinitamente pequeño. Es menos payasada de lo que parecería. ¿Pero en qué es esto filosofía?

Ustedes comprenden, Zenón no es idiota. Tampoco Sócrates. Es idiota de otra manera, pero no a la manera en que pensaríamos porque él sabe que las cosas se mueven. Él sabe que Aquiles atrapa la tortuga, sabe bien que la flecha toca el blanco. Él sabe todo eso, del mismo modo que Sócrates sabe bien que hay malvados. Entonces lo que nos quieren decir es totalmente otra cosa. El mal o el movimiento son entes. Sólo que el problema es cómo pensar el ente. Lo que Zenón intenta mostrar es que el movimiento en tanto que movimiento es impensable, no que el movimiento no es, como le hacen decir muchos comentaristas. Eso es idiota. Se trata de que el movimiento en tanto que movimiento no puede ser pensado. Lo que Sócrates quiere mostrar es que el mal en tanto que mal no puede ser pensado. He aquí que eso se vuelve más interesante. Eso es una paradoja. Una paradoja enuncia la impensabilidad de un ente.

¿Pero por qué estas paradojas les dan un placer intenso? Ellos más encantados están cuanto más les decimos: «¿Pero tu eres imbécil para decir eso? ¿El movimiento no existe, qué quieres decir?». Ellos contestan: «Ah, bueno, ya que tú puedes, ¿cómo te sales de mi paradoja?». De allí la reputación de charlatanes que los filósofos tuvieron siempre. No son charlatanes, son los hombres más silenciosos del mundo, puesto que piensan que finalmente, en el límite, el ente es fundamentalmente impensable. Eso puede ser un consuelo, porque si el ente es impensable, puede significar que sólo el ser es pensable. Pero pensar el ser no es fácil. Y eso sería la filosofía entonces. Pero poco importa. ¿Por qué dicen eso, por qué están tan contentos? A primera vista no es un triunfo, no es una victoria para el pensamiento. Lejos de eso. No puede pensar el movimiento, no puede pensar el mal, no puede pensar nada.

¿Qué puede pensar entonces el pensamiento? Va a pensar «el ser es» (Parménides). Sólo la justicia es justa. Los hombres justos no son justos más que en segundo lugar, lo que es verdaderamente y totalmente justo es la justicia. Podemos hacer letanías: la justicia es justa, la virtud es virtuosa, la sabiduría es sabia. Es lo que hace Sócrates en una serie de diálogos <sup>17</sup> deslumbrantes pero que exasperan a todo el mundo<sup>17</sup>. Se discute muchísimo tiempo para llegar a la revelación: la justicia es justa y sólo la justicia es justa. Sólo el ser es. Tenemos ganas de decir que al menos no hacían falta cuarenta páginas... Pero sí, hacían falta cuarenta páginas. Hacían falta cuarenta páginas porque aquello es inseparable de esto: el ente es impensable. ¿Qué es lo pensable? La pura idealidad, la idea. Finalmente es perfectamente brillante. ¿Por qué los filósofos se regocijan? Menos llegan a pensar el ser, más contentos están, más se divierten a su manera. Molestan a todo el mundo y luego explican que no se puede pensar nada, que no se puede pensar el movimiento, que no se puede pensar el mal, que no se puede pensar el devenir, que no se puede pensar todo lo que es objeto de paradoja. Y llegan diciendo: «Sí podemos pensar que la justicia es justa, que el ser es, etc.». ¿Qué es lo que están haciendo?

¡Comprendan! Me parece original, ellos realizan verdaderamente el destino de la filosofía en su surgimiento, a saber: constituir un sistema del juicio. Se trata de juzgar todo lo que es. ¿Y qué es la posibilidad de juzgar todo lo que es? Es, en última instancia, elevarse a la posición de algo que está más allá del ser. Se juzgará lo que es y se juzgará el ser mismo en función de algo que está por encima del ser. Volvemos a caer sobre lo Uno por encima del ser. En otros términos, la idea de fondo de toda esta filosofía —y es por eso que tiene esa apariencia optimista— es que sólo el Bien -con B mayúscula— hace ser y hace actuar. Sólo el Bien hace ser objetivamente y hace actuar subjetivamente. Entonces el Bien está por encima del ser. El Bien es lo Uno. Desde entonces, podemos juzgar todo lo que es. Se trataba

---

<sup>17</sup> Platón, «Protágoras», 329 c, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 1997.



menos de decretar impensable el movimiento, impensable el devenir, que de someterlos al sistema del juicio en función de criterios que no devienen, que no están en movimiento, que son los criterios del Bien. Entonces el Bien es a la vez razón de ser y razón de actuar. En latín, el Bien como *ratio essendi* y *ratio agendi*.

El mal no es nada, forzosamente. Y es eso lo que quieren decir: el mal forzosamente no es nada, puesto que el Bien hace ser y hace actuar. El Bien está por encima del ser. Es la condición del sistema del juicio. Entonces finalmente, si ustedes quieren, no es en nombre de un optimismo bobo, es en nombre de una lógica, de un *logos* llevado al extremo. La potencia de la paradoja es el *logos*. No es la filosofía la que es optimista, es la lógica la que lo es. Ella no puede pensar el mal, no puede pensar el movimiento, no puede pensar el devenir.

Es bastante más tarde que la lógica va a hacer un giro considerable sobre sí misma para intentar pensar el mal, el movimiento y el devenir. Y la reconciliación del mal, del movimiento y del devenir con la lógica y con la potencia de la lógica señalará un vuelco para la filosofía. A grosso modo podemos decir que la reconciliación de la lógica con el ente como tal, con el mal, el devenir, el movimiento, ocurrirá con el gran romanticismo alemán. Eso será Hegel. En ese momento la lógica encontrará el medio de otorgar un ser a lo negativo. Hay un ser de lo negativo. Esa será la reconciliación de la lógica, si ustedes quieren, y de lo trágico. Hasta allí la lógica había sido incurablemente optimista y estado al servicio del bien.

Bueno, he aquí lo que finalmente quisiera decir, y quisiera terminar rápido porque ya tienen bastante. Pareció que he abandonado completamente a Spinoza. El momento de volver es ahora o nunca. Voy a decirles cómo él se inserta en esto. Parezco estar haciendo una historia de la filosofía que se deshace por todos lados.

Es muy curioso, Spinoza no cesa de decirnos, como todo el mundo en la época, «el mal no es nada». No para, todo el tiempo nos dice que el mal no es nada. Objetivamente y subjetivamente. Objetivamente porque la oposición se reduce a la privación y la privación a la negación. No hay ser de lo negativo. Subjetivamente porque el malvado es un error, la maldad es un error, el malvado es alguien que se equivoca. No para entonces de decirnos eso. Aún más, <sup>17</sup> trata el problema del mal por sí mismo en un texto apasionante y que se refiere únicamente a la cuestión del mal, su intercambio de cartas con Blyenbergh<sup>19</sup>. En la primera lectura nos decimos entonces: «Sí, dice lo que decía ya siglos antes Sócrates, le que muchos otros dijeron, es el sistema del juicio, es esta lógica que sí rehúsa, que no puede pensar el mal. Es la famosa paradoja del *logos*». \ después tenemos al mismo tiempo una impresión totalmente distinta Es que bajo palabras que fueron dichas miles de veces, Spinoza nos dice completamente otra cosa. ¿Qué nos dice?

«¡El mal no es nada!». Hasta ahí, va bien. Hasta ahí puede ser firmado... Es como en los petitorios, ¿saben? Pueden firmar la primera frase y luego viene la segunda frase y entonces ahí... «Yo no puedo firmar, no». Y bien, es lo mismo en la historia que les cuento. ¿A qué remite «el mal no es nada»? Si hacemos un concurso... Podemos hacer un concurso: «¿quién puede decir eso?». «¡Sócrates!». «¡Descartes!». «¡Leibniz!». «¡Spinoza!». De acuerdo. Pero a partir de allí la frase se bifurca. «El mal no es nada» es una proposición que no está completa todavía. Si se les dice que el mal no es nada, sobre todo hay que ser prudente. Esperen, esperen... la frase no está terminada. Así tal cual es un no-sentido puesto que el mal puede no ser nada por las razones más opuestas.

Ustedes exigen flechas de bifurcación, y unas toman la primera bifurcación: el mal no es nada porque sólo el Bien hace ser y hace actuar. Ese es el camino del Bien, es decir, de lo Uno por encima del ser. El Bien hace ser, es decir, el ser deriva del Bien, lo Uno es más que el ser. El mal no es nada porque sólo el Bien hace ser, es razón de ser y razón de actuar. Está firmado «Platón». Y está firmado también «Leibniz», quien además renueva completamente la fórmula «el Bien hace ser y

hace actuar», le da una interpretación muy, muy curiosa, muy bella. Pero finalmente está plenamente en esta primera bifurcación. ¿Ven?, están además aquellos que dicen: «Sí, el mal es algo. Hay un ser de lo negativo». Hay entonces mucha variedad. No soy restrictivo.

Pero me intereso en la segunda bifurcación: una raza de filósofos extraños que nos dicen: «Sí, sí, de acuerdo, el mal no es nada». Y agregan muy rápido, para no hacerse entender demasiado: «Porque el bien tampoco». En otros términos, el mal no es nada, seguro, puesto que no hay ni bien ni mal. Eso toma un nuevo impulso.

¿Qué quieren decir? ¡Están completamente locos! ¿No hay bien ni mal? ¿Entonces qué, podemos asesinar a las personas, hacer cualquier cosa? No hay bien ni mal. Es la igualdad del ser. Entonces, de acuerdo, podemos hacer cualquier cosa. «Ah, no», dicen ellos, «no se puede hacer cualquier cosa. No son las mismas cosas las que yo voy a defender y las que los otros van a defender». No son las mismas cosas. Y allí se vuelve interesante. ¿Pero por qué «defender», qué quiere decir «defender»? Ah, de acuerdo, dije una palabra de más, no es «defender» lo que hay que decir. ¿Y entonces qué? Vamos a ver.

Es completamente diferente cuando «el mal no es nada» significa ni bien ni mal. Ven entonces, Spinoza es muy ladino, en su lealtad filosófica, en su grandeza. Habla como todo el mundo para decir algo completamente diferente: «El mal no es nada, sí, pero yo soy el hombre que les anuncia que no hay ni bien ni mal, y es por eso que el mal no es nada».

Y eso será todavía retomado mucho después por alguien que intitula uno de sus principales libros *Más allá del bien y del mal*<sup>18</sup>. Y ese alguien es tan mal comprendido —igual que Spinoza— que experimenta la necesidad de escribir otro libro principal intitulado *Genealogía de la moral*<sup>1</sup>, donde muestra que la moral es, según él, una cosa inmundada, pero que como mínimo se ha mal entendido su libro precedente, *Más allá del bien y del mal*. Y él lanza esta fórmula que podría —se los juro— estar firmada por Spinoza, que responde al pie de la letra al spinozismo: «más allá del bien y del mal».

Comprendan. Que no haya ni bien ni mal, que no hay más bien que mal, no quiere decir «más allá de lo bueno y lo malo». Quiere decir! <sup>17</sup>«De acuerdo, no hay ni bien ni mal, pero hay lo bueno y lo malo». Denme siempre el mínimo de confianza, puede que sea enorme la diferencia.

En la ética no ha ni bien ni mal, hay bueno y malo. He aquí exactamente la soldadura entre la ética y la ontología. «No hay ni bien ni mal» quiere decir que el bien no es superior al ser. No hay más que el ser, bien y mal son palabras desprovistas de sentido. Mientras que la moral es el arte del bien y del mal y su distinción u oposición es triunfo de uno sobre el otro, la ética es el arte de lo bueno y de lo malo y de su distinción, en la medida en que la distinción no coincida con aquella del bien y del mal. Entonces la ética está directamente orientada hacia la ontología; más aún, diría que la acompaña todo el tiempo. Pero no es el punto de partida necesario<sup>18</sup>.

Ese inicio que hacía que no pudiéramos instalarnos inmediatamente en el ser ocurría porque solamente el esclarecimiento de lo bueno y de lo malo puede llevarnos hasta el ser lo más rápido posible. La ética es la velocidad que nos conduce lo más rápidamente posible a la ontología, es decir, a la vida en el ser. De allí la importancia del problema.

Lo que hay que comentar entonces es: lo bueno y lo malo como introducción a la ontología. A saber: ¿qué es la diferencia ética «bueno y malo» por distinción a la

---

<sup>18</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., cartas XVIII-XXIV y carta XXVII.  
Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Buenos Aires, 1997.  
Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Buenos Aires, 1995.

diferencia moral del bien y del mal? Esto me parece muy simple. Quisiera terminar este punto, arrojar este punto y retomar la vez siguiente. Quisiera sólo arrojar el análisis para que lo piensen. Piénsenlo, quisiera ahora decir en qué sentido voy a desarrollarlo.

Para mí hay dos diferencias fundamentales entre la moral y la ética, es decir, entre el arte de lo bueno y lo malo y la disciplina del bien y del mal. Creo que lo bueno y lo malo implican dos cosas que son hasta ininteligibles para la moral.

Lo bueno y lo malo implican en primer lugar que hay entre los entes, es decir los existentes, una distinción cuantitativa. Lo bueno y lo malo es la idea de una distinción cuantitativa entre los entes, entre los existentes. ¿Pero qué cantidad, qué extraña cantidad? La ética es fundamentalmente cuantitativa. Mi segunda idea es que lo bueno y lo malo designan una oposición cualitativa entre modos de existencia. Distinción cuantitativa entre los entes, oposición cualitativa entre modos de existencia.

¿Qué quiere decir eso? ¿Qué es lo malo desde el punto de vista de la ética? Terminando, quisiera hacerles sentir cosas muy concretas, para nada puestas a punto filosóficamente. Se nos decía hace un momento, desde el punto de vista de la moral, que el malvado es alguien que se equivoca, es decir, que juzga mal. Se equivoca sobre la naturaleza del bien, juzga mal, hace un falso juicio. Desde el punto de vista de la ética creo que lo que llamamos «malo» es también falso. Pero he aquí que no se trata en absoluto de la misma concepción de lo falso. Porque en el caso precedente lo falso era una determinación del juicio, y el juicio es falso cuando toma lo que no es por ser, por lo que es. Esta mesa no es roja, yo digo «la mesa es roja». La tomo por lo inverso. Eso es lo falso como calificación del juicio. ¿No hay otro sentido de la palabra «falso»? De cierto modo es muy complicado porque todos los sentidos se mezclan. Vean el primer sentido de la palabra falso. ¿Qué designa «falso»? La inadecuación de la cosa y de la idea en el juicio. Yo diría que un juicio es falso cuando no hay adecuación de la idea a la cosa. En todas las filosofías del juicio lo falso fue definido muy frecuentemente así: lo verdadero es la adecuación de la idea y de la cosa, lo falso es la inadecuación de la idea y de la cosa.

17

Digo que hay un sentido completamente distinto de la palabra «falso», que precisamente ya no concierne al juicio. Me dan una moneda de oro y yo la toco, la muerdo como en las películas, se dobla; o bien tomo mi pequeña botella de ácido, y digo: «es falsa, esta moneda es falsa, es una baratija». Ustedes me dirán que está ligado al juicio, es decir, que esa moneda tiene una apariencia tal que va a suscitar en mí el juicio «es oro» cuando no lo es. Pero de lo que acabo de hablar hace un momento es de la manera en que el sistema del juicio interpreta la falsedad de la moneda. Pues para que la moneda de oro falsa suscite un juicio según el cual fuese verdadero, para que «falso» signifique aquí una inadecuación del objeto y de la idea, es preciso que haya habido un «falso» previo. Es en sí misma que la moneda de oro es falsa, no simplemente por relación al juicio. Sólo suscita un juicio erróneo porque permanece falsa en sí misma. Ella es falsa. «Falso» ya no es la calificación de un juicio sobre la cosa, es la manera de ser de la cosa.

No pretendo decir nada filosófico, lo que digo pertenece al sentimiento. Digo de alguien: «Pero ese tipo es falso, no es verdadero». Curioso, ustedes me dirán que aún se trata del juicio. Extraño, porque es una especie de juicio del gusto. Sopeso la cuestión y digo: «Eso no va». Tengo a veces esta impresión frente a una mentira, siento que hay algo que no va. Piensen en las prodigiosas páginas de Proust, la manera en que evalúa una mentira de Albertina, algo que no encaja: «¿Qué acaba de decir?». Ni siquiera se acuerda de lo que ella dijo, no puede señalarlo, pero hay una nada que hace que él se diga: «¡Pero está mintiendo, es abominable! ¿Qué es lo que cuenta?».

Entonces siempre podemos decir que se trata del dominio del juicio o del

prejuicio. Sienten que eso puede decirse. Sí, un filósofo del juicio conducirá eso al juicio, es decir, a la relación de la idea y de la cosa. Pero yo digo que hay también otra cosa. Es en sí misma que la cosa es verdadera o falsa. Verdadero y falso ya no designan una relación de la idea y de la cosa, sino que designan una manera de ser de la cosa en sí misma. Es completamente diferente. ¿Por qué corremos el riesgo de confundir lo verdadero y lo falso como calificación del juicio sobre la cosa y lo verdadero y lo falso como calificación de la manera de ser de la cosa? Forzosamente corremos el riesgo de confundirlos.

Yo diría, me parece, que el segundo sentido de «verdadero y falso» es el sentido más profundo: lo verdadero y lo falso como manera de ser de la cosa. La manera de la cosa es en el ser. Ella puede ser verdaderamente o falsamente. Eso nos interesa para la ética. Ser verdadero en el ser no es juzgar como verdadero, se trata de un modo de existencia. Ser verdadero en el ser. Muy complicado. O ser falso en el ser.

Yo diría que ese es el sentido en que verdadero y falso quieren decir auténtico e inauténtico. Lo auténtico viene de una palabra griega complicada. Se trata realmente de aquél que permanece en sí mismo de tal manera que es verdaderamente en el ser. Bueno, yo tengo frente a ciertas existencias la impresión de que no son auténticas. Esto no quiere decir tener «una personalidad». Una vez más, lo auténtico y lo inauténtico son maneras de ser. Por ejemplo, sentir que alguien se fuerza a sí mismo. Ustedes me dirán que sentir es un juicio. No, vamos a intentar decir un poco más que eso. No es un juicio, es exactamente como cuando ustedes sopesan algo, hacen saltar una moneda en vuestra mano: ¿demasiado ligera, demasiado pesada, o qué? Quizá volvemos al tema de la velocidad y de la lentitud. «¡Vaya, él habló demasiado rápido! Seguramente miente.

O bien: «Se hace largo, busca lo que quiere decir». «No, no va, no va, demasiado lento... Hoy no anda bien, él no anda bien hoy». ¿Qué es esta evaluación? Eso no es juzgar. No es confrontar la idea y la cosa, es pesar la cosa en sí misma. ¿Qué es?

Yo diría que es algo que es lo contrario del sistema del juicio. Es una especie de mundo de pruebas. Retomemos el modelo del cuerpo:<sup>17</sup> «Lo sorprendente es el cuerpo». Son pruebas como físico-químicas. Y no probamos a alguien, es ese alguien quien no deja de ponerse a prueba: malogra su velocidad, malogra sus lentitudes... es inauténtico. Ustedes saben, esos días en que todo es desdicha para nosotros. Desde el momento en que nos levantamos nos damos un golpe. Nos damos un golpe, nos caemos, resbalamos, nos hacemos insultar en todas partes... Entonces nos volvemos cada vez más malvados. Estamos todo el tiempo en discordancia. El estar en discordancia es una manera de ser en nuestros días de desdicha. Nada marcha. Comenzó a la mañana... ¡Oh, la, la, cuándo va a terminar! ¡Qué jornada! Son las jornadas de lo inauténtico. Cada vez que voy demasiado rápido, me golpeo, cada vez que voy lentamente, resbalo. No hay nada que hacer. Más vale volver a acostarse. Pero acostándome, no sé lo que pasa, es también horrible. Nada funciona, es el largo lamento, el largo lamento de lo inauténtico: «¡Ay, soy un desgraciado!». Como la moneda de oro: le tiran la gota de ácido y... ¡Ah! ¡Es la prueba! No es un juicio, es la prueba: ¿qué puede una moneda de oro? No sabemos lo que puede el cuerpo. ¿Qué puede la moneda de oro que acaban de entregarme? ¿Soporta la prueba del ácido? Sí es de oro auténtico, soporta.

Ven, la prueba físico-química se opone al juicio moral. Y yo diría que ustedes reconocen finalmente a aquellos que piensan en este sentido, se les llamó siempre «inmoralistas». Introducen una distinción entre lo auténtico y lo inauténtico que no se superpone en absoluto a la distinción del bien y del mal. En absoluto. Es toda otra distinción, es muy diferente.

Me encuentro entonces alrededor de este punto: Spinoza hace una tentativa que es seguramente una de las tentativas más audaces, que va más lejos en este sentido, en el proyecto de una ontología pura. Pero mi pregunta es siempre cómo es que llama «ética» a esta ontología pura. No la llama «ontología», la llama «ética». Y yo quisiera que conservemos esta pregunta como una cuestión que nos vuelve todo el tiempo. No hay entonces respuesta definitiva. Más bien se impondría poco a poco por la acumulación de trazos: «Ah, sí, estaba bien que llamara a eso una ética».

Hemos visto la atmósfera general de ese lazo entre una ontología y una ética con la sospecha de que una ética es algo que no tiene nada que ver con una moral. ¿Y por qué tenemos la sospecha del lazo que hace que esta ontología pura tome el nombre de ética?

Lo vimos. Es que la ontología pura de Spinoza se presenta como la posición de una sustancia única absolutamente infinita. Esa sustancia única absolutamente infinita es el ser, el ser en tanto que ser. Desde entonces, los entes no serán seres. ¿Qué serán? Serán lo que Spinoza llama «modos», modos de la sustancia absolutamente infinita. ¿Y qué es un modo? No es un ser, es una manera de ser. Los entes, los existentes no son seres, así como no hay más ser que la sustancia absolutamente infinita. Desde entonces, nosotros que somos entes, que somos existentes, no seremos seres, seremos maneras de ser de esa sustancia.

Y si me pregunto cuál es el primer sentido más inmediato de la palabra «ética», en qué es ya otra cosa que la moral, diría que la ética nos es más conocida hoy bajo otro nombre, que ha tomado un desarrollo y que tuvo un cierto éxito: la palabra «etología». ¿De qué se trata cuando se habla de una etología a propósito de los animales o incluso a propósito del hombre? La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las maneras de ser.<sup>7</sup>

Yo diría entonces que la manera de ser es precisamente el estatuto de los entes, de los existentes desde el punto de vista de una ontología pura. ¿En qué eso es ya diferente de una moral? Tomen todo esto en una atmósfera como de soñar despierto, no atribuyamos una importancia fundamental a cada proposición. Intentamos componer una especie de paisaje que sería el paisaje de la ontología. Somos maneras de ser en el ser. Ese es el objeto de una ética, es decir, de una etología. ¿De qué se trata, al contrario, en una moral? De dos cosas que están fundamentalmente soldadas: de la esencia y de los valores. Una moral es una operación que nos devuelve a la esencia, es decir, a nuestra esencia, y que lo hace a través de los valores. Ustedes ven bien que no es el punto de vista del ser.

Yo no creo que una moral pueda hacerse desde el punto de vista de una ontología. ¿Por qué? Porque la moral implica siempre algo superior al ser. Lo que hay superior al ser es algo que juega el rol de lo Uno, del Bien. En efecto, la moral es la empresa de juzgar no solamente todo lo que es, sino al ser mismo. Ahora bien, no podemos juzgar sobre el ser más que en nombre de una instancia superior al ser<sup>19</sup>.

Cuando un gran autor dice: «El valor no espera el paso de los años»<sup>1</sup>, decía de una cierta manera que el valor precede al ser.

¿Por qué en una moral se trata de la esencia y de los valores? Lo que está en cuestión en una moral es nuestra esencia. ¿Qué es nuestra esencia?

---

<sup>1</sup> Pierre Corneille, *El Cid*, II, 2.

En una moral se trata siempre de realizar la esencia. Eso implica que la esencia está en un estado en el que no está necesariamente realizada. Kso implica que tenemos una esencia. Tendríamos una esencia en tanto que hombres. No es evidente que haya una esencia del hombre. Pero es muy necesario para la moral hablar y darnos órdenes en nombre de una esencia. Si se nos dan órdenes en nombre de una esencia, es porque esa esencia no está realizada por sí misma. Diremos que esa esencia «está en potencia» en el hombre.

¿Cuál es la esencia del hombre, que está en potencia en el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, la esencia del hombre es ser «animal racional». La definición clásica en Aristóteles: «el hombre es un animal racional». La esencia es lo que la cosa es. «Animal racional» es la esencia del hombre. Pero por más que el hombre tenga por esencia «animal racional», no es tan razonable, no deja de conducirse de manera irracional. ¿Cómo ocurre eso? Es que la esencia del hombre, en tanto que tal, no está necesariamente realizada. ¿Por qué? Porque el hombre no es razón pura, entonces hay accidentes, no cesa de ser desviado. Toda la concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esa esencia es como una potencialidad que no está necesariamente realizada. Y la moral es el proceso de la realización de la esencia humana.

Ahora bien, ¿cómo puede realizarse esta esencia que sólo está en potencia? Por la moral. Decir que ella debe realizarse a través de la moral es decir que debe ser tomada como fin. La esencia del hombre debe ser tomada como fin por el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, es la tarea de la moral. Ahora bien, la esencia tomada como fin es el valor.

Ven que la visión moral del 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 conjunto lo que yo llamaría moral.

En un mundo ético —intentemos convertir- ya no hay nada de todo eso, no vamos a reencontrar nada. Es otro paisaje. Spinoza habla muy a menudo de la esencia, pero para él la esencia jamás es «la esencia del hombre». La esencia es siempre una determinación singular. Hay esencia de este, de aquél, no hay «esencia del hombre». Él mismo dirá que las esencias generales o las esencias abstractas del tipo «la esencia del hombre» son ideas confusas. No hay idea general en una ética, está «usted», «este», «aquél», hay singularidades. La palabra esencia arriesga cambiar fuertemente de sentido. Cuando él habla de esencia lo que le interesa no es la esencia, es la existencia y lo existente.

En otros términos, lo que es no puede ser puesto en relación con el ser más que al nivel de la existencia y no al nivel de la esencia. A ese nivel hay un existencialismo en Spinoza. No se trata entonces de una esencia del hombre que no estaría más que en potencia y que la moral se encargaría de realizar. Se trata de otra cosa completamente distinta. Ustedes reconocen una ética en que aquel que les habla les dice una de dos cosas. Se interesa por los existentes en su singularidad. A veces va a decirles que entre los existentes hay una distinción, una diferencia cuantitativa de existencia. Los existentes pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos. ¿Más o menos qué? Vamos a verlo. Para nada una esencia común a muchas cosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menos entre existentes. Eso es ética. Por otra parte, el mismo discurso de una ética se continúa diciendo que hay también una oposición cualitativa entre modos de existencia. En otros términos, los dos criterios de la ética, la distinción cuantitativa de los existentes y la oposición, la polarización cualitativa de los modos de existencia, van a ser las dos maneras en que los existentes son en el ser. Serán los lazos de la ética con la ontología. Los existentes o los entes son en el ser desde dos puntos de vista simultáneos, desde el punto de

vista de una oposición cualitativa de los modos de existencia y desde el punto de vista de una escala cuantitativa de los existentes. Es enteramente el mundo de la inmanencia.

¿Por qué? Es el mundo de la inmanencia porque ustedes ven hasta qué punto es diferente del mundo de los valores morales tal como acabo de definirlo, como siendo precisamente esa especie de tensión entre la esencia a realizar y su realización. Yo diría que el valor es exactamente la esencia tomada como fin. Eso es el mundo moral. Podemos decir que la consumación del mundo moral es Kant. En efecto, es allí donde una esencia humana supuesta se toma por fin en una especie de acto puro. La ética no es para nada eso. Son como dos mundos absolutamente diferentes. ¿Qué puede tener para decir Spinoza a los otros? Nada. Se trataría de mostrar todo eso concretamente.

En una moral siempre tienen la siguiente operación: hacen algo, dicen algo, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: se juzgan ustedes mismos y son juzgados. Aquellos que gustan de la moral son aquellos que gustan del juicio. Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser. El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es lo Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser, por tanto los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. Ustedes se refieren siempre a esta instancia superior al ser para juzgar.

En una ética es completamente diferente, no juzgan. De cierta manera ustedes dicen: «Haga lo que haga, no tendrá nunca más que lo que merece». Alguien dice o hace algo y ustedes no lo relacionan con valores. Se preguntan: ¿Cómo es posible? Cómo es posible de manera interna. En otros términos, relacionan la cosa o el decir al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia.

El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?, De allí, retorno a esta especie de grito de Spinoza: ¿qué puede un cuerpo?! Jamás se sabe de antemano lo que puede un cuerpo, jamás se sabe cómo se organizan y

cómo están envueltos en alguien los modos de existencia. Spinoza explica muy bien que jamás se trata de un cuerpo cualquiera, es lo que tú puedes.

Mi hipótesis es que el discurso de la *Ética* implica dos caracteres. Nos dice que los entes tienen una distinción cuantitativa de más y de menos; y por otra parte nos dice también que los modos de existencia tienen una polaridad cualitativa, a grosso modo, hay dos grandes modos de existencia. ----

¿De qué cantidad se trata cuando se nos sugiere que entre usted y yo, entre dos personas, entre una persona y un animal, entre un animal y una cosa sólo hay éticamente, es decir, ontológicamente, una diferencia de cantidad? ¿Qué se puede querer decir cuando se nos sugiere que lo que hace a lo más profundo de nuestras singularidades es algo cuantitativo? Fichte y Schelling desarrollaron una teoría de la individuación muy interesante que se resume bajo el nombre de «individuación cuantitativa». Si las cosas se individuaban cuantitativamente, comprendemos vagamente de qué cantidad se trata. Se trata de definir a las personas, las cosas, los animales, lo que sea, por lo que cada uno puede. Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden. Es decir que no pueden lo mismo.

¿Qué es lo que puedo? Jamás un moralista definiría al hombre por lo que puede. Un moralista define al hombre por lo que es, por lo que es de derecho. Entonces, un moralista define al hombre como «animal racional». Es la esencia. Spinoza jamás define al hombre como un animal racional, lo define por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo «racional», no se trata de la esencia del hombre, sino de algo que el

hombre puede. Eso cambia mucho, «irracional» también es algo que el hombre puede. Estar loco también forma parte del poder del hombre.

Al nivel de un animal se ve bien el problema. Lo que se llama «historia natural» tiene su fundación en Aristóteles. Esta define al animal por lo que el animal es. En su ambición fundamental, se trata de decir lo que el animal es. ¿Qué es un vertebrado? ¿Qué es un pez? Y la historia natural de Aristóteles está llena de esta búsqueda de la esencia. En lo que llamamos las clasificaciones de los animales, se definirá ante todo al animal, cada vez que sea posible, por su esencia, es decir por lo que es.

Imaginen estos tipos que llegan y que proceden completamente de otro modo: se interesan por lo que la cosa o el animal puede. Van a hacer una especie de registro de los poderes del animal: aquél puede volar, este come hierbas, tal otro come carne. El régimen alimentario... ¿Sienten que se trata de los modos de existencia? También una cosa inanimada: ¿qué puede el diamante? ¿De qué pruebas es capaz, qué soporta, qué hace? Un camello puede no beber durante mucho tiempo. Es una pasión del camello.

Se definen las cosas por lo que pueden. Eso abre experimentaciones, es toda una exploración de las cosas, no tiene nada que ver con la esencia. Hay que ver a las personas como pequeños paquetes de poder. Hago como una especie de descripción de lo que las personas pueden.

Desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes son vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferenciable es la potencia. El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias -no cree en las esencias-, sino de la

potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer.

Y si no hay esencia general es porque a este nivel de la potencia todo es singular. No sabemos de antemano. Mientras que la esencia nos dice lo que es un conjunto de cosas, la ética no nos dice nada, no puede saber. Un pez no puede lo que el pez de al lado puede. Habrá entonces una diferenciación infinita de la cantidad de potencia según los existentes. Las cosas reciben una distinción cuantitativa en tanto están vinculadas a la escala de la potencia.

Cuando Nietzsche, bastante después de Spinoza, lance el concepto de «voluntad de potencia», no digo que quisiera decir sólo esto, pero ante todo, quería decir esto. Y no podemos comprender nada en Nietzsche si creemos que se trata de la operación por la cual cada uno de nosotros tendería hacia la potencia. La potencia no es lo que quiero; por definición, es lo que tengo. Tengo tal o cual potencia y es eso lo que me sitúa en la escala cuantitativa de los seres. Hacer de la potencia el objeto de la voluntad es un contrasentido. Es justamente lo contrario: según la potencia que tengo es que quiero esto o aquello. «Voluntad de potencia» quiere decir que ustedes definirán las cosas, los hombres, los animales según la potencia efectiva que tienen.

Una vez más, se trata de la pregunta «¿qué puede un cuerpo?». ¿Qué puedes en virtud de tu potencia? Es muy diferente de la pregunta moral: ¿qué debes en virtud de tu esencia? He aquí entonces que la potencia constituye la escala cuantitativa de los seres. Es la cantidad de potencia lo que distingue un existente de otro. Spinoza dice muy a menudo que la esencia es la potencia. ¡Comprendan el golpe filosófico que está dando!

Para designar un nuevo concepto a veces ustedes tomarán una palabra corriente. Incluso se darán allí los mejores coqueteos. Sólo que, implícitamente, esa palabra muy corriente tomará un sentido totalmente nuevo. A veces tomarán un sentido muy especial de una palabra corriente y cargarán ese sentido, otras veces les hará falta una palabra nueva. Es por eso que no tiene sentido cuando se



reprocha a un filósofo el no hablar como todo el mundo. Es a veces una cosa, a veces otra. A veces está muy bien no utilizar más que palabras corrientes, otras hay que marcar el corte, el momento de creación de conceptos a través de una palabra insólita.

Les había hablado la última vez de ese gran filósofo que tuvo importancia durante el Renacimiento, Nicolás de Cusa. Nicolás de Cusa había creado una especie de acrónimo. Había contaminado dos palabras latinas. ¿Por qué? Es una buena creación verbal. En ese momento se hablaba latín. El pasó por el latín y entonces decía que el ser de las cosas es el *possest*. No importa si no hicieron latín, voy a explicar. *Possest* no existe como palabra, es una palabra inexistente, es él quien la crea. Es un barbarismo espantoso, es espantosa esa palabra. Pero filosóficamente es bella, es una palabra bien bonita para el latín. Es un logro. Cuando se crean palabras hay fracasos, nada está hecho de antemano.

*Possest* está hecha de dos términos en latín: *posse*, que es el infinitivo del verbo «poder», y *est*, que es la tercera persona del verbo «ser» en el presente de indicativo: «él es». *Posse* y *est*. Él contamina las dos y eso da *possest*.

¿Y qué es el *possestí*? Es precisamente la identidad de la potencia y del acto. Entonces yo no definiría algo por su esencia, por lo que es, sino por esta definición bárbara, su *possest* lo que puede. Al pie de la letra, «lo que puede en acto».

Bien. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que las cosas son potencias. No es solamente que las cosas tienen potencia, es que ellas se reducen a la potencia que tienen, tanto en acción como en pasión. Entonces si comparan dos cosas, ven que no pueden lo mismo.

La potencia es una cantidad. Ustedes comprenden el problema que eso causa. La potencia es una cantidad, de acuerdo, pero no es una cantidad como la longitud. ¿Es una cantidad como la fuerza? ¿Quiere esto decir que el más fuerte predomina? Muy dudoso. En primer lugar habría que llegar a definir las cantidades que llamamos «fuerzas». No son cantidades como las conocemos, no son cantidades con un status simple. Yo sé que no son cualidades, eso lo sé. La potencia no es una cualidad. Pero tampoco se trata de las cantidades llamadas «extensivas». Entonces, aún si se trata de cantidades, se trata de una escala cuantitativa muy especial, una escala intensiva. Eso querría decir que las cosas tienen más o menos intensidad. Sería la intensidad de la cosa lo que reemplazaría a su esencia, lo que definiría la cosa en sí misma. Quizás comprendan el lazo con la ontología: la intensidad de la cosa es su relación con el ser. ¿Se puede decir todo esto?

Va a ocuparnos durante un largo tiempo.

Antes de entrar allí, ven el contrasentido que estamos evitando. El contrasentido sería comprender esto como si Spinoza, y después Nietzsche, nos dijeran que lo que las cosas quieren es la potencia. Evidentemente, si hay algo que la fórmula «la potencia es la esencia misma» no quiere decir, es eso. Se podría traducir por: «lo que cada uno quiere es el poder». Pero es una fórmula que no tiene nada que ver. En primer lugar, es una banalidad, en segundo lugar es evidentemente falsa, en tercer lugar seguramente no es lo que quiere decir Spinoza. No es lo que Spinoza quiere decir porque es tonto y Spinoza no puede decir cosas idiotas. No es eso. «Ah, todo el mundo, de las piedras a los hombres, pasando por los animales, quieren más y más potencia, quieren poder». ¡No es eso! Sabemos que no lo es puesto que no quiere decir que la potencia es el objeto de la voluntad. Al menos sabemos eso, es un consuelo.

Pero yo quisiera insistir, hago una vez más un llamado a vuestro sentimiento de evaluación de las importancias en lo que los filósofos tienen para decirnos. Quisiera intentar desarrollar por qué es muy, muy importante esta historia, esta conversión en la que las cosas ya no son definidas por una esencia cualitativa -el hombre animal racional- sino por una potencia cuantificable. Estoy lejos aún de saber qué es esta potencia cuantificable, pero intento justamente llegar a eso pasando por

esta especie de ensueño sobre su importancia práctica. ¿Prácticamente cambia algo? Sí, ustedes deben ya sentir que prácticamente esto cambia muchas cosas. Interesarme por lo que puede algo, por lo que puede la cosa es muy diferente de interesarme por lo que es la esencia de la cosa.

Ciertamente no es la misma manera de ser en el mundo. Pero quisiera intentar mostrar esto precisamente a través de un momento preciso en la historia del pensamiento. Aquí abro un paréntesis, pero siempre dentro de esta visión: ¿qué es esta cuestión de la potencia y de definir las cosas por la potencia?

Hubo un momento muy importante, una tradición muy importante en la cual es muy difícil ubicarse históricamente si no tienen esquemas y referencias, puntos de reconocimiento. Es una historia que concierne al derecho natural. Hoy las teorías del derecho natural nos parecen a primera vista obsoletas tanto jurídica como políticamente. En los manuales de derecho o de sociología vemos siempre un capítulo sobre el problema del derecho natural y se lo trata como una teoría que duró hasta Rousseau -Rousseau incluido-, hasta el siglo XVIII, pero en la que hoy nadie se interesa. No es una visión errónea, pero quisiera que sientan que es una visión muy escolar. Es terrible, perdemos de vista las cosas y aquello por lo que las personas se han batido teóricamente, dejamos de lado todo lo que es importante en una cuestión histórica. Digo esto y van a ver por qué lo digo ahora y por qué se encuentra verdaderamente en el corazón del estadio en el que estoy.

Digo que durante un muy largo tiempo hubo una teoría del derecho natural. Finalmente me parece importante históricamente porque ha sido la recopilación de la mayor parte de las tradiciones de la Antigüedad y el punto de confrontación del cristianismo con esas tradiciones.

En este aspecto, hay dos nombres importantes en relación a la concepción clásica del derecho natural. Por una parte, Cicerón, que recopila en la Antigüedad todas las tradiciones sobre el tema -platónica, aristotélica, estoica—. Hace una especie de presentación del derecho natural en la Antigüedad que va a tener una extrema importancia. Es ante todo en Cicerón que los filósofos, los juristas cristianos —además de otros autores- harán esta especie de adaptación del derecho natural al cristianismo. En particular Santo Tomás. Entonces tendremos ahí una especie de línea histórica que voy a llamar por comodidad, para que no se pierdan, la línea del derecho natural clásico Antigüedad-cristianismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que ellos llaman «el derecho natural»? En líneas generales, diría que en toda esta concepción lo que constituye el derecho natural es aquello que es adecuado a la esencia. Diría que hay como varias proposiciones en esta teoría clásica del derecho natural. Quisiera que las retengan porque quisiera que las tengan en mente cuando vuelva a la potencia. Cuatro proposiciones que estarían en la base de esta concepción del derecho natural clásico.

Primera proposición: una cosa se define por su esencia. El derecho natural es entonces aquello que es conforme a la esencia de algo. La esencia del hombre es «animal racional». Eso define su derecho natural. Aún más, en efecto, «ser racional» es la ley de su naturaleza. Aquí interviene la ley de naturaleza. He aquí pues la primera proposición: referencia a las esencias.

Segunda proposición en esta teoría clásica. Desde ese momento, el derecho natural no puede remitir -y es impresionante que en la mayoría de los autores de la Antigüedad es así, no remite- a un estado que se supone precedería la sociedad. El estado de naturaleza no es un estado pre-social. Sobre todo, no puede serlo. El estado de naturaleza es el estado conforme a la esencia en una buena sociedad. ¿Qué llamamos una «buena sociedad»? Se llamará «buena sociedad» a una sociedad en la que el hombre puede realizar su esencia. Entonces el estado de naturaleza no está antes del estado social, es el estado conforme a la esencia en la mejor sociedad posible, es decir, la más apta para realizar la esencia. He allí la segunda proposición del derecho natural clásico.

Tercera proposición: lo primero es el deber. No tenemos derechos más que porque tenemos deberes. Políticamente es muy práctico todo eso. Son los deberes. ¿Qué es el deber? Ahí hay un término, un concepto de Cicerón en latín que es muy difícil de traducir y que indica esta idea de deber funcional, de deberes de función. Es el término *officium*. Uno de los libros más importantes de Cicerón desde el punto de vista del derecho natural es un libro intitulado *De officiis*: «Acerca de los deberes funcionales»<sup>2</sup>. ¿Y por qué lo que es primero en la existencia es el deber? Es que los deberes son las condiciones bajo las cuales mejor puedo realizar la esencia, es decir, tener una vida conforme a la esencia en la mejor sociedad posible<sup>20</sup>.

Cuarta proposición. Se deriva de allí una regla práctica que tendrá gran importancia política. Podríamos resumirla bajo el título «La competencia del sabio». ¿Qué es el sabio? Es alguien singularmente competente en las búsquedas que conciernen a la esencia y todo lo que deriva de ello. El sabio es aquél que sabe cuál es la esencia. Entonces hay un principio de competencia del sabio porque está en él decirnos cuál es nuestra esencia, cuál es la mejor sociedad, es decir, la sociedad más apta para realizar la esencia, y cuáles son nuestros deberes funcionales, nuestros *officia*, es decir bajo qué condiciones podemos realizar la esencia. Todo eso es competencia del sabio. A la pregunta: «¿A qué aspira el sabio clásico?», hay que responder que aspira a determinar cuál es la esencia y, desde entonces, a derivar todo tipo de tareas prácticas. De allí la aspiración política del sabio.

De golpe comprenden por qué el cristianismo estará muy interesado por esta concepción antigua del derecho natural. Va a integrarla en lo que se llamará «la teología natural», la hará una de sus piezas fundamentales. Las cuatro proposiciones se concilian inmediatamente con el cristianismo. Primera proposición: las cosas se definen y definen sus derechos en función de su esencia. Segunda proposición: la ley de naturaleza no es pre-social, está en la mejor sociedad posible, es la vida conforme a la esencia en la mejor sociedad posible. Tercera proposición: lo que está primero, por sobre los derechos, son los deberes, pues los deberes son las condiciones bajo las cuales ustedes realizan la esencia. Cuarta proposición: desde entonces, hay competencia de alguien superior, sea la Iglesia, sea el príncipe, sea el sabio.

Pregunta: (*Inaudible*). Sobre la necesidad de la cuarta proposición.

**Deleuze:** Me parece que la competencia del sabio deriva de allí necesariamente. No matemáticamente, pero sí necesariamente. Pues cuando dices «defino una cosa por su esencia y obtendré de allí las condiciones bajo las cuales la esencia debe ser realizada», remites a un saber. Hay un saber de las esencias. Entonces el hombre que conoce las esencias será apto al mismo tiempo para decirnos cómo conducirnos en la vida. El conducirse en la vida será justiciable de un saber en nombre del cual yo podría decir «está bien» o «está mal». Habrá entonces un hombre de bien —cualquiera sea la manera en que esté determinado, como hombre de Dios o como hombre de la sabiduría- que tendrá una competencia. Me parece que está implicado. Retengan esas cuatro proposiciones.

Imaginen una especie de trueno. Vamos a ver que todo esto es mucho más complicado. Imaginen un tipo que llega y dice: «No, no», pero en 1111 sentido es exactamente lo contrario. El espíritu de contradicción jamás funciona. Es decir, hay que tener razones, incluso secretas, hay que tener las razones más importantes

---

<sup>2</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre los deberes*, Tecnos, Madrid, 1989.

para derribar una teoría. Si derriban una teoría por el placer... No, siquiera pueden. Una teoría jamás sería derribada para el placer y por el placer. Una teoría es también un cuerpo, tiene su poder de resistencia. Supongamos que un día llega alguien y va a hacer un escándalo en el dominio del pensamiento. Y es aquí que vuelvo a mi advertencia de hace un rato: lo que tratamos hoy como lugares comunes obsoletos del derecho natural conservaban y tenían una especie de enorme fuerza revolucionaria posible. Ese alguien que llega era un inglés que se llamaba Hobbes. Tenía muy mala reputación. Precede a Spinoza, Spinoza lo leyó mucho.

Hago casi una tabla proposición por proposición. He aquí lo que nos dice Hobbes sobre el problema del derecho natural, da un golpe muy sorprendente.

Primera proposición. Resumo todo, pero casi es mi oficio, tengo el triste rol de contárselos, les cuento la historia. Hobbes llega y dice: «Bien, no, la primera proposición no es así». Ni siquiera dice que no es así, no tiene necesidad de decirlo. Es cuestión de coquetería. Él desarrolla su teoría y uno se da cuenta de que no es como decían los otros.

¿Qué nos dice entonces? Nos dice que las cosas no se definen por una esencia, que se definen por una potencia. Entonces el derecho natural no es lo conforme a la esencia de la cosa, es todo lo que la cosa puede. Es una proposición muy extraña. En el derecho de algo, animal u hombre, está todo lo que puede.

En ese momento comienzan las grandes proposiciones del tipo «el pez grande se come a los pequeños, es su derecho de naturaleza». Seguramente si se cruzan con una proposición de este tipo, ven que está firmada «Hobbes»: «Está en el derecho natural que los peces grandes se coman a los pequeños». Digo que corren el riesgo de pasar de largo, corren el riesgo de decirse: «Ah, bueno, es verdad lo que él dice, pero de hecho no hay por qué hacer tanta historia. Sí, los peces grandes se comen a los pequeños. ¡Entonces es eso lo que usted llama el derecho natural! De acuerdo». Pero en ese momento, de hecho, no podrán comprender nada. Es un poco así con todo. Si ustedes quieren, es así en la pintura: si ven un cuadro y es el primer cuadro que ven no ocurre el mismo tipo de emoción. Finalmente corren el riesgo de pasar de largo.

17

Les digo por qué. Porque diciendo que está en el derecho natural del pez grande comerse a los pequeños Hobbes lanza una especie de provocación que es enorme. ¡Enorme! Puesto que hasta ahí lo que se llamaba «derecho natural» era lo conforme a la esencia, y desde entonces, el conjunto de las acciones que estaban permitidas en nombre de la esencia. Entonces ustedes me dirán: «Sí, permitidas». Pero permitidas allí toma todo otro sentido. Hobbes nos anuncia: «está permitido todo lo que se puede», todo lo que ustedes pueden está permitido. Entonces, si ustedes fueran peces aún más grandes y comieran hombres, estaría permitido, es vuestro derecho natural. Al menos es simple. Es una idea simple pero que es ciertamente convulsionante. Hay que esperar...

Nos decimos: ¿pero a dónde quiere llegar diciendo una cosa como esa? ¿¡Llama a eso derecho natural!? Todo el mundo sabía desde siempre que los peces grandes se comían a los pequeños, pero ¡jamás nadie había llamado a eso «derecho natural»! ¿Por qué? Por una razón simple, se reservaba el término «derecho natural» para otra cosa completamente distinta: la acción moral conforme a la esencia. Hobbes llega y dice: «Vuestro derecho natural es toda vuestra potencia, derecho natural = potencia». Entonces lo que pueden es vuestro derecho natural. Si pueden asesinar a su vecino, es vuestro derecho natural. ¡Curiosidad de derecho! Esperemos, vamos a ver las otras proposiciones. Entonces, está en mi derecho natural todo lo que puedo.

De ello se deriva la segunda proposición: desde entonces, el estado de naturaleza se distingue del estado social y, teóricamente, lo precede.

¿Por qué? Porque Hobbes se apresura a decir que seguramente en el estado social hay interdicciones, hay prohibiciones, hay cosas que puedo hacer pero están prohibidas. Por ejemplo, asesinar a mi vecino si no se lo espera. De acuerdo, está prohibido. Eso quiere decir que no se trata de derecho natural sino de derecho social. Está en vuestro derecho natural pero no en vuestro derecho social.

En otros términos, el derecho natural, que es idéntico a la potencia, necesariamente remite a un estado que no es el estado social. De allí el ascenso de la idea de un estado de naturaleza distinto al estado social. En el estado de naturaleza, de lo que puedo, todo está permitido. La ley de naturaleza es que de lo que puedo nada está prohibido. Entonces el estado de naturaleza precede al estado social.

Ya al nivel de esta segunda proposición no comprendemos más nada. ¿Pero hay un estado de naturaleza? ¿Los que decían eso creyeron que había un estado de naturaleza? Para nada, no creían nada. Al respecto, ellos dicen que lógicamente el concepto de estado de naturaleza es forzosamente anterior, es el de un estado anterior al estado social. No dicen que ese estado existió. Si el derecho natural es todo lo que está en la potencia de un ser, se definirá el estado de naturaleza precisamente como la zona de esa potencia. Es su derecho natural. Es entonces distinto del estado social puesto que este conlleva y se define por prohibiciones que se aplican sobre algo que yo puedo. Además, si se me prohíbe, es porque lo puedo. Es en eso donde reconocen una prohibición social.

Por tanto, desde el punto de vista conceptual, el estado de naturaleza es primero por relación al estado social. Esto es muy importante. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que nadie nace social. De acuerdo, puede ser que se devenga social. Y el problema de la política va a ser cómo hacer para que las personas devengan sociales. No quieren decir que hay un estado de naturaleza antes del estado social, como se los hacemos decir. Quieren decir que nadie nace social. Ustedes no pueden pensar la sociedad más que como el producto de un devenir. Y el derecho es la operación del devenir social.

De la misma manera, nadie nace racional. Es por eso que estos autores se oponen tanto a un tema cristiano, el tema que es conocido en el cristianismo bajo el nombre de «la tradición adámica». Es la tradición según la cual Adán era perfecto antes del pecado. El primer hombre era perfecto y el pecado le hizo perder la perfección. Esta tradición adámica es filosóficamente importante. Ven por qué. El derecho natural cristiano tal como lo definí precedentemente se concilia muy bien con la tradición académica. Adán antes del pecado es el hombre conforme a la esencia, es racional. Es el pecado, es decir las aventuras de la existencia, lo que le hace perder la esencia, lo que le hace perder su perfección primera. Todo esto es conforme a la teoría del derecho natural clásico.

Pero no es verdad, nadie nace social, nadie nace racional. Racional es como social, es un devenir. Y el problema de la ética será quizás cómo hacer para que el hombre devenga racional, pero en absoluto cómo hacer para que una esencia del hombre, que sería racional, se realice. Es muy diferente. Según planteen la cuestión de una forma o de otra, van en direcciones muy, muy diferentes. Digo entonces que la segunda proposición de Hobbes será que el estado de naturaleza es pre-social, es decir que el hombre no nace social, deviene.

La tercera posición se encadena. Si lo primero es el estado de naturaleza o lo primero es el derecho -es lo mismo, estoy en el estado de naturaleza, todo lo que puedo es mi derecho—, desde entonces los deberes no serán más que obligaciones segundas tendientes a limitar los derechos para el devenir social del hombre. De acuerdo, habrá que limitar los derechos para que el hombre devenga social, muy bien, pero lo primero es el derecho. El deber es relativo al derecho,

mientras que en la teoría del derecho natural clásico, ustedes lo recuerdan, era exactamente lo contrario, el derecho era relativo al deber, lo primero era el *officium*.

Cuarta proposición, que práctica y políticamente es sin duda la más importante. Algo se deriva de que mi derecho sea mi potencia, de que los derechos sean primeros por relación a los deberes, de que los deberes sean solamente la operación por la cual los derechos son llevados a limitarse para que los hombres devengan sociales (una vez más, hay muchas preguntas que quedan entre paréntesis, todo tipo de cuestiones que no se planteaban para nada: ¿por qué los hombres deben devenir sociales?, ¿es interesante para ellos devenir sociales?). Desde el punto de vista del derecho natural -lo dice Hobbes, lo dice muy bien, admirablemente, y Spinoza lo retomará— el hombre más racional del mundo y el más completo loco valen estrictamente lo mismo. Es una idea rara. Es un mundo muy barroco, es extraño. ¿Por qué hay una identidad, una igualdad absoluta del sabio y del loco? Porque desde el punto de vista del derecho natural mi derecho es igual a mi potencia, y el loco es aquél que hace lo que está en su potencia, exactamente como el hombre racional es aquél que hace lo que está en la suya. Seguramente hay diferencias, no dicen idioteces. No dicen que no hay ninguna diferencia entre racional y loco, dicen que no hay ninguna diferencia desde el punto de vista del derecho natural. ¿Por qué? Porque cada uno hace lo que puede. Tanto el loco como el razonable no hacen otra cosa que lo que pueden.

La identidad del derecho y de la potencia asegura la identidad, la igualdad de todos los seres sobre la escala cuantitativa. Podemos decir que sencillamente no tienen la misma potencia, de acuerdo. Sin embargo, tanto el uno como el otro hacen todo lo que está en su potencia, el insensato en tanto que insensato, el sabio en tanto que sabio. Seguramente habrá una diferencia entre el razonable y el loco, pero en el estado civil, en el estado social; no desde el punto de vista del derecho natural.

De allí, un derrumbe fundamental. Todo lo que están minando, socavando, es el principio de la competencia del sabio o de la competencia de alguien superior. Y eso es muy importante políticamente. Nadie es competente sobre mí. He allí la gran idea que va a animar a la ética como el antisistema del juicio: nadie puede nada sobre mí, nadie puede ser competente sobre mí. De cierta manera, hay algo sentido. Hay que poner todo en esta frase: «Nadie es competente sobre mí». Seguramente hay algo de venganza... ¡Tanto se quiso juzgar en mi lugar! Pero hay también un descubrimiento maravillado... ¡Ah, es formidable! ¿Es esto completamente cierto? No sé. Creo que, de una cierta manera, quizás no es totalmente cierto. Quizás hay competencias. Pero en fin, sientan lo que podía haber de extraño en estas proposiciones.

Esta cuestión es muy importante porque ustedes aprenden en los manuales que a partir de cierto momento hubo -y hubo aún antes- teorías célebres bajo el nombre de «teorías del contrato social». Se nos dice que son personas que pensaron, no sabemos muy bien por qué o cómo, que la instauración de la sociedad no podía tener más que un principio, el del consentimiento. Y decimos: «Es muy anticuado todo eso, porque, en fin, no hemos consentido estar en la sociedad. Eso no es verdad, no ocurrió así». ¿Es esa la cuestión? Evidentemente no, no es esa. En efecto, toda esta teoría nueva del derecho natural -derecho natural=potencia, lo primero es el derecho y no el deber— desemboca en algo: no hay competencia del sabio, nadie es competente sobre mí mismo. Desde entonces, si la sociedad se forma, no puede ser, de una u otra manera, más que por el consentimiento de aquellos que participan en ella y no porque el sabio me diga la mejor manera de realizar la esencia. Evidentemente, la sustitución del principio de competencia por un principio de consentimiento tiene para toda la política una importancia fundamental.

Ven entonces, lo que intenté hacer es justamente una tabla de oposición, cuatro

proposiciones contra cuatro proposiciones. Y digo simplemente que en las proposiciones de la teoría del derecho natural clásico -Cicerón, Santo Tomás- tienen el desarrollo jurídico de una visión moral del mundo. En el otro caso, en la concepción que encuentra su punto de partida con Hobbes, tienen el desarrollo de todos los gérmenes de una concepción jurídica de la ética.

Si hice este largo paréntesis es para mostrar que la fórmula «los seres se definen por su potencia y no por su esencia» tenía consecuencias jurídicas, políticas, que justamente estamos presintiendo. Es todo.

Añado también, justamente para terminar con este tema, que Spinoza retoma toda esta concepción del derecho natural de Hobbes. Cambiará cosas relativamente importantes, no tendrá la misma concepción política, pero sobre este punto del derecho natural él mismo declara atenerse, ser discípulo de Hobbes. ¿Y por qué? En Hobbes encontró la confirmación jurídica de una idea que él se formó en otra parte; una sorprendente confirmación según la cual la esencia de las cosas no era nada distinto a su potencia. Y es eso lo que le interesa de toda la idea del derecho natural.

Añado, para ser totalmente honesto históricamente, que evidentemente eso no surge así de repente. Sería posible buscar ya en la Antigüedad una corriente, muy parcial, muy tímida, en la que se formaba ya una concepción así, del derecho natural=potencia. Pero será sofocada. La encuentran en algunos sofistas, en algunos filósofos llamados «cínicos». Pero su explosión moderna será claramente con Hobbes y con Spinoza.

He aquí que por el momento he precisado lo que podía querer decir que las existencias se distinguen desde un punto de vista cuantitativo.

Eso quiere decir exactamente que los existentes no se definen por una esencia, sino por la potencia. Tienen más o menos potencia y el derecho de cada uno será su potencia. Entonces hay una escala cuantitativa de los seres desde el punto de vista de la potencia: tienen más o menos potencia. Habría que pasar ahora a la segunda cuestión, la polaridad cualitativa de los modos de existencia, y ver si una deriva de la otra. El conjunto nos daría una visión coherente o un principio de visión coherente de lo que llamamos una «ética».

17

Ven entonces de repente por qué ustedes no son seres desde el punto de vista de Spinoza. Son maneras de ser. Eso se entiende si cada uno se define por lo que puede. Es al menos curioso, ustedes no se definen por una esencia, o más bien, vuestra esencia es idéntica a lo que pueden. Es decir, ustedes son un grado sobre una escala de potencia. Pero entonces me dirán: «¿hay quien vale más o menos?». Dejamos eso a un lado, se va a volver muy complicado. Por el momento no sabemos. Pero si esto es así, ustedes no tienen esencia, o no tienen más que una esencia idéntica a vuestra potencia, es decir, son grados sobre esa escala. Desde entonces ustedes son, en efecto, maneras de ser.

La manera de ser será precisamente esa especie de existencia cuantificada según la potencia, según el grado de potencia que la define. Ustedes son cuantificadores. No son cantidades, o son cantidades muy especiales. Cada uno de nosotros es una cantidad, pero ¿de qué tipo? Ver a las personas como cantidades, como paquetes de potencia, es una visión del mundo muy, muy curiosa, muy nueva. Pero hay que vivirlo. Si lo dicen, hay que vivirlo.

De allí la otra cuestión: al mismo tiempo Spinoza no cesa de decirnos que hay, a grandes rasgos, dos modos de existencia, y que sea lo que sea que hagan, serán llevados a elegir entre ellos. Ustedes existen de tal manera que a veces están sobre tal modo, a veces sobre tal otro. Y la ética va a ser la exposición de estos modos de existencia. Aquí ya no se trata de la escala cuantitativa de la potencia, sino de la polaridad entre modos de existencia distintos. ¿Cómo parte de la primera idea a la segunda? ¿Quiere decirnos con la segunda que hay modos de existencia que se distinguen como polos de la existencia? Descansamos cinco minutos y termino

después.

*Comtesse: (Inaudible)*

**Deleuze:** Comtesse recuerda lo que algunos de ustedes saben, que en Spinoza hay una noción fundamental que él presenta como una tendencia a perseverar en el ser. Cada cosa tiende a perseverar en el ser. En ocasiones va a usar variaciones de la fórmula: a veces es «tendencia a conservar», otras «tendencia a perseverar»; y a veces es a perseverar «en el ser», otras «en su ser». ¿Qué quiere decir «tendencia a perseverar en el ser»? Tal como la pregunta está planteada, la dejamos a un lado, porque no tengo los medios para contestarla. En función de lo que he dicho hoy, no tengo los medios de responder a esta cuestión. Una vez dicho esto, quiero decir que no se trata en absoluto de un esfuerzo por conservar la potencia. No puede ser eso puesto que, una vez más, la potencia jamás es objeto. Es en virtud de la potencia que hago o que padezco. Recuerden la misteriosa fórmula de Nietzsche: «Y es incluso por potencia que sufro»<sup>21</sup>. Es por potencia que actúo, pero es también por potencia que sufro, puesto que la potencia es el conjunto de lo que puedo tanto en acción como en pasión. Es entonces lo contrario a una respuesta lo que hago con esa pregunta. Digo, de acuerdo, está esa fórmula en Spinoza, será y es ya para nosotros un problema el saber lo que puede querer decir con esta historia de «perseverar en el ser o en su ser». No respondí nada.

Paso entonces a la cuestión de los modos\* de existencia. Ya no distinción cuantitativa entre los entes, entre los existentes, desde el punto de vista de la potencia, sino polaridad cualitativa entre los modos de existencia. Al menos dos. En efecto, les decía que la ética no cesa de decirnos eso. Se trata, por comodidad, de dos modos de existencia. Se trata de personas que les dicen, a grosso modo, que tienen opción entre modos de existencia, particularmente entre dos polos. Y cualquier cosa que hagan, estarán bajo uno de esos polos o bajo el otro. Hacer algo o sufrir algo es existir de una cierta manera. Ustedes no se preguntan entonces qué vale, sino qué modo de existencia implica.

<sup>21</sup>Es lo que Nietzsche decía también con su historia del eterno retorno. Decía que no es difícil saber si algo está bien o no, que no es tan complicada esa pregunta, que no es un asunto de moral. Hagan la prueba siguiente -sería sólo en vuestras cabezas-: ¿se ven haciéndolo una infinidad de veces? Es un buen criterio. Es un criterio del modo de existencia. ¿Podría hacer de lo que digo, de lo que hago un modo de existencia? Si no puedo, no está bien, es feo, está mal, es malo. Si puedo, entonces sí. Veán, no es moral. ¿En qué sentido? Digo al alcohólico, por ejemplo: «¿Quieres beber? Bueno, si bebes, bebe como si cada vez estuvieras dispuesto a volver a beber una infinidad de veces. A tu ritmo, claro. Desde entonces, al menos, estás de acuerdo contigo mismo». Las personas hacen muchas menos cagadas cuando están de acuerdo con sí mismas. Lo que hay temer ante todo en la vida es a las personas que no están de acuerdo consigo mismas. Spinoza lo dice admirablemente. Eso es el veneno del neurótico, la propagación de la neurosis: «yo te propago mi mal». Son terribles los que no están de acuerdo consigo mismos. Son vampiros. O el alcohólico que bebe bajo el modo perpetuo de «es la última vez, es el último vaso, ¡una única vez!». Es un modo de existencia malo. Si hacen algo, háganlo como si debieran hacerlo millones de veces. Si no logran hacerlo así, hagan otra cosa. Comprendan que eso abarca todo. Es Nietzsche quien lo dice, no yo. Cualquier objeción, dirigirse a Nietzsche. Todo esto puede funcionar, no lo digo para que discutamos. Esto puede tocarlos, no es cuestión de verdades, sino de práctica de vivir. Hay personas que viven así.

¿Pero qué quiere decirnos Spinoza? Es muy curioso. Yo diría que todo el libro IV

---

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, op. cit., parágrafo 695. y sig.



de la *Ética* desarrolla la idea de los modos de existencia polares. ¿Y en qué lo reconocen? Digo por el momento cosas extremadamente simples. Lo reconocen en un cierto tono de Spinoza, cuando habla por momentos del «hombre fuerte» o bien del «hombre libre» y otras veces, al contrario, del «esclavo» o del «impotente». Allí reconocen ustedes un estilo que pertenece verdaderamente a la *Ética*. No habla del «malvado» y del «hombre de bien». El «malvado» y «el hombre de bien» son el hombre relacionado a los valores en función de su esencia. Pero ustedes sienten que la manera en que Spinoza habla tiene otro tono. Es como un instrumento de música. Hay que sentir el tono de las personas.

Es otro tono. Les dice: «he aquí lo que hace el hombre fuerte, he aquí en qué reconocen un hombre fuerte y libre». ¿Quiere decir esto «un tipo forzado»? Evidentemente no. Sentimos claramente que el hombre fuerte puede ser muy poco fuerte desde cierto punto de vista. Puede estar enfermo, todo lo que quieran... Entonces ¿qué es esta cosa del hombre fuerte? Es un modo de vida, un cierto modo de existencia. Y eso se opone a los modos de existencia de lo que llama «el esclavo» o «el impotente». ¿Qué quiere decir este estilo de vida, vivir a lo esclavo, vivir en impotencia? Una vez más, esta polaridad de modos bajo los dos polos, bajo la forma «el fuerte o el potente» y «el impotente o el esclavo», debe decirnos algo. Continuemos caminando en la oscuridad y observemos en el texto lo que Spinoza llama «el esclavo» o «el impotente».

No creo estar forzando los textos cuando digo que las semejanzas con Nietzsche son fundamentales. Nietzsche no hará otra cosa que distinguir estos dos modos de existencia polares, los reparte más o menos de la misma manera. Advertimos con estupor que en Spinoza los impotentes son los esclavos. ¿Pero qué quiere decir «los esclavos», esclavos de condición social? ¿Spinoza tiene algo contra los esclavos entonces? Sentimos que no. Se trata de un modo de vida. Hay personas que no son para nada esclavos socialmente, pero viven como esclavos. La esclavitud como modo de vida y no como estatus social. Hay esclavos entonces. ¿Pero a quién pone del mismo lado de los impotentes o de los esclavos? Esto se va a volver más importante para nosotros. A los tiranos y, extrañamente, a los sacerdotes. El tirano, el sacerdote, el esclavo. Nietzsche no dirá otra cosa. En sus textos más violentos hará también la trinidad del tirano, el sacerdote y el esclavo. Extraño que eso esté ya tan al pie de la letra en Spinoza.

¿Es que hay algo en común entre el tirano que tiene el poder, un esclavo que no tiene el poder y un sacerdote que no parece tener otro poder más que el espiritual? ¿Qué hay de común? ¿Y en qué son impotentes? Porque al menos el tirano y el sacerdote parecen ser, por el contrario, hombres de poder. Uno el poder político, otro el poder espiritual. Sentimos que hay un punto común. Y cuando leemos Spinoza, de texto en texto, se nos confirma ese punto común. Es casi una adivinanza: ¿qué tienen en común, para Spinoza, un tirano que tiene el poder político, un sacerdote que ejerce el poder espiritual y un esclavo? Es ese algo común lo que va a hacer decir a Spinoza: «son impotentes». Es que de cierta manera, ellos necesitan entristecer la vida. Es vieja esa idea. Nietzsche también dirá cosas como esas. Tienen necesidad de hacer reinar la tristeza. Spinoza piensa así, lo siente, lo siente muy profundamente. Tienen necesidad de hacer reinar la tristeza porque el poder que tienen no puede estar fundado más que sobre la tristeza.

Spinoza hace un retrato muy, muy extraño del tirano, explicando que es alguien que ante todo tiene necesidad de la tristeza de sus súbditos porque no hay terror que no tenga como base una especie de tristeza colectiva. El sacerdote, quizás por razones distintas, tiene necesidad de la tristeza del hombre acerca de su propia condición. Y cuando ríe, no es más tranquilizador. Porque el tirano puede reír, y los

consejeros, los favoritos del tirano ríen también. Pero es una mala risa. ¿Por qué? No es una mala risa por su cualidad, Spinoza no diría eso. Es una risa que precisamente no tiene por objeto más que la tristeza y la comunicación de la tristeza. ¿Qué quiere decir esto? El sacerdote, según Spinoza, tiene esencialmente necesidad de una acción por el remordimiento, de introducir el remordimiento. Es una cultura de la tristeza. Cualesquiera sean los fines, le da igual, él no juzga más que eso. Cultivar la tristeza. El tirano, para su poder político, tiene necesidad de cultivar la tristeza. El sacerdote, tal como lo ve Spinoza, quien tiene la experiencia del sacerdote judío, del sacerdote protestante y del católico, también tiene necesidad de cultivar la tristeza.

Nietzsche lanza una gran frase. Dice, en páginas muy cómicas: «soy el primero en hacer una psicología del sacerdote y en introducir ese tema en filosofía»<sup>4</sup>. Definirá la operación del sacerdote por lo que llamará «mala conciencia», es decir esa misma cultura de la tristeza. Es entristecer la vida, dirá, se trata siempre de entristecer la vida en alguna parte. ¿Y por qué? Porque se trata de juzgar la vida. Ahora bien, la vida no es juzgable, la vida no es objeto de juicio. La única manera de que puedan someterla a juicio, es inoculándole primero la tristeza. En ese momento deviene juzgable<sup>22</sup>.

Y de seguro reímos. Quiero decir, el tirano puede reír, el sacerdote ríe. Pero, dice Spinoza en una página que encuentro muy bella, su risa es la de la sátira<sup>5</sup>. Y la risa de la sátira es una mala risa. ¿Por qué? Porque es una risa que comunica la tristeza. Podemos burlarnos de la naturaleza humana, la risa de la sátira es burlarse de los hombres. Hago ironías, una especie de ironía acre. La sátira es otra manera de decir que la naturaleza humana es miserable. «Ah, ¿ven qué miseria la naturaleza humana?». Es la proposición del juicio moral. «¡Qué miseria la naturaleza humana!». Ese puede ser el objeto de una prédica o el de una sátira. Y Spinoza dice en textos muy bellos: «justamente, lo que yo llamo una ética es lo contrario de la sátira».

Hay sin embargo páginas muy cómicas en la *Ética*. Pero no se trata para nada de la misma risa. Cuando Spinoza ríe es bajo el modo: «¡Miren aquél, de lo que es capaz!». Eso puede ser una villanía atroz. Spinoza tendría más bien una impresión del tipo: «Bueno, él necesitaba hacer eso, ir hasta ahí». Jamás es una risa de sátira: «Ah, ven qué miserable es nuestra naturaleza». No es la risa de la ironía, es un tipo de risa completamente diferente. Yo diría que es mucho más como el humor judío, eso es muy spinozista: «¡Jamás creí que eso pudiera hacerse!». Es una especie de risa muy particular. En un sentido Spinoza es uno de los autores más alegres del mundo.

Creo, en efecto, que lo que él detesta es todo lo que la religión concibió como sátira de la naturaleza humana. Puesto que el tirano y el hombre de religión hacen sátiras. Es decir, primero denuncian la naturaleza humana como miserable puesto que se trata de hacerla pasar a juicio. Desde entonces, y esta es la intuición de Spinoza, existe una complicidad del tirano, del esclavo y del sacerdote. ¿Por qué? Porque el esclavo es ciertamente aquél que se siente tanto mejor cuanto peor va todo. Peor va, más contento está. Eso es el modo de existencia del esclavo. El esclavo es aquél que, cualquiera sea la situación, siempre tiene que ver el lado feo. «¿Viste eso?». «Eso» puede ser un cuadro, una escena en la calle... Ustedes los reconocen. A veces tienen genio. El esclavo es al mismo tiempo el bufón. Dostoievski dice también cosas muy profundas sobre la unidad del esclavo y el bufón. Y los tiranos. Estos tipos son tiránicos. Te enganchan, no te sueltan. No paran de meter la nariz en cualquier mierda, de otra manera no están contentos. Siempre es preciso que rebajen las cosas. No es que las cosas estén forzosamente

---

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 122

altas, pero para ellos es siempre demasiado alto. Siempre es preciso que descubran una pequeña ignominia bajo la ignominia. Se sonrojan de alegría. Cuanto más repugnante, mejor. Eso es el esclavo, es también el tirano y es también el hombre del remordimiento. Y también el hombre de la sátira. Es todo eso<sup>23</sup>.

Y es a eso que Spinoza opone la concepción de un hombre fuerte y potente, cuya risa incluso no es la misma. Es una especie de risa muy, muy benévola la del hombre llamado libre y fuerte. Dice: «Bueno, si eso es lo que quieres, ve. Es gracioso». Es lo contrario de la sátira, es la risa ética.

Existe entonces esta especie de tonalidad de dos modos de existencia.

En el camino que acabamos de proponer —o en otros— lo que nos falta ahora es precisamente preguntarnos qué es lo que recubre esta tonalidad de dos modos de existencia en una ética.

Y entonces vuelvo: para mí sería bueno encontrar un vínculo entre la primera cuestión que he tratado hasta ahora y esta segunda cuestión a la cual llego, la de la tonalidad de los dos modos de existencia. Ahora bien, creo en efecto que algo nos hace pasar muy rigurosamente de la primera a la segunda cuestión. Pues en la perspectiva de la primera cuestión, acabo de intentar mostrar que toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba «en potencia», que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. Hay que volver a eso, debe ser nuestro punto de partida para comprender el lazo de los dos aspectos.

Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: «había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí». Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada.

Ustedes ven que hago una serie de nociones, una identidad de conceptos: potencia = acto para Spinoza. Toda potencia, a cada instante, está efectuada.

De allí la pregunta: ¿qué es lo que efectúa a cada instante la potencia? Allí hay una cuestión muy importante de terminología. Spinoza llamará «afecto» a lo que efectúa la potencia. El concepto de potencia en Spinoza estará en correlación con el concepto de afecto. El afecto se define exactamente así: «lo que en un momento dado llena mi potencia, efectúa mi potencia». Ustedes ven, entonces, que decir que mi potencia es efectuada es decir que es efectuada por afectos. Afectos que completan a cada instante mi potencia. Mi potencia es una capacidad que no existe nunca independientemente de los afectos que la efectúan. Vamos a detenernos porque esto va a ser muy difícil.

En tanto permanecía en el concepto de potencia, podía decirles una cosa: en última instancia no comprendo cómo, pero las existencias se distinguen cuantitativamente, porque la potencia es una cantidad de un cierto tipo, y entonces ellas tienen más o menos potencia. Pero, en segundo lugar, veo que la potencia es una noción que no tiene sentido más que en correlación con la noción de «afecto», puesto que la potencia es lo que está efectuado y es el afecto el que la efectúa. Esta vez, sin duda, será desde el punto de vista de los afectos que efectúan mi potencia que podría distinguir los modos de existencia. De modo que dos ideas se volverían muy, muy coherentes: decir que hay una distinción cuantitativa entre los existentes según la potencia y decir a la vez que hay una polaridad cualitativa entre dos modos de existencia. La primera proposición remitiría a la potencia-acto, la

---

<sup>23</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, prop. XXXV, escolio: «*Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta...*»

segunda proposición a lo que hace de la potencia un acto, es decir, a lo que efectúa la potencia, al afecto. Habría como dos polos del afecto, de acuerdo a los cuales se distinguen los dos modos de existencia.

Pero el afecto, a cada instante, llena mi potencia y la efectúa. ¿Qué quiere decir eso? Spinoza insiste mucho sobre las cosas, se atiene fuertemente a la verdad literal de eso. Entonces un ciego no es alguien que tiene una vista potencial. Allí tampoco hay nada que esté en potencia y no efectuado. Todo está siempre completamente efectuado. O bien no tiene vista en absoluto, es decir, no tiene la potencia de ver; o bien conserva sensaciones luminosas muy vagas y muy borrosas que son los afectos que efectúan su potencia tal como es. Siempre hay efectuación de la potencia. Comprenden entonces la idea del afecto. El afecto es lo que va a llenar mi potencia. Yo puedo; me defino por un poder, una potencia. Los afectos son lo que a cada momento llena mi potencia.

¿Qué será entonces el afecto? Pueden ser percepciones. Por ejemplo percepciones luminosas, percepciones visuales, percepciones auditivas, son afectos. Pueden ser sentimientos. La esperanza, la pena, el amor, el odio, la tristeza, la alegría, son afectos. Los pensamientos son afectos, i-so también efectúa mi potencia. Yo me efectúo entonces bajo todos los modos. Percepciones, sentimientos, conceptos, etc. son modos de llenado, efectuaciones de potencia.

¿Podemos entonces decir que los afectos tienen dos polos? Allí Spinoza intenta explicar algo que quiero bosquejar, puesto que lo retomaremos la próxima vez. Sería demasiado difícil hablar de esto ahora. Dice que, a grosso modo, hay dos polos de la existencia. Los dos polos son la tristeza y la alegría. Son los dos afectos de base. Él hace toda una teoría de las pasiones en la que la tristeza y la alegría son los dos afectos de base. Es decir, todos los otros afectos derivan de ellos.

¿Cómo se distinguen estos dos afectos de tristeza y de alegría? Ustedes comprenden, aquí esto se vuelve un poquito difícil, por tanto hay que vivirlo. Cuando es difícil pensarlo hay que intentar vivirlo. Spinoza nos dice que ambos, tanto las tristezas como las alegrías, efectúan mi potencia, es decir, completan mi potencia. La efectúan necesariamente. En el momento en que he comprendido el afecto, no hay lugar para que mi potencia pueda ser efectuada de otra manera. Lo que completa mi potencia es el afecto que llega. Es un hecho, es así, no podrán decir que hubiera podido suceder otra cosa. No, es eso lo que completa vuestra potencia. Vuestra potencia es siempre llenada, pero por afectos variables.

Supongamos que sea una tristeza lo que los llena, lo que completa vuestra potencia. ¿Qué es lo que pasa? He allí la muy curiosa idea de Spinoza: la tristeza completa mi potencia, pero lo hace de tal manera que esa potencia disminuye. Hay que comprender eso, no busquen una contradicción, existen maneras.

Voy a proceder por orden. Se supone que mi potencia es una cierta cantidad, cantidad de potencia. Segunda proposición: ella está siempre completa. Tercera proposición: puede ser llenada por tristezas o alegrías. Son los dos afectos de base. Cuarta proposición: cuando mi potencia es llenada por la tristeza, ella está completamente efectuada pero de manera tal de disminuir; cuando es llenada por alegrías, está efectuada de manera tal de aumentar.

¿Por qué? Veremos la próxima vez por qué dice todo eso. Por el momento intento decir lo que dice o lo que me parece que dice. Sentimos que hay algo que no marcha. Pero si comprendiéramos lo que no marcha, entenderíamos al mismo tiempo algo sorprendente. Spinoza nos dice que a cada instante mi potencia es todo lo que puede ser, está siempre efectuada. Pero está efectuada por afectos de los cuales unos la disminuyen y otros la aumentan. Busquen bien... No hay contradicción. Hay más bien un sorprendente movimiento de pensamiento.

Yo les decía que todo concepto filosófico tiene muchos espesores, muchos niveles. Júzguelo a un nivel y no lo habrán agotado, hay otro nivel. Al primer nivel, diría que Spinoza nos dice que hay que proceder de lo más simple a lo más

complejo. En todas las artes, en todas las ciencias, lo hacemos así. En un primer nivel Spinoza nos dice: «Yo defino las cosas, los seres, etc. por una cantidad de potencia». No quiere decir demasiado, no quiere explicarse del todo. Y el lector comprende completamente solo que esa cantidad de potencia es como una cantidad fija para cada uno. En segundo lugar, Spinoza dice que lo que llena la potencia a cada instante son afectos, de tristeza o de alegría. En tercer lugar, los afectos de tristeza efectúan mi potencia de manera tal que mi potencia es disminuida, los afectos de alegría efectúan mi potencia de manera tal que es aumentada.

¿Qué es lo que nos está diciendo? Escuchen bien, es como si él hablara a través de mi boca. Les dice: «En la primera proposición estaba obligado a hacer como si la potencia fuera una cantidad fija, pero de hecho la potencia no existe más que como relación entre cantidades».

Y es por eso que la potencia es una cantidad extraña. La potencia en sí misma no es una cantidad, es el pasaje de una cantidad a otra. Yo diría -inventó una palabra porque la necesito- que es literalmente una cantidad transitiva, una cantidad de pasaje.

Si la potencia es una cantidad de pasaje, es decir que es menos una cantidad que una relación entre cantidades, es forzoso que mi potencia sea necesariamente efectuada pero que no pueda serlo más que en un sentido o en el otro, es decir, de tal manera que sea pasaje a una potencia más grande o pasaje a una potencia disminuida. Es bello eso, está bien. Allí Spinoza vive algo muy profundo que concierne a lo que hay que llamar potencia.

Entonces, ser una manera de ser es precisamente ser un pasaje. Eso es ser un modo, una manera de ser. La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una relación diferencial. Es una relación entre cantidades, de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro.

Desde entonces, tendrán dos polos de existencia, dos modos de existencia: existir sobre el modo en que completo mi potencia, efectúo mi potencia en condiciones tales que ella disminuye; o existir sobre el modo en que efectúo mi potencia de tal manera que ella aumenta.

17

Reflexionen. Sigue siendo muy abstracto, intentaré ser más concreto la próxima vez. Reflexionen, que esto dé vueltas en sus cabezas.

**Clase V.**  
**El estatuto de los modos y el problema del mal.**  
**Tipología de las enfermedades.**  
*6 de Enero de 1981*

Un silencio de mármol... Continuamos entonces yendo muy suavemente para seguir vuestra propia lectura (*risas*). La idea misma de que eso los haga reír es muy, muy inquietante. Hoy casi quisiera verdaderamente avanzar por números, para que comprendan la sucesión de los problemas.

Digo entonces muy rápidamente, en primer lugar, dónde nos encontramos. Estamos buscando, desde hace varios días, cuál es el estatuto de los modos, puesto que es verdaderamente eso lo que constituye la ética.

Y bien, comenzamos a advertir, aun confusamente, un cierto estatuto de lo que Spinoza llama los modos, es decir, ustedes, yo, la mesa o cualquier cosa. El modo es aquello que es, es el ente.

¿Cuál es finalmente el estatuto de todo ente? Imaginemos, porque no sabemos todavía si es verdad todo lo que nos dice Spinoza... ¡Es evidente que es verdad! Es tan bello, tan profundo... ¡Es evidente que es verdad! No puede ser de otra manera, las cosas suceden como él dice. Ahora bien, ¿cómo dice él que suceden? Y bien, él dice que lo que constituye una cosa es finalmente un conjunto extremadamente complejo de relaciones. Insisto sobre la necesidad de ir lentamente porque casi sería preciso que en cada frase nos digamos: «Bien, sí, pero no es formidable lo que dice, todo eso ya fue dicho». Y que después presintamos también que no es verdad, que lo que él obtiene es algo absolutamente nuevo, muy, muy curioso. Él dice que un cuerpo, o una cosa, o lo que sea, un animal, o ustedes, o yo, está constituido por un conjunto de relaciones. Llamemos a estas relaciones «relaciones constitutivas». Lo digo por comodidad, no es un término que use Spinoza. Vimos estas relaciones, pero fue muy vago. Las bautizamos según la expresión misma de Spinoza, pero todavía no sabemos lo que eso quiere decir: «relaciones de movimiento y de reposo». «Relaciones» implica que hay términos. Por el momento permanecemos mucho en lo vago. ¿Entre qué se establecen estas relaciones? Él diría que entre partículas. Desde entonces nuestro vocabulario se enriqueció, nosotros podríamos decir que son relaciones entre moléculas, y luego componentes de moléculas, y finalmente caeríamos también sobre «relaciones entre partículas». Aún no sabemos en absoluto de dónde vienen estas partículas. No lo hemos visto.

Procedemos por orden. Yo estoy entonces constituido por un conjunto de relaciones llamadas «constitutivas», relaciones de movimiento y de reposo entre partículas. ¿Qué quiere decir «un conjunto de relaciones»? Quiere decir que mis relaciones constitutivas son las mías. ¿En qué sentido? Todavía no hay «yo». ¿Qué quiere decir «yo»? ¿Qué es entonces lo que va a definir el conjunto de las relaciones constitutivas de tal cosa como «un» conjunto cuando digo «un cuerpo»? Aquí no tenemos opción, es preciso que de una cierta manera lo que llamo «mis relaciones constitutivas» no dejen de componerse las unas con las otras y de descomponerse las unas en las otras. Es decir, no dejen de pasar unas en otras en los dos sentidos: en el sentido de una mayor complejidad y en el sentido de un análisis, de una descomposición. Y si puedo decir que son mis relaciones constitutivas es porque existe este modo de penetración, de interpenetración de las relaciones, tal que mis relaciones más simples no cesan de componerse entre ellas para formar mis relaciones más complejas, y mis relaciones más complejas no cesan de descomponerse en provecho de las más simples. Hay una especie de circulación que va a definir o que va a ser definida por el conjunto de las relaciones que me constituyen.

Tomo un ejemplo de una carta de Spinoza. No una carta a Blyen-bergh, una carta a algún otro. Creo que es la carta XXXII. Es un texto donde va bastante lejos en el análisis de las relaciones... Sí, es la carta XXXII, carta a Oldenburg<sup>1</sup>. Toma el ejemplo de la sangre y dice: «clásicamente se dice que la sangre tiene dos partes, el quilo y la linfa». Hoy ya no decimos eso, pero no tiene ninguna importancia. Lo que la biología del siglo XVII llama el quilo y la linfa no es lo que hoy se llama el quilo y la linfa, pero no es grave. A grandes rasgos, si ustedes quieren, digamos por una grosera analogía que el quilo y la linfa es un poco como glóbulo blanco y glóbulo rojo. Muy bien, entonces, la sangre tiene dos componentes, el quilo y la linfa. Y sobre eso él explica que el quilo y la linfa son ellos mismos dos sistemas de relaciones entre partículas, no son cuerpos simples. Los cuerpos simples son las partículas, es todo. Pero cuando yo califico un conjunto de partículas diciendo «eso es quilo y eso es linfa» significa que ya definí un conjunto de relaciones.

Entonces, el quilo y la linfa son ya dos conjuntos de relaciones. Se componen entre sí, son de naturalezas tales que se componen para formar una tercera relación. A esa tercera relación le llamo «sangre». La sangre será, entonces, un cuerpo de segunda potencia... si es que llamo al quilo y la linfa cuerpos de primera potencia -es arbitrario, es sólo porque comienzo allí—. Yo diría que el quilo y la linfa, cuerpos de primera potencia, están definidos cada uno por una relación de movimiento y de reposo. Esas relaciones convienen. Ven lo que quiere decir: dos relaciones convienen cuando se componen directamente una con la otra. Esas relaciones convienen, se componen directamente, componen una tercera relación más compleja. A esa tercera relación más compleja llamémosla «cuerpo de segunda potencia». Será la sangre, mi sangre -después de todo, mi sangre no es la del vecino-.

Mi sangre, cuerpo de segunda potencia, se compone a su vez directamente con otros elementos orgánicos. Por ejemplo, con mis tejidos. Tejidos que son, ellos también, cuerpos. La sangre se compone directamente con tejidos, con cuerpos-tejidos para dar un cuerpo de tercera potencia, a saber, mis músculos irrigados -los días en que están irrigados-. ¿Me siguen? Y etcétera, etcétera... Puedo decir que, en última instancia, soy un cuerpo de  $n$  potencias<sup>24</sup>.

Ahora bien, ¿qué es lo que asegura finalmente mi duración, es decir mi persistencia? Pues semejante concepción de los cuerpos implica que van a ser definidos por la persistencia. Ven ya en qué puede abordarse concretamente el tema de la duración. Es curioso que todo este «es tan concreto. Es una teoría muy simple del cuerpo. ¿Qué es la persistencia?» El hecho de que persevero, la perseverancia. Yo persevero en mí mismo. Persevero en mí mismo en la medida en que ese conjunto de relaciones que me constituye es tal que las relaciones más complejas no cesan de pasar en las menos complejas y las menos complejas no cesan de reconstituir las más complejas. Hay una circulación de las relaciones que, en efecto, no cesan de deshacerse, de rehacerse.

Por ejemplo -tomo nociones verdaderamente elementales de biología actual- yo no ceso de rehacer hueso. Es decir, el hueso es un sistema de relaciones de movimiento y de reposo. Ustedes me dirán que no vemos mucho que eso se mueva, salvo en el movimiento voluntario, pero sí, sí se mueve, es un sistema de relaciones de movimientos y de reposos entre partículas. Pero esa relación no deja de deshacerse: yo extraigo reservas de mis huesos, todo el tiempo saco a mis huesos reservas minerales. Hay que imaginarse el hueso en duración y no en espacialidad. En espacialidad no es nada, es un esqueleto, es muerte. Pero en

---

<sup>24</sup> Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., pág. 111 y sig.

perseverancia, en duración, la relación de movimiento y de reposo entre partículas que el hueso representa no deja de deshacerse -extraigo las reservas minerales de mis huesos para sobrevivir— y de rehacerse —los huesos extraen reservas minerales de reconstitución de los alimentos que yo absorbo—. Entonces el organismo es mucho más un fenómeno de duración que de espacialidad.

Ven ustedes lo que voy a llamar perseverancia o duración. Al menos tengo una primera definición spinoziana, spinozista, de la perseverancia.

Es por eso que, una vez dicho que en Spinoza aparece constantemente la fórmula «tendencia a perseverar en el ser», yo decía sobre los problemas que había promovido Comtesse que no puedo comprender «tendencia» más que en tanto sobreviene como segunda determinación conceptual. Hago alusión a esto para aquellos que siguieron ese momento. La idea de perseverancia en Spinoza es primera en relación a la tendencia a perseverar. ¿Cómo la perseverancia va a devenir una tendencia a perseverar? Me parece que es así como puede plantearse el problema. Pero volveremos allí cuando haya terminado con todo esto. Si comprendí bien, otro punto de vista puede ser el de Comtesse, que tendería a decir que en *conatus*, en «tender a perseverar», lo fundamental es «tendencia» y no «perseverancia». Puede ser un punto de vista muy legítimo que daría una lectura un poco diferente. Supongo que no opuesta, pero un poco diferente. No sé, cada uno con sus modos de lecturas. Si ustedes quieren, estoy hecho de tal modo que en la expresión «tender a perseverar en el ser» comprendo «perseverar» antes de haber comprendido «tendencia».

Ustedes ven bien lo que es la perseverancia. Es el hecho de que tanto

¿Y por qué dura esencialmente? Porque no puede ser definido como un conjunto de relaciones de movimientos y de reposos más que si estas relaciones no cesan de pasar unas en otras, de descomponerse y de recomponerse. Eso es la perseverancia, es esa comunicación de las relaciones.

Pero acabo de intentar definir una especie de perseverancia o, podría decir, de consistencia de cada cosa. Yo diría que cada cosa es consistente o persevera en la medida en que las relaciones que la constituyen no cesan de pasar unas en otras, es decir de descomponerse de lo más complejo a lo más simple y de recomponerse de lo más simple a lo más complejo.

Y he aquí que, de golpe, tengo una cierta autonomía de lo que llamo «una cosa». He definido el «un» de una cosa, en qué una cosa es una. Me parece que es una definición original de «un».

¿Por qué Spinoza está forzado a decir eso? Es para alegría nuestra que lo hace. ¿Pero por qué está forzado? De cierta manera, no tiene opción, puesto que al definir las cosas, los seres, los entes como modos, se ha prohibido considerarlos como sustancias. Entonces no puede definir la unidad de cada cosa de manera sustancial. Su salida es entonces definirla como sistema de relaciones, es decir, lo contrario de una sustancia. Y su fuerza es llegar tan simplemente, realmente con una gran sobriedad.

A decirnos lo que puede querer decir «un» al nivel de un conjunto de relaciones múltiples. Cada cosa está constituida por un conjunto de relaciones múltiples. «Ah, bueno, ¿pero en qué es un?». No es difícil. Respuesta estricta y muy rigurosa: sus relaciones no cesan de pasar unas en otras, es decir de descomponerse y de recomponerse. Eso es lo que hace el «un» de una cosa.

Pero esa cosa -seguimos siempre en la primera cuestión en la que estamos- se baña en un medio él mismo modal, no sustancial, en un medio modal de otras cosas. Hay otras cosas, no hay una sola. ¿Por qué no hay un solo modo? Ya lo adivinaron, es porque si hubiera un sólo modo, sería la sustancia. Si hubiera un sólo ente, sería el ser. Es preciso que haya entes, que haya modos, una infinidad de



modos, puesto que el ser se dice del ente, el ser se dice del modo, pero el modo es múltiple. Entonces hay otras cosas: están las que me son completamente extrañas, con las cuales no tengo nada que ver, pero están también las que actúan Sobre mí. Y estas otras cosas son exactamente como yo; ellas también, por su cuenta, son sistemas de relaciones que pasan unas en otras. Es eso por lo cual toda cosa persevera, y que toda cosa persevera es cierto de todo. La mesa persevera, y la mesa también es un sistema de relaciones de movimientos y de reposos que pasan unas en otras. Es por eso que digo «una» mesa.

Así pues, hay otras cosas que actúan sobre mí. Y yo diría que, desde mi punto de vista, algunas de esas cosas me son buenas —son buenas o me son buenas es lo mismo— y otras me son malas. O, término además usado por Spinoza, que algunas me convienen y otras me disconvienen. Ustedes ven lo que quiere decir «mi punto de vista». ¿Cuál es mi punto de vista? ¿Por qué puedo ya hablar de mi punto de vista? Acabamos de definirlo, es el punto de vista de mi perseverancia. Es decir, mi punto de vista es el punto de vista del conjunto de las relaciones que me componen y que no dejan de descomponerse y de recomponerse unas en otras. Eso es mi punto de vista.

Vivo bajo el modo: «Vaya, eso me conviene... Ah, no, eso no me conviene». ¿Pero qué quiere decir esto? «Eso me conviene, eso no me conviene» no son juicios de gusto. ¿Qué es una cosa mala? Una cosa cuya relación descompone la totalidad o parte de mis relaciones constitutivas.

Es decir, que fuerza a mis partículas a tomar otra relación que no corresponde a mi conjunto. ¡Eso es malo, es veneno! Tengo desde el principio el modelo del veneno: el veneno descompone una de mis relaciones constitutivas. Destruye una de mis relaciones constitutivas, por eso mismo es malo.

Ven ustedes que ya habría que decir que tomamos «descomponer» en dos sentidos. Puesto que desde el punto de vista de la perseverancia las relaciones que me constituyen no cesan de descomponerse y de recomponerse. Pero eso quiere decir que la relación compleja pasa a las relaciones simples y las relaciones simples vuelven a dar la relación compleja. Mientras que la otra descomposición, la del veneno que actúa sobre mí, es de un tipo totalmente diferente. A saber, una de mis relaciones es destruida o bien, en última instancia, todas mis relaciones son destruidas. En otros términos, estoy enfermo o muero.

Tenemos entonces una definición bastante estricta, incluso muy estricta, de lo malo. Una cosa sólo puede ser llamada «mala» desde un cierto punto de vista, es decir, desde el punto de vista del cuerpo cuya relación la cosa descompone. Ven entonces lo que quería decir Spinoza cuando decía: «No es difícil, Dios no prohibió absolutamente nada a Adán, simplemente le reveló que si comía del fruto, sería envenenado». Con todo el rigor spinozista, eso quiere decir que Dios le reveló a Adán que si comía del fruto, una de sus relaciones, o incluso todas sus relaciones constitutivas, serían descompuestas. Adán ya nunca sería el mismo. Como cuando hemos sufrido una prueba o hemos pasado por una emoción violenta y nos decimos: «¡Ah, no. Ya nunca seré el mismo!». Eso es lo malo.

De repente comprenden qué es lo bueno. Será llamada «buena» toda cosa cuya relación o cuyas relaciones se componen directamente con las mías; directamente o con pocos intermediarios. Insisto sobre la importancia de «directamente». Por ejemplo —pero puede ser que este ejemplo nos arrastre pronto a un análisis más sutil- yo respiro. El aire es bueno para mí. Depende... ¿Qué aire? Pero supongamos, en general, que el aire es bueno para mí. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la relación constituyente del aire se compone «directamente» —lo pongo entre comillas- con una de mis relaciones constituyentes. De hecho no

Es tan simple como eso, pero al menos ven ustedes lo que quiere decir. Es para que presientan lo que quiere decir «directamente».

No es tan simple como eso porque mi relación constituyente en cuestión,

vinculada al aire, es la que va a definir a los pulmones. Esta relación constituyente vinculada al aire, que llamo por comodidad «pulmonar», «los pulmones», es un sistema de relaciones de movimientos y de reposos entre partículas. Y bien, «los pulmones respiran» quiere decir que descomponen la relación constituyente del aire. ¿Por qué? Para apropiarse la parte del aire que les conviene. Pongamos, para no complicar, el oxígeno. Si soy un pez y tengo branquias es el agua lo que me conviene, porque las branquias son otro sistema de relaciones de movimiento y reposo que es capaz de descomponer la relación constituyente del agua para extraerle el oxígeno. Pero yo no soy capaz. Además —y aquí se ve que las cosas son extremadamente individuales— todo depende del estado de vuestros pulmones. ¿Pueden soportar un aire con mucho oxígeno, con gran proporción de oxígeno? Hay casos en que no pueden. ¿Qué quiere decir «demasiado oxígeno»? Va a ser una cosa muy extraña: es que en ciertos casos, en un aire demasiado cargado de oxígeno no podrán hacer vuestra extracción. Ustedes ven, es todo un mundo de los modos que es extremadamente variado.

Pero en líneas generales ven lo que quiere decir «bueno». Es malo aquello cuya relación descompone lo más directamente posible una de mis relaciones. Es bueno aquello cuya relación se compone lo más directamente posible, bastante directamente, con una de mis relaciones.

Esa es la diferencia entre el alimento y un veneno. Tomen un veneno que descompone la sangre —vuelvo a este ejemplo puesto que hay un texto de Spinoza sobre el fruto que actúa como veneno, otro texto sobre la sangre— Vemos cómo actúa. Yo decía que en el estado de salud ustedes tienen quilo-linfa que no cesan de componer la sangre. Tienen la sangre que no cesa de descomponerse en quilo-linfa y quilo-linfa que reconstituye la sangre. Cuando ustedes absorben un veneno que descompone la sangre, la relación constitutiva es destruida. Por ejemplo, exceso de glóbulos blancos... En fin, pueden inventar ustedes mismos los ejemplos.

Bueno, sería preciso que esto quede muy claro. Pero no es más que el resumen de aquello a lo que llegamos como estatuto del modo. Es muy importante definir una cosa como un complejo de relaciones. Ustedes me dirán que, de cierta manera, eso es obvio. Es obvio, pero implica tal elección... Ustedes comprenden todo lo que había como sobreentendido. Los otros filósofos creyeron que sólo podían definir al individuo como sustancial, y Spinoza nos dice: «¡Para nada! El individuo no es una sustancia». De Aristóteles a Descartes hay al menos un punto en común. Todos varían sobre la comprensión y la definición de la sustancia, pero desde Aristóteles a Descartes -hasta Leibniz incluso, después de Descartes- el acuerdo de la tradición filosófica es absoluto: se consideraba que no se podía definir «un», un cuerpo, un individuo, más que en referencia a la categoría de sustancia. No digo que no hubo pensadores extraños que ya habían puesto este punto en cuestión.

**Intervención:** ¿Puede decirse que la sustancia o el sustrato sostiene las relaciones, o que las relaciones son anteriores a la sustancia en Spinoza?

**Deleuze:** No, ni lo uno, ni lo otro. En mi opinión, ni lo uno, ni lo otro. Hará falta una forma de relación completamente original, que será la relación de la sustancia y de los modos. Pero eso sólo podremos verlo cuando pasemos a la vertiente ontológica, puesto que aquí se trata de la ética. Es una buena pregunta: ¿cuál será la relación de la sustancia y de los modos? Pero eso sobrepasa en mucho lo que estoy diciendo.

**Intervención:** (*Inaudible*)

**Deleuze:** Sí, la carta sobre la sangre es muy bella. Allí habla de la unidad de la Naturaleza, con N mayúscula, porque en última instancia, hay una sola y única Naturaleza, siendo la Naturaleza la infinidad de las relaciones que pasan las unas en las otras.

Paso a mi segundo punto. Acabo de decir que hay dos tipos de descomposición.

Hay una descomposición-circulación, que es buena y pertenece a la perseverancia. Una vez más, mis relaciones complejas no cesan de descomponerse, al mismo tiempo que mis relaciones simples no cesan de recomponer relaciones complejas. Es entonces una descomposición-recomposición que pertenece a la perseverancia. Es una descomposición-circulación. Pero hemos visto que cuando digo «el veneno descompone una de mis relaciones», ya no se trata en absoluto de eso, se trata de una descomposición-destrucción. Una de mis relaciones, por ejemplo mi sangre, es destruida por la relación constitutiva del veneno. ¿Me siguen? Y bien, es gracioso, ¿qué quiere decir «una relación es destruida»? Hay cosas que hay que saberlas de memoria. Sería muy bueno saber la *Ética* de memoria. ¡Apréndanla de memoria! (risas) Aprender Kant de memoria no tiene ningún sentido, no sirve de nada. Aprender Spinoza de memoria sirve para la vida. En cada situación de la vida ustedes se preguntan: «¿A qué proposición remite eso?». Siempre hay una en Spinoza. Puede servirles mucho. Bueno, «una de mis relaciones es destruida». ¿Qué quiere decir eso?

¿Cómo puede ser destruida una relación? Aquí vamos a hacer una observación muy importante. Lo que puede ser destruido son los términos de una relación, pero una relación... ¿Dónde está, cómo podría ser destruida? «Pedro es más pequeño que Pablo» es una relación. Veo claro que Pedro o Pablo puedan ser destruidos, suponiendo que no son ellos mismos relaciones, ¿pero cómo podría ser destruida una cosa como «más pequeño que»? ¿Cómo podría ser destruida una relación? Ven ustedes, eso es un abismo, no puede ser destruida una relación. ¿Por qué no? Respuesta muy simple: porque como cada uno de nosotros lo sabe y lo vive, una relación es una verdad eterna. Una verdad eterna no puede ser destruida.  $2+2=4$  es una relación. Es un complejo de relaciones, puesto que es la afirmación de que hay una relación de igualdad entre dos relaciones, la relación  $2+2$  y la relación 4.

Es entonces una relación entre dos relaciones. ¡Eso no puede ser destruido! ¡Las verdades eternas son indestructibles! Pedro y Pablo pueden morir, pero no será menos eternamente cierto que Pedro habrá sido más pequeño que Pablo. ¿Qué puede querer decir entonces? Una cosa muy simple. Es por comodidad que decimos que una relación es destruida. Es una forma de decir. Hay que hablar así, sino nos atascamos. Pero en realidad, eso quiere decir que una relación deja de ser efectuada. No es destruida, deja de ser efectuada. Es muy importante para lo que Spinoza llamará «la vida eterna», para cuando nos enseñe que somos eternos. Lo que estoy diciendo es entonces únicamente para arrojar el tema de la eternidad. De hecho cuando digo que una de mis relaciones es destruida, eso quiere decir únicamente -no puede querer decir otra cosa— que una de mis relaciones deja de ser efectuada. ¿Qué quiere decir efectuar una relación? Es muy simple. Una relación es efectuada cuando están presentes, cuando se presentan los términos entre los cuales la relación se establece con verdad. Si digo «más pequeño que», enuncié una relación, pero es una relación vacía. Efectué la relación cuando encuentro o presento dos términos que son el uno respecto al otro conformes a la relación «más pequeño que».

Es por eso que podemos hacer una lógica de las relaciones. Una lógica de las relaciones siempre fue considerada como distinta de lo que llamamos una lógica de la atribución, siendo esta última la relación de la cualidad con la sustancia. No estoy seguro de que haya una lógica de la atribución, puede ser que no la haya. Pero a primera vista, cuando digo «el cielo es azul», atribuyo una cualidad o un predicado a un sujeto. El sujeto es «el cielo»; «azul» es la cualidad o el predicado. ¿Qué quiere decir, cómo es que puedo decir «el cielo es azul»? Ese es el problema de la lógica de la atribución. El problema es que no es obvio. De cierta manera, cuando digo «el cielo es azul» digo «A es B». Es extraño. ¿Cómo, con qué derecho puedo decir «A es B»? Quiero decir que hay todo tipo de lógicas que son lógicas de la

atribución en la medida en que plantean ese problema.

Pero comprendan que cuando digo «Pedro es más pequeño que Pablo», «más pequeño que» no es una cualidad de Pedro. La prueba es que Pedro, que es más pequeño que Pablo, es más grande que Julio. La relación no es una cualidad atribuible a una cosa. Incluso al nivel del sentimiento, ustedes sienten bien que el dominio de las relaciones es otro dominio.

De allí la posibilidad de una lógica de las relaciones que, en la historia de la lógica, de la filosofía, no ha cesado de pinchar, de atormentar a la lógica de la sustancia o de la atribución. ¿Qué hacer con las relaciones desde el punto de vista de una lógica de la sustancia? Es que las relaciones van a plantear problemas. Una vez más, no puedo decir que «más pequeño que Pedro» sea un atributo o una cualidad de Pablo. Es otra cosa. ¿Irreductibilidad de las relaciones? ¡Es un drama! ¿Cómo pensar entonces? Es esto lo que ha propinado un gran golpe a lo que podríamos llamar «el sustancialismo».

Ustedes comprenden que, por el contrario, Spinoza estaría particularmente a gusto en una lógica de las relaciones, puesto que, justamente, él no ha definido los cuerpos como sustancias. Si he definido los cuerpos como sustancias, me encuentro frente a un maldito problema: ¿cómo pensar las relaciones entre los cuerpos? Spinoza se metió en problemas muy extraños rechazando que los cuerpos sean sustancias, pero al menos se evitó algunos otros. Para él las relaciones son el dominio más obvio. Somos paquetes de relaciones. No son entonces las relaciones las que lo sorprenden.

Entonces, una vez más, «una de mis relaciones es destruida» quiere decir que deja de ser efectuada. ¿Qué es lo que efectúa mis relaciones? Vimos la respuesta, aún insuficiente puesto que no la he analizado —y no voy a analizarla hoy—. Él nos dice algo vago por el momento: lo que efectúa relaciones son partículas, partículas más o menos complejas. ¿Y qué son las partículas? Ustedes sienten que, en última instancia, ellas mismas no son otra cosa que soportes de relaciones. Evidentemente no tienen interioridad. Las partículas son únicamente soportes de relaciones, términos de relaciones variables. De modo que casi podría hacerse una lógica muy formal de la relación en Spinoza... Pero en fin, sería otra cosa. Y bien, ¿qué quiere decir que partículas que efectuaban una de mis relaciones ya no la efectúan? ¿Qué puede querer decir eso? ¡Se vuelve nítido! No la efectúan más porque fueron determinadas a entrar bajo otra relación incompatible con la mía. Ya no efectúan mi relación, han tomado otra, y la nueva relación no es compatible, es decir no circula con las mías.

Ejemplo: siempre el arsénico. El arsénico descompone mi sangre. ¿Qué quiere decir eso? Las partículas de mi sangre constituían mi sangre en tanto que entraban bajo tal relación, bajo la relación constitutiva de mi sangre, que era ella misma una relación de movimiento y de reposo entre esas partículas. He aquí que bajo la acción del arsénico estas partículas son determinadas a tomar otra relación. Ahora bien, la nueva relación que tomaron no circula, no se compone con las mías.

Puedo decir: «¡Oh, mi Dios, no tengo más sangre!». Poco después, muero. He comido la manzana.

Bueno, esta segunda observación tenía únicamente por objeto explicar qué quiere decir que una relación es destruida. Esto no impide que las relaciones sean verdades eternas. «Una relación es destruida» quiere decir que ya no es efectuada. Ya no hay partículas para actualizarla, es decir, para proporcionarle términos. Actualizar la relación, efectuar la relación es proporcionarle términos a la relación. Términos completamente relativos, puesto que serán a su vez relaciones. Pero relaciones de otro tipo. De modo que toda relación es relación de relaciones al infinito, siendo los términos simplemente relativos a tal nivel de relación. ¡Es una bella visión del mundo! Carece de sustancia precisamente. He aquí mi segundo punto. Entonces, cuando diga por comodidad «una de mis relaciones es

descompuesta o destruida», ya no habrá problema. Lo diré por comodidad, porque es más rápido que decir «esa relación ya no es efectuada por partículas». Bueno, hasta aquí va bien ¿no? Hasta aquí c» nítido. ¡Muy bien!

Tercera observación. Va a complicarse. Va a complicarse y no es mi culpa, verdaderamente es preciso que se complique. Vuelvo a mi punto de vista. Lo que define mi perseverancia es el conjunto de las comunicaciones de relaciones, es decir, el hecho de que no cesa de haber comunicación entre mis relaciones constituyentes. Y esto quiere decir que no dejan de descomponerse de lo más complejo a lo más simple y de recomponerse de lo más simple a lo más complejo. No ceso de deshacer mis huesos y de rehacerlos. Hay una cronología ósea mucho más importante que la espacialidad ósea. Y bien, ¿qué implica este sistema de la perseverancia o de la consistencia? Implica una cosa rara.

Hago un paréntesis. Ustedes recuerdan que en la larga introducción que hice para situar este problema, hablé de una doctrina de Spinoza, del paralelismo. Y recuerdan que había dicho cosas muy simples sobre el paralelismo. No quería considerarlo por sí mismo. Había dicho cosas muy elementales del tipo: un cuerpo es un modo de un atributo de la sustancia, siendo ese atributo la extensión. Un cuerpo es un modo de la extensión. Ahora bien, ustedes o yo -o todas las cosas que conocemos, según Spinoza— no somos solamente cuerpos. De hecho, somos modos dobles. Somos también almas. ¿Y qué quiere decir «alma»? No es difícil. En Spinoza un alma es un modo del pensamiento. Un cuerpo es un modo de la extensión, un alma es un modo del pensamiento. Y nosotros somos indisolublemente cuerpo y alma. Spinoza llega incluso hasta decir que toda cosa es animada, es decir, que todo cuerpo tiene un alma. ¿Qué quiere decir que todo cuerpo tiene un alma? Quiere decir que a todo modo de la extensión -cuerpo- corresponde un modo del pensamiento -alma-. Así pues, soy un cuerpo en la extensión, pero un alma en el pensamiento. Y el pensamiento es un atributo de Dios tanto como la extensión.

Soy entonces alma y cuerpo. Ven ustedes la bellísima visión de Spinoza: no hay ningún problema de la unión del alma y del cuerpo. ¿Por qué? Porque el alma y el cuerpo son estrictamente lo mismo bajo dos atributos diferentes. El alma y el cuerpo son la misma modificación de la sustancia en dos modos de atributos diferentes. Se distinguen por el atributo, pero son la misma modificación. Yo llamaría «alma» a una modificación relacionada al atributo pensamiento y «cuerpo» a la misma modificación relacionada al atributo extensión. De allí la idea de un paralelismo del alma y del cuerpo: lo que el cuerpo expresa en el atributo extensión, el alma lo expresa en el atributo pensamiento.

Si comprenden eso... Es lo divertido en la vida: desde que comprendemos algo, desde que evitamos un contrasentido, corremos el riesgo de caer en otro. Pues apenas comprendimos que para Spinoza el alma y el cuerpo eran lo mismo y expresaban estrictamente lo mismo, corremos el riesgo de tener dificultades de nuevo. Porque casi tenemos ganas de decir: «Ah, bueno, puesto que un cuerpo se define por un conjunto de relaciones de movimiento y de reposo, un alma también tendrá relaciones de movimiento y de reposo». ¡Escúchenme bien! ¡Tenemos muchas ganas de decir eso!

Además Spinoza lo dice a veces: «Y bien, sí, hay partes del alma como hay partes del cuerpo. Y las partes del alma entran en relaciones tal como las partes del cuerpo entran en relaciones». Y tiene razón al decirlo, porque hay que hablar lo más simplemente posible. Hay momentos en que hay que hablar así... cuando no es exactamente ese el problema que se plantea. Así se va más rápido, eso permite delimitar mejor otro problema. ¿Pero por qué seriamente, rigurosamente, no puede decirlo? Ciertamente no vamos a permitirnos corregir a Spinoza y decir: «Ahí se equivoca, se equivoca sobre su propio pensamiento». Digo totalmente otra cosa,

digo que puede parecer que dice eso, pero verdaderamente no lo dice. Puede parecer que dice eso por una razón muy simple. Es para ir más rápido, porque el verdadero problema que plantea en ese texto<sup>2</sup> es otro.

Pero de hecho rigurosamente no puede decirlo por una razón muy imple -aquí ustedes deberían ya darme la respuesta de antemano-: movimiento y reposo son modos de la extensión, pertenecen a la extensión. Puedo hablar de un movimiento del alma, pero es metafórico. La cuestión del alma no es el movimiento. El movimiento y el reposo son una pulsión de los cuerpos. Entonces, en virtud del paralelismo, puedo decir que debe haber en el pensamiento algo que es al pensamiento lo que el movimiento y el reposo son a la extensión. Pero no puedo decir que hay movimiento y reposo en el pensamiento como los hay en la extensión, pues movimiento y reposo no se dicen del pensamiento, se «liten de la extensión. Por tanto, de las relaciones de movimiento y de reposo tal como se presentan en los cuerpos situados en la extensión, no puedo en rigor concluir, inferir que hay también movimientos y reposos, relaciones de movimiento y reposo en el alma, que está situada en el pensamiento. Entonces, incluso si lo dice, incluso si parece decirlo, sólo lo hace para ir más rápido cuando no es ese el problema. Cuando el problema sea ese, será preciso que diga otra cosa<sup>25</sup>.

¿Y qué podrá decir? Y bien, nos dice una cosa muy interesante. En la *Ética*, libro II, proposición XIII, escolio, leo esto: *Digo en general -precisa es una proposición general- que cuanto más capaz es un cuerpo de ser activo o pasivo en relación a otros... Concédanme que esto quiere decir:*

«Cuanto más capaz es un cuerpo de estar con otros cuerpos en relaciones de movimiento y de reposo», o sea, «cuanto más capaz es un cuerpo de.

Aquí Deleuze parece aludir a la formulación inicial del paralelismo entre el alma y el cuerpo: sufrir los efectos de otros cuerpos y de ser causa de un efecto sobre otros cuerpos». Soy activo si actúo sobre otro cuerpo, soy pasivo si recibo la acción de otro cuerpo. De acuerdo a lo que vimos, entonces, esa capacidad de ser activo o pasivo es exactamente la capacidad que tengo de entrar en relación con cuerpos exteriores, relaciones de movimiento y de reposo. Puedo, entonces transformar la frase sin ninguna modificación de fondo: «Digo en general que cuanto más capaz es un cuerpo de tener con otros relaciones de movimiento y de reposo, *más su espíritu...* es decir, su alma... En efecto, en Spinoza son dos términos idénticos. Él prefiere emplear el término latino «mens», más que el término «anima». *Cuanto más capaz es un cuerpo de ser activo o pasivo* —es decir, de tener relaciones con otros-, *más capaz es su espíritu por relación a los otros de percibir más cosas a la vez?* No dice «de ser activo o pasivo», dice «de percibir más cosas a la vez». Eso es un verdadero problema, me parece.

Nos dice formalmente que lo que corresponde a acción-pasión -o, si prefieren, movimiento-reposo— en el cuerpo es, en el alma, percepción. Creo que allí Spinoza muestra verdaderamente el fondo de su pensamiento. Lo que corresponde al conjunto de las acciones y pasiones de un cuerpo en la extensión, son las percepciones del alma. Lo que corresponde entonces a las relaciones de movimientos y de reposos en el cuerpo, son percepciones del alma. De golpe nos preguntamos, ¿qué pasa, qué quiere decir?

Ven ustedes, el paralelismo no pone en relación movimiento y reposo en la extensión y movimiento y reposo en el alma, sino movimiento y reposo en la extensión, siendo estos modos de la extensión, y percepción en el alma. De modo que el paralelismo no tiene nada que ver con la manera en que se lo interpreta habitualmente, cuando se piensa que hay movimientos del alma que corresponden a los movimientos del cuerpo. Spinoza no dice en absoluto eso. Lo que corresponde a los movimientos de los cuerpos son percepciones.

Ustedes me dirán: «Pero esas percepciones están en movimiento». Puede ser

---

<sup>25</sup> cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit. libro II, prop. VII.

que la percepción nos permita dar un sentido a un movimiento propio del alma, pero es porque en principio son percepciones. En principio no son movimientos, son percepciones. Que haya un dinamismo de la percepción es otra cosa<sup>26</sup>.

Al mismo tiempo, imagino que alguien puede objetarme: ¿pero no has triturado ese texto? Porque el texto parece decir algo muy simple: Cuanto más tiene mi cuerpo relaciones de movimiento y reposo por cuales entra en relación con los cuerpos exteriores, más cosas percibe». Es muy simple, me dirán. Es tan simple, tan simple... Forzosamente, cuando un cuerpo tiene un efecto sobre el mío, percibo el cuerpo exterior. No es más complicado que eso. Quiero decir, es casi evidente.

La mesa actúa sobre mí, me golpeo, choco la mesa; percibo entonces la mesa como golpeándome. De acuerdo, ¿dónde está el problema? Una vez más, lo que corresponde a un movimiento-reposo en el cuerpo es una percepción en el alma.

Eso parece muy simple, pero no lo es. Porque, como decíamos hace un momento, si desde el punto de vista de mi cuerpo tengo relaciones complejas, es porque tengo también relaciones muy simples. La relación compleja está compuesta por relaciones más simples al infinito, hay un sistema de circulación. Si tengo percepciones globales que corresponden a las relaciones complejas -percibo la mesa—, es preciso que tenga percepciones como elementales o más simples. Será preciso que haya también un circuito de comunicaciones de las percepciones entre sí, y este circuito definirá la perseverancia del alma.

¿Qué es lo que quiero decir? Presten todavía mucha atención y después vamos a descansar porque no pueden más. Volvamos a la sangre. Vamos a ver además que se trata de otra cosa que de la percepción en el sentido ordinario del término. El quilo y la linfa tienen relaciones que se convienen. Eso quiere decir que esas relaciones se componen directamente. Se componen directamente ¿para hacer qué? Para constituir una tercera relación: la sangre. En tanto que persevero, todas esas relaciones son efectuadas por partículas. Si dejaran de ser efectuadas, yo sería destruido y mi sangre sería destruida.

Imaginen por un instante que son una partícula de linfa. Eso quiere decir que ustedes efectúan una relación o entran en la efectuación de una relación que se compone directamente con la relación que efectúan las partículas de quilo. ¿Me siguen? ¿Qué implica eso? Que el quilo tenga un poder de discernir la linfa, que la linfa tenga un poder de discernir el quilo. Las partículas de quilo y las partículas de linfa se unen para constituir la sangre. ¿Cómo se unirían si no se distinguieran? Si el quilo no tuviera ningún poder de discernimiento, ¿qué impediría a esas partículas unirse a las partículas de arsénico, que destruyen la relación constitutiva del quilo? Hace falta que las partículas de quilo y las partículas de linfa tengan un poder de discernimiento recíproco.

Todas las partículas, por ínfimas que sean, tienen un cierto podrí que yo llamo — es cómodo- poder de percepción. Cuando dos relaciones se componen, es preciso que las partículas que efectúan esa relación tengan, bajo esa relación, el poder de discernir las otras partículas de la otra relación con la cual la primera se compone. Ese discernimiento hace que las partículas de linfa y las partículas de quilo vayan unas al encuentro de las otras —si nada lo impide— para unirse y componer la relación de la sangre. En otros términos, a las partículas en la extensión responde un discernimiento en el pensamiento.

Las partículas, por humildes que sean -partículas de oxígeno, de hidrógeno, etc.— tienen un alma. Es un pensamiento químico muy prodigioso el que elabora Spinoza. Las partículas son modos del cuerpo, son modos de la extensión. Los modos del pensamiento son percepciones. Toda partícula está animada, toda partícula tiene un alma. ¿Qué es el alma de una partícula? ¿Spinoza va a decir estupideces, a delirar sobre que «todo tiene un alma? ¿Qué es lo que quiere decir? Él quiere decir una cosa extremadamente rigurosa, muy, muy positivista. Yo no sé

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, libro II, prop. XIII, escolio.

si es verdad, vamos a ver en un momento. Pero en cualquier caso, él quiere decir una cosa muy rigurosa cuando dice que todo tiene un alma. Quiere decir que ustedes no pueden separar a ningún cuerpo, por simple que sea, incluso si se trata de la partícula más elemental, de un poder de discernimiento que constituye su alma. Por ejemplo, una partícula de hidrógeno se combina con una partícula de oxígeno, o bien dos partículas de hidrógeno se combinan con una de oxígeno. Las afinidades químicas son sin duda el caso más simple del discernimiento molecular. Hay un discernimiento molecular, y es a él al que ustedes llamarán «percepción», tal como llaman «modo de la extensión» al movimiento y al reposo molecular. El movimiento y el reposo molecular sólo son posibles en la extensión en la medida en que se ejerce al mismo tiempo un discernimiento en el pensamiento. Todo está animado, toda partícula tiene un alma. Es decir, toda partícula discierne. Una partícula de hidrógeno no confunde—literalmente— una partícula de oxígeno con una de carbono. Es la base de la química.

Insisto entonces sobre esto porque estoy seguro de tener razón: no es para nada un pensamiento geométrico el de Spinoza. Tampoco un pensamiento físico. Cada vez que leo su teoría de los cuerpos tengo la fuerte impresión de una especie de pensamiento químico, muy químico.

*Lo que* me confirmaría, lo que me daría una razón de hecho para decir esto, es que en las cartas hay una larga correspondencia con un gran químico de la época. Spinoza se interesa enormemente en la composición química de los cuerpos. Es una serie de cartas con un químico inglés que se llamaba Boyle, en la cual se habla mucho de la composición del nitrógeno<sup>4</sup>: ¿cómo está constituido el nitrógeno y qué es una partícula de nitrógeno?

En suma, yo diría entonces que al movimiento-reposo del lado del cuerpo, responde el discernimiento; y que es el discernimiento lo que constituye el alma de la cosa. Ven ustedes, se vuelve muy simple decir que toda partícula, por pequeña que sea, tiene un alma. Eso quiere decir solamente que en la extensión ella se mueve, recibe y da movimientos, y por eso mismo en el pensamiento ella está en estado de percepción, está en estado de discernimiento. En otros términos, está... ¿cómo se diría hoy?... se dirían sin duda muchas cosas... podríamos decir que está potencializada, valorizada, que tiene valencias. Eso es el alma. Tiene potencialidades, afinidades.

O incluso podríamos salir del dominio de las afinidades químicas. Pero insisto, lo hago con mucha repugnancia, porque sobre todo no quiero decir que Spinoza preveía cosas que no podía prever. El tema del precursor es uno de los temas más peligrosos que existen. Ya lo dijo mucha gente, y de hecho, advertimos que es complicado. Ustedes saben,

Aquí Deleuze se refiere a un intercambio que en realidad no se produjo directamente entre Spinoza y Boyle, sino por intermedio de Oldenburg. Éste había enviado a Spinoza el libro de Boyle *De nitro, fluiditate et firmitate*, a partir de cuya lectura Spinoza realiza una serie de observaciones, algunas de tono polémico<sup>27</sup>.

Sobre todo no hay que caer en la idea: «¡Ah!, el evolucionismo ya estaba en Empédocles». Son estupideces. En fin, no es eso lo que quiero decir. Pienso que jamás hay precursor, que es completamente idiota buscar personas que habrían ya sostenido una especie de evolucionismo antes de Darwin. En cambio, creo fuertemente que en la historia del pensamiento ocurre un fenómeno que es muy, muy curioso: alguien, con medios determinados -en el caso de Spinoza con conceptos-, descubre en su época algo que en otro dominio no será descubierto más que mucho después y con medios totalmente distintos. De modo que no se trata en absoluto de un precursor, sino de que hay fenómenos de resonancias. Y la resonancia no se produce solamente entre los diversos dominios en una misma

---

<sup>27</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., cartas VI, XI y XIII.



época, se produce por ejemplo entre un dominio del siglo XVII y un dominio del siglo XX.

En efecto, de acuerdo a lo que digo, Spinoza participa plenamente de una teoría de las pequeñas percepciones, de las percepciones moleculares. No es el único en sostenerla. Leibniz, contemporáneo de Spinoza, hará toda una teoría admirable y mucho más desarrollada, mucho más explícita que la de Spinoza, concerniendo a las pequeñas percepciones o percepciones moleculares. Ellos hacen eso con sus conceptos filosóficos, sus conceptos matemáticos, sus conceptos químicos de la época.

No son precursores de nada. Pero hoy, en el siglo XX, dominio absolutamente diferente, tenemos esta disciplina relativamente reciente, la biología molecular. La biología molecular es célebre por su uso de un cierto modelo informático. ¿Qué quiere decir hoy «modelo informático» en la biología molecular? Se interpreta el código genético en términos de informaciones. En ese caso, ¿quién recibe la información, quién la emite? El código genético contiene lo que se llama «informaciones» -entre comillas- que son transmitidas por ciertos cuerpos del tipo proteínas y son recibidas por cuerpos, moléculas, etc. que se componen, que bajo esta, «informaciones» componen conjuntos cada vez más complejos. ¿Qué implica la concepción informativa, informacional del código genético? Implica que a varios niveles haya —y es el término que algunos autores emplean hoy— un poder de discernimiento de las moléculas.

Poder de discernimiento que va muy lejos, porque a veces es químico —una molécula discierne la molécula con la cual tiene afinidades químicas-, pero otras veces ese poder de elección-discernimiento desborda la afinidad química. Toda la teoría actual de las enzimas... Las enzimas, estas cosas tan importantes desde el punto de vista del código genético, son cuerpos o sustancias... En fin, sustancias no, para seguir siendo spinozista...

Son cuerpos que al pie de la letra, como suele decirse, eligen algo, eligen un cuerpo que va a servirles de sustrato. Poco importa en qué sentido es tomado «enzima» o «sustrato», tomo esto únicamente como ejemplo abstracto. Ahora bien, la enzima tiene el poder de discernir su sustrato. Además, este poder de discernimiento es extraordinario, puesto que entre dos cuerpos llamados isómeros -digamos extremadamente cercanos químicamente— la enzima elige siempre solamente uno y no el otro.

Es curioso este poder de discernimiento que corresponde a la acción de la partícula. Yo imagino que Spinoza diría que eso es lo que llama «el alma». El poder de discernimiento de una partícula es el alma o el espíritu. Puede llamárselo de otro modo, no es grave. Podemos llamarle «información», por ejemplo. ¿Por qué no? No sería molesto. Spinoza no vería ningún inconveniente en llamarle «información». En la época se llamaba «alma». Ustedes comprenden, es una cuestión de palabras.

No retengan de Spinoza que es un autor que les habla del alma. Al contrario. Los lectores de la época decían: «¡Qué tipo raro, Spinoza! Es completamente materialista». Entonces, evidentemente Spinoza respondía de buena fe: «¡Escuchen! Abran mi libro, no paro de hablar del alma o del espíritu». Evidentemente tenía interés en no hacerse notar. Pero lo que cuenta no es si alguien habla del alma o del espíritu, sino qué es lo que mete bajo la palabra. Yo puedo hacer declaraciones sobre Dios y ser quemado a pesar de todo. Es incluso lo que pasaba generalmente en el Renacimiento. Las personas no cesaban de hablar de Dios, liólo que lo que ponían debajo era tal cosa que la Iglesia retrocedía de horror diciendo: «¡Pero qué es lo que han hecho con nuestro Dios!». Puedo hablar del alma durante muchísimo tiempo, puedo hacer cursos y cursos sobre el alma, pero todo depende de lo que ponga ahí dentro.

Falta todavía que yo tenga una razón para llamarle a eso «alma». Vean ustedes la razón que tenía Spinoza. Si el discernimiento es lo que responde en el atributo

pensamiento a lo que es el movimiento y el reposo en el atributo extensión, él tiene toda la razón para decir que la partícula, en tanto que tiene reposo y movimiento, se relaciona con la extensión, pero en tanto que discierne, se relaciona con el pensamiento.

Y la partícula en tanto que se relaciona con el pensamiento es el alma. Es una maravilla, es bello.

Sólo digo esto muy rápido, porque no estamos allí todavía, pero lo que le sugería a Comtesse es que mi idea sería que solamente en la medida en que aparece este tema de los discernimientos es que podremos comprender cómo la perseverancia va a devenir una tendencia a perseverar. Pues, en efecto, es por eso que yo puedo decir que una partícula tiende a unirse, en tanto que discierne la partícula con la cual puede componerse. La noción de tendencia deriva directamente del poder de discernimiento de la partícula. La partícula tiende a algo en la extensión porque discierne en el pensamiento. Es el poder de discernimiento lo que va a determinar el movimiento como tendencia al movimiento.

Pero en fin, he aquí donde estamos: habrá un poder de discernimiento. Hay más, este discernimiento va a devenir extremadamente complicado.

Retomo mis ejemplos, hasta ahora, cuando hablaba del arsénico y de la sangre, me colocaba del lado de la sangre, es decir, de mi lado. Yo decía que el arsénico descompone la relación constitutiva de la sangre. Coloquémonos del lado del arsénico. Soy una partícula de arsénico. Tienen allí un dominio de gran riqueza de experiencia imaginaria: constituyanse en la imaginación como partícula de esto o de aquello. Vuestro punto de vista va a cambiar. Todos ustedes allí, todos nosotros, somos partículas de arsénico, excepto uno. Sólo queda uno. Somos todos partículas de arsénico, llegamos y nos encontramos en la sangre de aquél. Allí, en tanto que partículas, nos encontramos con otras partículas que obedecen a una relación de sangre. Allí estamos, entonces, y tenemos el poder de descomponer. Pero no es un poder global de descomponer, siempre hay que descomponer de una manera precisa. Destruir, descomponer es algo minucioso. Podemos imaginarnos dos tipos de venenos, uno que ataca los glóbulos blancos, otro que ataca los glóbulos rojos. Debe existir eso en la naturaleza; la naturaleza es rica. Entonces, de todas maneras, incluso en las relaciones de descomposición hay un discernimiento. Supongo, imagino ese veneno que destruye los glóbulos rojos. Evidentemente es preciso que reconozca esos glóbulos en la sangre. De cierta manera, está contra-afinidad con ellos.

Muy bien. El poder de discernimiento se extiende tan lejos como se extiendan los movimientos y los reposos de partículas. Parece que hemos ganado mucho. He aquí que puedo decir que las acciones y reacciones de los cuerpos son inseparables del discernimiento de las almas. Y no hay un movimiento y reposo en el cuerpo sin que haya también discernimiento en las almas. Discernimiento para lo bueno o para lo malo, para mejor o para peor. Para mejor en el caso de las composiciones de relaciones, para peor en el caso de las destrucciones de relaciones. Las partículas se conocen unas a otras. Es por eso que son animadas, como dice Spinoza.

Las partículas se reconocen unas a otras a través de las relaciones y bajo las relaciones que efectúan.

Una vez más, esto me parece muy cercano hoy a una teoría de la información. Sólo que, me parece, la teoría de la información retoma nociones de este tipo dándoles todo un nuevo contenido gracias, precisamente, a las técnicas de información. Y la diferencia es enorme.

Todo esto debe darnos puntos de partida. Quiero decir que por el momento no quiero encarar el conjunto de la cuestión, sino darnos principios para problemas como: ¿qué es la enfermedad?, o ¿qué es la muerte según Spinoza? Porque

finalmente, lo que es preciso que no pierdan de vista es esta historia de los modos. Todos somos modos. Es decir, no somos seres, somos maneras de ser.

Los otros filósofos siempre fueron atormentados por Spinoza. Yo creo que en la historia de la filosofía Spinoza es aquél que algunas veces más entusiasma -que da un entusiasmo que al menos los otros no dan— y que otras veces más exaspera. Exasperaba mucho a los cartesianos, a los tomistas...

En fin, para comenzar exasperaba a todos aquellos para quienes los seres son sustancias, a todos aquellos para quienes los entes son necesariamente sustancias. Ellos son eminentemente exasperados por Spinoza. Y van a lanzarle una especie de apuesta diabólica. Van a decirle: «Escucha, Spinoza, una de dos. Si tú dices que los seres no son sustancias, por más que lo ocultes, dices por eso mismo que los seres, tú y yo, no somos más que sueños, los sueños de Dios, que somos criaturas imaginarias, que somos fantasmas. O bien, con todo rigor, si nos das un ser, como de todas formas no es un ser de sustancia, no tendrás tampoco elección: o bien harás de nosotros especies de seres geométricos, o bien fantasmas de la imaginación». Y es muy curioso que Leibniz, por ejemplo, que está obsesionado con Spinoza como muchos pensadores de su época, no cesa de decir en su crítica: «Ven ustedes lo que hace Spinoza con las criaturas: las asimila, les da exactamente el estatuto de figuras geométricas». La figura geométrica, en todo caso, reúne los dos, porque si la considero trazada sobre la arena es como un fantasma de la imaginación; si la considero en sí misma, es una serie de consecuencias necesarias que derivan de axiomas, de principios. Se dice entonces a Spinoza que negando a los entes la cualidad de sustancia, el estatuto de sustancia, forzosamente no tiene más opción que asimilarlos a simples figuras geométricas o a sueños de la imaginación. Entonces, de las dos maneras, se les niega toda consistencia propia. Desde ese momento, no seremos más que los sueños de la sustancia única o las propiedades necesarias que derivan de la sustancia única.

Y es Spinoza está muy tranquilo. Él estima que ha encontrado un camino totalmente distinto. Hay una consistencia de los modos, y sin embargo los modos no son sustancias. Esa consistencia no es sustancial, es una consistencia de relaciones.

Ahora bien, en el punto en el que estábamos todo eso era un poco teórico. ¿Qué es lo que cambia prácticamente? Es para eso que voy a este cuarto punto.

Y no es una cuestión de reflexión. Hay que sentir gusto por esto. Es un asunto de sensibilidad. Hay sensibilidades sustanciales, existen los que tienen una sensibilidad sustancial. Yo sueño con hacer alguna cosa sobre la sensibilidad filosófica. Es así que encontrarán los autores que cada uno amaré. No estoy diciéndoles que sean spinozistas, porque me importa un bledo. Lo que no importa un bledo es que ustedes encuentren lo que les hace falta, que cada uno de ustedes encuentre los autores que les hacen falta, es decir, los autores que tienen algo para decirles y a quienes ustedes tienen algo que decirles. Lo que a mí me menta en filosofía es esa elección. Es igual que cuando se habla de una sensibilidad artística, por ejemplo de una sensibilidad musical. La sensibilidad musical no es indiferenciada, no consiste solamente en decir:

«Amo la música». Quiere decir también que extrañamente, en cosas que yo mismo no comprendo, tengo algo que ver particularmente con tal «Ah, para mí, es Mozart. Mozart me dice algo». Es curioso eso. En filosofía es lo mismo. Hay una sensibilidad filosófica. Allí también es una cuestión de moléculas, si aplicamos todo lo que acabamos de decir hace un momento. Nos encontramos con que las moléculas de alguien serán atraídas, serán ya, en cierta forma, cartesianas. Hay cartesianos. Bueno, comprendo, un cartesiano es alguien que leyó bien a Descartes y que escribe libros sobre Descartes. Pero eso no es muy interesante. Al mi nos hay cartesianos a un nivel mejor. Consideran que Descartes les dice algo al oído a ellos,

algo fundamental para la vida, incluida la vida más moderna. Bueno, a mí, tomo mi ejemplo, realmente Descartes no nos dice nada, nada, nada, nada... Se me va de las manos, me embola. Sin embargo, no voy a decir que es un pobre tipo, es evidente que tiene genio. Bueno, de acuerdo, tiene genio, pero yo, por mi cuenta, no tengo nada que hacer con él. Jamás me dijo nada. Bueno, ¿y Hegel?... ¿Cómo se explican estas cuestiones de sensibilidad, qué es eso, qué quieren decir estas relaciones moleculares?

Yo abogo por relaciones moleculares con los autores que leen. Encuentren lo que les gusta, no pasen jamás un segundo criticando algo o a alguien. Nunca, nunca, nunca critiquen. Y si los critican a ustedes, digan: «De acuerdo» y sigan, no hay nada que hacer. Encuentren sus moléculas. Si no las encuentran, ni siquiera pueden leer. Leer es eso, es encontrar vuestras propias moléculas. Están en los libros. Vuestras moléculas cerebrales están en los libros, y es preciso que encuentren esos libros. Yo creo que nada es más triste en los jóvenes en principio dotados que envejecer sin haber encontrado los libros que verdaderamente hubieran amado. Y generalmente no encontrar los libros que uno ama, 'o no amar finalmente ninguno, da un temperamento... y de golpe uno se hace el sabio sobre todos los libros. Es una cosa rara. Nos volvemos amargos. Ustedes conocen la especie de amargura de ese intelectual que se venga contra los autores por no haber sabido encontrar a aquellos que amaba... el aire de superioridad que tiene a fuerza de ser tonto. Todo eso es muy enojoso. Es preciso que, en última instancia, sólo tengan relación con lo que aman.

¿Qué relación hay entre la sensibilidad a secas y la sensibilidad filosófica? ¿Qué relación hay también entre la sensibilidad a secas y la sensibilidad musical? Cuando alguien me dice por ejemplo: «Ah, en música yo pongo a Mozart por encima de todo». Fórmulas tontas, fórmulas idiotas, pero que expresan lo que decimos. ¿Qué es lo que vibra tanto con Mozart en su sensibilidad? Y después eso se diferencia extremadamente: «Tal momento de Mozart por encima de todos sus otros momentos. ¡Ah!, esos pequeños timbales... ¡Eso es la música!». Es curioso esto. En filosofía es parecido. Ser spinozista no es en absoluto saber la doctrina de Spinoza. Es haber tenido ese sentimiento, haber vibrado en ciertos textos de Spinoza diciendo: «¡Ah!, sí, no puede decirse nada más». La filosofía forma parte de la literatura y del arte en general, da exactamente las mismas emociones.

Olviden las palabras complicadas: si viven como sustancia, como ser, se trata de una cierta manera de vivir. Ustedes dicen: «Yo me siento un ser». No hay nada malo en eso, simplemente les diría: «Bueno, de acuerdo, dejen a Spinoza, no lo lean». O les diría que no venga a este curso, que no vale la pena puesto que puede interesarles pero muy, muy exteriormente. Están perdiendo tiempo, mientras que vuestro verdadero interés sería ir a escuchar a personas o cosas sobre personas que piensen verdaderamente que somos seres. Eso es toda una sensibilidad. Es incluso muy variada, puesto que puede ser una sensibilidad aristotélica, puede ser una sensibilidad cartesiana, puede ser una sensibilidad cristiana... todo tipo de sensibilidades muy diferentes. Entonces hacer filosofía querrá decir hacer filosofía según vuestro gusto. Si ustedes se viven como un ser, la filosofía preguntará: ¿qué es el ser?, pero en el sentido de «yo soy un ser». Es preciso que se informen sobre eso, hay que leer a personas que hayan hablado de eso.

Si frente a Spinoza tienen la más mínima emoción, tengo la impresión de que es en función de que en vuestra sensibilidad hay algo, aún si no lo reflexionan, que les hace decirse: «No, yo no vivo como un ser».

¿Me vivo como un sueño? Puede suceder, pero en ese momento yo diría que no es Spinoza lo que les hace falta. Hay seguramente grandes autores que se vivieron un poco como un sueño. Hay que encontrarlos. Supongo que hay grandes alemanes que verdaderamente se vivieron como un sueño... grandes románticos

alemanes... Sí, eso. Vayan a verlos, es eso lo que les hace falta.

Pienso en un autor que supongo que muchos de ustedes aman profundamente: ¿por qué Beckett representa toda una sensibilidad de nuestra época? Él inventó esa sensibilidad, le dio su expresión literaria. No puede decirse que los personajes de Beckett se viven como seres. ¿Cómo viven? Tampoco viven como Spinoza. Es difícil decir que son spinozistas, hay tantas maneras de vivir... A no ser que vivan un poco de una cierta manera spinozista... no sé. Tampoco viven como sueños.

En cualquier caso, yo definiría la sensibilidad spinozista como una sensibilidad tal que me vivo como una manera de ser. Me vivo como un modo, es decir, como una manera de ser. Es muy diferente un ser de una manera de ser. ¿Qué puede entonces aportarme Spinoza? Es que si me vivo un poco espontáneamente como una manera de ser, puedo presentir que Spinoza tiene algo para decirme, si me interesa, en cuanto a qué quiere decir «una manera de ser». ¿Qué es vivir a la manera de una manera de ser, vivir en tanto que manera de ser? ¿Y que son la vida y la muerte para una manera de ser? ¿Y qué es la enfermedad y la salud para una manera de ser? No es lo mismo que para un ser. Es por eso que todo esto tiene consecuencias prácticas.

Intento hacer una especie de tipología de los casos: ¿qué cosa mala puede ocurrir? Ustedes recuerdan, en mi primer punto había dicho que, a grosso modo, lo malo que puede suceder desde mi punto de vista es que una de mis relaciones sea destruida. Eso es malo porque, en efecto, suprime mi perseverancia. Hago entonces una especie de estudio de caso con esta fórmula general: lo malo ocurre cuando una de mis relaciones es destruida.

Y he aquí el caso más simple, al cual no vuelvo porque ahora lo conocemos bien: Adán y la manzana o el arsénico y la sangre. Muy simple: un cuerpo exterior, bajo su propia relación, destruye una de mis relaciones. Ven ustedes, la fórmula es muy simple, es muy precisa. Todas o parte de mis relaciones son destruidas. He aquí un primer caso de lo malo. Mi cuestión parte de allí. ¿No hay lugar para considerar al menos otros casos más complicados?

Segundo caso. Imaginen esto: mis relaciones son en general conservadas. Es muy delicado todo esto, es para hacerles sentir que el segundo caso muerde ya de hecho sobre el primero. A grosso modo, mis relaciones son conservadas. La mayor parte de mis relaciones son conservadas, pero he aquí que han perdido sus movi­lidades o sus comunicaciones. Este es otro caso, puede suceder. Todas mis relaciones son en general conservadas, pero perdieron esa especie de propiedad que les pertenece en tanto relaciones de movimiento y de reposo, a saber, su propiedad de comunicarse unas con otras.

Lo hemos visto, y es por lo cual yo insistía tanto en mi «punto dos» de hoy sobre esta comunicación... No, era en mi «punto uno», en mi punto de partida de hoy. Yo decía que forzosamente las relaciones que me componen están perpetuamente en comunicación unas con otras, puesto que mis relaciones complejas no cesan de descomponerse en las más simples, y las más simples no cesan de recomponer las más complejas. Es por eso mismo que tengo una duración.

Ahora bien, imaginen que la mayor parte de mis relaciones es conservada, pero todo ocurre como si estuvieran solidificadas; ya no se comunican muy bien, o algunas ya no comunican con otras. ¿Por qué es interesante, por qué me interesa esto? No sé por qué, pero me digo que el primer caso, el de la manzana y el arsénico, era muy simple.

Vuelvo a mi tema, a mi problema, que era obtener una teoría de la enfermedad en Spinoza. Yo diría que el primer caso es un caso muy simple, es la enfermedad «intoxicación». Diría que son enfermedades de acción, en este sentido: un cuerpo nocivo —puesto que su relación no se compone con la mía— actúa sobre mi cuerpo, entonces destruye mi relación. Un cuerpo extraño actúa sobre mí en malas condiciones = enfermedad de acción o de intoxicación. Ven ustedes, todas las

enfermedades de virus, de bacterias, etc. son de este tipo.

Me parece que mi segundo caso es ya otra cosa. Puede haber intervención de bacterias y virus, pero eso ya no es lo esencial. Puede haber un agente exterior, pero esta vez este agente exterior no se define tanto por destruir mi relación. Necesariamente destruye algunas, hay franjas entre los dos casos. Pero cuentan menos las relaciones que destruye que la comunicación interior de mis relaciones que está comprometida. Llegado el caso, cada relación continúa funcionando, pero los fenómenos de co-funcionamiento, de metabolismo, de transformación de unas relaciones en otras no se hacen más. Yo diría que es todo otro dominio. Enfermedades de metabolismo o de comunicación, enfermedades que afectan la comunicación de las relaciones entre sí. Y en el límite, yo puedo conservar todas mis relaciones, pero de hecho ya estar muerto.

¡En el límite! Todo esto son casos, intento señalar diversos casos. Se trata de una especie de muerte prematura. He aquí que respiro, de acuerdo. Mi sangre circula, de acuerdo. Pero ya no hay comunicación entre la circulación de la sangre y el circuito respiratorio. No funciona, o al menos la comunicación se hace mal, la oxigenación de la sangre no se hace. Bueno, agrupemos todo eso. Entre los términos de las ciencias modernas, de la biología, hay un término que remitiría a este dominio de la comunicación de las relaciones que se descomponen y se recomponen en el seno de mi persistencia. Eso es lo que llamaríamos hoy «el medio interior y el metabolismo». Yo diría entonces que este segundo caso, muy diferente del primero, son las enfermedades del medio interior y del metabolismo. Y es muy interesante, porque en última instancia incluso podemos permanecer iguales, al menos en apariencia, y estar de hecho ya muertos. Por eso mi llamado a que lean dos textos del libro IV. Primero aquél tan bello texto de Spinoza en el que nos dice justamente eso<sup>5</sup>. Está también la cuestión, que me parece planteada por ese texto, de lo que llamamos las supervivencias artificiales: ustedes mantienen un circuito respiratorio, pero la circulación sanguínea está arruinada, el electroencefalograma muestra que no hay más comunicación cerebral. ¡Mantienen un pobre tipo, mantienen un cadáver en estado viviente! El reciente caso Tito, el reciente caso Franco, etc. Mantienen especies de sistemas articulados que no tienen absolutamente nada viviente. Pero los mantienen, simplemente mantienen cada circuito pero no hay ningún metabolismo<sup>28</sup>, es decir, no hay ninguna comunicación de los circuitos entre sí. He aquí, me parece, un segundo caso de enfermedad.

Tercer caso -vamos a casos cada vez más complicados—: lo esencial de mis relaciones subsiste, al menos en apariencia, desde el punto de vista del movimiento y del reposo<sup>29</sup>. Mi segundo caso era: las relaciones subsisten, en líneas generales, pero han perdido su flexibilidad, es decir, su metabolismo o el poder de transmitir sus comunicaciones en el medio interior. Aquí imagino otro caso: lo esencial de mis relaciones subsiste, en apariencia, pero lo que está perdido es el poder de discernimiento sobre los cuerpos exteriores.

¿Qué quiere decir este caso? Respiro, sí, pero cada vez me cuesta más descomponer el aire, es decir, captar el oxígeno que me hace falta. Ven ustedes, es otro caso. Mi relación respiratoria subsiste, pero en condiciones tales que carece de discernimiento y que me cuesta cada vez más esfuerzo unirme—literalmente—a las moléculas de oxígeno que necesito.

En otros términos, lo comprometido aquí son las reacciones que derivan de las relaciones. En efecto, las relaciones no pueden orientar reacciones más que por

---

<sup>28</sup> *Ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver.* Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, prop. XXXIX, escolio.

<sup>29</sup> Tanto la muerte del Mariscal Tito, líder yugoslavo que muere en 1980, como la del dictador español Francisco Franco fallecido en 1975, comparten este rasgo en común. En ambos casos se trató de mantenerlos con vida por medios artificiales el mayor tiempo posible.

intermedio del discernimiento molecular.

Me pregunto si no podríamos decir que hay aquí un tercer grupo de enfermedades, enfermedades de intolerancia. Sería interesante. ¿Qué pasa cuando alguien tiene una intolerancia, una alergia, por ejemplo al polvo?

O bien ¿qué pasa en una respiración asmática? Son todos temas muy difíciles, pero ¿no podríamos decir que mi relación pulmonar subsiste bien, pero que lo que no funciona bien es el poder de discernimiento de las moléculas de oxígeno, el discernimiento molecular? ¿Puede ser incluso que mi sistema esté lo suficientemente estropeado como para que yo me una, en el aire, a moléculas que no son precisamente las de oxígeno? Pero eso nos colocaría quizás en otro caso.

De cualquier forma, se trata aquí de la reacción, son enfermedades de reacción. Esto agrupa todas las enfermedades que tomaron cada vez más importancia como resultado de los descubrimientos ligados a lo que llamamos el «stress». No son enfermedades de acción o del tipo intoxicación, sino enfermedades de reacción. Lo que constituye la enfermedad es la reacción. Este sería un tercer grupo de enfermedades.

Evidentemente, guardé lo mejor, lo más perturbador para el final. Vayamos todavía más lejos. Esta vez lo que está quebrado está en mi propio interior. Es un paso nuevo. Ya a nivel del tercer caso había una afección del poder de discernimiento, del poder de discernimiento molecular. Aquí, al nivel de este último caso, de mi cuarto caso, es el poder de discernimiento interno lo que va a estar quebrado. No el poder de discernimiento externo, sino el interno.

¿Qué es lo que llamo «discernimiento interno»? Moléculas de mi cuerpo bajo una relación determinada distinguen otras moléculas de mi cuerpo bajo otra relación dada, y las distinguen como perteneciendo a un único y mismo cuerpo. Lo hemos visto, es constitutivo de la persistencia. Por ejemplo, mis moléculas pulmonares reconocen de cierta manera, disciernen mis moléculas sanguíneas.

Ven ustedes, entonces, que el tercer caso ponía en juego, en cuestión el poder de discernimiento interior, a saber: en mi organismo, bajo todas las relaciones que lo componen, las partículas que efectúan esas relaciones se reconocen unas a otras. He aquí que algunas moléculas, bajo una relación dada, van a tratar a otras moléculas mías, bajo otra relación, como si fueran extrañas, como extrañas cuya relación van a descomponer.

Por eso es que los invito a leer ese segundo texto del libro IV sobre una cosa sorprendente, que me parece verdaderamente muy extraña. Spinoza dice: «pero eso es el suicidio». Es decir, él propone un modelo típicamente enfermizo del suicidio<sup>7</sup>. Yo creo que allí ve algo muy profundo. Ustedes comprenden lo que nos dice sobre el suicidio. Y no tengo necesidad de forzar los textos. Si leyeron durante las vacaciones -era vuestra tarea—, al menos esos dos textos sobre el suicidio, vieron que son muy sorprendentes. Nos dice que algunas partes de nosotros mismos se comportan, bajo una relación, como si hubiesen devenido enemigas de las otras partes de nosotros mismos bajo otras relaciones. De modo que asistimos a algo sorprendente: un cuerpo del cual toda una parte va a tender a suprimir las otras. Como si tomara al pie de la letra, por ejemplo, el gesto suicida de volver mi propia mano contra mí mismo pegándome un tiro o algo así. Es como una rebelión de las partes, de algunas partes, que va a acarrear una destrucción de las otras. Jamás he visto pensar el suicidio de manera tan intensa y tan molecular<sup>30</sup>.

En fin, cuando nosotros leemos hoy el texto nos hacemos otra idea completamente distinta. Pero si Spinoza no encontraba más que el suicidio para invocar, es porque la biología de su tiempo no le daba los medios. Hoy la medicina nos habla y descubre este cuarto tipo de enfermedades que no son de intoxicación, ni de metabolismo, ni de intolerancia, sino auto-inmunes. Y que parecen llamadas al

---

<sup>30</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, prop. XX, escolio.

más brillante porvenir: descubrir que todo tipo de enfermedades que no se sabían tratar muy bien forman parte de esta nueva categoría. ¿Qué son las enfermedades auto-inmunes?

Y bien, el sistema inmunológico hoy es definido así: son precisamente moléculas, moléculas genéticas, que tienen el poder de discernir las otras moléculas como formando parte de mi cuerpo. Es lo que precisamente los biólogos llaman actualmente, cuando se ponen a usar conceptos casi metafísicos, «moléculas del sí mismo». Son las «moléculas del sí mismo» porque tienen por función biológica el reconocer mis moléculas componentes. Van entonces a clasificar las moléculas componentes y las moléculas extrañas. Van a provocar en particular los fenómenos de rechazo en los transplantes: «¡Ah, eso no es mío, eso no es mío!».

Supongan que el sistema inmunológico esté, de una u otra manera, afectado. ¿Qué pasa? No hay más que dos casos posibles. Un caso posible es que lo afectado sea el poder de rechazar las moléculas extrañas. Otro caso posible -y va a ser aún más curioso— es que lo afectado sea el poder de reconocer mis propias moléculas. He aquí que mi cuerpo, en ciertas zonas, en ciertas partes, no reconoce siquiera sus propias moléculas. Entonces las trata como intrusos, como moléculas extrañas.

¿Es una enfermedad de qué? Las enfermedades auto-inmunes son las enfermedades de la percepción. Los biólogos dirán actualmente que son enfermedades de la información. En el presente constituyen un grupo enorme, enorme de enfermedades. Un tipo de enfermedad auto-inmune relativamente conocida es la esclerosis múltiple, que es extremadamente grave.

Y es una concepción muy nueva de la enfermedad. Canguilhem consagró un texto a estas enfermedades, pero es un texto que precede

a los desarrollos recientes sobre las enfermedades auto-inmunes. Hay una decena de páginas muy bellas en las que Canguilhem dice que eso corresponde a tratar la enfermedad de una manera totalmente nueva, a saber, como error genético<sup>8</sup>. La enfermedad como error genético. Es un cierto modelo que vale para algunas enfermedades. La enfermedad como error genético es un concepto al menos muy interesante que, en efecto, reagrupa actualmente todos los datos de la biología y de la informática.

El punto de unión de la biología y de la informática es hoy este grupo de enfermedades que pueden considerarse como errores genéticos. Es decir, errores relacionados al código genético; sea que el código genético mismo conlleve un error, sea que su transmisión conlleve niveles de error. Ven ustedes que se trata ya de un dominio muy, muy variado. Aquí no tengo necesidad de forzar nada para decir: «Bah, sí, para Spinoza hay todo un tipo de enfermedades que son errores».

¿En qué consiste el error?, ¿qué es lo afectado? Es el sistema de discernimiento perceptivo molecular. Y la enfermedad consiste en un problema de percepción, a saber: mis moléculas de discernimiento se ponen a hacer y a multiplicar los errores.

¿Cómo interpretamos hoy la vejez? Se ha formado una palabra para el concepto de vejez, que ha tomado mucha importancia en biología: senescencia. ¿Cómo se la interpreta? Entre las interpretaciones de la senescencia, de la vejez, del envejecimiento, hay una que me parece de las más interesantes; es una hipótesis entre los especialistas de la senescencia, del envejecimiento, pero me parece una de las más bellas. Ellos dicen que las células cometen constantemente errores, en el sentido de errores genéticos, de errores de transmisión en las informaciones del código genético. Sólo que estos errores son compensados. Entonces, los errores y los pequeños trastornos debidos a los errores de lecturas del código genético son constantes pero, dicen, una célula tiene una media de errores, hay una media de errores posibles. Luego, hay un momento en que un umbral es alcanzado. Es cuando el umbral de errores posibles es alcanzado que ocurre algo irreductible, a



saber, un fenómeno de senescencia, de envejecimiento de la célula, como si ella misma cediera bajo el número de sus errores. Es un buen concepto: el error patológico<sup>31</sup>.

Ustedes comprenden que no hay que exagerar. Cuando Spinoza decía que el mal es el error no puede querer decir exactamente eso. Pero es un filósofo que ha hecho verdaderamente toda una teoría explícita de la percepción, de la pequeña percepción, del poder de discernimiento de las partículas. Las partículas cometen errores, ya no se reconocen. Y la vejez sería el franqueamiento del umbral de tolerancia de una célula, de una partícula frente a estos errores. He aquí un cuarto tipo de enfermedades, las enfermedades de error o de percepción.

Lo que me parece muy curioso es la manera en que Spinoza reduce el suicidio, en el texto al cual los remitía, a una enfermedad de error. Toda una zona de partículas bajo relaciones dadas ya no reconocen como siendo mías, o suyas, a las otras partículas, bajo sus otras relaciones, y se vuelven contra ellas. De modo que las enfermedades auto-inmunes habría que decir, al pie de la letra, que son suicidios orgánicos. Del mismo modo los suicidios son especies de enfermedades auto-inmunes psíquicas.

He aquí lo que quería decir sobre este esquema posible que da al concepto de enfermedad el estatuto de los modos y de las maneras de ser.

Yesto viene muy bien porque ahora disponemos al menos de una mejor... ¿cómo decirlo...? grilla de interpretación para volver completamente a la correspondencia entre Blyenbergh y Spinoza. Pues ahora que disponemos de este conjunto, toda esta correspondencia va a tomar —espero— una significación más concreta para nosotros.

Pues precisamente yo creo que Blyenbergh es, desde el punto de vista de su sensibilidad, alguien que se vive como un ser. No lo haremos desistir, él se vive como un ser. Y es por eso que todo el spinozismo lo atrae como una cosa muy, muy extraña y a la vez le repugna muy profundamente. Interroga a Spinoza con mucha exigencia bajo el modo: «¿pero qué quiere decir finalmente todo esto, que usted no es un ser?». Es allí y al nivel de esta grilla que yo les proponía, que hay que resituar todo el tema del bien y del mal.

Me parece que Blyenbergh tiene dos objeciones muy fuertes. Van a sentir que las dos se encadenan completamente con todo lo que hablamos hoy.

Yo diría que la primera concierne a la naturaleza en general. Consiste en decir: «Desde vuestro punto de vista modal, desde el punto de vista de una tal concepción de los modos, usted no tendrá escapatoria: la naturaleza no puede ser más que un caos». Ustedes recuerdan que Spinoza viene de definir la naturaleza en general como el conjunto de todas las relaciones que se componen y se descomponen, no solamente desde mi punto de vista, sino desde todos los puntos de vista. Réplica de Blyenbreggh, que parece muy interesante: «¿Qué dice usted? ¡Pero entonces esa naturaleza es un puro caos!».

¿Por qué es un puro caos? Porque ustedes advertirán que cada vez que un cuerpo actúa sobre otro hay siempre a la vez composición y descomposición. No es a ese nivel que yo podría decir que hay lo bueno y lo malo. ¿Por qué? Porque hay forzosamente composición y descomposición, lo uno en lo otro. Si el arsénico actúa sobre mi cuerpo —es un caso de «malo»— descompone algunas de mis relaciones. Pero ¿por qué?

Porque determina a mis partículas a entrar bajo otra relación. La relación del arsénico se compone con esta otra relación. Entonces en el caso del envenenamiento no hay solamente descomposición, hay también composición. Yo como, por ejemplo, y digo: «Es bueno». ¿Qué estoy haciendo cuando como trigo?

---

<sup>31</sup> Cf. Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI, Bs. As., 1971.

Descompongo la relación de las partículas bajo la cual estas pertenecen al trigo, y las incorporo, es decir las someto a mi propia relación. Allí también hay descomposición y composición. Yo no ceso de descomponer y de recomponer. Aún más, no me imagino que pueda haber una composición que no acarree o que no tenga como reverso o-----anverso descomposiciones. La naturaleza es entonces el conjunto de las descomposiciones tanto como el de las recomposiciones. Y jamás podría distinguir composiciones y descomposiciones puras; están completamente unas en las otras. Entonces la naturaleza es puro caos.

Y en efecto, cuando Spinoza decía que no hay ni bien ni mal, que hay bueno y malo, precisaba que hay bueno y malo desde mi punto de vista, es decir desde el punto de vista de un cuerpo determinado. Desde el punto de vista de la naturaleza en general no hay ni bien ni mal pero tampoco hay bueno ni malo. Toda composición implica descomposiciones, toda descomposición implica composiciones. ¡Es el caos! Allí la objeción es muy, muy fuerte: ¿cómo no sería un caos la naturaleza?

Segunda objeción de Blyenbergh. Dice: «De acuerdo, esta vez me coloco en el punto de vista del punto de vista». Es decir, desde el punto de vista de un cuerpo preciso, por ejemplo el mío. Desde ese punto de vista hay bueno y malo. Lo malo es lo que descompone mis relaciones, lo bueno es lo que se compone con mis relaciones. De acuerdo, entonces, hay bueno y malo desde el punto de vista de un cuerpo. Él distinguirá el arsénico y el alimento: arsénico malo, alimento bueno. Pero, nueva objeción de Blyenbergh —ven ustedes que es muy diferente—: «Eso no da ningún contenido objetivo a las nociones de vicio y de virtud. Puesto que si usted distingue el arsénico y el alimento, es porque uno le conviene y el otro no le conviene. ¿Va a decir usted que el vicio es lo que no le conviene y la virtud es lo que le conviene?».

De hecho la moral nos ha dicho siempre lo contrario. A saber, que hacía falta un duro esfuerzo para lograr la virtud, es decir que no me convenía especialmente, y que, al contrario, el vicio podía muy bien convenirme, pero no era por eso menos vicio. En otros términos, la moral comienza a partir del momento en que no asimilamos el vicio y la virtud a simples gustos.

De allí la objeción de Blyenbergh: «Usted no tiene más que un criterio de gusto para distinguir las acciones. Y si usted, Spinoza, se abstiene del crimen, se abstiene de cometer crímenes, es únicamente porque para usted serían de mal gusto». En efecto, Spinoza había dicho él mismo en una carta anterior: «Me abstengo de los crímenes porque mi naturaleza les tiene horror». ¡Pero es completamente inmoral abstenerse de los crímenes porque vuestra naturaleza les tiene horror! ¡No es eso lo que la moral les demanda! La moral comienza a partir del momento en que ustedes dicen abstenerse de los crímenes aún si los han deseado. Porque ¿qué es lo que me garantiza que la naturaleza de Spinoza va a continuar teniendo horror a los crímenes? De allí una fórmula aún más insólita de Spinoza, cuando al final de la correspondencia dice: «Si alguien viera que conviene a su esencia cometer crímenes o matarse, se equivocaría al no matarse o no cometer crímenes»<sup>32</sup>. ¿Qué quiere decir?

Ven ustedes entonces que las dos objeciones de Blyenbergh son muy diferentes y son muy fuertes. Ahora bien, para comprender cómo va a poder responder Spinoza a estas objeciones, creo que hay que hacer un último reagrupamiento. Después de esto, los dejo. Este último reagrupamiento es un reagrupamiento concreto. Porque nos perdemos en todo esto, es muy sutil. Es muy fácil de entender pero muy sutil. Volvamos entonces a ejemplos del mal. Tomo tres ejemplos de mal

---

<sup>32</sup> Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit. Carta XXIII, pág 98.

incontestable: el robo -eso está mal-; el crimen está mal; y un ejemplo que recorre todos los manuales de moral y de teología de la época: el adulterio. Pongo estos tres ejemplos porque es Spinoza quien los toma en la correspondencia con Blyenbergh y porque son ejemplos muy concretos.

Ahora bien, lo que me pregunto para terminar es: ¿en qué esto concierne a todo lo que hablamos hoy? ¿Qué es lo que no está bien en el robo, el crimen y el adulterio?

«De acuerdo, digo como todo el mundo que eso está mal» dice Spinoza. ¿Qué es lo que está mal en el crimen? Es muy simple, dice Spinoza, ahí no hay tantos problemas. Descompongo por mi acto las relaciones constituyentes de otro cuerpo. Es decir, mato a alguien. Es muy interesante, porque parece más difícil para el robo y para el adulterio. Es evidente que Spinoza tiene algo y no eligió estos ejemplos al azar. Cualquiera sea el ejemplo, funciona.

Imaginen el robo. ¿Qué es lo que está mal en el robo? Nos decimos que está mal, pero no podemos creerlo si no vemos lo que está mal. Hay que ver lo que está mal, entonces ya nadie robará. Ahora bien, ustedes recuerdan la fórmula de Spinoza: en general, el mal, lo malo en todo caso, consiste siempre en que una relación es descompuesta, destruida.

Y bien, en el robo hay una relación que es destruida: ¿cómo se define la propiedad?

Hay que hablar de derecho. La propiedad es muy interesante para todos nuestros problemas. Porque sustancias, modos, etc. son problemas muy concretos. Son muy concretas esas cuestiones. ¿Somos sustancias? ¿Somos modos? ¿La propiedad es una cualidad? ¿Qué es la propiedad? Lo digo lo más oscuramente posible: ¿es del tipo «el cielo es azul» o es del tipo «Pedro es más pequeño que Pablo»? ¿Es una cualidad atribuible o es una relación? ¿Y relación entre qué y qué? Por mi parte, voy a decirles, creo que la propiedad es una relación. Concibo muy bien teorías de la propiedad que mostrarían o que intentarían mostrar que la propiedad es una cualidad atribuible a alguien, pero yo no lo creo. Yo creo que es una relación. Es una relación entre dos términos: un término que llamaremos «la propiedad», otro término que llamaremos «el propietario». ¿Cuál es esta relación, en qué consiste la relación de propiedad?

Es muy interesante. Me haría falta mucho tiempo para intentar definir ese tipo de relación que llamaremos «propiedad». Una vez más, hay personas que podrán tratar la propiedad como un atributo... pero no estoy seguro... en todo caso, se equivocan. Me pregunto si Santo Tomás, si los teólogos no tratan la propiedad como un atributo. Pero no lo he pensado, entonces haría falta que vaya a ver textos... en fin, no importa. Nosotros -quiero decir ustedes y yo— no tratamos la propiedad como atributo, la tratamos como una relación. Habría que estudiar todos los derechos de propiedad para ver qué tipos de relaciones están en juego en la propiedad.

He aquí un texto, he aquí un caso que les cito porque es muy conmovedor. Es un caso clásico que hizo jurisprudencia en la Antigüedad. Hay una ciudad abandonada. Una ciudad abandonada y dos tipos que corren hacia ella, corren muy, muy rápido. Hay uno que va a tocar la puerta con su dedo y el otro, que está atrás, lanza una flecha a la puerta -no sobre el tipo, a la puerta—. Problema jurídico: ¿quién es el propietario?, ¿cuál es allí el derecho de propiedad? Se trata de propiedad de las cosas no ocupadas, del derecho de ocupación. Sobre las cosas no ocupadas, ustedes tienen un derecho de propiedad por ocupación. ¿Qué es lo que va a definir la ocupación? Primer caso, la jurisprudencia decía que hay que tocar la cosa. Nosotros hicimos nuestro imperio plantando nuestra bandera sobre tierras que sin duda estaban ocupadas, pero no por otros europeos. Lo olvidamos, uno plantaba su bandera. Era un acto de propiedad por «derecho del primer ocupante», como se decía. He aquí la cuestión: la mano sobre la puerta de la ciudad vacía instaura una

relación. Esta relación es convencionalmente... Ven ustedes, introduje la idea de que hay relaciones por convención, lo cual va a ser muy importante para lo que sigue. Hay relaciones naturales y relaciones convencionales. El derecho, el sistema del derecho, decide por convención que hay una relación. Relación que es de contigüidad: mi mano toca la puerta. En el otro caso, el tipo que tira la flecha no

tiene relación de contigüidad. Tiene una relación de causalidad. Tiró la flecha y es ella la que está en contigüidad con la puerta cuando se clava encima. Hacer derecho y amar ejercerlo es amar problemas de este tipo. ¿Quién es propietario? ¿Basta o no la relación flecha-tirador para Inducir por convención una relación de propiedad? Ven ustedes, ser juez es decidir en casos así. No es fácil. O bien ¿es que sólo la relación de contacto mano-puerta induce la relación convencional de propiedad?

Ustedes ven que en estos casos una relación natural es elegida, escogida para significar una relación convencional, la propiedad. El problema de la propiedad desde el punto de vista de una teoría de las relaciones es entonces un bello problema

Ahora bien, ven en qué el problema de la propiedad, el problema del robo, encaja plenamente en el esquema de Spinoza: cuando robo destruyo la relación de convención entre la cosa y su propietario. Es únicamente porque destruyo una relación que hago mal.

Esa es una buena idea de Spinoza: cada vez que destruyen una relación, hacen mal. Pero ustedes me preguntarán cómo evitar hacer el mal. Cuando como, destruyo una relación, destruyo las relaciones de la vaca para incorporarme sus moléculas. Bueno, de acuerdo, de acuerdo, déjenla seguir su camino.

¿Y el adulterio, entonces? Todo se explica, y eso viene de maravillas.

Y bien, el adulterio está mal porque ustedes descomponen una relación. ¿Ah, sí? ¿Entonces si no descompongo una relación puedo ser adúltero? ¡Sí! Spinoza piensa, porque su entendimiento es limitado, que no es posible, que de todas maneras en el adulterio se descompone una relación. No es seguro, podemos hacer arreglos en el spinozismo (*risas*). Pues ¿qué quiere decir él por descomponer una relación? Allí él incluso exagera, porque por un lado era soltero, y por otro no se preocupaba tanto. Exagera en el sentido de que toma las cosas al pie de la letra. «Ustedes mismos dicen que el matrimonio es la instauración de una relación sagrada entre la mujer legítima y el marido. Esa es una relación de convención. La relación de sacramento es de convención», dirá Spinoza, quien escribió el *Tratado teológico-político* para contar muy bien todo eso. Pero las relaciones convencionales están perfectamente fundadas, y finalmente están fundadas sobre relaciones naturales. Eso es muy importante. Entonces en el adulterio lo que ustedes destruyen es la relación convencional que une a uno de los amantes —o a los dos— con sus cónyuges respectivos. Destruyen una relación.

Y de nuevo surge la objeción de Blyenbergh: haga lo que haga destruyo relaciones. Después de todo, incluso el amor con mi mujer legítima destruye relaciones. ¿Cuáles? Por ejemplo, la relación con su madre. Casándome destruyo al menos la relación eminentemente natural que mi mujer legítima tenía con su madre. ¿La destruyo o la compongo? Bueno, hay que hacer intervenir a la madre de mi mujer legítima para ver si se trata de una composición de relaciones o si hay destrucción de relaciones.

No es complicado, en cada acto de la vida hay que tener en cuenta todo eso: qué descompongo como relación y qué compongo como relación. Ustedes comprenden a dónde quiere llegar. Va a haber una nada de la vida, y eso es una manera de ser». Él no les dice nada más. Llegado el caso, cada vez que hagan algo consideren, discernan un poco, vean cuáles relaciones están componiendo y cuáles están descomponiendo. Una especie de prodigioso cálculo de las relaciones, prodigiosa composición-descomposición de relaciones.

Y llega Blyenbergh con su objeción: «Pero todo es a la vez composición-descomposición. Entonces, de todas maneras, estarán en un puro caos porque ustedes mismos, en la medida en que se traten como maneras de ser, no son más que un puro caos, están ya reducidos al estado de puro caos». ¿Comprenden?

Spinoza va a responder. Allí alcanza uno de sus límites. No le gusta que se lo trate de «caos». Alcanza uno de sus límites. Va a decir: «¡No!». Usted tiene quizás razón sobre todos los otros puntos, le dirá a Blyenbergh -por otra parte le da igual-. Pero hay un punto sobre el cual no puede aflojar: la *Ética* no es una pura bendición del caos. Al contrario, la *Ética* nos da el medio para distinguir lo bueno y lo malo. A eso no renunciará. Hay dos tipos de actos: actos que tienen como dominante el componer relaciones, y son actos buenos; y actos que tienen como dominante descomponer relaciones, y son actos malos.

**Intervención:** Si robo un libro en un supermercado, por ejemplo, ((impongo una relación. El robo en ese caso sería un acto positivo en la medida en que de inmediato compongo una relación con el libro que es más interesante que la relación que el libro tenía con el supermercado.

**Deleuze:** Spinoza diría que no, porque la relación del libro con el supermercado, que es el legítimo propietario, no vale solamente por la naturaleza del supermercado y de su director, sino por la santidad de las relaciones convencionales, de las relaciones simbólicas. Es decir, ese acto abominable de robar el libro (*risas*) no es abominable más que en la medida en que consiste en destruir la integridad de todas las relaciones simbólicas. Porque se te dice: «Bien, sí, robaste el libro, ¿y después?, ¿qué vas a hacer después?». Se trata de todas las relaciones. ¿Hay relaciones convencionales que tú respetas o es que destruyes todas las relaciones convencionales? Ahora bien, hay algunos ladrones de libros que robando un libro destruyen el conjunto de todas las relaciones convencionales. Hay incluso quienes destruyen el conjunto de las relaciones convencionales y naturales. Es para ellos que se dice: «Quien roba un libro, roba un huevo».

Entonces, estamos exactamente en esto: ¿cómo va Spinoza a mantener su posición de que sí hay una distinción de lo bueno y de lo malo? Ahí está, traten de vivir, hasta la semana próxima.

Retomo las dos respuestas de Spinoza a las preguntas planteadas por Blyenbergh. Primera pregunta: ¿hay bien y mal desde el punto de vista de la naturaleza? Respuesta simple, lo vimos. No, ni bien ni mal desde el punto de vista de la naturaleza por una razón muy simple: en la naturaleza no hay más que composiciones de relación. La naturaleza es precisamente el conjunto infinito de todas las composiciones de relación.

Segunda pregunta. Vimos que no somos sustancias. Finalmente somos paquetes de relaciones. Entonces ¿hay bien y mal desde un punto de vista determinado, es decir desde el punto de vista de tales paquetes de relaciones - usted o yo—? No. Pero hay lo bueno y lo malo. Lo bueno ocurre cuando mi relación se compone con relaciones que le convienen, es decir, que se componen directamente con ella. Lo malo ocurre cuando una de mis relaciones o la totalidad de mis relaciones es descompuesta. Insisto siempre, vean que el individuo no puede ser definido sustancialmente. Es verdaderamente un conjunto de relaciones.

Hay entonces lo bueno y lo malo, pero ¿quiere decir eso que hay un criterio de distinción del vicio y de la virtud? Observen que desde el punto de vista de la naturaleza no lo hay. Pero desde mi punto de vista particular hay sin duda un criterio de distinción del vicio y de la virtud, un criterio que no se reduce a mi simple gusto. Eso es lo que Spinoza le responde a Blyenbergh. Yo no llamaría virtud a lo que me gusta y vicio a lo que no me gusta. Hay un criterio de distinción que me hace decir: «Ah, sí, eso es bueno en el sentido de virtud, eso es malo en el sentido de vicio».

¿Cuál es ese criterio? Me parece que es esto lo nuevo en Spinoza, este análisis, este modo de análisis de la acción. Cuando ustedes actúan, resulta que vuestra acción está asociada a la imagen de una cosa. Ahora bien, una de dos: la imagen de cosa asociada a vuestra acción es tal que, o bien vuestra acción descompone directamente la relación de esa cosa, o bien se compone directamente con la relación de esa cosa. Tienen aquí un criterio muy sólido. Y muy nuevo, me parece, porque no es un criterio sustancial. Es un criterio de relación.

Ustedes hacen una acción y no buscarán si ella es buena o mala en la acción. En un sentido, incluso toda acción es buena en la medida en que expresa una potencia, la potencia de vuestro cuerpo, cualquiera sea. En ese sentido es buena. A menos que se lancen a una acción que suprima, que destruya la relación de vuestro cuerpo, es decir, a una acción suicida. Pero en la medida en que expresa la potencia de vuestro cuerpo, es buena. Sin embargo, puede ser una acción perversa, viciosa como el asesinato de Nerón, como Nerón matando a su madre. ¿En qué es mala? Es que esa acción está asociada a una imagen de cosa o de ser —Clitemnestra— tal que esa acción descompone directamente la relación de la cosa.

Por supuesto que toda acción compone y a la vez descompone relaciones, pero eso no quita que haya una diferencia. Es un criterio práctico que me parece muy curioso. Resumo puesto que lo vimos en detalle la última vez. Desde vuestro punto de vista sólo tienen que preguntarse esto: ¿la imagen de cosa a la cual vuestra acción está asociada es tal que esa cosa es directamente descompuesta por vuestra acción, o es tal que su relación se compone con la de vuestra acción? En un caso será vicio, en otro caso será virtud. En ese sentido, hay un criterio verdaderamente objetivo de lo bueno y de lo malo. No es una cuestión de gusto.

Y retomo mi ejemplo del brazo levantado. Es un vicio si se sirven de él para asociar esa acción a la imagen de una cosa cuya relación será descompuesta. Por

ejemplo, alguien cuya cabeza golpean. Si el mismo gesto lo asocian, por ejemplo, a la imagen de una membrana que resuena, es una virtud.

No hace falta que esto sea abstracto. Si queda abstracto, es que no son spinozistas. Es concreto. Imaginen alguien que vive así. Aquí se trata de un modo de vida.

Supongo solamente que esto está claro, que comprendieron. No hemos terminado, van a surgir evidentemente nuevas dificultades. Hay bueno y malo entonces, en este sentido de las composiciones o las descomposiciones directas. No hay bien ni mal. Hay bueno y malo desde mi punto de vista. Este «bueno» y este «malo» pueden ser definidos objetivamente, no están librados al gusto de cada uno. ¿Pero entonces por qué no se trata del bien y del mal?

Bueno, me detengo un corto instante porque hasta aquí no hice más que resumir lo que vimos la última vez. ¿Hay preguntas o está claro todo esto? Está muy claro, perfecto.

Intentemos entonces avanzar en la propia terminología de Spinoza. Quisiera que sientan en qué sentido un filósofo, cuando tiene criterios de análisis un poco nuevos sobre algo, experimenta la necesidad de fijar terminológicamente como puntos de referencia para un lector.

Lo que entonces va a calificar a una acción como virtuosa o viciosa es su relación de asociación con una imagen de cosa. Hace falta entonces una palabra para la imagen de cosa en tanto que se asocia, en tanto que está asociada a una acción. La llamaremos una «afección». La imagen de cosa en tanto que asociada a una acción es una afección, ¿es afección de qué? No de la acción, sino de mi potencia. Es una afección. Digo la palabra latina porque va a ser muy importante, verán más tarde por qué. Es lo que Spinoza llama *affectio*, que se traduce y que hay que traducir por «afección». La afección es entonces exactamente la imagen de cosa asociada a una acción o, lo que es lo mismo, la determinación de mi potencia bajo tal o cual acción.

¿En qué sentido entonces no hay ni bien ni mal? En el sentido de que, nos dice Spinoza, soy siempre tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que determinan mi potencia.

17

Retomamos un ejemplo. Ténganlo en mente porque me parece relativamente claro. He aquí mi acción: levanto el brazo y golpeo. Dos casos: golpeo sobre la cabeza de alguien y lo mato, descompongo directamente su relación; golpeo sobre una membrana que resuena, compongo directamente relaciones. Si llamo afección a la imagen de cosa a la cual la acción está ligada, se trata de dos afecciones diferentes.

¿De dónde viene esa imagen de cosa? Spinoza es a la vez muy vago y muy preciso. Para él, pertenece al determinismo. El hecho de que en tal momento mi acción esté asociada a tal imagen de cosa antes que a tal otra compromete todo el juego de las causas y efectos que hace que yo sea una parte de la naturaleza. Hay entonces todo un determinismo externo que explica en cada caso que sea tal imagen antes que tal otra.

Ahora bien, Spinoza nos dice que de todas maneras, cualquiera sea la imagen de cosa a la cual asocien vuestra acción -subentendido, a la cual estén determinados a asociar vuestra acción-, ustedes son siempre tan perfectos como pueden serlo en función de la afección que tienen. Deben sentir que giramos aquí alrededor de algo muy raro. Soy siempre tan perfecto como puedo serlo en función de la afección que tengo. ¿Qué quiere decir esto?

Ejemplo del propio Spinoza en las cartas a Blyenbergh: soy llevado por un apetito bajamente sensual o, en otro caso, experimento un verdadero amor<sup>1</sup>. ¿Qué son estos dos casos? Hay que intentar comprenderlos en función de los criterios que Spinoza acaba de darnos. Ya sólo por la expresión, sentimos que «un apetito bajamente sensual» no está bien, es malo. ¿En qué sentido es malo? Ser llevado

por un apetito bajamente sensual quiere decir que hay una acción o una tendencia a la acción. ¿Qué pasa, por ejemplo para el deseo, cuando soy llevado por un apetito bajamente sensual? ¿Qué es ese deseo? Bueno, no puede ser calificado más que por una asociación a una imagen de cosa. Por ejemplo, deseo una mala mujer<sup>33</sup>.

O peor aún, varias. ¿Qué quiere decir eso? Lo vimos un poco cuando él hablaba del adulterio. Olviden lo grotesco de los ejemplos, son sólo ejemplos. Lo que él intenta mostrar es que de todas maneras la acción es una virtud porque es algo que mi cuerpo puede. Y no olviden nunca el tema de la potencia. Está en la potencia de mi cuerpo. En ese sentido es una virtud, es la expresión de una potencia. Si me quedara allí no habría ningún medio para distinguir el apetito bajamente sensual del más bello de los amores. ¿Pero por qué hay apetito bajamente sensual? Porque de hecho asocio mi acción o la imagen de mi acción a la imagen de una cosa cuya relación es descompuesta por esa acción. De varias maneras diferentes.

En el ejemplo que tomaba Spinoza, si estoy casado o si la persona está casada, descompongo la relación de la pareja. Pero además en un apetito bajamente sensual descompongo todo tipo de relaciones, hay un gusto, una especie de fascinación por la destrucción de relaciones. Observen que no invoco para nada al espíritu. En función del paralelismo, no sería spinozista. En el caso del más bello de los amores, invoco un amor que no es menos corporal que el amor más bajamente sensual. La diferencia es que en el caso del más bello de los amores, mi acción, exactamente la misma acción, mi acción física, corporal, está asociada a una imagen de cosa cuya relación se combina directamente, se compone directamente con la relación de mi acción. Es en ese sentido que los individuos que se unen amorosamente forman un individuo que los tiene a ambos como partes, diría Spinoza. Al contrario, en el amor bajamente sensual se destruyen mutuamente, es decir, hay todo un proceso de descomposición de relación. En pocas palabras, hacen el amor como si se pegaran. Es muy concreto todo, siempre nos enfrentamos a eso.

Spinoza dice que finalmente ustedes no eligen la imagen de cosa a la cual vuestra acción está asociada. Eso involucra todo un juego<sup>17</sup> de causas y efectos que se les escapa. En efecto, ¿qué es lo que hace que sean tomados, por ejemplo, por ese amor bajamente sensual? No dirán que podrían hacerlo de otra manera. Spinoza no es de los que creen en una voluntad. No, es todo un determinismo lo que asocia las imágenes de cosas a las acciones.

Tanto más inquietante, entonces, la fórmula «soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo». Si soy dominado por un apetito bajamente sensual, soy tan perfecto como puedo serlo, tan perfecto cómo es posible, tan perfecto como está en mi poder. ¿Podría decir que estoy privado de un estado mejor? Spinoza parece muy firme en las cartas a Blyenbergh. Dice que no puedo, no puedo decir que estoy privado de un estado mejor. No puedo decir eso porque no tiene ningún sentido. Verán en el texto, si todavía no lo vieron, este ejemplo que vuelve porque Blyenbergh se agarra de él. En efecto es muy simple, es muy claro. Si en el momento en que experimento un apetito bajamente sensual digo: «Ah, estoy privado del verdadero amor», ¿qué es lo que estoy diciendo? ¿Qué quiere decir que estoy privado de algo? Al pie de la letra, eso no quiere decir nada, absolutamente nada.

Spinoza. Quiere decir únicamente que mi espíritu compara un estado que tengo con un estado que no tengo. En otros términos, no es una relación real, es una comparación del espíritu, una pura comparación del espíritu. Y Spinoza va tan lejos que dice: «Es tanto como decir que la piedra está privada de visión». En efecto, ¿por qué no compararía la piedra con un organismo humano? En nombre de esa

---

<sup>33</sup> Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., carta XXI.



misma comparación del espíritu diría que la piedra no ve, luego está privada de visión. Ni siquiera busco los textos porque -espero- los van a leer, pero Spinoza le responde terminantemente a Blyenbergh que es tan estúpido hablar de la piedra diciendo de ella que está privada de visión como lo sería decir que estoy privado de un amor mejor en el momento en que experimento un apetito bajamente sensual.

Ahora bien, escuchamos a Spinoza y tenemos la impresión de que hay algo que no va. Tomo los dos juicios: digo de la piedra que no ve, que está privada de visión, y digo de alguien que experimenta un apetito bajamente sensual, que le falta virtud. ¿Son mis dos proposiciones del mismo tipo, como pretende Spinoza? Es tan evidente que no son del mismo tipo, que podemos incluso confiar en Spinoza. Si nos dice que son del mismo tipo, es que quiere provocar. Quiere decirnos: «Los desafío. Los desafío a que me digan la diferencia entre las dos proposiciones».

Pero sentimos la diferencia. Entonces la provocación de Spinoza va a permitirnos quizás encontrarla. «La piedra está privada de visión» y «Pedro está privado de virtud». En los dos casos, en las dos proposiciones, ¿es del mismo tipo la comparación del espíritu entre un estado que tengo y un estado que no tengo? Evidentemente no. Decir que la piedra está privada de visión es, en general, decir que nada en ella contiene la posibilidad de ver. Cuando digo que Pedro está privado del verdadero amor no es una comparación del mismo tipo, puesto que esta vez no excluyo que en otros momentos este ser haya experimentado algo que se asemeje al verdadero amor.

En otros términos, ¿es una comparación al interior del mismo ser análoga a una comparación entre dos seres? He aquí que la cuestión se precisa. Voy muy lentamente, aún si tienen la impresión de que todo esto es obvio. Una vez más, ¿qué es lo que tiene en la cabeza para estar diciéndonos cosas así, que son tan manifiestamente inexactas? Spinoza no retrocede frente al problema, toma el caso del ciego y nos dice tranquilamente: «Ustedes saben, el ciego no carece de nada porque es un perfecto como puede serlo en función de las afecciones que tiene»<sup>2</sup>. Está privado de imágenes visuales. Bueno, es verdad, ser ciego es estar privado de imágenes visuales. Eso quiere decir que no ve. Pero la piedra tampoco ve. No hay ninguna diferencia, dice, entre el ciego y la piedra desde <sup>17</sup>ese punto de vista: ni uno ni el otro posee imagen visual.

Entonces decir que el ciego está privado de visión es tan estúpido como decir que la piedra está privada de visión. El ciego es tan perfecto como puede ser ¿en función de qué? Ven, Spinoza no nos dice «en función de su potencia». Nos dice que es tan perfecto como puede ser en función de las afecciones de su potencia, es decir, en función de las imágenes de las que es capaz, de las imágenes de cosas de las que es capaz. Sería entonces exactamente lo mismo decir que la piedra no tiene visión y decir que el ciego no la tiene.

Blyenbergh comienza allí a comprender algo. Y una vez más, me parece un ejemplo típico de hasta qué punto los comentaristas se equivocan diciendo que Blyenbergh es idiota. Porque no lo pierde a Spinoza, le responde inmediatamente: «Es muy lindo todo eso, pero usted no puede salir airoso más que si sostiene una especie de instantaneidad pura de la esencia». No lo dice de esta forma, pero verán en el texto que es lo mismo. Es interesante como objeción. Es una buena objeción. Blyenbergh replica que no se pueden asimilar «el ciego no ve» y «la piedra no ve». Sólo se puede hacer tal asimilación si al mismo tiempo se plantea una especie de instantaneidad pura de la esencia, a saber: no pertenece a una esencia más que la afección presente, instantánea, que ella experimenta en tanto que la experimenta. La objeción es muy, muy fuerte. En efecto, si digo que no pertenece a mi esencia más que la afección que experimento aquí y ahora, entonces no me falta nada. Si soy ciego, no carezco de visión, si soy dominado por un apetito bajamente sensual, no carezco del mejor amor. No carezco de nada. No pertenece a mi esencia, en efecto, más que la afección que experimento aquí y ahora.

Spinoza responde tranquilamente: «Sí, así es». Es curioso. ¿Qué es lo curioso? Que se trata del mismo hombre que no cesa de decirnos que la esencia es eterna. Las esencias singulares, es decir la vuestra, la mía, son todas eternas. Es una manera de decir que la esencia no dura. Pero justamente, a primera vista hay dos maneras de no durar: la manen eternidad y la manera instantaneidad. Ahora bien, es muy curioso cómo él pasa suavemente de una a la otra. Comenzaba diciéndonos que las esencias son eternas, y he aquí que nos dice que las esencias son instantáneas. Al pie de la letra, el texto deviene en una posición muy rara: las esencias son eternas, pero las pertenencias de la esencia son instantáneas.

No pertenece a mi esencia más que lo que experimento actualmente en tanto que lo experimento actualmente. Y en efecto, la fórmula «soy tan perfecto como puedo ser en función de la afección que determina mi esencia» implica este estricto instantaneísmo.

Esa es casi la culminación de la correspondencia porque va a pasar algo muy curioso. Spinoza responde eso muy violentamente porque se impacienta cada vez más con esta correspondencia. Blyenbergh protesta: «¡Pero usted no puede definir la esencia por la instantaneidad! ¿Qué quiere decir eso?». Es una pura instantaneidad. A veces ustedes tienen un apetito bajamente sensual, otras un amor mejor, y dirán cada vez que son tan perfectos como pueden serlo, como en una serie de verdaderos flashes. En otros términos, Blyenbergh dice que no pueden expulsar el fenómeno de la duración. Hay una duración, y es precisamente en función de ella que ustedes pueden devenir mejores o peores. Cuando experimentan un apetito bajamente sensual, no se trata de una instantaneidad pura que les cae encima. Hay que tomarlo en términos de duración, a saber, devienen peor de lo que eran antes. Y cuando se forma en ustedes un amor mejor, devienen mejores. Hay una irreductibilidad de la duración. En otros términos, la esencia no puede ser medida en esos estados instantáneos.

Ahora bien, lo curioso es que Spinoza detiene la correspondencia. No responde. Sobre este punto, ninguna respuesta de Spinoza. Al mismo tiempo Blyenbergh comete una imprudencia. Sintiendo que le plantea a Spinoza una pregunta importante, se pone a plantear todo tipo de cuestiones,<sup>17</sup> piensa en acorralarlo. Entonces Spinoza lo manda a cagar, le dice: «Bueno, bueno, afloja un poco, déjame tranquilo». Y corta la correspondencia, la detiene. No responderá más.

Todo esto es muy dramático, porque podemos decirnos: «Ah, bueno, no tenía nada que contestar». Y bien, sí, él tenía algo que responder, la respuesta que hubiera podido dar -y estamos obligados a concluir que hubiera podido darla- está toda en la *Ética*. Tenemos que concluir, entonces, que si no la dio, es porque no tenía ningún deseo de hacerlo. Entonces, tal como sobre ciertos puntos la correspondencia con Blyenbergh va más lejos que la *Ética*, sobre otros puntos la *Ética* va más lejos que la correspondencia. Y creo que por una razón muy simple. Él no quiere darle a Blyenbergh la idea de lo que es este libro del cual todo el mundo habla en la época, este libro que Spinoza experimente la necesidad de ocultar porque estima que tiene demasiado a lo que temer. No quiere dar a Blyenbergh, de quien siente que es un enemigo, una idea sobre lo que es la *Ética*. Entonces va a detener la correspondencia. Puede considerarse entonces que sobre este aspecto tiene una respuesta que no quiere dar. Que no quiere dar porque piensa que va a tener todavía más problemas. Queda entonces en nosotros reconstituir esa respuesta. Spinoza sabe bien que hay duración.

Ven que estamos jugando ahora con tres términos: eternidad, instantaneidad, duración. No sabemos todavía qué es la eternidad en Spinoza, pero supongamos que es la modalidad propia de la esencia. Supongamos que la esencia es eterna, es decir que no está sometida al tiempo. ¿Qué quiere decir eso? No lo sabemos.

¿Qué es la instantaneidad? La instantaneidad es la modalidad de la afección de la esencia. Fórmula: «Soy siempre tan perfecto como puedo en función de la

afección que tengo aquí y ahora». Entonces la afección es verdaderamente un corte instantáneo. Y en efecto, es la especie de relación horizontal entre una acción y una imagen de cosa.

Tercera dimensión. Es como si estuviéramos constituyendo tres dimensiones de lo que podríamos llamar «la esfera de pertenencia de la esencia». Tomo allí un término que no es en absoluto spinozista, que es de Husserl<sup>35</sup>, pero que nos permitiría agrupar todo esto. La esencia es a lo que las tres dimensiones pertenecen. Creo que Spinoza diría que esta esfera de pertenencia de la esencia tiene como tres dimensiones: está la esencia misma, eterna, están las afecciones de la esencia aquí y ahora que son como instantes, lo que me afecta en este momento, y ¿después qué?

Aquí la terminología se vuelve tanto más importante pues Spinoza distingue con mucho rigor *afectio* y *affectus*. Es complicado porque todos los traductores traducen *affectio* por «afección», eso está bien, pero muchos traducen *affectus* por «sentimiento». Por un lado, la diferencia afección/sentimiento no dice mucho en francés. Por otro lado, es una lástima puesto que más vale incluso una palabra un poco más bárbara. Es mejor, me parece, traducir *affectus* por «afecto», puesto que la palabra existe en francés<sup>34</sup>, y al menos conserva la raíz común entre *affectio* y *affectus*<sup>35</sup>.

Ustedes recuerdan, si quisiera dar una definición absolutamente rigurosa, diría que la afección es literalmente el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo, las percepciones son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. La afección envuelve, implica un afecto. Son todas palabras que Spinoza emplea constantemente. Hay que tomarlas verdaderamente como metáfora material: la afección «envuelve» un afecto, es decir que en el seno de la afección hay un afecto. Sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el afecto y la afección. El afecto no es una dependencia de la afección. Está envuelto por la afección pero es otra cosa<sup>36</sup>.

Hay una diferencia de naturaleza entre los afectos y las afecciones. ¿Qué es lo que envuelve mi afección, es decir la imagen de cosa y su efecto? Envuelve un pasaje o una transición. Sólo que hay que tomar «pasaje», «transición», en un sentido muy fuerte. ¿Por qué? Porque ya no estamos para nada en el dominio de la comparación del espíritu. No es una comparación del espíritu entre dos estados, es un pasaje o una transición envuelta por la afección, por toda afección. Toda afección instantánea envuelve un pasaje o una transición. ¿Qué es ese pasaje, esa transición? Una vez más, no es para nada una comparación del espíritu. Debo agregar entonces, para ir más lentamente, que es un pasaje vivido, una transición vivida. Lo cual no necesariamente quiere decir conciente. Todo estado implica un pasaje o transición vivida. ¿Pasaje de qué a qué, entre qué y qué? Y bien, por cercanos que sean los dos momentos del tiempo, los dos instantes que considero - instante A, instante A'-, hay un pasaje del estado anterior al estado actual. El pasaje del estado anterior al estado actual difiere en naturaleza del estado anterior y del actual. Hay una especificidad de transición.

Es precisamente eso lo que llamaremos y lo que Spinoza llama «duración». Es la transición vivida, es el pasaje vivido. ¿Qué es la duración? Nunca una cosa, sino el pasaje de una cosa a otra. Basta con agregar: «en tanto que vivido».

Cuando dos siglos después Bergson haga de la duración un concepto filosófico, será evidentemente bajo otra influencia distinta. Será en función de él mismo, ante todo, pero no será bajo la influencia de Spinoza. Y sin embargo, noto que el empleo bergsoniano de la palabra «duración» coincide estrictamente.

---

<sup>35</sup> Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>36</sup> Todas las aclaraciones de Deleuze para el francés, valen también para el castellano. (N. de T.)

Cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que llama duración, nos dice que podemos considerar estados, estados psíquicos tan cercanos en el tiempo como queramos. Es decir, pueden considerar el estado A y el estado A' separados por un minuto, pero también por un segundo, también por una milésima de segundo. Es decir, pueden hacer cortes cada vez más apretados, cada vez más cercanos unos a otros. Por más que vayan hasta el infinito en vuestra descomposición del tiempo estableciendo cortes cada vez más rápidos, dice Bergson, jamás alcanzarán más que estados. Y los estados pertenecen siempre al espacio, agrega. Los cortes son siempre espaciales. Por más que aproximen vuestros cortes, forzosamente dejarán escapar algo: el pasaje de un corte a otro, por pequeño que sea.

Ahora bien, ¿qué es lo que llama duración? El nivel más simple, del pasaje de un corte a otro. Es el pasaje de un estado a otro. El pasaje de un estado a otro no es un estado. Sí, no es mucho, pero creo que es extraordinario. Es un estatuto de lo vivido extremadamente profundo. Porque desde ese momento ¿cómo hablar del pasaje, cómo hablar del pasaje de un estado a otro sin convertirlo en un estado? Eso va a plantear problemas de expresión, de estilo, de movimiento, todo tipo de problemas. La duración es el pasaje vivido de un estado a otro en tanto que irreductible a un estado como al otro, en tanto que irreductible a todo estado. Es lo que pasa entre dos cortes.

En un sentido, la duración está siempre a nuestras espaldas. Pasa a espaldas nuestras y entre dos parpadeos. Miro a alguien, miro a alguien... La duración no está ni allí, ni allí, está en lo que pasó entre los dos. Podría ir tan rápido como quisiera y mi duración iría aún más rápido, por definición. Como si estuviera afectada de un coeficiente de velocidad variable. Por más rápido que vaya, mi duración irá más rápido, puesto que por rápido que pase de un estado al otro, el pasaje será hecho más rápido.

Hay por tanto un pasaje vivido de un estado a otro que es irreductible a los dos estados. Eso es lo que toda afección envuelve. Yo diría que toda afección envuelve el pasaje por el cual se llega a ella y por el cual se sale de ella hacia otra afección, por cercanas que sean las dos afecciones consideradas. <sup>17</sup>

Entonces, para tener mi línea completa, sería preciso que haga una línea en tres tiempos: A \ A, A". A es la afección instantánea del momento presente. A' es la de hace un momento. A" es la de después, la que va a venir. Por más que las aproxime al máximo, hay siempre algo que las separa, a saber, el fenómeno del pasaje. Ese fenómeno del pasaje en tanto que fenómeno vivido es la duración.

Esa es la tercera pertenencia de la esencia. Diría que tengo entonces una definición un poco más estricta del afecto. El afecto, lo que toda afección envuelve y que es sin embargo de otra naturaleza, es el pasaje, es la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente.

Por el momento hacemos una especie de descomposición de las tres dimensiones de la esencia, de las tres pertenencias de la esencia: la esencia pertenece a sí misma bajo la forma de la eternidad; la afección pertenece a la esencia bajo la forma de la instantaneidad; el afecto pertenece a la esencia bajo la forma de la duración.

Ahora bien, ¿qué es el pasaje, qué es lo que puede ser un pasaje? Hay que salir de la idea demasiado espacial de pasaje. La base de toda la teoría del *affectus* es que todo pasaje es... y aquí Spinoza no dirá «implica»... (Comprendan que a este nivel las palabras son muy, muy importantes.

Él nos dirá de la afección que implica un afecto. Toda afección implica, envuelve. Pero justamente, lo envuelto y lo envolvente no tienen la misma naturaleza. Toda afección, es decir todo estado determinable en un momento, envuelve un afecto, un pasaje. Pero al pasaje no le pregunto qué es lo que envuelve. Él está envuelto. Me pregunto en qué consiste, qué es. Y la respuesta de Spinoza es evidente. Es

aumento o disminución -incluso infinitesimal— de mi potencia.

Tomo dos casos. Quizás es inútil, no sé, pero es para persuadirlos de que cuando lean un texto filosófico es preciso que tengan en la cabeza las situaciones más ordinarias, más cotidianas. He aquí que están en una pieza oscura. Juzgando desde el punto de vista de las afecciones, Spinoza dirá que son tan perfectos como pueden serlo en función de las afecciones que tienen. Ustedes no ven nada, no tienen afección visual, pero son tan perfectos como pueden serlo. De repente alguien entra bruscamente y enciende la luz sin prevenirme... Va a ser muy complicado este ejemplo. Tienen dos estados que pueden ser muy cercanos en el tiempo: el estado que puedo llamar «estado oscuro» y el que puedo llamar «estado luminoso». Digo que hay un pasaje del uno al otro, por rápido que sea, e incluso inconsciente, al punto que todo vuestro cuerpo, en términos spinozistas, tiene una especie de movilización de sí mismo para adaptarse a este nuevo estado. ¿Qué es el afecto? Es el pasaje. Las afecciones son el estado oscuro y el estado luminoso, dos afecciones sucesivas en corte. El pasaje es la transición vivida de uno a otro. Noten que en este caso no hay transición física. Hay una transición biológica, es vuestro cuerpo el que hace la transición. ¿Qué quiere decir eso? El pasaje es necesariamente un aumento de potencia o una disminución de potencia. Y es por eso que todo esto es tan concreto, no está decidido de antemano.

Supongan que en la oscuridad estaban profundamente en condiciones, de meditar. Todo vuestro cuerpo estaba tendido hacia esa meditación extrema, tenían algo. El otro bruto llega e ilumina. Están perdiendo una idea que iban a tener, se dan vuelta y están furiosos. Lo odian, pero no por mucho tiempo. Le dicen: «¡Oh!». Lo odian. En ese caso el pasaje al estado luminoso les habrá aportado una disminución de potencia. Evidentemente, si ustedes estaban buscando sus anteojos en la oscuridad, el tipo que iluminó les aportó un aumento de potencia. Le dicen: «Muchas gracias, te quiero».

Bueno, nos decimos ya entonces que esta cuestión de aumento y de disminución de potencia va a jugar en condiciones, en contextos muy variables. Pero, en general, hay direcciones. Podemos decir en general, sin tener en cuenta el contexto, que si aumentan las afecciones de las cuales<sup>17</sup> son capaces, hay un aumento de potencia; si disminuyen las afecciones de las cuales son capaces, hay una disminución de potencia. Podemos decir eso, a grosso modo, aun sabiendo que no es siempre así.

¿Qué es lo que quiero decir entonces? Quiero decir algo muy simple, y es que toda afección es instantánea. Eso es lo que Spinoza le respondía a Blyenbergh. En virtud de su propio rigor, le dirá que sí, que toda afección es instantánea. No quería decir más. Y no se puede decir que deformaba su pensamiento. Sólo daba una mitad, sólo daba una esfera, un pedazo: toda afección es instantánea. Siempre dirá eso y siempre dirá que soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo en el instante. Es la esfera de pertenencia de la esencia «instantaneidad». En ese sentido, no hay bien ni mal.

Pero a cambio, el estado instantáneo envuelve siempre un aumento o una disminución de potencia, y en ese sentido hay lo bueno y lo malo. De modo que, no desde el punto de vista de su estado, sino desde el punto de vista del pasaje, de la duración, hay algo malo en devenir ciego y hay algo bueno en devenir vidente, puesto que se trata de una disminución o de un aumento de potencia. Y aquí ya no se trata del dominio de una comparación del espíritu entre dos estados. Se trata del dominio del pasaje vivido de un estado a otro, pasaje vivido en el afecto.

De modo que me parece que no se puede entender nada de la *Ética*, es decir de la teoría de los afectos, si no tenemos muy presente en la **mente** la oposición que Spinoza establece entre las comparaciones del espíritu entre dos estados y los pasajes vividos de un estado a otro. Pasajes vividos que no pueden ser vividos más que en afectos. Yo no diría que l. afectos señalan disminuciones, aumentos de

potencia, diría que los afectos son las disminuciones y los aumentos de potencias vividos. Una vez más, no necesariamente concientes.

Nos queda entonces bastante poco por comprender. Démosles nombres para orientarnos mejor. A los afectos que son aumentos de potencia les llamaremos «alegrías». A los afectos que son disminuciones de potencia les llamaremos «tristezas». Y los afectos son o bien a base de alegría, o bien a base de tristeza. De allí las definiciones muy rigurosas de Spinoza: la tristeza es el afecto que corresponde a una disminución de mi potencia; la alegría es el afecto que corresponde a un aumento de mi potencia. Bueno, ¿por qué? Creo que es ese por qué casi todo lo que queda por comprender. Si se comprende ese por qué, tendrán todos los elementos para ver aquello de lo que se trata en la *Ética* desde el punto de vista de los afectos, una vez dicho que es eso lo que le interesa a Spinoza. Lo que le interesa son los afectos.

¿Por qué la tristeza es forzosamente una disminución de potencia? Ven desde entonces lo que va a haber de nuevo en la ética de Spinoza. (Contrariamente a toda moral, el grito perpetuo de la ética será: «¡No, no hay tristeza buena, no hay tristeza buena!»). Y toda la crítica spinozista de la religión se basará precisamente en que, según él, la mistificación de la religión consiste en hacernos creer que hay buenas tristezas. En términos de potencia, no puede haber tristeza buena porque toda tristeza es una disminución de potencia.

¿Pero por qué la tristeza es disminución de potencia? La tristeza es un afecto envuelto por una afección. La afección es la imagen de cosa que me causa tristeza, que me da tristeza. Ven, aquí todo se reencuentra. Esta terminología es muy rigurosa. El afecto de tristeza está envuelto por una afección. ¿Qué es la afección? Es la imagen de cosa que me da tristeza. Esa imagen puede ser muy vaga, muy confusa. Eso no importa. He aquí mi pregunta: ¿por qué la imagen de cosa que me da tristeza envuelve una disminución de la potencia de actuar? ¿Qué es la cosa que me da tristeza?

Al menos tenemos todos los elementos para contestar. Ahora todo se reagrupa. Si me han seguido, todo debería reagruparse <sup>17</sup>armoniosamente, muy armoniosamente. La cosa que me da tristeza es la cosa cuyas relaciones no convienen con las mías. Eso es la afección. Toda cosa cuyas relaciones tienden a descomponer una de mis relaciones o la totalidad de mis relaciones me afecta de tristeza. Tienen allí una estricta correspondencia. En términos de afección yo diría que la cosa tiene relación «que no se componen con la mía y que tienden a descomponer las mías. En términos de afecto, diría que esa cosa me afecta de tristeza; luego, por eso mismo, disminuye mi potencia. Ven, tengo el doble lenguaje de las afecciones instantáneas y de los afectos pasajes.

De donde vuelvo a mi pregunta: ¿por qué? Si comprendiéramos por qué dice eso, quizás comprenderíamos todo. Observen que él toma tristeza y alegría como las dos grandes tonalidades afectivas. No son dos casos particulares. Son las dos grandes tonalidades afectivas en el sentido de *affectus*, del afecto. Vamos a tener entonces como dos líneas, la línea a base de tristeza y la línea a base de alegría. Eso va a recorrer la teoría de los afectos.

¿Por qué la cosa cuyas relaciones no convienen con la mía me afecta de tristeza, es decir, disminuye mi potencia de actuar? Tenemos a la vez una doble impresión: que comprendimos por adelantado y que nos falta algo por comprender. ¿Qué es lo que pasa cuando se presenta algo que posee relaciones que no se componen con la mía? Vuelvo: estoy en la oscuridad de mi pieza, estoy tranquilo, nadie me jode. Alguien golpea la puerta, me hace sobresaltar y pierdo una idea. Después entra y se pone a hablar. Cada vez tengo menos idea, estoy afectado de tristeza, tengo una tristeza. Es decir, se me perturba. ¿Cuál es entonces la línea de la tristeza? Lo odio, yo lo odio. Le digo: «¡¿Qué?!». Puede no ser grave, puede ser

un pequeño odio. Me exaspera. ¡No puedo estar en paz!

Lo odio. ¿Qué quiere decir el odio? Ven ustedes, vuestra potencia de actuar está disminuida. Entonces, en tanto que vuestra potencia de actuar haya disminuido, experimentan tristeza. De acuerdo, lo odio. Eso quiere decir que ustedes tienden — no sería más que en espíritu— a la destrucción de la cosa cuyas relaciones no se componen con la vuestra.

Odiar es querer destruir lo que amenaza con destruirlos. Eso es odiar. Es «querer» -entre comillas— descomponer lo que amenaza con descomponerlos. El odio entonces engendra la tristeza.

Noten que también engendra alegrías. El odio engendra alegrías.

Entonces las dos líneas -por una parte la tristeza, por otra la alegría- no van a ser líneas puras. ¿Qué son las alegrías del odio? Como dice Spinoza, si ustedes imaginan desgraciado al ser que odian, vuestro corazón experimenta una extraña alegría. Se puede incluso hacer un engendramiento de las pasiones. Y Spinoza lo hace maravillosamente. Hay alegrías del odio. ¿Pero son alegrías? Lo mínimo que podemos ya decir -y esto nos va a hacer avanzar mucho para más tarde- es que son alegrías extrañamente compensatorias, es decir indirectas. Lo primero en el odio es la tristeza. Cuando tienen sentimientos de odio, busquen siempre la tristeza de base. Es decir, vuestra potencia de actuar fue impedida, fue disminuida. Y si tienen un corazón diabólico, por más que crean que ese corazón florece en las alegrías del odio, jamás quitarán ellas la sucia pequeña tristeza de la cual ustedes partieron. Vuestras alegrías son alegrías de compensación. Para Spinoza el hombre del odio, el hombre del resentimiento es aquél cuyas alegrías están todas envenenadas por la tristeza de partida. Porque la tristeza está incluso en esas alegrías. Finalmente no puede salirse, no puede sacar alegría más que de la tristeza. Tristeza que imagina inflingida al otro para darle placer a él. Todas esas son alegrías lamentables, dice Spinoza. Son alegrías indirectas. Volvemos a encontrar nuestro criterio de lo directo y de lo indirecto. Ven ustedes, todo se reencuentra a este nivel.

Vuelvo a mi pregunta, a pesar de todo hay que decirlo:<sup>17</sup> ¿por qué, finalmente, la imagen de una cosa que no conviene a mis propias relaciones disminuye mi potencia de actuar? Es evidente y a la vez no lo es.

He aquí lo que quiere decir Spinoza. Supongan que ustedes tienen una potencia, a grosso modo, la misma. Primer caso: encuentran, se tropiezan con algo cuyas relaciones no se componen con las suyas. Segundo caso: al contrario, encuentran algo cuyas relaciones se componen con las suyas. Spinoza emplea en la *Ética* el término latino *ocmrsus*. *Occursus* es exactamente el encuentro. Yo encuentro cuerpos. Mi cuerpo no cesa de encontrar cuerpos. Y bien, a veces los cuerpos que encuentra tienen relaciones que se componen, a veces relaciones que no se componen con la suya.

¿Qué pasa cuando encuentro un cuerpo cuya relación no se compone con la mía? Ustedes verán que en el libro IV de la *Ética* esta doctrina está muy fuertemente... no quiero decir que esté absolutamente afirmada... pero está muy sugerida. Yo diría que ocurre un fenómeno que es como una especie de fijación. Es decir, una parte de mi potencia es enteramente consagrada a invertir y a localizar la huella sobre mí del objeto que no me conviene. Es como si tensara mis músculos. Retomen el ejemplo: alguien que no deseo ver entra en la pieza. Me digo: «¡Uf» y se hace en mí como una especie de investimento. Toda una parte de potencia está allí para conjurar el efecto sobre mí del objeto disconveniente. Invisto la huella, el efecto del objeto sobre mí. En otros términos, intento circunscribir al máximo el efecto, localizarlo. Consagro una parte de mi potencia a invertir la huella de la cosa. ¿Por qué? Evidentemente para sustraerla, para ponerla a distancia, para conjurarla.

Y bien, es obvio, esa cantidad de potencia que consagré a invertir la huella de la cosa no conveniente es otro tanto de mi potencia que es disminuida, que me es quitada, que está como inmovilizada.

He aquí lo que quiere decir que mi potencia es disminuida. No es que tenga menos potencia, es que una parte de ella es sustraída, en el sentido de que está necesariamente afectada a conjurar la acción de la cosa. Todo ocurre como si ya no dispusiera de una parte de mi potencia. Eso es la tonalidad afectiva «tristeza». Una parte de mi potencia sirve a este trabajo verdaderamente indigno que consiste en conjurar la cosa, en conjurar la acción de la cosa. Tanta potencia inmovilizada en conjurar la cosa, es decir, en impedir que destruya mis relaciones. Entonces endurezco mis relaciones. Como puede ser un esfuerzo formidable, dice Spinoza, como es tiempo perdido, hubiera sido preciso evitar esa situación. De todas formas, una parte de mi potencia es fijada. Eso es lo que quiere decir que mi potencia disminuye. En efecto, una parte de mi potencia me es sustraída, no está más en mi posesión. Es como una especie de endurecimiento. Un endurecimiento de potencia.

Es curiosa la experiencia de la alegría tal como la presenta Spinoza. Encuentro algo que conviene, que conviene con mis relaciones. Tomemos un ejemplo de música. Hay sonidos hirientes que me inspiran una inmensa tristeza. Lo que complica todo es que siempre hay personas que encuentran deliciosos y armoniosos esos sonidos hirientes. Pero eso es lo que hace la alegría en la vida. Es decir, las relaciones de amor y de odio. Porque mi odio contra el sonido hiriente va a extenderse a todos aquellos que lo aman. Escucho sonidos hirientes que verdaderamente descomponen mis relaciones, me entran en la cabeza, me entran en el vientre... Mi potencia, una parte de mi potencia se endurece para mantener a distancia esos sonidos que me penetran. Consigo el silencio y pongo la música que me gusta. ¡Ah! Ahí todo cambia... «La música que me gusta» quiere decir «relaciones sonoras que se componen con mis relaciones». Pero supongan que en ese momento mi máquina se rompe. Experimento odio. En fin, experimento una tristeza, una gran tristeza. Bueno, pongo la música que me gusta. Todo mi cuerpo y mi alma —va de suyo— componen sus relaciones con las relaciones sonoras. Eso es lo que significa «la música que me gusta». Mi potencia es aumentada.

Lo que me interesa es que para Spinoza en la experiencia de la alegría jamás hay lo mismo que en la tristeza. No hay para nada un investimento.

Y vamos a ver por qué. En la experiencia de alegría no hay investimento de una parte endurecida que haría que una cierta cantidad de potencia sea sustraída a mi poder. ¿Por qué? Porque cuando las relaciones se componen, las dos cosas cuyas relaciones se componen forman un individuo superior, un tercer individuo que las engloba y que las toma como parte. En relación a la música que me gusta, se hace una composición directa de las relaciones -ven que estamos siempre en el criterio de lo directo— de tal manera que se constituye un tercer individuo del cual la música y yo no somos más que una parte. Yo diría, desde entonces, que mi potencia está en expansión o que aumenta.

Si tomo ejemplos es para persuadirlos al menos de que cuando estos autores -vale también para Nietzsche- hablan de la potencia tienen en la cabeza algo que no tiene estrictamente nada que ver con la conquista de un poder cualquiera. Spinoza habla del aumento y de la disminución de potencia, Nietzsche de la voluntad de potencia. Lo que Nietzsche llama afecto es exactamente lo mismo que lo que Spinoza llama afecto, a saber, las disminuciones o los aumentos de potencia. Es sobre este punto que Nietzsche es spinozista. Sin duda. Ellos dirán que el único poder es finalmente la potencia; aumentar la potencia y precisamente componer relaciones tales que la cosa y yo, que componemos las relaciones, ya no seamos más que dos sub-individualidades de un nuevo individuo, de un nuevo individuo formidable.

Vuelvo entonces: ¿qué es lo que distingue mi apetito bajamente sensual de mi



mejor amor, el más bello? Es exactamente lo mismo. El apetito bajamente sensual, ustedes saben, son todas esas frases... todo esto es para reír... pero en fin, no los hace reír. Es para reír así que se puede decir cualquier cosa... la tristeza después del amor animal... ¿Qué es esa tristeza? Spinoza jamás diría eso, así que no vale la pena...

Pero hay personas que cultivan la tristeza. Esa denuncia va a recorrer la *Ética*. Hay personas que son tan impotentes... Son esos los peligrosos. Son esos los que toman el poder. Y tan lejanas son las nociones de potencia y de poder. Las personas del poder son impotentes que no pueden construir su poder más que sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza. En efecto, no pueden reinar más que sobre esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de la disminución de potencia. Hay personas que no pueden reinar, que no adquieren poder más que por la tristeza e instaurando un régimen de la tristeza del tipo «¡Arrepiéntanse!», del tipo «Odien a alguien y si no tienen a nadie, ódiense a ustedes mismos», etc. Todo lo que Spinoza diagnostica como una especie de inmensa cultura de la tristeza, de valorización de la tristeza. Todos los que les dicen: «Ah, pero si no pasan por la tristeza, no progresarán».

Ahora bien, para Spinoza eso es la abominación. Y si él escribe una ética es para decir: «No, eso no, todo lo que quieran, pero eso no». Entonces sí, en efecto, bueno=alegría, malo=tristeza.

Pero tenía un problema que perdí...

Intervención: La distinción entre el apetito bajamente sensual y el amor más bello.

Deleuze: Ah, sí, el apetito bajamente sensual y el más bello de los amores. Ven ustedes ahora, el más bello de los amores no es para nada una cosa espiritual. Se trata de un encuentro que, como se dice, anda bien, funciona bien. Es funcionalismo, pero un muy bello funcionalismo.

Jamás es así completamente porque siempre hay tristezas locales. Spinoza no lo ignora. De seguro siempre hay tristezas. La cuestión no es si las hay o no, la cuestión es el valor que ustedes les dan, es decir, la complacencia que les conceden. Más complacencia les concede, más de vuestra<sup>1</sup> potencia invertirán para invertir el trazo de la cosa y más potencia perderán.

¿Qué ocurre entonces en un amor feliz, en un amor de alegría? Ustedes componen un máximo de relaciones con un máximo de relaciones del otro. Relaciones corporales, perceptivas. Seguramente corporales, ¿por qué no? Pero también perceptivas.

«Bueno, vamos a escuchar música». De una cierta manera, no cesamos de inventar ese tercer individuo del que les hablaba, del cual los otros dos no son más que partes. Yo no quería decir en absoluto que ese tercer individuo preexistía. Es siempre componiendo mis relaciones con otras relaciones y bajo tal perfil, bajo tal aspecto, que invento ese tercer individuo del cual el otro y yo mismo no seremos más que partes, sub-individuos. Y bien, cada vez que proceden por composición de relaciones, aumentan vuestra potencia.

Al contrario, el apetito bajamente sensual no está mal por ser sensual, sino porque no cesa de jugar fundamentalmente sobre las descomposiciones de relaciones. Es verdaderamente del tipo: «Hazme mal», «Entristéceme que yo te entristezco». La escena de pareja... Ah, qué bien se está con la escena de pareja... son las pequeñas alegrías de compensación. Todo eso es asqueroso, es infecto, es la vida más miserable del mundo. «Ah, vamos, vamos, haremos nuestra escena, ¿verdad?». «Una discusión, ah, sí. Porque hay que odiarse; después uno se ama todavía más». Spinoza vomita... Se dice: «¡¿Pero qué son esos locos?!». Si hicieran eso por su cuenta... pero son contagiosos, son propagadores. Nos los soltarán en tanto no les hayan inoculado su tristeza. Aún más, los tratarán de imbéciles si ustedes dicen que no comprenden y que ese no es vuestro asunto. Les

dirán que esa es la verdadera vida. Y cuanto más se hagan su chiquero a base de escenas de pareja, de imbecilidad, de angustia, etc., más los atraparán, y más los inocularán si pueden atraparlos.

Sobre la composición de relaciones no tengo mucho que decir. Dije todo. El contrasentido sería decir: «busquemos un tercer individuo del cual seamos las partes». No, eso no preexiste. Tampoco la manera en que las relaciones son descompuestas. Eso preexiste en la naturaleza, puesto que la naturaleza es el todo, pero desde vuestro punto de vista es muy complicado. Vamos a ver qué problema plantea esto para Spinoza. Porque a pesar de todo esto es muy concreto, es sobre las maneras de vivir. ¿Cómo vivir? Ustedes no saben de antemano. Vamos a tientas, a ciegas: eso funciona, eso no funciona, etc. ¿Y cómo explicar que haya personas que se lanzan precisamente sólo sobre esas cosas de las que saben que no van a funcionar? Esa es la gente de la tristeza. Piensan que ese es el fondo de la existencia. De otro modo, queda el largo aprendizaje por el cual, en función de un presentimiento de mis relaciones constituyentes, aprehendo, vagamente en principio, lo que me conviene y lo que no me conviene.

¿Cómo es que alguien concreto va a llevar su existencia de modo tal que va a adquirir una especie de afección, de afecto o de presentimiento de las relaciones que le convienen, de las relaciones que no le convienen, de las situaciones de las que debe retirarse, de las situaciones en las que debe involucrarse, etc.? No es para nada: «Hay que hacer esto», no es el dominio de la moral. No hay que hacer nada. Hay que encontrar nuestro asunto. Es decir, no retirarse, sino inventar las individualidades superiores en las cuales podamos entrar a título de parte, pues esas individualidades no preexisten. Ven en qué sentido creo que toman una significación concreta las expresiones «aumento de potencia» y «disminución de potencia». Son los dos afectos de base.

Si entonces, antes de preguntarles qué piensan de todo esto, reagrupé el conjunto de la doctrina spinozista que podemos llamar «ética», diría que hay, a riesgo de emplear un término demasiado complicado pero que permite precisamente reagrupar, una esfera de pertenencia de la <sup>17</sup>esencia. Esa esfera de pertenencia de la esencia comporta por el momento -veremos que va a complicarse aún más- tres dimensiones.

La esencia es eterna. ¿Qué quiere decir «la esencia eterna»? Vuestra esencia es eterna, vuestra esencia singular, es decir, vuestra propia esencia en particular. ¿Qué quiere decir? Por el momento no podemos darle más que un sentido a esa fórmula: ustedes son un grado de potencia. Eso es lo que quiere decir Spinoza cuando afirma textualmente: *soy una parte de la potencia de Dios*<sup>37</sup>. Quiere decir literalmente: soy un grado de potencia.

Inmediatamente, objeción: «Pero yo como bebé, como pequeño, adulto, viejo, no soy el mismo grado de potencia. Mi grado de potencia varía». De acuerdo, dejamos eso a un lado. ¿Cómo, por qué diremos que ese grado de potencia tiene una latitud? Tiene una latitud, de acuerdo, pero digo a grosso modo que soy un grado de potencia y es en ese sentido que soy eterno. Nadie tiene el mismo grado de potencia que otro. Ven ustedes -y necesitaremos esto más tarde- que se trata en última instancia de una concepción cuantitativa de la individualización. Pero es una cantidad especial, puesto que es una cantidad de potencia. A una cantidad de potencia siempre se la llamó «una intensidad». Es a esto, y únicamente a esto que Spinoza afecta el término «eternidad». Soy un grado de la potencia de Dios. Eso quiere decir que soy eterno.

Segunda esfera de pertenencia. Tengo afecciones instantáneas. Lo vimos, esta es la dimensión de la instantaneidad. Según esta dimensión las relaciones se

---

<sup>37</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, prop. IV, Demostración.

componen o no se componen. Es la dimensión de la *affectio*. Composición o descomposición de relaciones.

Tercera esfera, tercera dimensión de pertenencia: los afectos. Una afección efectúa, realiza mi potencia, y la efectúa tan perfectamente como puede, tan perfectamente como es posible. La afección realiza mi potencia tan perfectamente como puede en función de las circunstancias, en función del aquí-ahora. Efectúa mi potencia aquí-ahora en relación con las cosas. Tercera dimensión: cada vez que una afección efectúa mi potencia, no lo hace sin que ella aumente o disminuya. Es la esfera del afecto. Entonces mi potencia es un grado eterno, pero eso no impide que no cese de aumentar y de disminuir en la duración. Esa misma potencia que es eterna en sí, no cesa de aumentar, de disminuir, es decir de variar en la duración.

¿Cómo comprender eso finalmente? No es difícil. Acabo de decir que la esencia es un grado de potencia. Es decir, si es una cantidad, es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, es decir que es ya en sí misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias.

¿Spinoza llega a decir algo así? Aquí hago un paréntesis de pseudoerudición únicamente porque es importante. En primer lugar puedo decir que Spinoza dice explícitamente *pars potentiae*, «parte de potencia». Dice que nuestra esencia es una parte de la potencia divina. No es cuestión de forzar los textos. «Parte de potencia» no es una parte extensiva, es forzosamente una parte intensiva. Yo remarco siempre -en el dominio de una erudición, pero aquí la necesito para justificar todo lo que digo- que en la escolástica de la Edad Media es absolutamente corriente la igualdad de dos términos: *gradus o pars*, parte o grado. Ahora bien, los grados son partes muy especiales, son partes intensivas. Bueno, este es el primer punto.

Segundo punto. Señalo desde ahora que en la carta XII, a un señor que se llama Meyer, hay un texto que veremos seguramente la próxima vez porque nos permitirá sacar conclusiones sobre la individualidad. Quisiera que para la próxima aquellos que tienen la correspondencia de Spinoza hayan leído la carta a Meyer, que es una carta famosa que versa sobre lo infinito<sup>6</sup>. Y bien, en esa carta Spinoza desarrolla un ejemplo geométrico muy raro, muy curioso. Fue objeto de todo tipo de comentarios. Parece muy raro. Leibniz, que era un gran matemático, que tenía conocimiento de la carta a Meyer, declara que admira particularmente a Spinoza por este ejemplo geométrico que demuestra que Spinoza comprendía cosas que aún sus contemporáneos no comprendían. El texto es entonces tanto más interesante con la bendición de Leibniz<sup>38</sup>.

He aquí la figura que Spinoza propone a nuestra reflexión: dos círculos, uno de los cuales es interior al otro, pero que sobre todo no son concéntricos. Sería preciso que me arrastre hasta el pizarrón... No puedo... Si hubiera alguien en el fondo, sería estupendo... Dos círculos concéntricos uno de los cuales es interior al otro... Perfecto... Y ahora marca la distancia mayor de un círculo al otro... Y la menor... ¡Perfecto! ¿Comprenden la figura? Spinoza nos dice, me parece, una cosa muy interesante. Dice que ustedes no pueden decir en el caso de esta doble figura que no tienen límite o umbral. Tienen un umbral, tienen un límite. Tienen incluso dos límites, el círculo exterior, el círculo interior.

O la distancia mayor de un círculo al otro y la distancia menor. Tienen un máximo y un mínimo. Aquí el texto latino es muy importante. Dice: *consideren la suma de las desigualdades de distanc*<sup>1</sup>. Ustedes trazan todas las líneas, todos los segmentos que van de un círculo al otro. Tienen evidentemente una infinidad. Spinoza nos dice al pie de la letra: «Consideren la suma de las desigualdades de

<sup>38</sup> Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., carta XII.

distancia». No nos dice: «Consideren la suma de las distancias desiguales», es decir de los segmentos que van de un círculo al otro. Nos dice «la suma de las desigualdades de distancia», es decir, la suma de las diferencias.

Y dice que es muy curioso ese infinito. Veremos lo que quiere decir, por el momento cito el texto. Nos dice que la suma de las desigualdades de distancia es infinita -podría haber dicho también que la suma de las distancias desiguales es infinita- y, sin embargo, tiene un límite. Hay sin duda un límite, puesto que ustedes tienen el límite del círculo grande y el del pequeño. Hay entonces infinito, y sin embargo no es ilimitado. Es un infinito raro, dice Spinoza, un infinito geométrico muy particular. Pueden llamarle infinito aunque no sea ilimitado. En efecto, el espacio comprendido entre los dos círculos está perfectamente limitado.

Bueno, retengo sólo la expresión de la carta a Meyer. Dice «suma de las desigualdades de distancia», mientras que hubiera podido hacer exactamente el mismo razonamiento apoyándose en el caso más simple: «suma de las distancias desiguales». Para mí es un texto verdaderamente importante porque confirma lo que Spinoza tiene en la cabeza y no dice. ¿Por qué quiere sumar diferencias? Las necesita en virtud de su problema de las esencias. Las esencias son grados de potencia, pero ¿qué es un grado de potencia? Un grado de potencia es una diferencia entre un máximo y un mínimo. Es por eso que se trata de una cantidad intensiva. Un grado de potencia es una diferencia en sí misma. Ven ustedes hasta qué punto nos alejamos de una visión sustancialista de los seres. Comprenden, entonces: «suma de desigualdades de distancias», «toda esencia es grado de potencia», «cada grado de potencia es una diferencia entre un mínimo y un máximo»<sup>39</sup>.

Desde entonces, todo se acomoda muy bien. Tienen la esencia, grados de potencia, comprendida en sí misma entre dos umbrales. Y eso va al infinito, porque si abstraen este umbral es él mismo una diferencia entre otros dos umbrales... al infinito. Entonces es muy sorprendente: ustedes no son solamente una suma de relaciones; son de hecho una suma de diferencias entre relaciones. Es una concepción muy rara. Bueno, son entonces un grado de <sup>17</sup>potencia eterno. Pero «grado de potencia» significa diferencia, diferencia entre un máximo y un mínimo. Segunda pertenencia de la esencia: la afección efectúa vuestra potencia a cada momento, es decir, entre dos límites, entre el máximo y el mínimo, en ese sentido, de cualquier manera que realice vuestra potencia o vuestra esencia, la afección es tan perfecta como puede serlo. Efectúa la potencia de tal manera que no podrán decir que hay algo que no está efectuado.

Tercera dimensión: la afección que efectúa vuestra potencia no lo hace sin disminuirla o aumentarla en el marco de ese umbral, de ese máximo y de ese mínimo. Todas estas ideas que parecían en principio contradecirse, están tomadas en un sistema de un rigor absoluto.

De modo tal que ustedes no cesan de ser una especie de vibración, de vibración con un máximo de amplitud y un mínimo de amplitud. ¿Y qué son los dos momentos extremos? ¿Qué es entonces lo que correspondí en la duración al máximo y al mínimo? El mínimo es la muerte, la muerte es la afección que efectúa vuestra potencia disminuyéndola ti mínimo de su amplitud en el instante último de vuestra duración, es lo contrario de la muerte? Es la alegría. No es el nacimiento, puesto que nacen forzosamente en lo más bajo de ustedes mismos, no puede ser peor. Es entonces la alegría, pero una alegría especial que Spinoza llamará con un nombre particular: «la beatitud». Es la beatitud, será al mismo tiempo, según Spinoza, la experiencia de la eternidad. Allí efectúan vuestra potencia de tal manera

---

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, págs. 48 y 49.

que aumenta al máximo. Es decir, si vuelvo a la idea de «la pertenencia de», pueden traducir «al máximo» como «bajo todas las relaciones a la vez».

Bueno, ahí está. Pero sería preciso que esté muy claro. ¿Quieren descansar un poco, no? Después me dicen si hay cosas que no están claras. Porque al punto en el que estamos es como un esquema teórico. ¿Cómo arreglárselas concretamente? ¿Cómo vamos a hacer? Es decir, ¿qué es a partir de allí la vida ética? Bueno, descansen un corto instante.

Comtesse: Al final de todo lo que dijiste hoy, hablaste de la beatitud.

O de lo que Spinoza llama «la gloria» en el tercer libro de la *Ética*...

Deleuze: Sí.

Comtesse: O «la libertad». Ahora bien, justamente la beatitud es, de una cierta manera, un límite para todas las variaciones de potencia que están determinadas por afectos como efectuación de las afecciones instantáneas. Pero puesto que, dice Spinoza, los afectos y las afecciones son a la vez afectos y afecciones de los modos finitos tanto como de la naturaleza, ¿puede decirse que el límite de las variaciones de potencia -es decir, la beatitud, la gloria o la libertad— pertenece todavía al régimen de los afectos? Dicho de otro modo, ¿puede decirse que la beatitud está literalmente más allá de la alegría y la tristeza, sin afecto?

Deleuze: No sé... Veo bien lo que yo contestaría a esa pregunta, y lo que me parece que dice Spinoza. En mi opinión Spinoza distingue de hecho tres dimensiones en los afectos. Todavía no empecé ese punto. Ven ustedes, en este sistema que intenté presentar como un sistema de pertenencia de la esencia, las cosas se ramifican mucho. Porque vimos que la dimensión del afecto tiene dos polos: los afectos de disminución de potencia, tristeza, y los afectos de aumento de potencia, alegría. Pero el hecho la dimensión de los afectos no tiene solamente dos dimensiones, tienes tres. Y creo que eso da una respuesta a la pregunta que acaba de plantear Comtesse.

Los afectos de disminución o de aumento de potencia son <sup>17</sup> pasiones. Allí Spinoza es terminante. ¿Qué quiere decir que son pasiones? «Pasión», como en toda la terminología del siglo XVII, es un término simple que se opone a «acción». Pasión es lo contrario de acción. Entonces, literalmente los afectos de aumento de potencia, es decir las alegrías, no son menos pasiones que las tristezas o las disminuciones. A ese nivel alegría/ tristeza es una distinción al interior de la pasión. Hay pasiones alegres y hay pasiones tristes. Esos son los dos tipos de afectos-pasión.

¿Por qué es que incluso las alegrías son pasiones? Spinoza es muy firme. He aquí al pie de la letra del texto lo que nos dice: es así porque mi potencia de actuar puede aumentar, pero por más que aumente, no soy aún su dueño. Aún no soy dueño de esa potencia de actuar. Así pues, el aumento de la potencia de actuar tiende hacia la posesión de la potencia, pero aún no la posee. Entonces es una pasión.

Ahora bien, agrega Spinoza, si en cambio ustedes suponen a alguien que está en posesión de su potencia de actuar, que posee al máximo su potencia de actuar, ese alguien sale del régimen de la pasión, ya no padece. Eso va a ser la tercera dimensión del afecto. ¿Pero cómo se puede suponer eso? Eso va a arrojarnos en un problema, planteará todo tipo de problemas para nosotros. Si suponen a alguien que está en posesión de su potencia de actuar, ya no se puede decir literalmente, con todo rigor, que su potencia de actuar aumente. La posee al máximo. La pregunta de Comtesse es exactamente si podemos decir que aún hay afectos. Spinoza me parece terminante: sí, hay aún afectos, pero estos afectos ya no son pasiones, hay afectos activos. Estos afectos activos no pueden ser más que

alegrías.

Ustedes ven entonces que la respuesta es compleja. Aquél que está en posesión de su potencia de actuar tiene afectos. Segunda proposición: estos afectos son necesariamente alegrías, puesto que derivan de la potencia de actuar. Tercera proposición: estas alegrías no son del mismo tipo que las alegrías de aumento de la potencia de actuar, que eran pasiones.

Hay entonces un sólo tipo de tristeza-disminución de la potencia, pero hay dos tipos de afectos de alegría: las alegrías-pasión y las alegrías-acción. Las alegrías-pasión son todas aquellas que se definen por un aumento de la potencia de actuar. Las alegrías-acción son todas aquellas que se definen como derivando de una potencia de actuar poseída.

Ustedes me preguntarán qué quiere decir eso concretamente, qué son esas alegrías activas que son afectos. Y bien, son los afectos bajo los cuales la esencia - es decir, ustedes o yo— se afecta a sí misma. Es como una afección de sí mismo por sí mismo. El afecto es pasión o pasivo en tanto que es provocado por algo distinto a mí. Cuando soy yo quien me afecto, el afecto es una acción.

Para aquellos que conocen, observarán que en la terminología de Kant -que no tiene relación con Spinoza- encuentran algo así cuando define extrañamente al espacio como «la forma bajo la cual me afectan objetos exteriores» y al tiempo como «la forma bajo la cual me afecto a mí mismo». Y Kant desarrolla toda una teoría muy curiosa de la afección de uno por sí mismo. En Spinoza no se trata del mismo problema, pero de otro modo hay también afectos pasivos y afectos activos. Los afectos pasivos son las pasiones, los afectos activos son los afectos por los cuales me afectó a mí mismo.

¿Por qué en la beatitud soy siempre yo quien me afecto? Veremos que esas son las cosas más complicadas sobre lo que Spinoza llama la eternidad. Pero es que en ese momento, al nivel de la beatitud, cuando poseo mi potencia de actuar, compuse de tal manera mis relaciones, adquirí una tal potencia de composición de las relaciones, que compuse mis relaciones con el mundo entero, con Dios mismo. Lo cual es lo más difícil, es el estadio último, en el que nada más me viene desde afuera. Lo que me viene del afuera es también lo que <sup>17</sup>me viene del adentro e inversamente. No hay más diferencia entre el afuera y el adentro. En ese momento, entonces, todos los afectos son activos.

En efecto, ¿cómo definirá Spinoza el tercer género de conocimiento, que es la eternidad o la beatitud? Lo definirá como la coexistencia -pero interior— de tres ideas: la idea de mí, la idea del mundo y la idea de Dios. Dios, el mundo y yo. ¿Qué más quieren? Pero de tal modo que cuando Dios me afecta soy yo quien me afecto a través de Dios; e inversamente, cuando amo a Dios es Dios quien se ama a través mío, etc. Hay una especie de interioridad de los tres elementos de la beatitud: Dios, el mundo y yo. De modo que todos los afectos son activos. Pero bueno, lo veremos, eso forma parte de una experiencia muy particular.

En cuanto a la pregunta de Comtesse, yo me atendería al pie de la letra a la terminología spinozista. A saber: hay un sólo tipo de tristeza pero hay dos tipos de alegrías muy diferentes. ¿Qué dirías tú? Lo mismo, ¿no?

Comtesse: Sí, la beatitud consiste en afectarse a sí mismo.

Deleuze: Así es. Entonces esto hace intervenir algo de lo cual no hemos hablado. Creíamos haber terminado: disminución, aumento de potencia de actuar. Estaba relativamente claro, se comprendía. He aquí que hay todavía otra cosa, a saber, la potencia plenamente poseída. ¿Qué es eso? ¿Cómo se llega a esa potencia plenamente poseída de tal manera que hay afectos activos? Eso se complica. De modo que, ven ustedes, mi esfera de pertenencia de la esencia se enriquece cada vez más.

Intervención: (sobre el dibujo de los círculos — inaudible)

Deleuze: Lo que me incomoda de esa figura —no sé si esto responde- es que tengo la impresión de que es un ejemplo que conviene a varios niveles muy diferentes del pensamiento de Spinoza. Quiero decir, conviene al conjunto de todas las esencias y a la vez al análisis de cada esencia. Es muy complicado. Puedo decir que ese es mi propio retrato o el de ustedes, o puedo decir que es el conjunto de los retratos de esencia.

Me parece que el problema geométrico planteado tiene varios aspectos. Hay un aspecto por el cual se trata de un infinito que no lo es por la multitud de las partes, es decir, de un infinito no numérico. Esa es la primera paradoja. Me parece que hay tres paradojas que remiten a tres temas muy diferentes del spinozismo. Ahora bien, él las agrupa en este ejemplo. En primer lugar, es un infinito que no es constante, puesto que puede ser el doble o el triple. Es entonces un infinito desigual. En segundo lugar, es un infinito que conlleva límites, puesto que hay un máximo y un mínimo. Y en tercer lugar, es un infinito no numérico.

Veamos el segundo carácter. El espacio entre los dos círculos está limitado. Más aún, es ese límite lo que permite definir las condiciones de este infinito. Este espacio limitado conlleva él mismo una infinidad de distancias. Entonces es un infinito que no podemos llamar «ilimitado», Es un infinito que remite a condiciones de límites.

En tercer lugar es un infinito no numérico, puesto que no es infinito por la multitud de sus partes. Allí Spinoza dice algo muy fuerte. Él sostiene a la geometría contra el álgebra. Spinoza no cree en el porvenir del álgebra, pero cree muy fuertemente en la geometría. Si toman por ejemplo una magnitud irracional es el mismo caso, es muy análogo. Es un caso mucho más simple. Aquí tienen lo que se llamará infinitos propiamente geométricos, porque la infinidad no depende de un número. No es infinito porque haya un número de partes, incluso más grande que cualquier número dado. No es un infinito por la multitud de las partes.

Ahora bien, lo que yo quería decir es que me parece <sup>17</sup>que estos tres caracteres son completamente coherentes, pero remiten a tres situaciones diferentes en el spinozismo.

Bueno, he aquí la situación en la que estamos. Por más que yo diga todo el tiempo: «¡Atención! ¡Esto no es teórico!», sigue siendo a pesar de todo teórico. ¿Qué hacemos entonces en la vida?

Nacemos. Pero, una vez más, no se nace con una ciencia de las relaciones. No tenemos ninguna ciencia de las relaciones. ¿Qué va a decirnos Spinoza respecto a esto? Va a decirnos algo impresionante: cuando nacen, están a merced de los encuentros. Afortunadamente tienen padres que los protegen un poco. Estamos a merced de los encuentros.

Hay incluso un estado muy conocido que puede definirse de ese modo: allí cada ser está a merced de los encuentros. Es lo que se llama «estado de naturaleza». En el estado de naturaleza ustedes están a merced de los encuentros. Entonces pueden vivir siempre con la idea: «¡Oh, Dios mío! ¿Voy a encontrar algo cuyas relaciones se compongan con las mías o no?». Esa es la angustia. «¡Oh la la! ¿Qué va a sucederme hoy? listo empieza mal, empieza mal...». El riesgo perpetuo. Porque si toman mi cuerpo preciso en la naturaleza inmensa, un cuerpo totalmente solo, totalmente desnudo, admírense, o más bien, aflíjanse, pues evidentemente hay muchos menos cuerpos cuyas relaciones se componen con la suya, que cuerpos cuyas relaciones no convienen con la suya. ¿Cómo decirlo? Como dirían otros autores, «somos arrojados al mundo». El estado de naturaleza quiere decir precisamente ser arrojado al mundo.

Es decir, vivimos a merced de los encuentros. Ustedes comprenden, veo algo y me digo que puede ser bueno para comerlo, pero me digo luego que quizás es arsénico.

¿Cómo vamos entonces a arreglárnoslas desde el momento en que no tenemos una ciencia de las relaciones y de sus combinaciones? Es allí que Spinoza piensa que la ética realmente quiere decir algo. Va a hacer falta. Es evidente que él nos propone un esquema que es extremadamente práctico.

Recuerdan quizás que, por diferente que sea de Spinoza, yo había invocado a Rousseau. Es que finalmente el problema es este: contra muchos pensadores de su tiempo, Spinoza forma parte de los filósofos que más profundamente afirmaron: «Ustedes no nacen ni racionales, ni libres, ni inteligentes. Si se vuelven racionales, si se vuelven libres, etc., es cuestión de un devenir». Pero no hay autor que sea más indiferente en relación al problema de la libertad como perteneciendo a la naturaleza del hombre. Él piensa que nada en absoluto pertenece a la naturaleza del hombre. Es un autor que verdaderamente piensa todo en términos de devenir. Y su pregunta es: ¿qué quiere decir devenir racional, devenir libre, una vez dicho que no lo somos? No nacemos libres, no nacemos razonables, nacemos completamente a merced de los encuentros, es decir, a merced de las descomposiciones.

Y deben comprender que esto es normal en Spinoza. Los autores que piensan que somos libres por naturaleza son aquellos que se hacen una cierta idea de la naturaleza. No creo que se pueda decir que somos libres por naturaleza si uno no se concibe como una sustancia. «Ser racional» puede concebirse si me defino como «animal racional» desde el punto de vista de la sustancia. Esa es la definición aristotélica, que implica que soy una sustancia. Si soy un conjunto de relaciones, decir que son racionales carece estrictamente de todo sentido. Entonces, si «racional», «libre», etc. tienen un sentido, cualquiera sea, no puede ser más que como el resultado de un devenir. Eso ya es muy nuevo.

Una vez dicho que «ser arrojado al mundo» es precisamente correr a cada instante el riesgo de encontrar algo que me descomponga, hay entonces un primer aspecto de la razón. Creo que es muy curioso, el primer <sup>17</sup>esfuerzo de la razón en Spinoza es una especie de esfuerzo extraordinariamente titubeante. Es una especie de aprendizaje para evaluar o tener signos; organizar o encontrar signos que me digan un poco qué relaciones me convienen, qué relaciones no me convienen.

Hay que probar, hay que experimentar. Y no puedo transmitir mucho mi propia experiencia porque quizás no conviene al otro. Es una especie de andar a tientas para que cada uno descubra a la vez lo que ama y lo que soporta.

Si ustedes quieren, es un poco así que vivimos cuando tomamos medicamentos. Hay que encontrar sus dosis, sus mañanas, etc. Hay que hacer selecciones. Y no bastará la receta del médico. Les servirá, pero hay algo que sobrepasa a una simple ciencia, a una simple aplicación de la ciencia. Es como hacer el aprendizaje de una música. Encontrar a la vez lo que les conviene y lo que son capaces de hacer.

Este será, creo, el primer aspecto de la razón. Una especie de doble aspecto: seleccionar, componer. Selección, composición. Es decir, llegar a encontrar por experiencia con qué relaciones se componen los lazos.

Y sacar las consecuencias. Es decir, huir a toda prisa y lo más que pueda -no puedo del todo, completamente- del encuentro con las relaciones que no me convienen y componerme al máximo con las relaciones que me convienen. Yo diría que esta es la primera determinación de la libertad o de la razón.

Se parece al tema de Rousseau, a lo que él mismo llamaba «el materialismo del sabio». Ustedes recuerdan -espero- que les hablé un poco de esa idea muy curiosa. Una especie de arte de componer las situaciones, que consiste sobre todo en retirarse de las situaciones que no les convienen y entrar en las situaciones que les



convienen. Ese es el primer esfuerzo de la razón.

Pero insisto, a este nivel no tenemos ningún conocimiento previo, ningún conocimiento preexistente, ningún conocimiento científico. No es ciencia, es verdaderamente experimentación viviente, es aprendizaje. Y no paro de equivocarme, no dejo de meterme en situaciones que no me convienen, etc. Es poco a poco que se bosqueja como un principio de sabiduría. Que cada uno sepa un poco, tenga una vaga idea de lo que es capaz. Una vez dicho que las personas incapaces no son incapaces, son los que se precipitan sobre aquello de lo que no son capaces y dejan escapar aquello de lo que son capaces.

¿Y a qué remite esto? A lo que decía Spinoza desde el principio. «¿Pero qué es lo que puede un cuerpo?», pregunta Spinoza. Eso no puede querer decir un cuerpo en general, quiere decir el tuyo, el mío... ¿De qué eres capaz? Es esta especie de experimentación de la capacidad. Intentar experimentar la capacidad y construirla al mismo tiempo que la experimentamos. Es muy concreto.

Ahora bien, no se tiene saber previo. Yo no sé de qué soy capaz. ¿Quién puede decirse «no soy capaz de eso»? En los dos sentidos. Hay personas muy modestas que se dicen «no soy capaz de eso» en el sentido de «no llegaré allí». Y luego hay personas demasiado seguras de sí mismas que se dicen: «Ah, de una cosa tan vil no soy capaz». Pero quizás lo harían, no se sabe. Nadie sabe de qué es capaz.

*Pienso por ejemplo en cosas de la bella época del existencialismo, muy ligadas al fin de la guerra, a los campos de concentración, etc. Había un tema que había lanzado Jaspers que me parece muy profundo. Él distinguía dos tipos de situaciones: lo que llamaba las situaciones límites y las situaciones simplemente cotidianas. Decía que las situaciones límites pueden caernos encima todo el tiempo. Son precisamente situaciones en las que no puede decirse de antemano, no puede saberse de antemano de qué se es capaz. Si ustedes quieren, alguien que no fue torturado no tiene la más remota idea de si soportará o no el golpe. En todo caso, los tipos más valientes se desmoronan y los tipos que creíamos más miserables soportan el golpe maravillosamente. No sabemos. La situación límite es tal que aprendo en el último momento, a veces demasiado tarde, de lo que era capaz. De lo que era capaz para bien o para mal. Es demasiado fácil<sup>17</sup> decir: «Ah, no, yo jamás haría eso». E inversamente. Entonces pasamos el tiempo haciendo cualquier cosa, pero pasamos por alto aquello de lo que somos verdaderamente capaces. Tantas personas mueren sin saber de qué eran capaces... una vez más, en lo atroz como en lo muy bueno. Son sorpresas. Hay que darse sorpresas a uno mismo. Nos decimos: «¡Vaya! Jamás hubiera creído que haría eso».*

Las personas tienen mucho arte. Ustedes saben, tienen mucho arte. Es spinozismo muy complicado. Porque se habla siempre de la manera en que las personas se destruyen a sí mismas, pero creo que finalmente esos también son discursos. Es triste, es siempre uno de los espectáculos más tristes. Además es fastidioso. Hay personas que se destruyen a sí mismas pero tienen también una especie de prudencia, ¿no? Los ardides de las personas... Son divertidos los ardides de las personas. Porque hay personas que se destruyen a sí mismas precisamente sobre los puntos en los que no tienen necesidad de sí mismos. Ustedes comprenden. Alguien se vuelve tullido, pero no tiene muchas ganas de caminar, ¿no? No es su asunto. En otros términos, moverse para él es una relación muy secundaria. Llega a ponerse en estados en los que ya no puede moverse. De cierta manera, tiene lo que quería porque ha abandonado una relación secundaria. Es muy diferente cuando alguien se destruye en lo que él mismo vive como siendo sus relaciones constituyentes, principales. Si no les interesa mucho correr, siempre pueden fumar mucho. Se les dirá; «Te destruyes a ti mismo». «No, yo me contentaría con estar en una sillita, estaría tranquilo, sería mejor así». Entonces ¿me destruyo a mí mismo; No tanto. Evidentemente me destruyo a mí mismo porque si ya no puedo moverme para nada corro el riesgo de reventar porque...

bueno, molestias del mundo natural que no había previsto. Pero ven ustedes, incluso cuando hay destrucción de sí, hay ardides que implican todo un cálculo de las relaciones. Podemos muy bien destruirnos sobre un punto que no es esencial e intentar conservar lo esencial. Es complejo todo esto. Somos farsantes. No saben hasta qué punto ustedes son farsantes; todos, todo el mundo.

Bueno, llamo razón o esfuerzo de la razón, *conatus* de la razón, a esta tendencia a seleccionar, a tomar relaciones, a este aprendizaje de las relaciones que se componen o que no se componen. Ahora bien, ustedes no tienen ninguna ciencia previa. Quizás vayan a llegar a una ciencia de las relaciones, ¿pero qué será? No una ciencia teórica. La teoría hará quizás una pequeña parte, pero será una ciencia vital.

Llegarán quizás a una ciencia de las relaciones, pero en absoluto la tienen. Por el momento no pueden guiarse más que por signos. Ahora bien, el signo es un lenguaje locamente ambiguo. Lo vimos, y la próxima vez será el momento de reverlo de más cerca. El lenguaje de los signos es el lenguaje de lo equívoco, de la equivocidad. Un signo tiene siempre varios sentidos. «Lo que me dice me conviene por esto, no me conviene por aquello»... es el lenguaje. Y Spinoza definirá siempre el signo -englobando allí todo tipo de signos— por la equivocidad. El signo es la expresión equívoca. Me las arreglo como puedo. ¿Y qué son los signos?

Por un lado, son los signos del lenguaje; por otro, los signos de Dios, los signos proféticos; y por último los signos de la sociedad (recompensa, castigo, etc.). Signos proféticos, signos sociales y signos lingüísticos son los tres grandes tipos de signos. Eso es el lenguaje de la equivocidad.

Ahora bien, estamos obligados a partir desde allí, a pasar por allí para construir nuestro aprendizaje. Es decir, para seleccionar nuestras alegrías, para eliminar nuestras tristezas, para avanzar en una especie de aprehensión de las relaciones que se componen. Llegar a un conocimiento aproximativo a través de signos de las relaciones que me convienen y de las relaciones que no me convienen.

Entonces, el primer esfuerzo de la razón es exactamente hacer todo lo que está en mi poder para aumentar mi potencia de actuar, es <sup>17</sup>decir para experimentar alegrías pasivas, alegrías pasión son las que aumentan mi potencia de actuar en función de signos todavía equívocos en los que no poseo esa potencia.

Entonces, suponiendo que sea así, que haya un momento de largo aprendizaje, la pregunta en la que estoy es: ¿cómo puedo pasar, cómo ese aprendizaje puede llevarme a un estadio más seguro, en el que esté más seguro de mí mismo, es decir en el que devenga razonable, en el que devenga libre? ¿Cómo puede hacerse eso? Lo veremos la próxima vez.

Esto es lo que quisiera hacer hoy. Y quisiera que comprendan que en cierto modo tendríamos un doble objetivo, una doble meta.

Quiero avanzar en el problema en que me encontraba la última vez. Una vez dicho que según Spinoza partimos, nacemos, estamos como lanzados, sometidos a condiciones de existencia que hacen que todo indique que no podemos salirnos finalmente. Estamos sometidos a especies de encuentros con cuerpos exteriores; hay entonces muy pocas chances de que muchos de ellos nos convengan. Por el contrario, existen todas las probabilidades de que entre los cuerpos exteriores que actúan sobre nosotros constantemente, demasiado constantemente, se produzcan encuentros con cuerpos que no nos convienen, es decir que descomponen nuestras relaciones.

¿Cómo salirse entonces? Y no solamente desde el punto de vista del conocimiento, pues estamos en condiciones de ceguera absoluta, de choque de cuerpos, de encuentros con cuerpos imprevisibles. No solamente desde el punto de vista del conocimiento, entonces, sino desde el punto de vista de la vida sin más. Para Spinoza es igual, el conocimiento es ciertamente un modo de vida. ¿Cómo hacer para que un cuerpo agresivo, un cuerpo envenenador, no nos descomponga, no nos destruya? Ese es el problema común del conocimiento y de la vida.

Ustedes ya ven, Spinoza tiene su pequeña nota propia entre los filósofos del siglo XVII. Como todos ellos, él dirá que seguramente tenemos en potencia, potencialmente, ideas verdaderas, ideas adecuadas, ideas claras y distintas. Y sin duda no por eso éramos seres razonables. Todos ellos sabían bien que eso no estaba dado por sí solo, completamente hecho. Sabían que era necesario un esfuerzo muy singular, que llamaban «método», para llegar a conquistar lo que ya teníamos, es decir las ideas llamadas «innatas». Esas ideas verdaderas que se llamaban «ideas innatas» eran de hecho ideas que debían ser conquistadas como resultado de un cierto método y de una cierta sabiduría. No obstante, yo creo que Spinoza pone un acento particularmente fuerte sobre esto: puede ser que las ideas verdaderas sean ideas innatas, pero eso no impide que desde nuestro nacimiento todo nos separe de ellas. De modo que la conquista de lo que es innato toma en Spinoza un aspecto que moviliza todo el modo de vida. Este es el primer punto.

Pero dije que hoy teníamos un doble objetivo. Porque al mismo tiempo quisiera no afirmar, sino preguntarme: ¿cuáles son las posibilidades de Spinoza, qué nos ofrece Spinoza en relación a un problema moderno o devenido otra vez muy vivo en ciertas filosofías modernas? Y veremos en qué los dos objetivos están ligados. En cuanto al primer aspecto de la cuestión, se trata de hacer un comentario relativamente estricto de Spinoza. Y en cuanto al segundo, ver más bien en qué puede servirnos Spinoza para un problema que nos parece un problema moderno. ¿Qué es ese problema moderno a partir del cual quisiera interrogar también el texto de Spinoza? Ese problema moderno, que se ha vuelto muy importante hoy en día, es lo que podemos llamar «la semiología». Y por «semiología» se entiende a grosso modo «la teoría de los signos».

¿Y por qué pensar de antemano que quizás Spinoza tiene algo para decirnos dentro del proyecto de una semiología general? Este proyecto moderno de una semiología ha provenido evidentemente de una corriente muy importante, que es la filosofía llamada «anglosajona», pero particularmente de un gran filósofo inglés que ha sido muy poco traducido en Francia y que se llama Peirce. Peirce es

ciertamente un filósofo muy extraño, muy profundo. No encuentran más que un libro ti aducido al francés en las *Éditions du Seuil* bajo el título de *Écrits sur le signe*<sup>40</sup>. Y en efecto, en la misma época que Saussure, Peirce produce una teoría que él mismo llama «semiología».

¿Por qué digo que es en la misma época que Saussure? Porque es muy importante, por la diferencia de base que hay entre ellos. Saussure tenía 1111 principio muy simple. No digo que no lo complique, lo complica mucho. Pero el principio muy simple de Saussure es aproximadamente este: los signos son ante todo una entidad convencional. En absoluto digo que era su única tesis, es una especie de punto de partida que le permite a Saussure situar su semiología. Es decir que el signo tiene una relación convencional con aquello que significa. Una relación de institución y no una relación natural. ¿Qué sería una relación natural? Sería una relación de semejanza, una relación de continuidad. Pero aquí se trata de una relación puramente convencional: decido por convención qué tal palabra remite a tal cosa. Ven, es el famoso principio de la arbitrariedad del signo. Una vez más, no digo que esa es la teoría de Saussure. Digo que es su punto de partida para distinguir el dominio del signo de otros dominios. Así pues, naturaleza convencional del signo.

Lo que ya me interesa es que cuando por la misma época Peirce lanza su gran semiología, no se contenta en absoluto con este carácter convencional, siquiera para delimitar a grosso modo el campo de los signos, el dominio de los signos. Y en efecto, hay una observación que de inmediato ha sorprendido a muchos lingüistas, que me parece muy importante para lanzar nuestro problema. Ustedes tienen una palabra, por ejemplo «buey». Que la palabra «buey» designe la cosa con cuernos, que rumia y que muge es una pura relación de convención. Evidentemente podría buscársele una onomatopeya. Esa sería una relación natural. Si se elimina la onomatopeya, eso no funcionaría. Por ejemplo, con la palabra «vaca». Si no hay onomatopeya de vaca, si es imposible encontrarla, entonces tenemos la relación de convención: «vaca designa esta cosa»<sup>41</sup>.

Muchos lingüistas han señalado que una palabra posee una doble relación. Van a comprender dentro de un momento por qué hago ese rodeo. ¿Una doble relación con qué? Tiene una relación con la cosa designada, con un designado: la palabra «vaca» designa a la vaca. A mitad aquí donde estamos, en las premisas más simples, que quizás puedo decir que esa relación es una relación convencional. En efecto, en otra lengua, vaca no se dice «vaca». De acuerdo. Pero una palabra no está solamente en relación con su designado. Una palabra, como se dice, posee uno o varios significados. Imaginen una lengua, pues las **hay**, que tuviera dos palabras para designar «buey vivo» y «buey muerto». «Buey vivo» y «buey muerto» no son la misma palabra. El designado es el mismo, pero hay dos significados, hay dos palabras. Ustedes comprenden, es muy simple.

En otros términos, si se dice que entre una palabra y su designado existe una relación convencional, eso no quiere decir que necesariamente exista una relación convencional entre la palabra y su significado. ¿Por qué? Porque las divisiones de lo significado no preexisten a la división de las palabras. Lo significado se divide según las mismas leyes que las propias palabras. Se dirá que hay isomorfismo. En términos técnicos, se hablará de un isomorfismo del signo y de lo significado. Eso supera la relación convencional. En otros términos, incluso para los signos convencionales es dudoso que se puedan definir sus relaciones constituyentes como convencionales.

¿Por qué digo esto? Admitamos que «convencional» es una aproximación

---

<sup>41</sup> Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, Seuil, París, 1978.

bastante mala a la naturaleza del signo. ¿Cómo la definiremos? Es aquí que interrogo a Spinoza para ver si se pueden extraer consecuencias. Por el momento, hago como si el problema fuera exterior a Spinoza. Vamos a ver que quizás no lo es. Pero hagamos como si el problema fuera completamente exterior a Spinoza. Y decimos que al menos existen textos de Spinoza sobre esto. Intentemos entonces extraerlos de su contexto. ¿Qué diría Spinoza? Y bien, conforme al azar de los textos, me parece que diría tres cosas. En principio, luego esto se va a complicar. Él diría tres cosas, y verán ustedes que el carácter convencional no es más que una consecuencia de ellas y en absoluto la determinación principal del signo.

Veo un primer tipo de texto de Spinoza en el que insiste sobre la variabilidad del signo. Puede ser que las convenciones deriven de allí. Él nos dice que es extraño, que cada uno reclama sus signos. ¿A qué tipo de texto preciso aludo? Precisamente a un texto de Spinoza por el que nos damos cuenta de que yo no le pongo sobre la espalda un problema forzado. Observen que de cierta manera sería legítimo interrogar a un filósofo del siglo XVII sobre un problema si tiene algo para decirnos sobre él, si no es para reprocharle el no haberlo visto, si es al contrario para decirse que él vio algo. Pero más aún, lo hago puesto que desde el momento en que comienzo a decir «variabilidad del signo», estoy seguro de que al menos Spinoza reconoció plenamente el problema. ¿Por qué vía? Por la vía del problema de la Escritura, es decir de las Santas escrituras. El problema es la interpretación del Antiguo Testamento. Problema al que, después de todo, consagra todo un libro o al menos la mayor parte de un gran libro, uno de los únicos que ha publicado en vida, el *Tratado teológico-político*. En efecto, sobre la cuestión de la interpretación del Antiguo Testamento el problema que le endilgo ya no es un problema forzado. ¿Cómo quieren que no encuentre fundamentalmente el problema de los signos?

Y en efecto, de cierta manera puede decirse que el *Tratado teológico-político* es un libro muy novedoso, incluso actualmente. Desde el punto de vista de una crítica bíblica sigue siendo un libro de una novedad asombrosa, pues creo que Spinoza tiene un método que a fin de cuentas nadie ha retomado salvo -de allí el vínculo que hago— algunos de los que en la actualidad llamamos «positivistas ingleses». Pero yo creo que él además tiene genio. Después de todo -hago aquí un cortocircuito histórico-, ¿de dónde sale Peirce? ¿De quién se reclama Peirce cuando produce toda su teoría de los signos? Se reclama de la Edad Media. Y en efecto, la Edad Media desarrolla en todos los sentidos extraordinarias teorías de los signos. Ahora bien, allí hay un punto en común, pues Spinoza está muy al corriente de las teorías de los signos de la Edad Media. No puede asombrarnos por tanto que haya un lugar común entre la semiología actual y ciertos problemas del spinozismo.

Ahora bien, digo entonces que el primer carácter que Spinoza fija para los signos es lo contrario de una fijeza. A saber, su fundamental variabilidad.

Cada quien reclama un signo, y los signos de uno son diferente» a los de otro. Lo que es signo para ti, no es signo para mí.

Es ya por eso que el dominio de los signos se distinguirá muy groseramente — hay que partir de cosas muy simples— de los derechos de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza no varían para cada uno. Los signos varían para cada uno, según el temperamento de cada uno.

¿Qué quiere decir esto, qué quiere decir «yo reclamo un signo»? Todos nosotros reclamamos signos constantemente. En la vida cotidiana no paramos de reclamar un signo. «Dime que me amas» es «dame un signo». «¡Oh, no me amas! ¿Por qué me miras así? ¿Qué es lo que te he hecho?». Esa es la vida de los

signos. «Pareces de mal humor». «Pero no», dice el otro. «Sí, sí careces de mal de mal humor», etc., etc., y allí vamos. Estamos en el dominio de esa variabilidad fundamental de los signos. «¿Pero no te he dado una señal?». «Sí, tú me diste». «Ah... ¿te di una señal?». ¡Deténganse! Muy bien, ¿quién reconoce esta situación? Es una dimensión de nuestra experiencia cotidiana. Vivimos así, por eso tenemos vidas tan malas.

¡Vean entonces si esta situación no está esparcida por nuestras vidas! Pero ni siquiera nos damos cuenta que pasamos así nuestro tiempo, que somos como niños. Son los niños los que reclaman signos todo el tiempo. Ellos mismos están condenados a los signos, hacen signos. Cuanto tienen hambre se ponen a llorar. Todo eso es ciertamente un mundo de signos. «¿Qué quiere decir el bebé? ¿Está contento? ¿No está contento?» No salimos de esa vida. Jamás salimos. Cuando uno está enamorado es igual: «¡Dios, dame una señal!».

Puede ser que uno de los fundamentos de nuestra creencia sea este. Puede ser que en nuestra creencia religiosa, cuando la tenemos, condensemos, reunamos todos esos momentos dispersos de los signos que reclamamos a diestra y siniestra y luego, de una vez, reclamemos un gran signo que ciertamente nos dé una señal: «Dios, envíame una señal». Y de hecho, el hombre del signo es el profeta. Es así como Spinoza define al profeta. El profeta judío es el hombre del signo. Vean, en nuestra vida somos todos profetas judíos. El profeta judío no hace más que elevar a una potencia superior lo que todos nosotros vivimos, este reclamo del signo. Él lo ha elevado a una potencia tal que completamente solo, cara a cara con Dios pero desviando su cara de Dios, le dice: «Arrójame un signo». Y la relación de Dios y del profeta pasa por el signo.

Incluso si no leen el *Tratado teológico-político*, lean el capítulo sobre el profetismo. Para aquellos que se interesen en la cuestión, la bibliografía no es larga. De seguro existen muchos libros muy bellos sobre el profetismo, y en particular sobre el profetismo judío. Pero si quieren tomar a la **vez** un conocimiento muy preciso de los problemas del profetismo judío y no consagrar vuestra vida a esa cuestión, existen en mi conocimiento dos libros fundamentales: el *Tratado teológico-político* de Spinoza, en el que hay dos o tres capítulos sobre el profetismo que son una maravilla<sup>2</sup>, y un libro muy, muy bueno de un pensador judío francés que se llama Neher. La esencia del profetismo.

Retomo. El profeta reclama un signo, tiene con Dios una relación de signos. Ahora bien, cada profeta reclama un signo particular, que forzosamente está adaptado a él. Este es como el primer carácter del signo. No voy muy lejos con esto, pero al menos me permite agrupar situaciones concretas. En esta vía semiológica evitaremos definir el signo por su naturaleza convencional, pues no es pertinente. El carácter convencional va a derivar de otros caracteres.

El primer carácter que vamos a retener es la variabilidad del signo, por oposición a la constancia de la ley natural. No es complicado. Los textos principales al nivel de la variabilidad son los que he señalado sobre el profetismo.

El segundo carácter sería la asociatividad. La asociatividad del signo. Y aquí también, es de una simplicidad... Eso es lo que me gustaría que sientan. Hacer filosofía, y gran filosofía como la que hace Spinoza, es decir a veces cosas extraordinariamente complicadas de ser necesario, y otras veces es dar una luz absolutamente nueva a cosas verdaderamente infantiles. Decir que los signos son variables en apariencia no va lejos. Pero si eso les permite agrupar todo tipo de cosas, ya va muy lejos.

El segundo carácter, igualmente muy rudimentario, es la asociatividad del signo. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que el signo es un elemento que siempre está tomado en cadenas de asociación. Ven que desde entonces este segundo carácter es un poco más profundo que el precedente. ¿Por qué? Porque sin duda

el hecho de que el signo esté siempre tomado, que sea inseparable de cadenas asociativas es lo que va a explicar que sea fundamentalmente variable. Pues si el signo es inseparable de las cadenas asociativas en las que entra, variará forzosamente según la naturaleza de la cadena<sup>42</sup>. Y es en este segundo nivel que Spinoza sitúa el lenguaje. Sería incluso muy curiosa como definición del lenguaje-la que podríamos extraer de Spinoza. Él no definiría el lenguaje como sistema de signos convencionales, ni aún como sistema de signos. Lo definiría de modo más preciso: el lenguaje no es el signo sino la cadena asociativa en la cual entra el signo. Hay que llamar «lenguaje» al conjunto de las cadenas asociativas en las que entran los signos<sup>43</sup>.

Spinoza nos dice nuevamente cosas infantiles. Existe una asociación entre la palabra y la cosa. Por ejemplo, entre la palabra «manzana» y la fruta. Él mismo toma el ejemplo de la manzana. Entre la palabra y la fruta existe una asociación. Poco importa que esta asociación sea convencional o no. En este caso es una asociación convencional. De acuerdo, pero es una asociación. Lo que cuenta es que justamente no hay que aislar esta asociación, porque si aíslan la asociación entre la palabra y la cosa designada, no ven el tejido, la red de asociaciones más profundas entre la cosa designada por una palabra y otras cosas. Ahora bien, nunca pueden pensar el lenguaje al nivel de una palabra aislada y de la cosa designada por esa palabra. Sólo pueden pensarlo al nivel de la relación entre las palabras en tanto que remite a relaciones entre cosas.

Desde ese momento hay, si ustedes quieren, relación convencional entre las palabras y las cosas, pero habrá isomorfismo de las relaciones entre las palabras y las relaciones entre las cosas. Como fórmula es perfecta. En fin, quiero decir que es clara. Es por eso que «convencional» no es interesante para definir el signo. En todos los casos, si toman las relaciones entre las palabras y las relaciones entre las cosas, tienen isomorfismo.

Ahora bien, ¿qué son estas cadenas asociativas que unen las cosas como nosotros unimos las palabras? Se ve bien por qué son variables. ¿Por qué? Ejemplo de Spinoza en el libro II de la *Ética*\*. Es un texto muy bello que parece muy simple. Pero hay que desconfiar del lenguaje. Un<sup>17</sup> campesino escucha la palabra «caballo», dice. La palabra «caballo» ya está tomada en una serie asociativa con otras palabras, y estas relaciones de las palabras son isomórficas, isomorfías a las relaciones de cosas. A saber, el campesino que escucha la palabra «caballo» piensa, según Spinoza, en el campo, en el arado. Estamos en un dominio extremadamente simple, rudimentario. Pero una vez más, me parece que la tesis es ya muy interesante. Cuando dan ejemplos en filosofía es preciso que siempre sean pueriles, sino no funciona. ¿Pero si es un soldado? Él no piensa en el campo, en el arado. Cuando escucha la palabra «caballo» piensa en el desfile, en la guerra, en ponerse su armadura, etc. En última instancia no es la misma palabra, puesto que en un caso y en el otro está tomada en dos cadenas asociativas completamente diferentes. Entonces el signo es inseparable de la asociatividad. Ven ustedes, si es variable es precisamente porque es inseparable de la asociatividad. Diría entonces que el segundo carácter del signo es la asociatividad<sup>44</sup>.

Ven ustedes que hemos avanzado. Yo diría ahora más precisamente que «convencional» no es más que un carácter abstracto derivado del signo. Los verdaderos caracteres del signo son: en primer lugar, variabilidad, en segundo lugar, asociatividad, y en tercer lugar... ¿qué? Campesino, serie asociativa: arado, campo, caballo, arado, campo... ¿Qué es lo que puede interrumpir la cadena asociativa? Arado, campo, si Dios quiere... Hay siempre un «si Dios quiere».

<sup>42</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., capítulos. I, II, III.

<sup>43</sup> Cf. André Neher, *L'essence du prophétisme*, PUF, Paris, 1955.

<sup>44</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro II, prop. XVIII, escolio.

A tal punto hay siempre un «si Dios quiere», que no era por azar que hace un momento yo pasaba de la variabilidad cotidiana a la variabilidad profética, cuando decía que vivimos de tal manera que no dejamos de reclamarnos signos unos a otros. Aprendemos bastante rápido que nuestros propios signos están siempre por recomenzar, entonces queríamos un signo que nos reasegure. Nadie en el mundo podría darnos ese signo, salvo su creador. Entonces, de ese signo disperso pasábamos a un signo divino. La situación del profeta.

Al nivel de la asociatividad se encuentra casi lo mismo: «Caballo, arado, campo... ¡Ah, sí! Si Dios quiere...». Es decir, si mañana no llueve, puedo labrar la tierra. No... No sé, ¿se labra la tierra cuando llueve? Funciona para la cosecha. Y el guerrero. «¡Ah, monto sobre mi caballo para ganar la batalla! Pero si Dios quiere». Como una cadena asociativa está al aire libre, siempre puede ser interrumpida por su propia garantía. Así pues, reclamo un último auxilio, un signo de los signos.

He aquí que Dios es el gran cultivador o el gran guerrero. En un caso, su justicia será la del cultivo y la división de las tierras. En el otro, será la justicia del campo de batalla, la justicia del guerrero. En un caso diré: «Dios tiene una espada». En el otro: «Dios y su arado». En un caso diré: «Soy la humilde espiga de trigo». En el otro: «Soy el guerrero de Dios».

¿Qué quiere decir que Dios es el gran guerrero, el gran cultivador? Yo campesino, yo guerrero, me doy cuenta de que no lo es literalmente. No soy tonto. ¿Qué quiero decir cuando digo «la espada de Dios»? Comprendo bien que Dios no posee una espada. Puesto que sé bien que no es verdad, pero por otro lado hago como que es verdad. ¿Qué quiero decir, qué deliro? Quiero decir que hago como que Dios posee una espada eminente. Y si soy un pastor que conduce sus ovejas sobre la montaña, digo que el propio Dios es la montaña más alta —vean los textos en el Antiguo Testamento—, que Dios es «la montaña de las montañas». Entiendo que él es eminentemente montaña. ¿Qué quiere decir «eminente»?

Como ingeniosamente dice Spinoza: «Si el triángulo pudiera hablar, diría que Dios es eminentemente triangular»<sup>17</sup>. ¿Qué quiere decir «eminente triangular»? Spinoza vio algo allí, no lo dice para reír. Se dirige a personas que, evidentemente en esa época, comprendían muy bien lo que quería decir.

Y bien, la pregunta se planteó siempre en la Edad Media, y desde el punto de vista del signo. Era uno de los problemas fundamentales de la semiología de la Edad Media: ¿cómo podemos hablar de Dios? ¿Qué se puede decir de Dios? Parecería que Dios es tal que todo lenguaje se anula en su proximidad. No hay «decir de Dios». Él excede todo lo que se puede decir.

Entonces, de cierta manera, sólo puedo decir de Dios una cosa: lo que no es. Puedo decir que no es cuadrado, que no es esto, que no es aquello, etc. Él no es. Eso es lo que se llamará la teología negativa. Sólo puedo hablar de Dios en el modo de la negación. ¿Puedo decir que Dios existe? En última instancia diré incluso que Dios no existe -y muchos místicos han ido lejos en esta vía—, ¿Por qué diré que Dios no existe? Porque Dios desborda la existencia, tanto como desborda la figura triangular. La existencia es aún un predicado que sigue siendo inferior a él, inadecuado. Entonces, estrictamente hablando, Dios no existe<sup>45</sup>.

O, si digo que existe, diré: «Él existe, sí, pero eminentemente». Eminente quiere decir literalmente «en otro sentido, en un sentido superior». ¿Pero entonces es verdad lo que yo decía hace un momento de la teología negativa, que ella no habla de Dios más que por negación, que nos dice lo que Dios no es y no puede decir otra cosa, que ni siquiera puedo decir que Dios es bueno, pues está mucho más allá de la bondad? Esto no es más que un primer aspecto de la teología

<sup>45</sup> Baruch de Spinoza, *Epistolario*, carta LVI, pág. 169.



negativa. A través de la teología negativa digo lo que Dios no es. De acuerdo, pero lo que no es, es al mismo tiempo lo que es: Él es aquello que no es. ¿Cómo que es aquello que no es? Respuesta: Él es eminentemente lo que no es. En un sentido Él es aquello que no es, y lo es en un sentido eminente, es decir, en un sentido superior. «Dios no existe» quiere decir «Dios existe», pero precisamente existe eminentemente, es decir, en otro sentido que las existencias que me presenta el mundo, en un sentido superior. «Dios no es bueno» quiere decir «Dios es bueno», pero es bueno en un sentido eminente, tal que todas las bondades de la Tierra no nos dan más que una idea muy vaga; puesto que él es infinitamente bueno y nosotros sólo conocemos cosas buenas según la finitud. ¿Me siguen?

He aquí que la teología negativa ha inventado todo un lenguaje en el que la negación es afirmación, porque la afirmación es afirmación eminente. Desde entonces, el signo, las palabras de ese lenguaje, tendrán fundamentalmente varios sentidos. Las palabras tienen muchos sentidos.

Volvamos a la situación más cotidiana. Ven ustedes, cada una de estas dimensiones del signo posee los dos aspectos: la vida cotidiana y la situación excepcional. La teología negativa representa desde este punto de vista la situación excepcional, pero en nuestra vida cotidiana no dejamos de decir, pasamos nuestro tiempo diciendo: «Ah sí, de acuerdo. ¿Pero en qué sentido dices eso?». Las palabras tienen varios sentidos, tienen muchos sentidos.

Volvamos a la teología negativa, que finalmente es como el lente de aumento de esta situación. Ven ustedes, tengo tres situaciones cotidianas con tres aumentos. No digo que sea tan sistemático en Spinoza, pero todo está allí. En efecto, volvamos pues a este tercer carácter. Digo que desde este punto de vista, no hay límite en el lenguaje de la teología negativa. Y esto puede inspirar los más bellos poemas: «Dios es una montaña», «Dios es un perfume», «Dios es una espada». Sobrentendido, Dios no es un perfume, no es una espada, no es una montaña. Sobrentendido que lo que él no es, lo es, pero lo es eminentemente, es decir, en otro sentido distinto al sentido corriente, al Sentido Común. Dios es una montaña, pero una montaña eminente. Es decir que todas las montañas del mundo, incluso el Himalaya, no nos dan más que una idea<sup>17</sup> confusa y trunca. Él es una montaña infinita, una espada infinita, etc.

Así pues, este lenguaje de la teología negativa actúa sobre el hecho común, cotidiano de que las palabras tienen varios sentidos y simplemente lleva las cosas al extremo. ¿Y qué es ese extremo? En el caso de la teología es la existencia de un sentido infinito y de un sentido finito: las cosas, que son relativamente buenas, y Dios, que es infinitamente bueno; las cosas, que tienen un grado de perfección, y Dios que, por su parte, es infinitamente perfecto. Y para esos sentidos diferentes se empleará la misma palabra porque es preciso comprenderse.

Desde entonces se teje un lenguaje que, según los acentos que pongan, va a ser fundamentalmente el de la equivocidad -un signo posee varios sentidos irreductibles- o el de la analogía —un signo posee sentidos que no existen sin relación-. La equivocidad es exactamente esto: un signo posee varios sentidos sin relación entre sí. «Bueno» no se dice en el mismo sentido de Dios y de la criatura. En la teología de la Edad Media encuentran esto constantemente. Ven ustedes cómo esta teología es llevada forzosamente a tropezar con este problema de los signos. Desde un cierto punto de vista el lenguaje de la analogía remite a lo mismo, cualesquiera sean las diferencias: una palabra posee varios sentidos; esos sentidos no existen sin relación unos con otros, es decir tienen relaciones analógicas. ¿Qué tipo de analogía? «La bondad infinita es a Dios lo que la bondad finita es al hombre». Ustedes ven, se planteará una especie de analogía de relación para tener una suerte de ley. En otros términos, la analogía introduce una cierta regla en las relaciones de equivocidad.

Entonces, según las tendencias de la Edad Media, tienen autores que insisten

sobre la equivocidad de las palabras cuando son aplicadas a Dios y a las criaturas -para aquellos que conocen un poco esas corrientes, sería en líneas generales la tendencia de un autor misterioso que llamamos el pseudo-Dionisio—; o bien tienen autores que ponen el acento sobre la analogía, es decir, una cierta regla dentro de la equivocidad, una analogía de relación -esa es la tendencia de Santo Tomás-. Pero en cualquier caso la teología es inseparable de la equivocidad de las palabras. Eso le pertenece fundamentalmente.

Y es por eso que la Escritura ha sido siempre inseparable de un problema de interpretación: «¿En qué sentido?». Es inevitable que la teología plantee este problema de los signos, de la equivocidad de los signos, puesto que su problema fundamental es si se puede atribuir, y bajo qué condición se puede atribuir el mismo predicado a Dios y a la criatura. ¿A condición de que sea tomado en dos sentidos sin relación entre sí? ¿A condición de que sea tomado en dos sentidos que tengan cierta relación entre sí? La teología jamás ha considerado más que estas dos soluciones.

Diría entonces que el tercer carácter del signo es la equivocidad. La equivocidad o la analogía.

Hago una especie de resumen aunque sea muy simple, pero es justamente para insistir sobre la simplicidad de todo esto.

Si resumo únicamente lo que se ha ganado hasta aquí, diría de cierta manera, en ligazón con Spinoza, que renunciamos a definir el signo por una supuesta naturaleza convencional. No es eso lo que nos permite definir el signo. Tres caracteres nos permiten definirlo. Pero esos caracteres tienen cada uno dos dimensiones: una dimensión cotidiana y, si ustedes quieren, una dimensión extrema. Dimensión cotidiana: relación con las cosas. Dimensión extrema: relación con Dios. De modo que pueden suprimir una de las dos dimensiones y la otra subsiste. Pero funciona en todos los casos.

Primer carácter: la variabilidad. Dimensión cotidiana. Se trata ciertamente de lo que pasa en nuestra vida, en tanto nuestra vida no deja de ser una empresa de requerimiento de signos. No cesamos de reclamar signos<sup>17</sup>. Posición extrema: el profeta. La relación con Dios o precisamente la exigencia de un signo de los signos. Este es el aspecto de «variabilidad».

Segundo aspecto: la asociatividad. El campo ordinario, la existencia cotidiana consiste en que cada palabra que empleo no puede ser definida más que por su cadena asociativa. Situación extrema: desde entonces, hay un signo de los signos. A saber, Dios como garante de una cadena asociativa: «si Dios quiere». Esta vez sería la actitud no del profeta, sino del predicador, de la plegaria: «Ah, si Dios quiere».

Tercer carácter: la equivocidad. Los signos poseen un sentido equívoco, es decir todo signo posee varios sentidos. Situación extrema: el teólogo. La misma palabra no se dice de Dios y de las criaturas en el mismo sentido: la teología negativa.

Si aceptan de Spinoza estos tres caracteres, pueden comparar con lo que se dice hoy en día sobre el signo. Quizás lleguen a leer, o algunos de ustedes ya conozcan a Peirce, que va muy lejos en sus análisis. Pero sus puntos de partida no me parecen tan buenos como los de Spinoza. Esta triple definición del signo me parece muy fuerte: variabilidad, asociatividad y equivocidad.

¿Qué es lo que quiere Spinoza? Supongan que por sus propias razones, él no quiere todo eso. Se dice que si la vida es eso, no vale la pena de ser vivida. Y no es simplemente un problema de conocimiento, es ciertamente un problema de modo de vida. Vivir así, reclamando continuamente signos que por naturaleza son signos equívocos... ¡No, no está bien! Si existe una verdad, no es ahí que se la podrá encontrar. Si piensan en nuestra vida, es muy triste...

¿Y qué es finalmente lo que Spinoza llamará «el primer género de conocimiento»? Es la vida según signos. Yo no veo otra posibilidad. Como él invoca muchos ejemplos diferentes, lo que llama «primer género de conocimiento» está de hecho muy mezclado. Lo único que hace a la unidad de lo que llama «primer género de conocimiento» —que es de hecho género de ignorancia, que no es género de conocimiento, que es nuestra triste situación en tanto no conocemos— es el signo. Es el signo lo que le da su coherencia.

¿Por qué no vale la pena vivir, si vivir es eso? Digo esto en tanto que lugo hablar a Spinoza, porque existen personas... imagínenlo... que pueden muy bien decir en cambio: «¡Pero justamente! ¡Sin eso no habría poesía! No habría poesía sin la variabilidad del signo, sin la asociatividad del signo, sin la equivocidad del signo. Es eso lo que hace que el mundo sea un mundo hecho de sombra y de luz. Ese es el fondo de las cosas».

Después de todo, los teólogos de la teología negativa, que eran a veces genios, vivían en esa atmósfera de un mundo de sombra y de luz. Incluso multiplicaban las palabras para fijar o acercar lo que llamaban «el fenómeno del fondo». Más aún, multiplicaban las palabras puesto que «el fondo» es ya una noción equívoca. Era preciso que subrayaran la equivocidad de la noción, de la palabra «fondo». Había un Dios del fondo, es decir un Dios de la sombra y había un Dios de la luz. El Dios de la sombra era un Dios de la ira, el iracundo; y el Dios de la luz era un Dios de la gloria. Pero el Dios de la ira, el Dios del fondo, era aún más Dios, era Dios más fundamental que el Dios de la luz que era ya forma.

Todo esto inspirará textos espléndidos en la frontera de la mística y de la filosofía. Por ejemplo, los textos de Jacob Boehme. Se encontrará en la filosofía romántica, en la gran filosofía romántica alemana del siglo XIX, en los textos espléndidos de Schelling, donde el lenguaje desarrolla al extremo su potencia de equivocidad, donde la equivocidad ya no es captada en absoluto desde un punto de vista spinozista, como un defecto del lenguaje, sino por el contrario como el alma de la poesía y el alma de la mística en la lengua.

Spinoza ni siquiera entendería lo que quiere decir eso. Si se lo dijéramos... No, ni siquiera hay que decírselo. ¡Imaginen! No le concierne<sup>17</sup>, no es su problema. Él piensa que la vida no valdría la pena de ser vivida en esa especie de papilla, de puré nocturno. ¿Pero por qué piensa eso? Muy curioso, he aquí que es un filósofo de la luz.

Todos los filósofos del siglo XVII lo son. Creo que llegaremos a eso la próxima vez, pero habría que intentar definir esas filosofías del siglo XVII, para que nos sintamos más próximos a ellas. Tenemos la impresión perpetua de que Descartes, Malebranche y todo eso está terminado. ¿Qué lograron? ¿Qué no lograron? ¿Qué es lo que hace que, por mucho que nos aporten y por muy actuales que continúen siendo, la posición del siglo XVII ya no sea posible? ¿Qué ha pasado entre el siglo XVII y el siglo XIX? Si no responden a estas preguntas, esos filósofos, aun cuando los admiren, serán siempre para ustedes letra muerta. Ellos consiguieron algo que después se volvió imposible. En absoluto porque haya sido superado. Es así como duran las filosofías, es así cómo cambian. No cambian por capricho de tesis: «Yo tengo una tesis». Hay que ser muy crédulo para despertarse una mañana diciendo: «Tengo una idea». No, eso jamás pasa así, uno jamás tiene una idea. Nunca sucede así. ¿Qué es entonces lo que pasaba en el siglo XVII que les permitía tener un cierto lenguaje que después no estuvo? Una vez más, no porque hayan sido superados, sino porque todas esas palabras han devenido para nosotros palabras vacías: «claro y distinto», «la idea clara y distinta», «la luz natural»

Aquí los preparo también para lo que haremos en el segundo semestre sobre la pintura. Para ser muy sumario diré: ¿es por azar que al mismo tiempo, en el siglo XVII, los pintores descubren la luz? ¿Es que la luz no era conocida antes? Sí, de

seguro era conocida, pero lo que se descubre en el siglo XVII, en líneas muy generales, es una cierta independencia de la luz por relación a las formas. Todo sucede como si la luz deviniera independiente de las formas, de modo que se vuelve posible una pintura de la pura luz. El ejemplo famoso o la muestra de esta pintura de la pura luz es conocido. Es Rembrandt. Pienso de repente que en el muy bello texto sobre la pintura holandesa que ya les he señalado, *L'oeil écoute*, Paul Claudel hace él mismo la relación con Spinoza. Puede ser que lo que hacen esos pintores, lo que consiguen al nivel de la pintura, Spinoza lo haya logrado al nivel de la filosofía. Lo subyacente a todo el siglo XVII fue la empresa de llevar el pensamiento a una especie de luz pura.

¿Qué quiere decir «pensar en la luz»? Parece algo completamente verbal. Ustedes comprenden, si son sensibles a estos ecos un poco afectivos, un poco sentimentales, ya no pueden afirmar luego de leer un texto de Descartes sobre la «idea clara y distinta» que es así como él dice «verdad». No es cierto. Él dice «claro y distinto» porque aporta una concepción de la verdad, la inventa. ¿Por qué antes no se hablaba de «claro y distinto»? ¿Por qué eso comienza con el siglo XVII? Alguien hablaba antes de «claro y distinto», por oposición a «oscuro y confuso», quizás puedan encontrarlo en Santo Tomás. Existe pues la pareja cartesiana «claro y distinto», que se opone a «oscuro y confuso». ¿Qué quiere decir esto? ¡Se nos ha machacado tanto con estas cosas! La filosofía ha sido tan desdichada... No hago más que añadir una de todas esas cosas por las que ha pasado la filosofía, a la que han fastidiado tanto. Ustedes comprenden, nos tragamos esto diciéndonos: «Bueno, de acuerdo, claro y distinto», 'luz natural', son nociones cartesianas». Pero para ellos no era así, no era una manera de decir «verdad», era una manera de transformar radicalmente el concepto de verdad. A saber, lo verdadero era lo «claro y distinto», lo verdadero era lo luminoso. ¿Cómo definía la verdad Aristóteles? Tiene una concepción de la verdad muy complicada, pero no importa. A grosso modo, Aristóteles definía la verdad por la forma. En Descartes encontrarán todavía la palabra «forma», pero yo diría que la forma devino literalmente subordinada por completo a la luminosidad intelectual.

De modo que me parece que no forcé las cosas al <sup>17</sup>decir que se trata de la misma historia que en pintura. Quiero decir que el dominio que la pintura del siglo XVII va a descubrir o a promover, o cuyos medios técnicos va a inventar, va a ser el de una luz independiente de las formas. La filosofía del siglo XVII, en su teoría de la verdad, va a definir la verdad por una luz, por una luminosidad que evidentemente rompe con la concepción formal de Aristóteles. En última instancia, son las formas las que dependen de la luz. Ya no es la luz la que sigue a las formas.

Hago aquí un paréntesis. Hay un tipo, un crítico alemán, que ha comparado muy, muy bien interiores de iglesias del siglo XVI y del siglo XVII<sup>6</sup>. El interior de una iglesia es un tema corriente, es un tema escolar en pintura. Hay una cantidad enorme de pintores que han hecho interiores de iglesia. Él compara versiones siglo XVI y versiones siglo XVII. Es muy asombrosa la repartición de las luces en el interior de una iglesia. Digo cosas muy generales. Habría que ver cada caso en particular, pero a grosso modo puede decirse algo así: en el siglo XVI la repartición de las luces y de las sombras, por sabida que sea, está al servicio de las formas, es decir que aún en la sombra un objeto conserva su forma. ¿Ven lo que quiere decir? Aún en la sombra un objeto conserva su forma. Ellos no tienen el claroscuro. Las técnicas de claroscuro vendrán con el siglo XVII. No es que fueran incapaces, son grandes pintores. La cuestión no es ser capaz o no. Ellos no tienen nada que hacer con el claroscuro, en tanto que su búsqueda, su problema, es un problema de la forma. Lo cual no quiere decir simplemente del dibujo. El color, la luz están subordinados. Es un tratamiento de la forma. Con la sombra pasa lo mismo. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que se trata de un espacio —y esto

va a ser muy importante para nosotros— al que es preciso llamar táctil-óptico. En efecto, si el objeto conserva su forma en la sombra es evidentemente por conexión táctil. ¿Me siguen? Y puesto que se trata de pintura, evidentemente todo cuadro es óptico, pero con referentes táctiles: el contorno. De allí el reino del contorno, que es evidentemente un referente táctil en un mundo óptico. Es entonces, como se dice, un espacio táctil-óptico<sup>46</sup>.

¿Qué es lo que hacen en el siglo XVII? Uno puede entonces lamentarse. Ustedes comprenden, es allí que los gustos toman un sentido. Podemos decir: «Y bien, yo añoro aquello». Sí, pero a condición de saber de qué se trata el asunto. Al nivel del «a mí me gusta, a mí no me gusta» eso no cuenta. Es preciso decir qué nos gusta o no nos gusta. Ahora bien, uno puede añorar efectivamente ese mundo táctil-óptico, pues el siglo XVII va a lanzarse en una cosa un poco loca. Se dice que ellos son racionales, que es la edad del racionalismo. Sí, pero el racionalismo es pura locura. Por el momento digo esto para los pintores, más allá de preguntarme pronto si no es igual para los filósofos.

Los pintores se van a lanzar a una empresa que —¡escúchenme bien!- me parece prodigiosa: la constitución de un mundo exclusivamente óptico. Que el cuadro expulse sus referencias táctiles, que ya no pase por ninguna referencia táctil. ¡Es una idea de locos! ¿Por qué es una idea de locos? Al mismo tiempo es una idea muy razonable: la pintura se dirige al ojo, por ende no tiene que hacer guiños táctiles. El ojo puro. El cuadro sería pura visibilidad. Pero justamente la visibilidad pura es la que vuelve invisible los referentes táctiles, comenzando por los contornos. Pintura de luz. Ya no se pintarán las cosas, se pintará la luz. En última instancia, se continúan pintando cosas. Pero más importante que las cosas pintadas es la luz. Puede ser Rembrandt, puede ser Velásquez, pueden ser muchos. En esta gran pintura llamada clásica ya no se trata de pintar las cosas dentro de sus referentes táctiles, sino de pintar un puro espacio óptico.

De hecho, cuando se emplea el término «clásico», es en el sentido de algo bien digerido. Dense cuenta. Porque después de todo, si no hubiera dicho todo lo que precede, podría decirles también, y creo que ustedes estarían de acuerdo, que esto mismo es lo que ha querido la moderna pintura abstracta<sup>17</sup>. Es quizás algo que recomienza todo el tiempo. En efecto, la pintura abstracta moderna ha querido instaurar un mundo puro y exclusivamente óptico, eliminando todas las referencias táctiles. Hay bastantes declaraciones de Mondrian y de otros que van en ese sentido. Sin embargo, ellos no pintan como Rembrandt. No, no pintan como Rembrandt. Sin dudas retoman esta tentativa sobre otras bases. ¿Qué es lo que ha pasado entretanto que hace que la tentativa de instaurar un mundo óptico sea retomada sobre otras bases? Poco importa, eso nos tomaría mucho tiempo. Lo veremos más tarde.

Retornemos ahora a la filosofía. Y lanzo de nuevo mi súplica: cuando encuentren en Descartes «claro y distinto», «luz natural», etc., pónganse en el lugar de los lectores de la época. No se digan que son fórmulas hechas: «Ah, sí, es obvio, Descartes va a aburrirnos también con la idea clara y distinta». Es obvio porque hemos pasado mucho tiempo en eso. Es como si yendo de comentario en comentario, de comentario en comentario, todo se perdiera.

Y una vez más, digo que es preciso ser concierne de que hemos añadido otro comentario más. Pero yo les digo que tomen esto literalmente: de la misma manera que los pintores del siglo XVII pretendían elevar el cuadro a la potencia de un espacio óptico puro sin referencia táctil, los filósofos del siglo XVII pretendieron constituir un espacio mental puramente óptico.

Es por eso que siempre se nos dice que Descartes ha destruido las formas de

---

<sup>46</sup> Cf. Heinrich Wölfflin, *Renacimiento y Barroco*, Akal, Madrid, 1992; y *Conceptos fundamentales de la historia del arte*. Espasa Calpe, Madrid, 2007.

Aristóteles. En Aristóteles teníamos las formas sustanciales. Aún si no consideran el término, aún si no saben una palabra sobre lo que Aristóteles entiende por «formas sustanciales», evidentemente están ligadas a referentes táctiles. Se trata de la relación forma-materia. Y todos o al menos muchos de los ejemplos de Aristóteles son ejemplos ligados al trabajo: el carpintero que da a la madera la forma de esto o de aquello; forma de violín, forma de cama, etc. Para Aristóteles esta actividad de información define la sustancia.

Se dice que los griegos eran pintores, que vivían en la luz. Es falso, falso, falso. Se puede decir de antemano que todo lo que se dice de los griegos es falso. Para nada, no vivían en la luz. Se invoca la palabra *eidos*. Ahora bien, todo el mundo dice que la palabra *eidos* es al menos complicada, porque quiere decir a la vez «forma», «esencia» y «lo visto» -lo que es visto, la aparición—. Es verdad que los griegos inventan una cierta luz. Pero insisto sobre esto: no es en absoluto una luz pura. El espacio artístico de los griegos no es en absoluto un espacio óptico, es aún un espacio típicamente táctil-óptico.

¿Saben ustedes quiénes serán los primeros en inventar un espacio puramente óptico expulsando todas las referencias táctiles? Y concédanme, una vez más, que la misma tentativa -en apariencia la misma- puede ser tomada a niveles muy diferentes. Son los bizantinos. Habrá que esperar a Bizancio. Es particularmente la pintura de mosaico la que libera una luz pura. Pero no la libera así como místicamente, sino que todos los procedimientos técnicos aseguran que la luz toma una independencia en relación a la forma. Es decir, la forma deviene puramente óptica. Una forma óptica es una forma tal que precisamente la luz es independiente de la forma presupuesta. Ella nace de la luz.

Habrá que esperar a los bizantinos para tener la idea de un espacio óptico puro. No digo en absoluto que el siglo XVII copia a los bizantinos, del mismo modo que no diré que la pintura abstracta copia al siglo XVII y a los bizantinos. Aunque me parece que entre Bizancio y la pintura abstracta de hoy existen relaciones extremadamente perturbadoras. Por ejemplo, en Kandinsky. Es evidente que entre la pintura abstracta y el arte bizantino hay una reanudación de una especie de tradición. Digo que son los bizantinos quienes inventan todo<sup>17</sup> eso. Antes de ellos no veo ningún espacio óptico puro. Hicieron falta cosas raras para tener esa idea tan curiosa.

Ahora bien, tomen a Aristóteles. La forma, el *eidos*, no es en absoluto óptico puro. La esencia no es una visión pura, es una visión táctil. Es un mixto vista/tacto. Y desde el punto de vista del arte, en el templo griego, en la arquitectura griega no se trata en absoluto de la luz pura. La arquitectura bizantina sí sería una arquitectura de la luz. La arquitectura griega es una arquitectura táctil-óptica.

Ahora bien, digo lo mismo al nivel del problema de la verdad. Y finalmente es todo lo que quiero decir. Dense cuenta que en el siglo XVII sucede algo formidable. ¿Qué es lo que les permitió hacer eso? Y ustedes son libres de decir: «A mí simplemente me disgusta. Esa pintura de luz no me interesa». Pero sepan al menos por qué no les interesa. Es que no son seres que planteen sus problemas en términos de luz. Es vuestro derecho. Sabrán en ese momento que tienen otros pintores que les convendrán. Con los filósofos del siglo XVII es lo mismo. Les digo que es lo mismo. He aquí que ellos proyectan el pensamiento, la actividad del pensamiento, en un espacio mental óptico. Inventan para la mente un espacio óptico puro. De seguro es un espacio mental, pero un espacio mental concebido sobre el modelo óptico. Por eso Descartes rompe con Aristóteles. Pues, una vez más, la forma sustancial de Aristóteles es táctil-óptica. La idea clara y distinta de Descartes es por el contrario puramente óptica. De allí la pregunta: ¿qué es lo que permitió al siglo XVII este descubrimiento de la luz y del espacio óptico puro?

Y de allí la importancia de los problemas de óptica en el siglo XVII. Spinoza y su

talla de vidrio de lentes. De acuerdo. Pero también Descartes. Una de las obras científicas de Descartes es la «Dióptrica»<sup>47</sup>. Más aún, es al nivel de la óptica que se hace, creo yo, algo que es como uno de los secretos del siglo XVII. Uno de los secretos del siglo XVII y de sus filósofos es que la ciencia y la metafísica no están en conflicto. Ellos encontraron un equilibrio entre la ciencia y la metafísica.

Y aquí no hay que apresurarse, no es bueno. Porque algo permitió ese éxito asombroso, que la ciencia y la metafísica hayan encontrado una especie de relación de equilibrio. Se dicen tantas estupideces a veces... Ustedes comprenden, la estupidez no es simplemente decir algo falso, sino que es mucho peor, es dar una interpretación mediocre de algo verdadero. Se constata entonces algo verdadero, que los filósofos del siglo XVII eran a la vez grandes científicos y grandes filósofos. Y se dice, no sin melancolía: «Ese momento se terminó». Y evidentemente se asigna una razón ridícula. Se pretende que la ciencia ha devenido hoy tan difícil que el mismo hombre no puede saber filosofía y ciencia. Es grotesco, es absolutamente grotesco. Es estúpido, porque ciertamente hay que hacerse una idea extraña de la ciencia del siglo XVII para creer que era simple<sup>48</sup>.

Entre los grandes filósofos del siglo XVII ha habido dos extremadamente sabios. Descartes, que en matemáticas es un gran creador, que en física es un gran creador. Y Leibniz, que es uno de los más grandes matemáticos que jamás haya existido y en física lo que hacer es prodigioso. Son, a pesar de todo, casos extraordinarios. Pero aún Malebranche y Spinoza, que son tipos que no eran muy, muy sabios, creo que poseen una cultura... ¿Cómo pueden explicar, en el caso de Spinoza, que pueda tener una correspondencia con una persona como Huygens o estar muy al corriente de sus trabajos, o estar muy al corriente de los trabajos del químico inglés Boyle, tener una correspondencia con él? Pueden leer la gran carta a Boyle en su correspondencia. Spinoza habla de problemas extremadamente técnicos y los conoce perfectamente.

¿Podríamos nosotros tener en efecto una correspondencia con un químico actual? Yo no sé si podría, quizás algunos de ustedes... Yo no comprendería nada de lo que me dijera... Pero el argumento de que hace falta toda una vida de especialización debido a que la ciencia se ha vuelto tan complicada me parece un argumento absolutamente estúpido. Una vez más, si ustedes abren un tratado de Huygens, la cabeza se les da vuelta. No se tiene la impresión de que, como se dice, «un hombre probo es capaz de comprenderlo». Ni hablar entonces si abren los escritos matemáticos de Leibniz. Van a tener exactamente la misma impresión que si abren un libro de matemáticas modernas.

Evidentemente no es entonces porque la ciencia de hoy es complicada. Se trata de otra cosa. Es debido a que el siglo XVII ha vuelto posible y ha instaurado condiciones —que habrá que determinar— para un equilibrio fundamental entre la ciencia y la metafísica que las mismas personas podían ser grandes sabios y grandes metafísicos.

Ahora bien, ¿qué ha sido ese equilibrio? Si busco su traducción inmediata, diría que ese equilibrio se ha encontrado al nivel del desarrollo de un espacio óptico puro. De seguro exagero, pero indico una dirección.

Un espacio óptico puro, a saber, la constitución de una óptica geométrica de cierta manera, fue uno de los reagrupamientos de la física y de las matemáticas; y un espacio óptico puro que transformó el estatuto de la metafísica y de toda la teoría de la verdad. Así pues, espacio óptico puro físico, físico-matemático y espacio óptico puro metafísico.

Llega el final del siglo XVII. De hecho su propio descubrimiento está poniéndose en tela de juicio. «Las luces» -me parece finalmente que hay que conservar el

---

<sup>48</sup> Rene Descartes, *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981.

término, no está mal- es una especie de declinación del equilibrio del siglo XVII. En efecto, a partir del siglo XVIII habrá una especie de divorcio, que no dejará de acentuarse, entre la ciencia y la metafísica. Es decir que el golpe dado por el siglo XVII es dado para siempre y, al mismo tiempo, no puede durar.

Comtesse: Una observación sobre esto. No hay que olvidar tampoco que es el espacio óptico puro el que le permite, por ejemplo a Descartes, homogeneizar el sueño con ese espacio. Es decir, Descartes está en camino de crear una ciencia y tiene tres sueños increíbles que en él resurgen. Y él mismo interpreta esos sueños, es decir los hace pasar dentro de este espacio puro. Por tanto es la homogeneización de este mundo nocturno del sueño con ese espacio lo que permite el equilibrio entre la ciencia y la metafísica. Y permite continuar la ciencia física reprimiendo aún por tres siglos la ciencia de los sueños posibles.

Deleuze: Muy justo, muy justo. ¡Qué felicidad! Porque en mi preocupación por prolongar este paralelo filosofía-pintura, me digo entonces que al igual que invocaba hace un momento los interiores de iglesia, es preciso ver cómo la pintura del siglo XVII trata el tema del sueño; el personaje del sueño, el tema del dormir, de la meditación, etc. Justamente esto cambia constantemente por relación a la luz. El meditabundo del siglo XVII no es en absoluto igual al meditabundo del siglo XVI, del siglo XV, etc. Sí, tu comentario es muy, muy justo. Es por eso que ellos no tenían psicoanálisis (*risas*). ¡Qué equilibrio habían alcanzado! ¡Qué vergüenza para nosotros!

En ese momento parecemos decir: «¡Bah, es fácil! Nosotros hemos superado los prejuicios del siglo XVII».

Bueno, creo que cuando se presentan las cosas así no se comprende nada. Si ellos ligan el análisis infinitesimal a lo infinitamente pequeño no es porque sean idiotas o insuficientemente sabios, o porque les faltaran datos científicos que les hubieran permitido hacerlo de otro modo los mismos presupuestos que les permiten descubrir el cálculo infinitesimal los determinan a pensar el cálculo infinitesimal en términos de lo infinitamente pequeño, puesto que esto inseparable de ese espacio óptico.

De modo que es idiota decir aquello.

Más bien habría que decir a cada época: «¡Ah, sí! Ellos tenían el secreto de algo, y los secretos de la filosofía -Dios gracias- no dejan de perderse. No es triste, puesto que tenemos otros. Pero es a partir de nuestros propio\* secretos que podemos reencontrar algo de los secretos del siglo XVII. Exactamente como cuando en pintura nos preguntamos de qué se servía tal pintor como argamasa. ¿De qué se servía, no se ve bien, qué era? O bien ¿qué barniz utilizaba, cómo hacía su barniz? Todo eso eran los secretos. Es preciso preguntarse lo mismo de los filósofos del siglo XVII No hay que decir: «Ah, ellos creían que el cálculo infinitesimal pertenecía a lo infinitamente pequeño». Hay que decirse, mucho mejor, que ellos poseían el secreto de ligarlo a lo infinitamente pequeño. Precisamente por el desarrollo del espacio óptico puro. Es muy posible que ese no sea nuestro problema. Pero es evidente que aún tratamos con él y que hoy se asienta sobre otras bases.

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: La perspectiva, sí, sí. Pero es tan complicado... Tú sabes más que yo sobre la perspectiva. Yo diría lo mismo, que hay perspectivas puramente ópticas y que el aporte del siglo XVII a la perspectiva es a fin de cuentas el descubrimiento de una perspectiva puramente óptica. Porque antes también hay perspectivas. La perspectiva griega o la perspectiva llamada «por eje de fuga» me parecen aún



perspectivas táctil-óptica», no ópticas puras. Quizás tú puedas hacer una intervención la próxima vez, si reflexionas sobre esto. Estaría muy bien. ¿Qué es una perspectiva puramente óptica? Piénsalo. ¿Qué diferencia hay entre la perspectiva del punto de fuga y el eje de fuga?

Pero tu observación es justa. Yo la traduciría diciendo que el problema de la perspectiva en el siglo XVII debe estar ligado precisamente a ese desarrollo de un espacio óptico puro.

Anne Querrien: (*Inaudible*)

Deleuze: Aquí yo no sé lo suficiente, pero se plantea la constitución de un espacio óptico puro en astronomía. Habría que retomar todo esto. Pero sería demasiado agotador porque habría que retomar la astronomía griega, intentar mostrar cómo los modelos de astronomía griega tienen referentes táctiles. Estoy seguro de que sería posible. Su astronomía no es un espacio óptico. ¡Sí, habría que hacer eso! ¿No quieres hacerlo tú?

Bueno, vamos a terminar rápido porque siento vuestra extrema fatiga y tensión. Comprendan, no piensen que está terminado. La próxima vez/ habrá que ver, habrá que volver a este tema del infinito porque el problema de la ontología está directamente ligado a esa cuestión. Aún no estoy ahí.

Una vez más, mi único fin sería que ustedes consideren realmente a todas estas personas como verdaderos creadores. Comprendan que la pregunta no es si es verdadero o es falso. Si digo que voy a concebir la actividad del pensamiento como si se hiciera en un espacio mental puramente óptico, ustedes me dirán: «Y bien, intente, veremos qué efecto produce». Quiero decir, la cuestión no es si ellos tienen o no razón. La cuestión es, como se dice, que hay que hacerlo. Si lo logran, será lo que podemos llamar un «gran momento», en un sentido no hegeliano; es decir, no algo superado o superable, sino un momento muy grande en la historia del pensamiento. Y una vez más, si la tentativa es retomada, si sucediera que la tentativa fuese retomada hoy en día, no podría hacerse evidentemente sobre las mismas bases que en el siglo XVII. Por lo tanto, yo diría que los verdaderos discípulos del siglo XVII son los que hoy retoman esa tentativa pero con otros medios completamente distintos, de modo que ni siquiera nos damos cuenta si son cartesianos o spinozistas. Pero al mismo tiempo, lo que yo sueño es que dejemos de responder: «¡Oh no, no es verdad, eso no me interesa», en provecho de otra respuesta que consistiría en dar de antemano las razones por las que eso puede o no interesarle a alguien. Es evidente que, en el ejemplo, el desarrollo de un espacio óptico puro no es el principal problema para alguien que tuviese un sentido táctil. Su problema sería otro.

Hace un momento se me señalaba que lo que yo decía de la pintura del siglo XVII valía ante todo para la pintura holandesa, pero que evidentemente no valía para la pintura italiana. Italia, así como los griegos, no es en absoluto un pueblo de la luz. Extrañamente, han sido los Países Bajos el gran pueblo de la luz y de la óptica. ¿Es extraño? No, creo que no es tan extraño. Si piensan en los paisajes holandeses, en absoluto es extraño que hayan sido ellos. A fin de cuentas el sol no es la luz, ¿no? El sol es algo desagradable. Hace reflejos. Ahora bien, los grandes pintores de luz siempre detestaron los reflejos. Tomen un pintor como Cézanne. No es solamente un pintor de la luz, sino que hay una fuerte luz en él. Ciertamente retuvo con otros medios las lecciones del siglo XVII. Pero justamente cuando Cézanne habla de la luz, no se trata en absoluto del sol. A veces habla del sol, le gusta, pero para él el secreto de la luz no está en el sol, está en el día gris. ¡Son los famosos textos de Cézanne sobre el día gris que va muy bien con los Países Bajos. Eso es el receptáculo de la luz. Si existe receptáculo de la luz, es el día gris.

Volvamos entonces a nuestro punto de partida. Pero ahora podemos volver con más fuerza. Yo decía que Spinoza quiere sacarnos del mundo de los signos. ¿Para llevarnos a qué? Yo intentaba dar un sentido concreto a esto. Él quiere sacarnos de este mundo de los signos que es fundamentalmente variable, asociativo, equívoco, para llevarnos en efecto a una especie de mundo de la luz. De cierta manera, la sustancia spinozista es la luz. ¿Pero qué quiere decir eso? ¿Es que se trata de volver claros a los signos? No, los signos no pueden ser aclarados, puesto que está en su naturaleza misma el ser variables, asociativos, equívocos. Por ende, se trata de desviarse del mundo de los signos. Se trata de conquistar otro mundo que va a ser el mundo de la luz, es decir el mundo óptico. Finalmente habría que decir que los signos no constituyen un espacio óptico.

¿Qué es entonces ese mundo óptico? Imaginen un lenguaje que estuviera hecho de expresiones constantes, sistemáticas, y ante todo unívocas. Expresiones unívocas, es decir expresiones en las que cada término -ya no puedo decir cada signo, puesto que el signo es en su esencia equívoco- tendría un sentido, y no más que un sentido. Eso sería el mundo de la luz, el mundo mental de la luz. Sería un lenguaje de la univocidad pura. Un lenguaje hecho de expresiones unívocas, mientras que nuestro lenguaje está hecho de signos equívocos.

Plantear el problema de este modo nos hace incluso dar un salto. Casi quisiera que ustedes lo hayan previsto. ¿Qué es esta extraña manía de hacer una exposición geométrica? ¿Qué es lo que espera de la geometría, qué espera de este procedimiento? ¿No es artificial este procedimiento? ¿Qué nos quiere decir entonces? Es todavía más complicado, pero nos atenemos a esto. Es evidente que para él el lenguaje de la geometría es un lenguaje esencialmente unívoco, por oposición al lenguaje cotidiano y al lenguaje corriente. El lenguaje de esta ciencia es el lenguaje unívoco. Y entonces, Spinoza llegará a hacer una metafísica expuesta geométricamente. Le tiene horror a todas las expresiones equívocas. Y una vez más, ¿esto quiere decir que no hay poesía? ¡Al contrario!

Es una poesía de la univocidad pura. ¿Qué es esta poesía de la univocidad pura? No es difícil comprender que se trata de una creación asombrosa. Un lenguaje unívoco no es un lenguaje en el que existe un <sup>17</sup>sentido fijo para todos.

Reflexionen sobre esto: nuestro lenguaje es naturalmente equívoco, es decir que cada palabra que empleo posee varios sentidos. Por tanto, si ustedes me comprenden es porque al mismo tiempo que hablo ustedes llegan a determinar en qué sentido empleo cada palabra. Ese es nuestro lenguaje natural o convencional, poco importa. Son esas las condiciones en las cuales hablamos.

¿Qué es entonces apelar a un lenguaje unívoco? Es comprometerse a construirlo. No está dado completamente hecho. Hacer un lenguaje unívoco no es en absoluto escoger un sentido para una palabra diciendo que ese es el único sentido. ¡Eso sería demasiado fácil! ¿Qué es lo que me permitiría fijar un sentido diciendo: «ese debe ser el único»? ¿Un sentido original? Siempre podría invocar un sentido original y decir que la palabra no tendrá más que ese sentido. No tiene mucho interés, porque será una decisión arbitraria, convencional. Eso no impedirá que la palabra continúe siendo de tal naturaleza que tenga varios sentidos posibles, aún si olvido los otros sentidos. Comprendan que hace falta una creación extraordinaria para inventar términos e inventar sentidos tales que esos términos no tengan más que un sentido posible. Todo eso está enteramente por inventarse.

De modo que cuando Spinoza nos dice: «Tomo la palabra sustancia en un mismo y único sentido», no hay que creer que él privilegia un sentido preexistente de la palabra sustancia. La palabra sustancia se decía en varios sentidos. ¿Qué quiere decir eso? Es claro. En todas las filosofías había sustancias distintas. Tomo a Aristóteles, por ejemplo: había sustancias puramente espirituales y luego había sustancias materiales. Más aun, había sustancias materiales en varios sentidos

diferentes: había sustancias que sólo tenían materias locales; había otras que tenían materias locales sumadas a otros tipos de materia.

O bien, en toda la teología clásica, que Dios fuera sustancia y que las criaturas también lo fueran no podía ocurrir en un mismo y único sentido. Se dirá: «Dios es sustancia eminentemente» Por tanto, decía Santo Tomás, la palabra sustancia se dice de Dios y de uan criaturas pero «por analogía». Es decir, en sentidos diferentes, siendo eso» sentidos simplemente análogos. Cuando Spinoza dice: «Tomo sustancia en un mismo y único sentido», y concluye de ello que «no hay más que una única sustancia», no se contentaba con aislar un sentido de la palabra sustancia para darle preferencia. Se compromete a hacer una cosa completamente distinta: inventar un sentido de la palabra sustancia tal que ese sentido sea único, y por ende, que no haya más que una cosa, que no haya más que un término que verifique ese sentido.

Entonces, un lenguaje de la univocidad no es un lenguaje completamente hecho que excluye la equivocidad. Es un lenguaje a crear a partir de nuestro lenguaje equívoco de tal manera que nos saque tilla equivocidad.

Tomo un texto de Spinoza que ha sido objeto de muchos comentarios. Ese texto es muy preciso. No doy demasiadas referencias porque mi sueño es que ustedes descubran los textos que cito por vuestra propia lectura de la *Ética*. En todo caso, les digo que está en los dos primeros libros de la *Ética*.

Eso les hará leer al menos dos libros, para ver si encuentran el texto. Es una fórmula muy, muy curiosa, muy bella. En los dos primeros libros de la *Ética Spinoza* dice esto: «Si Dios tuviera un entendimiento y una voluntad, la palabra 'entendimiento' y la palabra 'voluntad' deberían ser comprendidas aproximadamente como la palabra 'perro', que designa a veces el animal que ladra, a veces la constelación celeste». Es un bello texto. Deben sentir que está en el corazón de nuestro problema. ¿Qué está diciéndonos?

El texto es muy rico. Evidentemente está haciéndonos un guiño. I 'ara Descartes, para los cartesianos, Dios posee un entendimiento y una voluntad. La diferencia entre nosotros y Dios es que en el caso de Dios, se trata de un entendimiento infinito mientras que para nosotros es un entendimiento finito. Al nivel de la voluntad es más complicado, pues para Descartes nuestra voluntad es infinita. Dejo de lado entonces la cuestión de la voluntad que nos arrastraría demasiado lejos. Dios posee un entendimiento infinito, nosotros sólo tenemos un entendimiento lmito. De lo finito a lo infinito no se trata de la misma forma. Quiero decir, todo cambia. En otros términos, «entendimiento» en Descartes es una palabra del mismo tipo que «sustancia».

Un mismo autor no está totalmente alineado sobre un único plano.

Les decía hace algún momento que Descartes formaba parte de esos filósofos de la luz, pero eso no impide que siga siendo tomista, que siga siendo discípulo de Santo Tomás sobre un punto muy preciso: la analogía del ser. La sustancia se dice en varios sentidos, y en Descartes vemos muy bien que se dice en tres: se dice de Dios, se dice del alma, y se dice del cuerpo. Así pues, hay tres tipos de sustancias que sólo son sustancias por analogía. No es en el mismo sentido que Dios y las criaturas son sustancias. Y no es en el mismo sentido que las criaturas espirituales y las criaturas corporales son sustancias. Por tanto, existe en este punto un tomismo de Descartes. Sobre este punto él permanece anterior al siglo XVII, pertenece todavía a la Edad Media.

Forzosamente no podrá concebir la idea de Spinoza. Descartes no pudo crear o no supo crear las condiciones de un lenguaje unívoco. En la medida en que otorga a Dios entendimiento y voluntad, forzosamente permanece en una simple analogía. No posee los medios para hacer unívoca a la lengua, no tiene los medios para llegar a una expresión unívoca<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro I, prop. XVII, escolio.

Vemos muy bien lo que quiere Spinoza. Para Spinoza, sea el de Dios o el del hombre, sea infinito o finito, «entendimiento» sólo puede tener un sentido. Aquí Spinoza va muy lejos. Quiero decir, es uno de los puntos más novedosos. Él hubiera podido decir que un entendimiento infinito es contradictorio, que no puede haberlo. Ahora bien, no lo dice. Él dice que un entendimiento infinito puede existir, pero que si existe, existe en el mismo sentido en que existen entendimientos finitos. En otros términos, va a lanzar su idea, perteneciente a un punto de vista de la inmanencia: los entendimientos finitos son partes del entendimiento infinito, y hay adecuación de la parte y del todo. Es en un solo y mismo sentido que se dice la palabra «entendimiento». No hay más que un sentido para la palabra entendimiento.

¿Qué quiere decir que el entendimiento infinito tiene el mismo sentido que el entendimiento finito? Una cosa muy simple: que el entendimiento no forma parte de la sustancia. El entendimiento es un modo, es un modo del pensamiento. Entonces la sustancia no posee entendimiento. La idea de una sustancia dotada de entendimiento es contradictoria, puesto que el entendimiento será un modo del pensamiento. Una sustancia puede estar dotada de pensamiento, incluso lo está necesariamente. Pero el pensamiento y el entendimiento no son en absoluto lo mismo. El pensamiento es un atributo de la sustancia y el entendimiento es un modo del pensamiento.

Ven ustedes que esto lo fuerza a una especie de terminología que renueva muchas cosas. ¿Qué interés tiene esto? Es precisamente en tales condiciones que él puede llegar a constituir un lenguaje en el que cualquiera sea la palabra empleada tendrá un único sentido. Se trata de producir todo un sistema de invención en el que ese nuevo sentido, el sentido único, es estrictamente inventado. «Entendimiento» va a tomar evidentemente un nuevo sentido.

De modo que puedo resumir ahora el proyecto de Spinoza, incluso desde el punto de vista de un posible lenguaje: llegar a extraer nuestro lenguaje corriente de su equivocidad fundamental y formar expresiones unívocas. Y una vez más, esto implica poesía, creación. Será una poesía de la luz, será una creación de la univocidad.

17

Pero entonces -siempre nos atascamos—: ¿por qué ha necesitado ese largo desvío? ¿Y cómo va a salirse del dominio de los signos?

Les recuerdo que esos signos poseen tres caracteres: son variables, asociativos y equívocos. Al mismo tiempo que digo cuáles son los caracteres del signo según Spinoza, me doy cuenta de que hay algo que no dije. ¿Cuáles son los tipos de signos? ¿Hay varios tipos de signos? Sí, quizás, hay varios tipos de signos. Habría que ver su tipo para ver si se puede romper con él. No basta con agrupar sus caracteres. Y hoy quisiera terminar aquí. En realidad, sólo quisiera indicarlos. Queda en ustedes reunir los textos. Si llegan a un resultado distinto, está muy bien.

¿Se puede constituir una teoría del signo según Spinoza? Me parece que, en efecto, además de distinguir, de definir los caracteres del signo, él distingue tres tipos de signos. Cada tipo posee los tres caracteres precedentes. Los tres tipos no son lo mismo que los tres caracteres.

¿Qué es lo que Spinoza llama signo? Primer tipo de signo. Es la siguiente situación: digo que el sol se eleva o que el sol está a 100 pies. Es decir que de acuerdo a mi percepción le atribuyo un movimiento, un tamaño, una distancia desde mí, etc. Sin duda es preciso que opere según signos. ¿Qué es un signo? Mi percepción es entonces un signo. ¿Qué quiere decir que mis percepciones son signos? De hecho, ¿qué son mis percepciones? Son efectos. ¿Cómo las define Spinoza? Son impresiones. Él tiene toda una teoría muy simple de la percepción-impresión. A saber, una percepción o una afección —para él es igual, lo vimos la vez anterior- es una impresión de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo. Eso es un

signo. La impresión de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo es un signo.

Los cuerpos exteriores actúan sobre mi cuerpo de esa manera. Por ejemplo el sol, cuerpo exterior, actúa sobre mi cuerpo en condiciones tales que lo veo a tal distancia, con tal tamaño, etc. Así pues, diría que el signo es la impresión del cuerpo exterior sobre el mío, es decir, el efecto de un cuerpo exterior sobre mi cuerpo.

¿Cómo? ¿Cuál es la causa? ¿Qué es lo que hace que el sol actúe así sobre mi cuerpo? No tengo idea. Tendría que conocer al sol por sí mismo para saber por qué causa y en virtud de qué causa actúa de ese modo sobre mí. Pero en el punto en el que estamos no tengo en absoluto e»p conocimiento. Simplemente recibo la imagen visual, la imagen calorífica, la imagen térmica del sol y digo: «¡Oh! El sol está caliente»; y digo: «¡Ah! El sol es un disco redondo», etc., etc. Todas esas son impresiones del sol sobre mi cuerpo. En resumen, en mi situación sólo conozco efectos, impresiones sobre mi cuerpo que están desligadas de su causa. Sólo conozco efectos separados de su causa.

He aquí mi situación. Es la situación de la percepción. Es a través de estos efectos que percibo. Percibo el sol según el efecto del sol sobre mi cuerpo. Ignoro las causas de ese efecto, es decir, ignoro cómo es producida esa impresión. Yo experimento la impresión, es todo.

Llamaremos a este primer tipo de signos los «signos-impresiones». Pero busquemos una palabra compleja, por si se hiciera una especie de tipología lógica de los signos para ponerla en relación con la de Peirce que, justamente, no tiene nada que ver. Sería tanto más interesante ver hasta qué punto Spinoza soporta la comparación. Diré que son «signos indicativos». ¿Y por qué indicativos? Afortunadamente porque Spinoza emplea la palabra. La encontrarán en el libro II de la *Ética*, *indicare*. En efecto —y atención, es muy importante— nos dice: *cuando el sol actúa sobre mi cuerpo, la impresión que deja sobre mi cuerpo indica más la naturaleza de mi cuerpo afectado por el sol que la naturaleza del sol*. Es por eso que la impresión es un signo separado de su causa. La causa es la naturaleza del sol. Pero justamente, la impresión no me dice mucho sobre la naturaleza de la causa, es decir del sol, me dice mucho<sup>17</sup> más sobre la naturaleza del efecto, es decir de mi cuerpo: .1 saber, que se calienta con el sol<sup>50</sup>.

Tomen el famoso ejemplo de Kant: «El sol endurece la arcilla y hace fundir la cera».<sup>51</sup> Ejemplo admirable puesto que, ustedes saben, no es un ejemplo. Digo «ustedes saben», pero no. Yo creí durante mucho tiempo que era un ejemplo, pero un día tuve una iluminación porque aprendí en un diccionario que un método muy antiguo empleaba a la vez la arcilla y la cera para hacer el acero. De repente comprendí mejor el ejemplo de Kant. Parece que hablo de otra cosa, pero para nada. ¡Vean qué extraño! Kant nos dice, en un ejemplo que invoca por razones completamente distintas, que el sol endurece la arcilla y hace fundir la cera. Es el comentario vivo de la idea de Spinoza: la impresión nos enseña mucho más sobre la naturaleza del cuerpo afectado que sobre la naturaleza del cuerpo afectante. Puesto que en este caso el cuerpo afectante, el sol, tiene dos efectos contrarios según la naturaleza de los cuerpos afectados. La cera está constituida de tal modo que se funde bajo la acción del sol, mientras que la arcilla se seca y se endurece<sup>52</sup>.

Entonces, nos dice Spinoza, el efecto, la impresión, el signo-impresión indica más la naturaleza del cuerpo afectado que la naturaleza del cuerpo afectante. Diré que ese es el estatuto de los signos que podremos llamar, que desde entonces deberemos llamar «signos indicativos». He aquí el primer grupo de signos: signos indicativos, signos-impresiones.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, libro II prop. XVI, y prop. XXXV, escolio.

<sup>52</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2002. Cf. «Metodología trascendental», sección II.

Comprenden, yo soy ya una triste criatura. Se explica un poco mejor el hecho de que Spinoza hablara del mundo de los signos que nos dejan en la oscuridad, de que ni siquiera sabemos cómo vivir, de que estamos perpetuamente enloquecidos. Estamos ya trabajados por todas estas cosas. Ustedes saben, es como si fuéramos sordos, ciegos, etc. Estamos trabajados por signos indicativos, es decir, signos que nos indican mucho más estados de nuestro cuerpo que la naturaleza de las cosas. ¡Eso es terrible! Además en este estado sufrimos efectos y estamos separados de toda comprensión de las causas.

¿Qué es lo que nos queda por hacer? Porque no queremos aceptar nuestra miseria... Nos hacemos los astutos y vamos a decir que sabemos todo. Vamos a decir que la verdadera razón de las cosas es la idea del efecto, y que es ella la que contiene todos los secretos. Como estamos tan limitados que no tenemos idea alguna de las causas, como estamos reducidos a las impresiones de las cosas sobre nuestro cuerpo, vamos a blandir la idea de la impresión diciendo que es eso lo que contiene el secreto de todo. Es decir: «El sol está hecho para calentarme». Orgullo demente del hombre.

Aquí voy rápido porque voy a darles el esquema de Spinoza. En este momento, cuando han erigido ese mito de las causas finales, ustedes viven en un mundo en el que tienen perpetuamente la impresión no solamente de que las cosas están hechas para ustedes, sino de que alguien las comanda, o que ellas los comandan a ustedes mismos en función de un bien. La sensación de que el sol me dice: «Calientate con mis rayos», de que Dios me dice: «Calientate al sol».

En otros términos, la ilusión de las causas finales los introduce directamente en los signos imperativos, que son la segunda categoría de los signos. Ven cómo se pasa de los signos indicativos a los imperativos. Se hace solo.

Estos signos imperativos son lo que analizamos en todas nuestras sesiones precedentes.

Adán no comprende nada, ignora el juego de las causas. Está reducido al efecto de la manzana sobre su organismo. ¿Cuál es la impresión de la manzana sobre su cuerpo? Es que la manzana lo envenena, descompone sus relaciones. Él ve allí una causa final. Hace de la idea del efecto una causa final y dice: «Es la orden de Dios: no comas del fruto».

Del signo indicativo pasan al signo imperativo a través de la ilusión de la finalidad. Construir finalidades es vuestro único medio de evadirse en ese mundo de los signos. ¿Pero en qué son peligrosas las finalidades? En que distribuyen vuestras órdenes y vuestras obediencias. En el mundo de las finalidades no dejan de ordenar, de mandar o de obedecer. Y las dos a la vez. Ese es el veneno del mundo. Ustedes no paran de obedecer, de mandar, o de hacer las dos cosas a la vez.

Tercer y último punto. Cada uno de estos signos, indicativos e imperativos, no cesan de entrar en el régimen de la variabilidad, de la asociatividad, de la equivocidad. En un mundo semejante no se deja de multiplicar expresamente el sentido de las palabras. Entonces, «¿El sol en qué sentido?» «¿El fruto en qué sentido? ¿Es en el sentido del fruto de Adán, del mal fruto, o es por el contrario en el sentido del fruto del Paraíso, del buen fruto?» Las cosas van a distinguirse por lo bueno y lo malo, por el bien y el mal, etc. ¿Qué quiere decir todo esto? Nos encontramos en un mundo en el que las cosas y las palabras están perpetua y necesariamente por interpretarse.

Y la interpretación deviene la actividad fundamental del entendimiento, precisamente porque el entendimiento no comprende nada de nada. Es una situación, si ustedes quieren, trágica. Ustedes interpretan cuando no comprenden nada. ¡Qué lección! ¡Jamás ha habido críticas tan bellas de la interpretación! ¿Qué quiere decir que interpretan? Quiere decir fundamentalmente que los signos son equívocos. Puesto que los signos son equívocos, hay que interpretar.

Entonces se interpreta. Tú dices «la mar» [*la mer*]. «No, no puede ser 'la mar', debe ser 'la madre' [*la mere*]». Cualquier cosa que digas se interpreta. Es muy

simple, ustedes saben. Es la gente de la interpretación. Son personas que jamás viven las cosas por las cosas mismas. Son personas que tienen una memoria, una memoria... Funcionan a través de la memoria. Quiero decir, siempre hace falta que una cosa les recuerde alguna otra. Si hay una vida miserable, es esa. La vida miserable es precisamente la de esos tipos que pasan su tiempo así. No pueden ver nada sin que les recuerde algo. ¡Es terrible! Cada uno de nosotros conoce gente así. Yo conozco. Tenemos ganas de decirle: «¡Para con tu memoria de imbécil!». No es que yo defienda el lema «todo es nuevo». ¡No es eso! No digo que todo sea nuevo, digo que la primera lección de la sabiduría es considerar una cosa en sí misma, por lo que es. No se trata de que sea o no sea nueva, se trata de ver dónde se detiene, dónde comienza, etc. Pero esta especie de filamento repulsivo por el que una cosa recuerda a otra... Yo no sé si les produce el mismo efecto. A mí me produce un efecto catastrófico.

Hoy hay personas que sólo escriben así. En fin, las hubo desde siempre. Evidentemente eso produce una literatura banal, porque es literatura asociativa. Una vez dicho que algo siempre puede recordar otra cosa, no hay más que deshilar el asunto y se hacen rápidamente 500 páginas. ¡No es complicado! Extraña literatura, esta literatura de... no sé... es la literatura de la memoria. Jamás, jamás un escritor de genio ha tenido la más mínima memoria. Lo digo incluso para aquellos a quienes se les atribuye. Quiero decir que aún Proust -y sobre todo Proust- jamás trabajó con la memoria.

Al menos es curioso, ustedes comprenden. La cadena asociativa y la interpretación no hacen más que uno. Tú dices tal palabra. «¡Ah! ¿Qué otra palabra te recuerda? ¡Oh!». No es que haga falta negar que aquello recuerde a aquello otro. Evidentemente lo recuerda, pero si uno se pone en esas condiciones, si uno se pone en esas condiciones de asociatividad... Bah sí, siempre nos podemos poner en las condiciones más estúpida posibles. Uno puede incluso ponerse cómodo. ¡Se puede deshilar la estupidez, se puede hacer un hilo kilométrico! Eso siempre funciona ¿Por qué no funcionaría? Las asociaciones existen.

## 17

Se trata simplemente de saber lo que se quiere. ¿Queremos salir o queremos vivir y morir así? Habrá tiempo para vivir y morir así. Y luego reventaremos aún más tarados de lo que nacimos. Romper las asociaciones. Siempre fue esa toda la razón de la vida, toda la razón del arte. Y desde entonces, el arte y la vida son estrictamente lo mismo. Si no se rompen las asociaciones... bueno, uno curra en su rincón, Está muy bien. Uno puede currar 10, 20, 40 años. Tanto como resista. No es difícil. ¿Comprenden?

En ese momento más vale saltar hacia el fin, es decir, dar el golpe de genio de Beckett. Decir: «Bueno, de acuerdo, pero vamos a instalarnos al final». Es decir, en el momento en que las asociaciones se atrancan, comienzan a atascarse en lo



imbécil. Eso está muy bien, pues es la verdad al final de la asociación. Si toman ese camino, desembocan en eso. Beckcit puede entonces darnos su gran lección de vida y de alegría, decirnos; «¡Es gracioso todo eso!».

En fin, desconfíen de todas esas cosas. Diré entonces que el tercer tipo de signos son los signos interpretativos.

Comtesse: Uno puede preguntarse, por ejemplo, si el problema de Rousseau de la vez pasada, no era que él sólo tuvo un presentimiento de la selección adoptada y de la composición en la selección adoptada. Puede ser que las *Confesiones* lo atestigüen. Estaba justamente en la eficacia (lilas huellas, pero no en la selección. Todo le recordaba alguna otra cosa. Por ejemplo, el objeto del deseo presente no hace más que recordarle el objeto-huella de un antiguo deseo, y eso reenvía al infinito. En un caso notable, toda mujer le recuerda la huella de la señorita de Lamercier<sup>53</sup>.

Podemos multiplicar los ejemplos. Habría allí una disyunción entre la eficacia de las huellas y la selección según los acontecimientos.

Deleuze: Muy justo. Tomas el mejor texto, *Las Confesiones* de Rousseau. Desde mi punto de vista el caso de Rousseau es fascinante porque de joven salía adelante. Mientras fue joven, no se quebró. Rousseau es un caso muy impresionante. Se salva porque juega. Las cadenas asociativas juegan completamente sobre él, pero de cierta manera las domina. Justamente por un arte de selección se construye las situaciones. Llega entonces hasta el bufón, él es el bufón. Se hace una especie de personaje de bufón que es fantástico, que es casi dostoievskiano, salvando las distancias. Es formidable. Y luego eso se quiebra, se quiebra con todas desgracias que le suceden. Y yo les decía lo que me parece tan conmovedor en *Las Confesiones*, lo que hace de él un gran libro, es que los primeros cinco libros son una especie de himno a la alegría, son una especie de inmensa risa en la que Rousseau se fabrica un personaje y nos muestra el secreto de su fabricación en una especie de paso inauténtico, es decir en una especie de autenticidad absoluta; y luego, poco a poco engrana sobre eso un proceso de una naturaleza completamente distinta. Las cadenas asociativas ya no juegan para nada dentro de un arte propio a Rousseau y se asiste ciertamente a la formación de un proceso paranoico que se engrana sobre eso. Y es como un cambio de color. Es como si de libro a libro llegara la sombra, se oscurece y se termina en el negro absoluto. Es fantástico cómo a partir de una cierta novela todo se vuelve negro. Continuamos la próxima vez.

---

Cf. Jean Jacques Rousseau, *Confesiones*, op. cit., libro I pág. 13.

**Clase IX.**  
**Salir del mundo de los signos.**  
**Los tres esfuerzos de la razón.**

3 de Febrero de 1981

Ven ustedes que tenemos sin duda un problema, tenemos como dos extremos de una cadena.

Quiero decir, en un extremo de la cadena tenemos el mundo de los signos. Ahora bien, he intentado mostrar por qué ese mundo de los signos va muy mal, según Spinoza. Ese mundo de los signos es ciertamente un estado de hecho. Estamos en ese mundo.

Notarán ustedes que la tradición llama «cartesianos» a un cierto número de filósofos después de Descartes. No sabemos por qué. ¿En qué es cartesiano Leibniz? Con mayor razón, ¿en qué es cartesiano Spinoza? Buscamos más bien en vano, pues es evidente que no hay ninguna posibilidad de *cogito* en Spinoza. Lo digo para quienes conocen un poco de Descartes. No hay ninguna posibilidad de captación de un ser pensante. De hecho, ¿qué significa que estamos en un mundo de signos? Significa entre otras cosas que no puedo conocerme más que por las afecciones que experimento, es decir, por la impresión de los cuerpos sobre el mío. Es un estado de confusión absoluta. No hay ningún *cogito*, no hay ninguna extracción de una sustancia pensante. Así pues, estoy ciertamente hasta el cuello en esta noche de los signos.

Y la última vez intenté consagrar la mayor parte de nuestro tiempo en intentar definir ese mundo de los signos que es un estado de hecho o, si prefieren, lo dirá también Spinoza, es el estado de naturaleza. Pero es preciso tomar «estado de naturaleza» en un sentido muy amplio. No es el estado antiguo, el estado de «hace mucho tiempo, érase una vez». Es nuestro estado de hecho. De hecho, vivimos entre los signos. No paramos de reclamarlos, no paramos de emitirlos. Y todo eso en una oscuridad y en una confusión que define nuestro estado de hecho. Les recuerdo los caracteres propios a todos los signos y los tipos de signos. Los caracteres propios a todos los signos son: <sup>17</sup>variabilidad, asociatividad, equivocidad. Los tipos de signos son: las indicaciones -los signos indicativos-, los imperativos y las interpretaciones. Vivimos en un mundo de interpretaciones, de imperativos y de indicativos.

¿Qué tenemos en el otro extremo de la cadena? Tenemos de cierto modo el objetivo o el ideal que nos propone Spinoza. Todavía no podemos captarlo plenamente, pero al menos comenzamos a captarlo por un aspecto: llegar a un mundo de la univocidad, a un mundo que ya no sería el de los signos siempre equívocos, sino un mundo de expresiones unívocas, donde lo que se dice, se dice en un único y mismo sentido de todo lo que se dice. Podría también llamarlo, por oposición a los signos oscuros y confusos, el mundo de las expresiones

luminosas. Hemos visto el rol de la luz en esto. Hemos visto al respecto todo el tema del siglo XVII y esa especie de mundo óptico de la luz.

Noten que cuando digo «llegar a un lenguaje de la univocidad», hago ya algo más que una simple interrogación. Porque si me propongo eso, la pregunta misma me da ciertas reglas. Quiero decir, no se trata de volver unívocas expresiones que no lo habrían sido, porque eso jamás funciona así. Hay signos o expresiones que están fundamentalmente condenados a la equivocidad. Doy dos ejemplos.

Planteo la pregunta: ¿posee Dios un entendimiento? Permanezco al nivel de la pregunta, del análisis de la pregunta, no pretendo responder. Ya puedo precisar al nivel de esta pregunta que si Dios tiene un entendimiento, no es en el mismo sentido en que el hombre lo tiene.

¿Por qué? Por la simple razón de que si Dios posee un entendimiento es un entendimiento infinito, que difiere en naturaleza con el nuestro.

Si Dios posee un entendimiento, no puedo escapar a la consecuencia siguiente: que la palabra «entendimiento» se dice en dos sentidos, que cuando se dice de Dios y cuando se dice del hombre no se dice en el mismo sentido.

Desde el punto de vista de una regla spinozista, el asunto ya está juzgado: Dios no puede tener entendimiento. Si el hombre tiene un entendimiento, Dios no lo tiene. Ven ustedes que con sólo plantear el tema de la univocidad basta ya para eliminar un cierto tipo de expresión.

Segunda pregunta: ¿Dios es sustancia? Aquí es más complicado. Intento siempre desarrollar la pregunta sin responderla. Si Dios es sustancia, una de dos: o el hombre también es sustancia, o el hombre no será sustancia. Supongamos que Dios sea sustancia y el hombre también. En ese momento «sustancia» es una palabra equívoca, puesto que no puede ser en el mismo sentido que los dos sean sustancia. ¿Por qué? No puede ser en el mismo sentido porque Dios será llamado «sustancia» en tanto que es increado -como se dice en esa época-, en tanto que es causa de sí, mientras que el hombre será sustancia a título de criatura. Por ende, «sustancia» se dirá en dos sentidos, del ser increado y de la criatura. Más aún, se dirá en tres sentidos, ya que se dirá de la criatura corporal y se dirá de la criatura pensante.

17

Desde entonces, con sólo analizar la pregunta con mi regla de univocidad puedo decir, debo decir, que si Dios es sustancia -no tengo idea, pero supongamos que lo sea- será preciso que el hombre no lo sea. Así pues, nada más que la cuestión de la univocidad encanto que cuestión me permite poner ciertas reglas por anticipado.

Estamos muy, muy adelantados, puesto que tenemos, una vez más, los dos extremos: el mundo de los signos, que define nuestro estado de hecho, signos oscuros; y nuestro deseo de acceder a un mundo de las expresiones luminosas, a un mundo de la univocidad. ¿Y por qué ese deseo, de dónde viene?

Cuanto más me vuelvo hacia los signos, menos veo la posibilidad de salir de

allí. ¿Cómo escapar a ese mundo de los signos que define la confusión, la oscuridad, o que define la concepción muy original que Spinoza se hace de lo inadecuado con sus tres caras: lo indicativo, lo imperativo, lo interpretativo? Estamos bloqueados, no podemos avanzar. De modo que en vuestra lectura de Spinoza deben preguntarse cómo puede avanzar él, con qué medios. Quiero decir, hay momentos en los que no tenemos elección, uno se encuentra frente a una trampa sin salida. Estamos encerrados en el mundo de los signos. Entonces ustedes pueden decirse que siempre existe un medio de escaparle allí o pueden decir: «Y bien, hay que acostumbrarse, permanezcamos en el mundo de los signos».

Pero, una vez más, todo el siglo XVII fue una crítica del mundo de los signos. ¿Por qué? Sin duda porque la Edad Media, e incluso el Renacimiento, desarrollaron magníficas teorías prácticas de los signos. La reacción del siglo XVII fue la crítica de estos signos, para oponerles los derechos puramente ópticos de la idea clara y distinta, de la idea luminosa. Y bueno, Spinoza forma parte de eso.

¿Cómo sale entonces de allí? Yo no veo más que una manera. No habría más que una manera, y es que hubiéramos olvidado algo en el mundo de los signos. He aquí lo ideal, lo que haría falta, ustedes comprenden. En las condiciones de este problema, saldríamos adelante si hubiéramos olvidado un cuarto tipo de signos. Es decir, si en el mundo de los signos hubiera signos lo suficientemente extraños para darnos no la certeza, sino la posibilidad de salir. De seguro serían aún equívocos, serían completamente equívocos, puesto que por un lado formarían parte plenamente del mundo de los signos. Pero por otro lado nos darían, si supiéramos emplearlos, una especie de posibilidad de salir del mundo de los signos. Si supiéramos emplearlos... Y bien, yo tengo la impresión de que en Spinoza existe constantemente una especie de funcionalismo. Lo que le interesa realmente son las funciones, cómo las cosas pueden funcionar. Entonces -y esto es bastante paradójico- se trataría de signos que por su naturaleza serían signos, pero que por su función podrían hacernos salir del mundo de los signos.

¿Qué es lo que hemos olvidado entonces? Busquemos<sup>17</sup>. Ustedes sienten que hemos olvidado algo, que ese mundo de los signos, como lo he presentado, no cierra sobre sí mismo. ¿Qué dije sobre esos signos? Dije que hay tres tipos. De hecho, presienten que va a haber cuatro.

¡Afortunadamente! Sino estaríamos condenados al primer género de conocimiento. ¡Qué drama!

Yo decía que por un lado hay indicaciones. ¿Qué son las indicaciones? Ustedes se acuerdan. No es difícil, pero es preciso que presten atención. Las indicaciones son los efectos de un cuerpo exterior sobre el mío, son la impresión de un cuerpo exterior sobre el mío. Son el trazo, la impresión. Y son lo que Spinoza llama «afecciones» —*affectio*— o ideas o percepciones. Son percepciones. Por ejemplo,

la impresión del sol sobre mi cuerpo cuando digo: «¡Oh! hace calor».

Segundo tipo de signos: los imperativos. Hemos visto cómo resultaban de las percepciones bajo la forma de las causas finales. Esta vez se trata del dominio de la imaginación. Las causas finales son del dominio de la imaginación. Son, como se decía en la Edad Media, seres de imaginación o ficciones. Así pues, el segundo tipo de signo son las ficciones fundadas sobre las causas finales.

Tercer tipo de signos: las interpretaciones. Esta vez se trata de abstracciones. Abstraigo una idea de montaña y digo: «Dios es la montaña más alta, es la montaña de las montañas». Es un puro abstracto.

Ven ustedes: percepción, ficción, abstracción. ¿Qué he olvidado? Yo decía que las percepciones son en rigor -en el rigor de la terminología de Spinoza- lo mismo que las afecciones —*affectios*- o ideas. Pero se acuerdan que había otra cosa. Las veces precedentes distinguí muy bien, según los propios términos de Spinoza, los *affectios* y los *affectus*. Los *affectios* son la idea -o la percepción, es lo mismo- de la impresión de un cuerpo exterior sobre el mío. A cada instante tengo afecciones, sólo que, desde que giro la cabeza, mi afección cambia. Entonces, la afección es siempre el corte instantáneo. ¿Qué es el afecto, el *affectus*? Ustedes lo recuerdan, la terminología de Spinoza es muy estricta. Si no la tienen presente, no pueden comprender. Puedo decir que en todo momento, las afecciones que experimento en ese instante efectúan, realizan mi potencia. Mi potencia se efectúa bajo y a través de las afecciones que experimento en tal o cual momento. Se trata de una proposición muy clara: «Toda afección, en un momento dado, efectúa mi potencia». Pero eso no impide que «i introduzco la dimensión de la duración, pueda añadir: «Pero ella no efectúa mi potencia sin hacerla variar entre ciertos límites». Es decir, en todos los casos mi potencia es efectuada por afecciones, en todos los casos tan perfectamente como pueda serlo, pero lo es de tal manera que algunas veces se ve disminuida y otras se ve aumentada en relación al estado precedente. Y lo que Spinoza llama «afecto», a diferencia de «afección», es el aumento o la disminución, es decir, el pasaje. El afecto es el pasaje de una afección a otra, pero no es una afección. Es el pasaje de una afección a otra, una vez dicho que ese pasaje envuelve, implica o bien el aumento de mi potencia, o bien la disminución de mi potencia, la que de todas maneras es efectuada, en tal grado, por la afección. Sería preciso que esto estuviera muy, muy claro. Si no está muy claro, vuelvo a comenzar, porque sino ya no podrán comprender nada...

Desde entonces, tenemos nuestro cuarto tipo de signos. No sabemos bien para qué nos va a servir, pero veo sin duda que había olvidado un cuarto tipo.

Volvamos a mis *affectios*. Ellas son signos indicativos. Intentemos precisar: signos indicativos quiere decir efectos de un cuerpo sobre el mío. Eso indica en parte la naturaleza del cuerpo exterior, y en mayor parte la naturaleza de mi cuerpo afectado. Toda afección es tan perfecta como puede serlo. ¿Cuál es su perfección? Dice Spinoza: es la cantidad de realidad que envuelve. Toda afección

envuelve una cantidad de realidad. Es cierto que el sol posee tal efecto sobre mi cuerpo. Pero ciertamente es falso cuando extraigo de ese efecto conclusiones sobre la naturaleza del sol. Esta afección, en tanto que verdadera, se define por una cantidad de realidad. Se diría, para emplear términos matemáticos simples, que se trata de una cantidad escalar. Ella vale lo que vale. He aquí entonces que hay cantidades de realidad. Una afección posee más o menos realidad.

Cuando paso al *affectus*, al pasaje, es decir al aumento o disminución de potencia, no se trata en absoluto de una cantidad de realidad. ¿Qué es? Es mucho más lo que se podría llamar una cantidad vectorial. Aumento de potencia y disminución de potencia son dos vectores. La regla de las cantidades vectoriales no es en absoluto la misma que la regla de las cantidades escalares. Tenemos algo entonces. El cuarto tipo de signo, que yo había olvidado, son los signos vectoriales. Los *affectus*, los afectos, son signos. ¿Signos "de qué"? Son signos del aumento o de la disminución de potencia. ¿Cuáles son los afectos, al menos los de base? Lo Hemos visto, son la alegría y la tristeza. Alegría = aumento de potencia. Tristeza = disminución de potencia. Son los dos vectores. Yo diría que tristeza y alegría son los signos vectoriales.

Hemos hecho entonces un pequeño progreso. Va a servirnos porque no nos queda más que una pregunta, que evidentemente va a ser complicada. La pregunta que nos queda es: ¿de qué modo los signos vectoriales -suponiendo que pueden- nos permiten salir del mundo ~de los signos?

En efecto, creo muy fuertemente que si no hubiera este cuarto tipo de signo en Spinoza, estos aumentos y disminuciones de potencia, si no hubiera la alegría y la tristeza, estaríamos condenados a lo inadecuado. Se dan cuenta, estaríamos condenados a ese mundo oscuro, a ese mundo nocturno de las afecciones. Es extraño. Es como si la alegría y la tristeza -quizás no los dos-, como si los afectos, fueran ya en el mundo oscuro de los signos, en el mundo nocturno de los signos, como pequeños resplandores, como especies de luciérnagas.

Bueno, son quizás la alegría y la tristeza las que van a abrirnos paso hacia el mundo óptico. Sin dudas no los dos. Sin dudas hay un vector malo. Si se trata de dos signos vectoriales, hay uno que nos repliega sobre el mundo de los signos y otro que nos hace deslizar hacia o que contiene una chance de sacarnos del mundo de los signos. Sienten de antemano que ese buen vector es la alegría. Como se dice, es cuestión de ponerse sobre ese vector.

Entonces hemos progresado un poco. Estoy exactamente aquí: ¿cómo opera ese vector?

Hago un llamado muy solemne, muy sentido: si esto no está muy, muy claro, vuelvo a comenzar. Como todo el resto depende de este punto, no quiero avanzar si no han comprendido. Es preciso que haya dicho muy claramente en qué los afectos son un cuarto tipo de signo. Si no han comprendido, recomienzo. ¿Va bien? ¿Sí? Me sorprende porque me parece muy difícil. Bueno, entonces continúo.

Por el momento estamos en esto: intentar bosquejar las etapas de la •salida del mundo de los signos. Aún estamos adentro, ¿no? No hemos salido. Tenemos una idea: «Ah sí, si me pongo sobre aquél vector, puede ser que salga». ¿Pero cómo, por qué? ¿Y cómo ponerse sobre ese vector?

Desde un cierto punto de vista no es tan complicado. Incluso van a pensar - espero- que son cosas que toda una tradición filosófica dijo siempre. Por ejemplo, desde Epicuro. Es en efecto una tradición bastante epicúrea, pero en el verdadero sentido de Epicuro, que no consiste en absoluto en decir: «¡Diviértanse!». Consiste en invitarnos a una empresa de selección que radica en principio en una especie de toma de partido: «¡No! ¡No se me hará creer que hay algo bueno en la tristeza! ¡Toda tristeza es mala!». Entonces se me puede decir que las tristezas son inevitables, tanto como la muerte, tanto como el sufrimiento. De acuerdo, no soy idiota, puedo comprenderlo. Pero cada vez que vea a alguien que intenta persuadirme de que en la tristeza hay algo bueno, útil o fecundo, oleré en él un enemigo, no solamente de mí mismo, sino del género humano. Es decir, oleré en él un tirano o el aliado del tirano, pues sólo el tirano tiene necesidad de la tristeza para asentar su poder. Ahora bien, esto ya estaba en Epicuro. Quiero decir, la denuncia del tirano, la denuncia de la religión ya estaban en Epicuro. Spinoza es muy, muy acepto a Epicuro.

Y esa tradición es muy mal vista en la historia de la filosofía pero se manifiesta a través de grandes autores, pasa por Lucrecio...

En fin, ¿de qué se trata esta primera etapa? Ciertamente se trata de hacer una obra de selección. Seleccionar las alegrías, tanto como esté en mí. ¿Qué quiere decir «tanto como esté en mí»? Quiere decir que sí, que existen tristezas inevitables. Una vez más, yo comprendo lo que quiere decir una «tristeza inevitable». Alguien que amo muere. Eso es una tristeza inevitable, eso sucede. No puedo hacer nada. En cambio, puedo inflar esa tristeza, inflarla al infinito, hacer la adición y la re-adición de la tristeza; embadurnarme de ella, hundirme dentro. Eso puedo hacerlo. Es incluso el vector tristeza el que me invita a hacer esta especie de adición muy extraña en la que cuanto peor van las cosas, más experimento, a fin de cuentas, una extraña alegría.

17

¡Vaya! ¡Acabo de decir que cuanto peor va la cosa, más experimento una extraña alegría! Eso quiere decir que mi selección no es tan simple como decía hace un momento. Y eso es todo el libro III de la *Ética*, que en ese sentido me parece extraordinariamente sagaz. Si se tratara simplemente de seleccionar las alegrías, eliminando lo más que pueda las tristezas, ya sería algo. Pero para Spinoza eso no sería un auténtico arte de vivir. ¿Por qué? Porque no existen dos líneas puras, una línea de tristeza y una línea de alegría. Y todo el libro III lo muestra muy bien. "No existe una línea en la que las tristezas se encadenan con las tristezas y una línea en la que las alegrías se encadenan con las alegrías. ¿Por qué? Porque las líneas de tristeza están ellas mismas ritmadas por alegrías de un

cierto tipo y las líneas de alegría están ellas mismas ritmadas por tristezas de un cierto tipo. Sólo que -estamos casi reconfortados- lo que cuenta es que las alegrías que intervienen sobre las líneas de tristeza no son en absoluto de la misma naturaleza que las alegrías que intervienen sobre las líneas de alegría.

¿Cuál es la diferencia? La línea de tristeza es fundamentalmente disminución de la potencia de actuar. Y ustedes comprenden por qué, es muy matemático. Se trata ciertamente del método geométrico en Spinoza. En efecto, la tristeza es la disminución de la potencia de actuar. ¿Cuándo experimento un afecto «disminución de la potencia de actuar»? Cuando la afección que experimento es la impresión sobre mi cuerpo de un cuerpo que no conviene con el mío. Un cuerpo no conviene con el mío, disminuye mi potencia de actuar, soy afectado de tristeza, mi afecto es de tristeza. De inmediato se puede deducir de allí lo que es el odio. El odio es el esfuerzo que hago desde entonces, en virtud de mi potencia, para destruir el objeto que me afecta de tristeza. Cuando ustedes son afectados de tristeza, buscan destruir el objeto que los afecta de ese modo. Dirán que odian ese objeto que no les conviene. Supongan que llegaran a destruir ese objeto, por tanto a suprimir vuestra tristeza. Experimentarán desde entonces una alegría.

Spinoza hasta llega a hacer un teorema titulado así: «Aquél que imagina destruida la causa de su tristeza se alegra»<sup>54</sup>.

Noten que allí, sobre la línea de tristeza, tienen tristeza, odio, seguramente otras cosas, y hay una alegría que interviene. Alegría de imaginar o de hacer que sea destruido el objeto que causa la tristeza. Pero es una alegría muy extraña. Es una pequeña sucia alegría. De hecho somos tan complicados, estamos compuestos de una manera tan compleja que puede muy bien suceder que el mismo objeto que me da alegría en ciertas partes de mí mismo me dé tristeza en otras. Yo diría que las alegrías que intervienen sobre las líneas de tristeza son necesariamente alegrías indirectas o parciales.

Igual demostración para la línea de alegría. ¿Qué es la línea de alegría? Es todo lo que se encadena a partir del encuentro con un cuerpo que conviene con el mío. Supongan un cuerpo que conviene con el mío. Lo amo. Del mismo modo que el odio derivaba de la tristeza, el amor deriva de la alegría<sup>17</sup>. Tienen allí entonces una línea de alegría: alegría, amor para la cosa que nos da alegría, etc. ¿En qué son estas alegrías de otra naturaleza que las que intervenían sobre las líneas de tristeza? Son tanto más alegrías en cuanto que serán directas y completas, por oposición a las alegrías de compensación indirecta y parcial que intervenían sobre la línea de odio. Serán directas y completas, es decir que ustedes experimentarán alegría por la cosa misma. Vuestra potencia aumentará.

Ustedes recuerdan, no vuelvo sobre esto, qué quiere decir en Spinoza aumento o disminución de potencia. En fin, vuelvo a decirlo muy rápido por si no lo tenían

---

<sup>54</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, prop. XLVII.



en la mente. La alegría y la tristeza son al pie de la letra aumento y disminución de potencia. En un caso, el de la alegría, la potencia de la cosa exterior que conviene con ustedes impulsa vuestra potencia, es decir hace que esta aumente relativamente. En el otro caso, el de la tristeza, el encuentro con la cosa que no conviene con ustedes va a invertir vuestra potencia, que va a estar por entero inmovilizada en rechazar la cosa. Esta potencia fijada, inmovilizada, es como sustraída de ustedes. De allí que vuestra potencia disminuye. Tienen sin duda allí los dos vectores: aumento y disminución. /

Ven que aquello a lo que nos invita Spinoza, en tanto que discípulo de Epicuro, es verdaderamente a una selección, a la selección entre las dos líneas.

Una vez más, puede haber tristezas inevitables. Por ejemplo, la cosa amada muere, el objeto amado muere. Bueno, es triste, y Spinoza no dice que no hay que preocuparse, no. Pero hay que tomarlo como una tristeza inevitable. Las únicas tristezas permitidas o conservadas sobre la línea de la alegría son las tristezas que ustedes viven como inevitables.

He aquí entonces lo que yo llamaba el primer esfuerzo de la razón, aún antes de que haya razón. Consiste en meterse sobre ese vector aumento de potencia. ¿Cómo meterse sobre ese vector? Tenemos una respuesta: seleccionando las alegrías, seleccionando las líneas de alegría.

Y es un arte muy complicado. ¿Cómo hacer esta selección? Spinoza nos ha dado una respuesta, y decía que esta respuesta prefigura un tema que se encontrará luego en Rousseau. A saber, el primer esfuerzo de la razón como arte selectivo consiste en una regla práctica muy simple: sepan de qué son capaces, es decir eviten meterse en las situaciones que serán fastidiosas para ustedes.

Y creo que cuando Spinoza pregunta qué puede un cuerpo, quiere decir entre otras cosas: «¡Pero miren sus vidas! ¡No paran de meterse precisamente en las situaciones que personalmente no podrán soportar!». En ese sentido ustedes fabrican vuestras tristezas. Bueno, no siempre. Pero en relación a las tristezas inevitables del mundo, siempre sobrecargan. Esa es la idea de Spinoza. Finalmente la tristeza es de seguro inevitable. Pero no es de eso que la humanidad muere. La humanidad muere por aquello que se sobrecarga a partir de las tristezas inevitables. Es una especie de fabricación de tristeza, de fantástica fábrica de tristeza. Y hay instituciones para engendrar la tristeza. Y aparatos. La tele, todo eso... Es inevitable que haya aparatos de tristeza porque todo poder tiene necesidad de la tristeza. No hay poder alegre.

Una vez más, mi línea de alegría seleccionada no es una receta. Mis propias alegrías no son las del vecino. Hay que encontrarlas. Ustedes me dirán: «Pero vuestras propias alegrías pueden perjudicar a algún otro». ¡No! Si han comprendido, ven que no pueden perjudicar a algún otro porque las alegrías propias que fastidian a algún otro son las de las líneas de odio. Mientras que si hago la selección de mis líneas de alegría, finalmente me abro, pero no molesto a

nadie. no puedo. Quiero decir, no es mi asuntó. Porque Fastidiar a alguien y la alegría de fastidiar a alguien está muy ligada a las líneas de odio.

Entonces estamos aquí: ¿hacia dónde nos lleva esto, en qué nos hace salir de los signos? Selecciono mis alegrías, de acuerdo. Pero no salgo de los signos, son siempre signos vectoriales. Simplemente puedo decir que estoy mejor. ¿En qué sentido se trata de una pequeña luz que viene a quebrar la oscuridad de los signos, hacia dónde me lleva esto? He aquí la segunda etapa, el segundo aspecto de la razón.

Noten que no hice trampa, me quedé absolutamente en los datos del mundo de los signos. A saber: no conozco un cuerpo más que por los efectos que tiene sobre el mío. Permanezco entonces en el dominio de la *affectio*. En tanto que sólo conozco los cuerpos por los efectos que tienen sobre el mío, permanezco en el dominio de las afecciones y de los afectos correspondientes. Ya sean disminuciones de potencia o aumentos de potencia, los afectos correspondientes son pasivos. En efecto, son pasiones puesto que remiten a los efectos de un cuerpo exterior sobre el mío. Se trata por ende de una pasión. La alegría que acabo de seleccionar es una pasión, no menos que las tristezas. Son los dos vectores de la pasión.

El segundo aspecto de la razón supone el primero. Supongan que hayan logrado al menos relativamente -puesto que no pueden lograrlo de modo absoluto, hay tristezas inevitables- seleccionar las alegrías, que hayan hecho vuestra línea de alegría. De seguro siempre puede ser destruida. ¡Paf! La enfermedad, la muerte, la pérdida del ser amado, de los seres amados, etc. Una línea puede ser siempre completamente interrumpida, destrozada. Mala suerte, es así. Ustedes ven, no es una línea recta. Pasa entre las cosas, va hacia allí, se quiebra, continúa, retoma... Como gusanos, ustedes buscan obstinadamente vuestra línea de alegría. Lo cual quiere decir algo distinto que buscar el placer. ¿Qué quiere decir finalmente? Quiere decir que ustedes buscan vuestro encuentro con cuerpos que les convienen, sea el sol, o el ser amado o... las colecciones de estampillas. Si eso es lo suyo, no importa ¿no? (*risas*).

De este modo ustedes no dejan de aumentar <sup>17</sup> vuestra potencia, pero permanecen en la pasión. Es allí donde hay un pequeño salto y, sin dudas, un umbral variable para cada quien. Uno ha acumulado su potencia a través de miles de rodeos, seleccionando su línea de alegría. Todo ocurre como si hubiera un momento de esta acumulación de potencia, a un cierto nivel *x* -puesto que es variable para cada uno-, en que de cierta manera se podría decir que uno ha adquirido y posee su potencia. Es decir, la ha aumentado tanto, ha sabido aumentar tanto su potencia -afecto pasivo-, que se diría que entra en posesión de ella. La tiene, o bien está muy cerca de tenerla. Digamos, a grosso modo, que la tiene.

¿Qué quiere decir esto? Es un punto en el que todavía hace falta que presten

mucha atención. Esto quiere decir que se sale del dominio de las pasiones. ¿Y qué quiere decir «salir del dominio de las pasiones»?

Ustedes recuerdan, mis afectos son pasiones en tanto que mis afecciones, en el encuentro que hago con otros cuerpos, son la simple percepción del efecto del cuerpo exterior sobre el mío. En tanto que conozco los cuerpos por el efecto exterior que tienen sobre mí, puedo decir que mis afecciones son inadecuadas y que mis afectos son pasiones, ya sean alegrías o tristezas. Digo que todo ocurre como si al final de la selección de esa línea de alegría se alcanzara un punto, un umbral variable para cada quien, en el que puedo decir: «¡Ah! Aquél posee su potencia». ¿En qué reconozco que alguien posee su potencia? En cualquier cosa. En su manera de caminar, en su manera de ser dulce, en su manera de ponerse furioso, en su encanto... no sé, no son cosas muy racionales en las que reconozco eso... en una especie de acuerdo consigo mismo. Digo: «Y bien, ahora tengo mi potencia». Si eso quiere decir algo, quiere decir entonces que ya no conozco los cuerpos exteriores por el simple efecto que tienen sobre el mío, puesto que ese era el dominio de la pasión, de las alegrías y de las tristezas, etc. Mi potencia simplemente aumentaba o disminuía, pero yo no la poseía. Cuando la poseo, es preciso que algo 'haya cambiado. ¿Qué ha cambiado entonces? Y más aún, es ese algo \*~que ha cambiado lo que va a permitirme definir más seriamente qué significa «poseer su potencia».

¿Qué puede haber cambiado? Hace falta retomar, tengo como punto de referencia que en este segundo estado ya no conozco los cuerpos exteriores simplemente por el efecto que tienen sobre el mío, por la impresión que tienen sobre el mío. ¿Por qué otra cosa podría conocerlos? Aquí debe producirse en todos nosotros una iluminación. ¡Sí, ya lo sabemos! Lo sabemos porque hemos hablado precedentemente de ello. ¿Qué otra posibilidad tengo? Ya no conozco los cuerpos por el efecto que tienen sobre el mío, sino que los conozco bajo las relaciones que los constituyen, en tanto esas relaciones se combinan con las relaciones que me constituyen. Lo que capto ya no son efectos de un cuerpo sobre el mío, sino composiciones de relaciones entre un cuerpo y el mío. Diferencia inmensa. Inmensa.

17

Ustedes me preguntarán en qué consiste este conocimiento. Leyendo a Spinoza así como así, se creería que es muy abstracto. ¿Se trataría de hacer matemáticas? Puede tratarse de hacer matemáticas, pero ¡cuánto desborda esto al hecho de hacer matemáticas! Tomo dos ejemplos. ¿Cuándo puedo decir «sé bailar» o «sé nadar»? Estos ejemplos no están en la letra de la *Ética*, pero Spinoza hubiera podido tomarlos: «Sé nadar en un canal holandés», «nado en Amsterdam», «voy a bailar el sábado a la noche en Amsterdam».

-«¿Vienes a nadar?». -«No, no sé muy bien, tengo miedo de ahogarme». ¿Qué quiere decir «no sé nadar»? Bueno, ustedes comprenden, aquí no se trata de matemáticas. Alguien que no sabe nadar es alguien que no comprende nada ¿de

qué? No comprende nada del movimiento de una ola. ¿Qué quiere decir eso? Entra en el agua, y para empezar entra mal, ¿no? Hablo de esto porque yo nado muy, muy mal. ¿Qué quiere decir que entra mal en el agua? Ustedes comprenden, uno está constantemente reducido a esperar el efecto del cuerpo exterior sobre el propio.

Si espero, seguramente estoy triste. ¡Oh, la espera! ¿No es un recurso fundamental de la tristeza? Cada vez que espero, estoy hecho, me entristezco. Jamás esperen. No hay que esperar nada. Spinoza también ha dicho cosas sobre eso. ¡No tengan esperanza! Al mismo tiempo Spinoza es lo contrario de un mundo desesperado. Pero en la esperanza encontrarán siempre un núcleo de tristeza, la conjura de la tristeza. La alegría de la esperanza es una artimaña de la tristeza, es decir se trata de la mala alegría.

Bueno, en fin, entro en el agua. Me moja, entonces me contraigo. ¡Pum! Recibo una ola en plena cara. ¡Oh lá lá! Empiezo a dar gritos, me ahogo. Llega otra. Me revuelca, ruedo... grotesco, además. Entonces viene a añadirse a esto la tristeza del ridículo.

¿Qué es lo que hice? Viví sobre un ritmo en el que esperaba perpetuamente el efecto del cuerpo exterior sobre el mío -llamando «cuerpo» al mar, ¿no?-. Esperaba el efecto. Podía tener alegrías. Claro, tenía pequeñas alegrías: «¡Oh, es divertido!», «¿Has visto qué bella ola?», «¡La vencí, esta vez no me revolcó!».

Todos pasamos por eso y aprendemos lo que sea. Es un análisis de lo que significa aprender. Aprender es eso. ¿Pero qué es el aprendizaje?

Empezar poco a poco a seleccionar. ¿Qué es saber nadar? Es saber que un cuerpo tiene aspectos. Se tratará ciertamente de organizar el encuentro. Aprender es siempre organizar el encuentro. Los malos encuentros son los encuentros de frente. Hay que saberlo cuando entramos al agua.

Aún así hay personas que jamás llegarán a saber. Pero entonces no tienen que ir al mar. Es muy simple. Sólo no tienen que meterse en la situación imposible. No está mal no saber nadar. Sólo está mal en la playa. No saber bailar no está mal, salvo en un lugar: las discotecas. ¡Si ustedes se meten en la situación imposible! No saben bailar, y al mismo tiempo una oscura voluntad testaruda hace que quieran joder a todo el mundo e ir a la discoteca a pesar de todo. ¡Es la catástrofe! Allí va a haber una cultura de la tristeza. Van a hacer pagar a los otros el hecho de haberlos acompañado. Luego vendrá la venganza, va a ser el mundo de la venganza. Van a conducirse como verdaderos animales.

Existe una novela de Chejov admirable. Es en un pequeño distrito ruso. Me acuerdo poco<sup>55</sup>. Hay un pequeño funcionario amargo, completamente amargo que

---

<sup>55</sup> No es claro a qué texto se refiere Deleuze, ya que toma un motivo que atraviesa toda la obra de Chejov sin dar referencias específicas.

va al baile ofrecido por el general del distrito. Su mujer se ha puesto bella, y él ya se va diciendo en el camino: «Oh, está bella». Y se siente cada vez más miserable, cada vez más lamentable. «Ella es bella, es bella a pesar de todo». Pero lejos de que eso le dé una especie de orgullo, de alegría, le provoca odio: «Eres bella. Tú, puta, eres bella». Y va al baile y se da cuenta de que su mujer está radiante. En absoluto por malas razones inconfesables y vergonzosas, sino porque está feliz. Por una noche ella es feliz. Entonces él se dice en su rincón: «No voy a perderte».

Intervención: ¿Puedes hablar más fuerte?

Deleuze: Sí, pero es una historia tan intimista... Entonces él se dice: «Vas a ver, vas a ver...». Ella está transformada, está transformada... Él le dice: «Ven, ven, tengo algo que decirte. ¡Esto no puede seguir! ¡Has 'coqueteado con el capitán!». «No, no», dice ella, que ni siquiera sabe quién es el capitán. No ha hecho nada. «¡Sí, sí!». Y él comienza a elevar la voz. «No, no hagas escándalo, no hagas escándalo» le dice ella en pánico. «Bueno, partamos inmediatamente». Ella le dice: «Te lo suplico, te lo suplico, nunca te he pedido nada en mi vida, déjame una hora más». Entonces, él la sujeta bien y dice: «No, no, no. ¡Hago un escándalo!». Ella parte. Camina, y él se pone un poco atrás. Ella llora y él la observa desde atrás. Y a medida que ella camina, su silueta se desploma, y él conoce una alegría intensa. «La tengo, la tengo». Es evidentemente el mundo de Chejov...

En fin, no importa, decía esto a propósito de la danza. Saber algo no es saber matemáticas. Diría que es mucho más, son matemáticas vivientes. Saber nadar es ante todo saber presentar a la ola el aspecto de vuestro cuerpo bajo el cual este se conjuga en su movimiento con el movimiento de la ola. Pienso, pues lo he releído no hace mucho tiempo, en un muy admirable autor polaco-inglés, Conrad. ¿Qué es ser un capitán de barco, un buen capitán en este grandioso autor? En las novelas de Conrad tienen todas las tempestades posibles, puesto que él era marino de oficio y saca de allí su obra. Existen todas las tempestades posibles, de las que se aprende, leyendo a Conrad, que son extraordinariamente diversas. Un buen capitán es aquel que, según la naturaleza de la tempestad, pone su barco a la velocidad mejor y en la mejor posición en relación a la ola, para que el movimiento de la ola y el movimiento del barco se compongan, en lugar de que el movimiento de la ola descomponga el movimiento del barco.

Saber bailar es lo mismo. Saber bailar es precisamente presentar el cuerpo bajo el aspecto en el cual se compone, en términos de danza, con el cuerpo del o de la *partenaire*. Es eso lo que generalmente se llama un ritmo. Bueno, si me dicen que es una matemática del ritmo, no estoy en contra. Pero no es hacer matemáticas.

Se trata ciertamente de captar las cosas ya no bajo el efecto que tienen sobre mi cuerpo, esperando ese efecto, sino bajo las composiciones de relaciones entre ellas y mi cuerpo. Cuando ustedes alcanzan ese saber- vivir, pueden decir que

poseen vuestra potencia. Antes sólo podían decir que tendían a aumentarla.

Y en ese momento ya no veo tanto cosas, objetos. Era en el primer momento, en el de las afecciones inadecuadas, que ustedes veían objetos. En este segundo momento, de un ser amado, de una mujer o de un hombre, casi no ven más que relaciones y composiciones de relaciones al infinito.

Y en un sentido lo otro ya no puede hacer nada contra ustedes. De cierta manera -y habida cuenta de lo que he dicho: hay siempre tristezas inevitables- ustedes son invulnerables. Porque aún si mueren, aún si el muy buen nadador muere, no muere de la misma manera que un mal nadador. Supongo que muere en una especie de acuerdo consigo mismo. Es ahí que «era inevitable» toma un sentido. No malogró su vida. Después de todo, eso es importante. Morir es siempre problemático, es triste. Siempre es triste. Pero hay maneras de morir contento.

Y ante todo, sin hacerle pagar a los otros. Las personas que mueren haciéndole pagar a los otros son terribles. Supongo que el nadador que no ha visto llegar a una ola particularmente imprevisible muere en una especie de asombro. El capitán que ha sido vencido por su tempestad tiene una especie de serenidad que hace que sea el último a bordo, no por deber, sino para observar mejor el asunto... como si se tratara de arrancar un último secreto sobre la composición de las relaciones. Ya no es un hombre, ya no es una mujer. ¿Qué es? No es que haya devenido impersonal. Al contrario, permanece extraordinariamente personal. Es una personalidad que ha cambiado completamente de sentido.

Veo entrar a alguien. Ya no lo veo como un objeto delimitado. Lo veo como un conjunto de relaciones ambulantes. Spinoza dirá: «una proporción de reposo y de movimiento, de velocidad y lentitud». Y lo reconozco en esa proporción que no confundo con ninguna otra proporción. ¿Qué es «mi bailarina preferida»? Es precisamente la bailarina cuyas relaciones de velocidad y lentitud se componen de modo más natural, más directo, más inmediato con las mías. Tendría entonces una bailarina preferida, tal como tengo un mar preferido allí donde eso se compone mejor.

17

El mundo va a ser una composición de composición de composición de relaciones al infinito. Y he aquí que ninguna individualidad se perderá, puesto que cada relación, cada proporción de movimiento y de reposo posee su estilo, que me hace decir: «Ah sí, es fulano», «Ah sí, es tal cosa», «Ah sí, es el Atlántico, no es el Mediterráneo», «Ah sí, es esto, no es aquello».

Pero ven, ya no espero el efecto de un cuerpo sobre el mío, capto un cuerpo como conjunto de relaciones, y sólo puedo hacerlo cuando soy apto ya para componer mis relaciones con las suyas. Aquí ya tenemos algo sólido.

¿Por qué entonces esto no funciona con la tristeza? No puede funcionar con la tristeza. Si me quedo en líneas de tristeza, no pasaré jamás a este segundo

estado de la composición de las relaciones. ¿Por qué? Por una razón infantil. Hay tristeza cuando encuentro un cuerpo que no conviene con el mío. De seguro hay siempre relaciones que se componen, pero no la mía; la mía, por el contrario, es destruida. Por tanto, jamás podría elevarme a la noción de una composición de relaciones a partir de una tristeza, de una pasión triste. Salvo de modo muy abstracto: ese cuerpo que no me conviene, es decir que destruye mis propias relaciones, se compone con otros cuerpos. Pero no sucederá con el mío. Entonces, a partir de una tristeza no puedo elevarme a la idea de relaciones comunes entre el cuerpo exterior y el mío, puesto que la tristeza es el efecto de un cuerpo que, precisamente, no se compone con el mío. Mientras que a partir de las alegrías-pasiones puedo elevarme, precisamente porque las pasiones alegres aumentan mi potencia. A través de una especie de brinco, de salto, puedo elevarme a la comprensión de algo común, que es una relación compuesta entre el cuerpo exterior y el mío. En el momento en que me he elevado, todo cambia: poseo mi potencia. ¿Comprenden?

Entonces, sea lo que sea que aprendan, aprender es eso. No hay más que eso. Jamás se aprende abstractamente. En un sentido, es preciso entonces que la alegría triunfe. ¿En qué sentido? Es preciso que triunfe hasta propulsarnos a ese nivel en el que lo que capto ya no son los efectos de un cuerpo sobre el mío, sino las relaciones compuestas entre un cuerpo y el mío.

Ven ustedes que ya no estoy en el dominio de las *affectios*. Tenía un primer dominio, el de la *affectio*, tal como lo he definido: encuentro con un cuerpo, efecto de un cuerpo exterior sobre el mío, del cual derivan afectos —*affectus*— que son pasiones. Ahora estoy a un nivel completamente distinto: composiciones de relaciones y relaciones compuestas.

¿Qué deriva de allí? Alcanza con comprender dos puntos más. Primer punto a comprender: cuando llego a composiciones de relaciones y a relaciones compuestas, mis ideas son necesariamente adecuadas. ¿Por qué? Segundo punto a comprender. De las ideas siempre derivan afectos. Pero esta vez estos afectos ya no son pasiones, es decir aumentos o disminuciones de la potencia de actuar, sino acciones, afectos activos. Los afectos que<sup>17</sup> derivan de una idea adecuada son afectos activos, afectos-acciones. Es decir\* expresiones de mi potencia y ya no aumentos " o disminuciones de esa potencia.

El segundo estado de la razón es entonces la conquista de las relaciones y de las composiciones de relaciones, de donde derivan afectos activos que, desde entonces, no pueden ser más que alegrías.

¡Descanso! Reflexionen ya que me dirán después si hay cosas que no comprenden. ¿Por qué «ideas adecuadas»? ¿Por qué este es el dominio de lo adecuado? Ustedes sienten que ya entramos a un mundo de la univocidad.

Hace un momento estábamos perdidos en los signos. En efecto, estábamos librados a las percepciones, en el sentido de que la percepción es la idea del

efecto de un cuerpo exterior sobre el mío. ¿En qué estamos ahora? Estamos en un tipo de idea completamente diferente. Ya no es el dominio de las percepciones. Sin embargo, no es en absoluto un dominio de abstracción. Estamos ahora en la idea de las composiciones de relaciones entre dos cuerpos, de los cuales uno es el mío y el otro un cuerpo exterior.

Mi pregunta es: ¿por qué esta idea es clara y distinta y necesariamente adecuada? Si respondemos bien a la pregunta, vamos a dar un nuevo salto. >Estas ideas de composición de relaciones difieren completamente de las ideas de efecto. ¿Por qué? Porque nos dan la causa de los efectos.

Si un cuerpo tiene tal efecto sobre el mío, es o bien porque en sus relaciones se compone con las mías, o bien porque descompone mis relaciones. Si el arsénico posee tal gusto y la manzana tal otro, es porque el arsénico descompone algunas de mis relaciones. Tengo entonces la causa. La causa de los efectos de un cuerpo sobre el mío es la naturaleza de la composición de las relaciones entre los dos cuerpos o el acto por el cual el cuerpo exterior descompone mis relaciones. Esa es la causa. Si la idea inadecuada era una idea de un efecto separado de su causa - recibo el efecto y yo no tengo ninguna idea de la causa-, vemos Bien que este nuevo tipo de idea es necesariamente adecuado.

¿Cómo va a llamarlo Spinoza? Una vez más, las otras ideas son los signos. ¿Existe un nombre que nos permita reconocer este nuevo tipo de idea en Spinoza? ¡Sí! Él les da un nombre muy interesante -vamos a ver por qué— a estas ideas de composiciones de relaciones. Las llama «noción comunes».

Ven ustedes, el término no se hace notar mucho. Por un lado, tiene una tradición en la filosofía. Pero quiere decir otra cosa. Se remonta, por ejemplo, a los estoicos. Los estoicos ya hablaban de noción comunes. Pero generalmente se trataba de noción comunes a todos los espíritus. En Spinoza, las noción comunes serán sin duda comunes a todos los espíritus -y aún así veremos con qué matices-. Pero no será ese el sentido fundamental de la noción común. En efecto, en principio ella no será común a todos los espíritus. Lo será sólo como consecuencia.

¿Por qué es llamada «común»? Tomemos una noción<sup>17</sup>Común. Retomamos un ejemplo muy preciso para que lo capten mejor. Es un ejemplo científico, pero no se trata simplemente de ciencia. Puede tratarse de ciencia, pero también de vida práctica. En mis ejemplos -la danza, el nado- se trataba de vida totalmente práctica y, sin embargo, había un saber. Es un dominio del saber, pero un saber que hace uno con la vida.

Tomamos entonces un ejemplo más científico. He aquí un/cuerpo que llamo «el quilo», he aquí otro que llamo «la linfa», he aquí un tercer cuerpo que llamo «la sangre». El quilo, la linfa y la sangre son cuerpos que entran en mi composición. Les recuerdo, ya lo he dicho, que en el siglo XVII, en la biología del siglo XVII, el quilo y la linfa no corresponden a lo que se llama hoy en día quilo y linfa, sino que



corresponden mucho más a lo que se llama glóbulos blancos y glóbulos rojos. Es decir, el quilo y la linfa son componentes de la sangre. El quilo se define pues por una cierta relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Lo mismo la linfa. Ellos componen sus relaciones para formar la sangre. Supongamos que la sangre es la relación compuesta del quilo y la linfa. Intervienen otras relaciones, pero no importa, me quedo en el ejemplo más simple.

Hay entonces una relación compuesta. ¿A qué es común la relación compuesta? Es común a los componentes —a las partes componentes- y al todo compuesto. Hay una relación que hace que el quilo y la linfa sean las partes de la sangre y que la sangre sea el todo del quilo y de la linfa. Es bajo esa misma relación que el quilo y la linfa se componen para formar la sangre, y que la sangre se descompone para dar a luz el quilo y la linfa. Yo diría que esa relación compuesta es literalmente común al todo y a las partes. Es como una ley de la composición de las relaciones: en una composición hay una relación común al todo -es decir a la sangre- y a las partes -es decir al quilo y a la linfa.

Desde entonces, la noción común no lo es simplemente por ser común a todos los espíritus; quiero decir, por estar dotada de objetividad, de invariabilidad, etc. Lo es ante todo por ser común a la parte y al todo. Ahí Spinoza transforma completamente el sentido tradicional de «noción común». La noción común es común a la parte y al todo.

En otros términos, yo diría que el primer carácter de la noción común es que expresa la causa, y el segundo es que es común a la parte y al todo. Desde entonces, no puede ser inadecuada. Es matemático: no puede ser inadecuada puesto que una idea inadecuada es, por un lado, una idea de un efecto separado de su causa, y por otro, la idea de una parte separada del todo al que pertenece. Así como las afecciones en el primer modo eran necesariamente ideas inadecuadas, las nociones comunes son necesariamente nociones adecuadas. De allí que los afectos que derivan de las nociones comunes son afectos-acciones, son alegrías activas.

Para terminar este punto debo hacer una especie de advertencia. La teoría de las nociones comunes es introducida en la *Ética* en el libro <sup>1</sup>II. Ahora bien, si leen el libro II -estoy seguro de que lo harán-, estarán sorprendidos. Van a tener la impresión de que no se corresponde muy bien con todo lo que acabo de contar. Quiero decir que en la exposición del libro II de la *Ética*, Spinoza comienza por lo que él mismo llama las nociones comunes más universales, es decir la idea de aquello en lo que convienen todos los cuerpos. Todos los cuerpos convienen en esto: son en lo extenso, tienen movimiento y reposo<sup>56</sup>.

¿Por qué creo que Spinoza comienza por ahí? Y bien, en un sentido es casi triste, pero no puede hacerlo de otro modo. Digo que es triste porque eso vuelve

---

<sup>56</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro II, def. I y prop. XIII, axioma I.

las cosas muy abstractas. Se tiene la impresión de que las nociones comunes son consideraciones muy generales, completamente generales. «Todos los cuerpos existen en lo extenso». No se trata en absoluto de relaciones precisas. Spinoza está forzado a hacerlo porque hace una especie de deducción lógica de las nociones comunes. Haciendo su deducción lógica de las nociones comunes, está forzado a comenzar por las más universales. Hay que tener paciencia, porque si pasan a la siguiente proposición, verán que se trata de nociones comunes ya no comunes a todos los cuerpos, sino comunes a «al menos dos cuerpos».

Casi diría que es esto lo que cuenta. No se fíen del orden del texto. Sin duda hay que comenzar por algo, y él tiene razones importantes que le hacen comenzar por las nociones comunes más universales. Pero no es ahí que las nociones comunes son operatorias. Las nociones comunes más universales nos dejan en lo vago. Lo interesante son las nociones comunes a dos cuerpos, es decir, las nociones comunes más precisas o menos universales. Y preciso aún más: las nociones comunes a dos cuerpos de los cuales uno sea el mío. Si no, no formaría la noción común. Sólo puedo formar la noción común porque uno de los cuerpos que entra bajo la noción común es mi cuerpo. Si no, esto sería absolutamente abstracto. Son de hecho entonces las nociones comunes menos universales las que tienen el secreto de todas las nociones comunes. De modo que, como Spinoza hace una deducción de las nociones comunes, tiene razón en comenzar por las más universales. Pero todo el sentido práctico de las nociones comunes consiste en el orden inverso, consiste en partir de las menos universales. Lo interesante en la vida son las nociones comunes al nivel de otro cuerpo y el mío, porque es por intermedio de ellas que uno podrá elevarse poco a poco a las nociones comunes más universales.

Haría falta simplemente una confirmación de esto, de que son las nociones comunes menos universales las que son en principio más importantes. Si van hasta el libro V, verán que allí Spinoza ya no adopta el orden deductivo de las nociones comunes, sino el orden real. Comenzamos por formar las nociones comunes menos universales, es decir las que convienen a un cuerpo y al mío, y de allí nos elevamos a nociones comunes cada vez más <sup>17</sup>generales, cada vez más universales.

Ustedes ven que en este segundo esfuerzo de la razón se trata de las nociones comunes y las alegrías activas. Hemos salido del mundo de los signos. ¿Por qué? Es casi la conclusión a la que quería llegar hoy. Comprenden que no tengo más que extraer consecuencias. Una noción común es forzosamente unívoca. Hemos salido completamente de la equivocidad del signo. Cuando han alcanzado el dominio de las composiciones de relaciones, están en la univocidad. ¿Por qué las nociones comunes son forzosamente expresiones unívocas? Por una razón muy simple. Una vez más, ellas son comunes porque son comunes al menos a dos cuerpos. Desde entonces, siendo comunes al menos a dos cuerpos, se dicen en

un único y mismo sentido del otro cuerpo y del mío. No pueden decirse en varios sentidos. Las nociones comunes más universales se dicen de todos los cuerpos, de acuerdo. Pero sólo pueden decirse en un único y mismo sentido. No puede haber equivocidad al nivel de las nociones comunes. Por una simple razón, que la equivocidad me dice que una misma cosa, un mismo término, una misma noción no se dice en el mismo sentido para la parte y para el todo, para esto y para aquello. Por el contrario, las nociones comunes no pueden tener más que un único sentido.

Entonces esto casi se parece al mundo que buscábamos desde el comienzo. Voy muy rápido, en cierto sentido, porque es una consecuencia de lo que hemos dicho. A este nivel ya no hay ningún problema, si han comprendido lo que es una noción común. Por ejemplo, el movimiento de la ola y el movimiento de mi cuerpo, en tanto que se componen, son una noción absolutamente unívoca. Sólo el mal nadador es equívoco, sólo el mal bailarín es equívoco. El buen bailarín es una expresión unívoca. Eso es el mundo de la luz.

¿Es solamente esto? ¡No! Un último esfuerzo. ¿Qué sería un último esfuerzo? ¿Qué más hay? Ven ustedes, ya tengo dos niveles. Primer nivel: los cuerpos considerados en los efectos que tienen unos sobre otros.

Eso es la afección inadecuada. Segundo nivel: los cuerpos considerados en las relaciones que se componen. Eso es la noción común o la idea adecuada. ¿He mencionado todo lo que hay en el mundo? No, no he mencionado un término que interviene constantemente en Spinoza: las esencias, los cuerpos considerados en sus esencias. ¡Ah, eso! Eso va a ser muy importante para nuestro porvenir. ¿Entonces la noción común no es la idea de una esencia? No, no podía serlo.

Permítanme un rápido paréntesis terminológico pues, una vez más, creo que en filosofía hay una terminología muy, muy simple, pero que si no la tienen, no pueden comprender. Es muy enojoso confundir dos cosas, lo que se llama una idea abstracta y lo que se llama una idea general. La diferencia es muy importante. La idea abstracta es una cosa extraña, al punto que nadie sabe si las hay. Esto no es Spinoza, pero lo necesito para Spinoza. Son observaciones de terminología. Nadie sabe si existe algo como una idea abstracta. ¿Qué sería, si existiera?

Tomemos ejemplos. Ven ustedes que tengo mis lentes sobre la hoja de papel. Los saco de la hoja de papel. ¿Es una abstracción? Ustedes ríen y me dicen: «No, evidentemente no es una abstracción, pues entre sus lentes y la hoja de papel había una distinción real, no una distinción de razón». Así pues, no hago una abstracción, hago una separación. Mis lentes eran separables de la hoja de papel.

Estadio superior, segundo estadio: hago una selección y ya no una separación. ¿A qué se podría llamar una selección? Tomo la hoja de papel por sí misma. Ustedes ven, son ejercicios prácticos de filosofía. Yo soñaría con hacer eso. Así es como hacían en la Edad Media, hacían cursos así y los estudiantes intervenían

sobre cuestiones muy precisas. Era formidable... Había motines y esas cosas (risas). He aquí entonces mi hoja de papel. Una hoja de papel posee una cara y un revés. No puedo separarlos. Podía separar mis lentes de la hoja, pero no puedo separar la cara y el reverso de la página. ¿Me siguen? En cambio, puedo seleccionarlos. ¿Qué quiere decir seleccionar? Ponerme en el estado óptico en el que no veo estrictamente más que un lado. Habré seleccionado ya sea la cara, ya sea el reverso.

Son muy divertidas estas cosas. No es grave, pero hay muchos autores que producen un puro contrasentido sobre la abstracción. Conciben la abstracción como una selección de la cara y del reverso. Es idiota, eso no es una abstracción. ¿Por qué? Porque la cara y el reverso son datos inseparables dentro de la cosa, de la hoja de papel, pero en mi representación pueden estar dados en forma separada. Mi representación puede darme distintamente, separadamente, la cara y el reverso. No hay abstracción.

Esto nos da al menos una definición muy estricta de la abstracción: sólo se puede emplear la palabra «abstracción» cuando se habla de una operación que consiste en separar a través del pensamiento lo que es inseparable en la representación. No veo otra definición posible. ¿Me siguen? Si ustedes separan a través del pensamiento lo que es inseparable en la representación misma, entonces han hecho una abstracción. Por tanto, cuando han seleccionado la cara o el reverso no han hecho una abstracción, puesto que eso está dado o es dable separadamente en vuestra representación. ¿Cuándo es que harían una abstracción? Una vez más, no sabemos si existe, pero en todo caso estoy seguro de que si existe, debe responder a este criterio: ustedes separan a través del pensamiento lo que está dado como inseparable o no separado en la representación.

¡Es difícil! Tomo un ejemplo. Digo «una extensión sin movimiento». Es turbio, ¿no? No estoy seguro... ¿Es una extensión inmóvil una abstracción? ¿Puedo representarme verdaderamente una extensión inmóvil? ¿O bien el movimiento pertenece a lo extenso? Si movimiento y extensión son inseparables en la representación, cuando digo «una extensión inmóvil» hago<sup>17</sup> una abstracción.

Tomemos un ejemplo más seguro: «un color inextenso». Yo sé que «color» implica «extensión». Si digo «un color inextenso», separo a través del pensamiento algo que no es separable en la representación. Un color inextenso sería una abstracción, de acuerdo, pero ¿existen colores inextensos? Puede ser, no sé... Es muy complicado. Pero en cualquier caso eso sería una abstracción.

De modo que la abstracción, en el sentido riguroso de la palabra -separar a través del pensamiento, hacer dos en el pensamiento de lo que está dado como uno en la representación— ha suscitado dudas, y más que dudas, en muchos filósofos. Escucharán hablar de muchos filósofos que dicen que no hay idea abstracta y que no puede haberla, pues una idea abstracta es contradictoria. Ven

que esta posición que consiste en negar

las ideas abstractas y su posibilidad, consiste justamente en tomar en todo su rigor la definición de la abstracción. Ustedes no podrán pensar como separado lo que no es separable en la representación. De modo que autores como Hume, Berkeley, todo lo que llamamos «el empirismo inglés» y otros más, muchos modernos, niegan completamente la existencia y la posibilidad de existencia de las ideas abstractas. ¿Qué es entonces lo que quieren decir? Su tesis no se comprende más que si añaden: «¡Atención! No hay ideas abstractas, pero hay ideas generales». Es por eso que «abstracto» y «general» son muy diferentes.

¿Qué es una idea general? Van a ver que es algo completamente distinto. «Abstracto» designaba la naturaleza de ciertas ideas supuestas. «General» no remite a una naturaleza de idea, es una función. Es una función que pueden adoptar ciertas ideas o todas las ideas. ¿Qué quiere decir «una función»? Una abstracción, si existe, es algo abstracto. ¿Qué es una generalidad? No es un algo, es una relación. Es una relación que conviene a varias cosas. Una idea general es la idea de una relación que conviene a varias cosas. Se va a comprender la diferencia.

¿Qué sería la idea abstracta de un ángulo? La idea abstracta de un ángulo es la idea de un ángulo que no es ni recto, ni obtuso, ni agudo. Sería la idea pura de ángulo. Como ya decía Berkeley: «Muéstrenme un tal ángulo». Al decir «muéstrenmelo», evidentemente no se ponía en un aprieto, puesto que por definición una idea abstracta es inmostrable. Pero él quería decir que hablar de la idea de un ángulo no tiene estrictamente ningún sentido. ¡Ningún sentido! No hay ángulo que no sea ni recto, ni obtuso, ni agudo. Así pues, negación de las ideas abstractas.

Pero eso no impide que haya ideas generales. ¿Qué es la idea general? No hay idea abstracta del triángulo, el triángulo es siempre esto o aquello. Pero un triángulo, cualquiera sea, tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos,  $a + c = \text{dos rectos}$ . ¿Qué es esto? No es algo, es una relación. Esa relación conviene a todos los triángulos, cualquiera sean. Spinoza diría: «Es la noción común de los triángulos, es la relación común a todos los triángulos, es la <sup>17</sup>relación compuesta de todos los triángulos». Es una idea general, no es una idea abstracta. No existe idea de triángulo abstracta. En cambio, existe una idea general del triángulo. Es la relación compuesta que conviene a todos los triángulos:  $a + b + c = \text{dos rectos}$ .

Ahora bien, « $a + b + c = \text{dos rectos}$ » no es la idea de un triángulo, es la idea de una relación. Ustedes comprenden, es la idea de una relación efectuada por todos los triángulos. En otros términos, no hay ideas abstractas, sólo hay ideas particulares que pueden tener funciones generales. Es general la función que puede asumir una idea particular en tanto 'consiste en una relación compuesta común a varias ideas particulares. La 'relación compuesta común a varias ideas particulares es la idea general. Ella es general por su función, no por su

naturaleza. ¿Comprenden?

Y bien, de las nociones comunes en Spinoza yo diría sobre todo que no son ideas abstractas. En efecto, Spinoza tiene eso en común con los empiristas más puros. Ustedes encuentran en todas las cartas una crítica radical de la idea abstracta. La hipótesis de las ideas abstractas le hace incluso reír mucho. La encuentra grotesca. Y ustedes ven quizás por qué: para él -lo siente muy bien- la idea abstracta es un recurso del lenguaje equívoco. El lenguaje equívoco procede por abstracción. Por pseudo-abstracción, ya que de hecho no existe abstracción. Por eso en todas sus cartas y en el libro II Spinoza puede oponer las nociones comunes a lo que llama «los términos trascendentales», siendo estos precisamente las ideas abstractas.

¿Para decir qué hacía este paréntesis? Y bien, por lejos que vaya, una noción común no nos da todavía una idea de la esencia de los cuerpos. En efecto, lo que nos da es una relación compuesta que conviene a un ^cierto número de cuerpos. Exactamente como «a + í + c = dos rectos» Conviene a todos los cuerpos triangulares. Pero por eso, y él lo dice formalmente en una demostración del libro II, la noción común no •anuncia la esencia de ninguna cosa<sup>57</sup>. Puesto que la esencia de una cosa su potencia singular y no la relación común entre dos cosas.

La tercera etapa consiste entonces en elevarse de las nociones al conocimiento de las esencias singulares de cada cosa. Y aquí es eso sobre todo no reintroducir una abstracción. Es por eso que él e «singular». Es en su individualidad, en su singularidad, que cada ^ tiene una esencia. Y su esencia es su grado de potencia tomado en mismo. Esa es su potencia en tanto tal. Y eso desborda las nociones comunes, de modo que habrá aún otro tipo de idea para captar las esencias. Simplemente, lo que Spinoza va a esforzarse en mostrar es que las nociones comunes son trampolines para llegar al conocimiento de las esencias. En ese momento me captó a mí mismo en mi esencia, a los cuerpos exteriores en sus esencias y a la sustancia -es decir a Dios en su esencia. Mi conocimiento ya no procede por nociones comunes, procede por esencias singulares.

17

Ven ustedes entonces que la distinción de los tres géneros de conocimiento en la terminología de Spinoza responde a cosas muy estrictas que podemos ahora resumir. El primer género de conocimiento será el conjunto de las afecciones y de los afectos-pasiones que derivan de ellas, es decir el mundo de los signos. El segundo género de conocimiento, llamado razón, será el conjunto de las nociones comunes unívocas y de los afectos activos que derivan de ellas. ¿Cómo se pasa del primer género al segundo? Lo hemos visto muy en detalle, sólo hago la recapitulación: poniéndose sobre el vector alegría, aumento de potencia. En tercer

---

<sup>57</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro II, prop. XXXVII, demostración.  
<sup>57</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro V, prop. XXIII, esolío.

lugar está lo que Spinoza llama «tercer género de conocimiento» o «intuición». Esta vez se trata del conocimiento de las esencias. Pregunta subsidiaria: ¿cómo se pasa de las nociones comunes a las esencias? Sólo podremos ver eso al final. En todo caso, el segundo y el tercer género son, contrariamente al primero, necesariamente adecuados. Son conocimientos adecuados y por eso mismo constituyen el mundo de la univocidad.

Termino entonces rápidamente. Es una concepción muy curiosa que desemboca en el libro V, que es el libro más difícil y seguramente el más bello, que justamente va a navegar en las esencias, va a moverse en el dominio de las puras esencias. En el libro V Spinoza nos dice cosas muy extrañas. Yo les he explicado que me parece que ese libro cambia de ritmo. Tiene velocidades, aceleraciones muy curiosas, intuiciones que proceden como relámpagos y un tono muy diferente al de los otros libros. Y bien, bastante frecuentemente Spinoza se refiere a una fórmula misteriosa: «Experimentamos desde ahora que somos eternos»<sup>5</sup>. Y en los comentarios de Spinoza se ha investigado mucho qué es esta experiencia que cada uno hace desde ahora, en el segundo y en el tercer género de conocimiento, y en la cual sería eterno. ¿Qué es esta eternidad de Spinoza?

No puedo ahora dar el detalle. Sólo quiero remitir a teoremas del libro V- creo que 38,40 pero no tengo la referencia... sí, 38,40- donde él nos dice una cosa que me parece muy agradable para nosotros, para nuestra propia eternidad. Spinoza dice: «Ustedes comprenden, se trata de saber lo que van a hacer, lo que hacen en vuestra vida». Dice que hay personas cuya mayor parte está ocupada finalmente por afecciones y afectos del primer género. Es curioso, emplea los términos *pars mínima*, la menor parte, y *pars máxima*, la mayor parte. Lo que intenta expresar es entonces como una proporción. Hay personas en las que la mayor parte de ellos mismos está ocupada por afecciones y afectos del primer género. ¿Qué quiere decir? Procede realmente a toda velocidad. Spinoza dice que esas personas no tienen muchas posibilidades de sentirse eternos. ¿Pero lo son? No es seguro, ni siquiera es seguro que lo sean. Y él añade esta fórmula, que me parece de un misterio muy, muy luminoso: «En cambio, las personas que condujeron sus vidas, que organizaron y compusieron sus vidas de tal manera<sup>17</sup> que llenaron la mayor parte de sí mismos -no todo, porque ya lo vimos, hay tristezas inevitables, todo el mundo es mortal, etc.- de nociones comunes y de ideas de esencias, es decir de afecciones del segundo y del tercer género, son tales que es poco de sí mismos lo que muere con ellos»<sup>58</sup>. Es curioso... ¡Es espléndido! ¡Muy, muy bello! Es la menor parte de sí mismos la que va a morir con ellos porque han llenado la mayor parte de sí mismos con afecciones y afectos que precisamente escapan a la muerte.

¿Qué es lo que Spinoza quería decir? Seguramente se tiene razón al hablar de una especie de experiencia mística, experiencia no-religiosa, sobre la cual termina

---

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, libro V, prop. XXXVIII.

el libro V. Pero una vez más, es una mística de la luz. Quiero decir, esta historia de una experimentación de la eternidad «desde ahora» consiste en decir: «Desde ahora pueden hacer que la mayor parte de ustedes mismos sea efectuada, pueden hacer que la mayor parte de vuestra potencia sea efectuada a través de las nociones comunes y de las ideas de esencias». Seguramente van a morir, van a morir como todo el mundo, e incluso como todo el mundo estarán muy tristes de morir, pero en ese momento lo que morirá de ustedes y lo que será triste que muera en ustedes, será finalmente vuestra menor parte.

Es extraño... Ni siquiera deseo ir más lejos aquí porque no hay nada más que decir. Hay que ver si funciona para ustedes, si les dice algo. Si no quiere decir nada, dejan caer todo el resto del spinozismo. Pero es eso lo que Spinoza quiere hacernos sentir por «experimentamos que somos eternos». Es decir, la eternidad es cuestión de una experimentación. No creo que quiera decir que es cuestión de una experiencia dada. Quiere decir que es cuestión de una experimentación activa. Si ustedes han alcanzado el segundo o el tercer género de conocimiento, entonces han construido vuestra propia eternidad como eternidad vivida.

Todo lo que quiero concluir para la próxima vez es que, desde entonces, un individuo, cualquiera sea, está compuesto de tres niveles.

Y eso va a relanzar entonces todos nuestros problemas respecto de la univocidad, la equivocidad, etc. Y no tendremos nada más que hacer para comprender finalmente las relaciones entre la ética y la ontología, lo cual nos llevará al final.

Primer nivel. Digo: «usted» o «yo» o «la mesa». Puesto que no hay ideas abstractas, «la mesa» es esta mesa. No hay idea abstracta del hombre, es este o aquél. Hay simplemente ideas generales de hombre. ¿Qué es una idea general de hombre? Ven bien la diferencia. La definición «el hombre es un animal racional» es una idea abstracta. Spinoza jamás definirá al hombre como un animal racional. ¿Cómo lo definirá? Por la relación compuesta susceptible de convenir a todos los hombres. En otros términos, por una colectividad. Es por eso que él hace política. Spinoza podría muy bien decir que sólo existe definición política del hombre, puesto que la relación que puede convenir<sup>17</sup> a todos los hombres particulares en tanto que hombres particulares es la idea general de hombre. Pero si buscan una esencia abstracta... No, las esencias no son abstractas. La esencia es la esencia de Pedro o de Pablo, repite Spinoza todo el tiempo. No hay esencia abstracta, no hay esencia del hombre. En cambio, hay una composición de relaciones de todos los hombres. Eso sería la sociedad ideal. De hecho, ni siquiera la hay. Si los hombres fueran arrastrados hacia el segundo y tercer género, habría una comunidad de todos los hombres. No hay comunidad de los hombres porque siempre tenemos un pie —y aún peor, los dos pies— en el primer género. Es por eso que hacen falta sociedades. Y las sociedades son los medios por los cuales, mal que bien, uno se las arregla dentro del primer género.



Bueno, ven ustedes entonces que hay esencias singulares. «Usted», «yo», «esta mesa», «el gatito», «el perro», cualquier cosa tiene una esencia singular. Este es el núcleo más profundo del individuo.

Segundo nivel: hay relaciones, relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Estas relaciones son a veces constituyentes de un individuo, a veces entre dos individuos. Son siempre ambas a la vez. Son siempre a la vez entre individuos y constituyentes de un individuo. Quiero decir, una relación será constituyente de la sangre y esa misma relación ocurrirá entre el quilo y la linfa. Como todo individuo está compuesto al infinito, será lo mismo decir que una relación existe entre dos individuos o que una relación es constitutiva de un tercer individuo. Así pues, las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, son la segunda dimensión de todo individuo. Por tanto, ustedes no son solamente una esencia singular, son un conjunto diferente de relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. Las relaciones de Pedro son diferentes de las que componen a Pablo. Sólo que Pedro y Pablo pueden componerse entre ellos, componer sus relaciones. En ese momento forman una tercera individualidad.

¿Y qué más? Están las afecciones, las afecciones pasivas que me suceden. Son inevitables. El primer género posee sin duda un dominio, pero ¿a qué dimensión del individuo remite ese dominio? Esta vez, remite al hecho de que el individuo posee -Spinoza lo dice así- un número muy grande de partes. *Plurime partes*, palabra por palabra, es «un número muy grande de partes». Todo individuo está compuesto, es decir tiene un número muy grande de partes que constituyen ellas mismas sub-individualidades, etc., etc., al infinito. Tengo entonces una infinidad de partes que me componen, que entran en mi composición. ¿Qué es lo que hace la unidad del todo? Diría que el número muy grande de partes que me constituyen, que me pertenecen, me pertenecen bajo tal o cual relación, bajo las relaciones que me componen. Y la relación o las relaciones que me componen expresan mi esencia.

Puedo decir que en Spinoza el individuo posee tres dimensiones. Primera dimensión: las partes extensivas que le pertenecen -entre paréntesis, «bajo tal relación»—. Segunda dimensión: las relaciones que lo caracterizan. Tercera dimensión: la esencia singular que le corresponde.

Es allí donde estamos. Y el problema de la próxima vez será precisamente: ¿qué es este estatuto de las tres dimensiones, qué quieren decir estas tres dimensiones? De acuerdo, tengo partes, esas partes entran bajo ciertas relaciones, esas relaciones corresponden a una esencia. El estatuto de las relaciones lo vimos, pero esta vez son los dos extremos de la cadena los que nos faltan. Hemos visto el estatuto de las relaciones, las nociones comunes. ¿Pero el estatuto de las partes que nos componen? Ustedes comprenden, es muy extraño. Ellas se renuevan constantemente, jamás son las mismas. Digo que son mis

partes únicamente en la medida en que efectúan mis relaciones. Sólo me pertenecen bajo tal relación. Si cambian, otras partes llegan a mí. Lo cual quiere decir que constantemente renuevo mis células, mis moléculas, etc. Lo que las define como mías son las relaciones que me constituyen. En tanto que algunas partes entran bajo esas relaciones, son «mis» partes. ¿-Pero de dónde vienen esas partes?

. Ese va a ser un problema muy curioso. Por eso en el libro II de la *Ética* Spinoza siente la necesidad de cortar el orden de las demostraciones para hacer una exposición físico-biológica respecto a su propia doctrina de lo que es un cuerpo. Y de lo que es un cuerpo en función de las tres dimensiones: las partes que le pertenecen, las relaciones que lo componen, la esencia singular que va a constituir su potencia.

Esto lo veremos la semana próxima, puesto que no hay vacaciones. Muchas gracias.

La actividad de los filósofos consiste en huir. Cada vez que abrimos a un gran filósofo, nos damos cuenta de que habla de muy pocos autores. Y además no es muy seguro que haya leído a aquellos de los que habla. No es su problema. Si lo piensan, no hay nada más cómico. En fin, esta idea de que podemos extraer ideas de los libros es grotesca. Evidentemente es esto lo que hace al objeto de las tesis. Si no, no habría tesis. En última instancia, una tesis consiste en mostrar -no siempre, pero en líneas generales- de qué libro tal autor tomó las ideas. Esto es formidable. Por ejemplo, la idea de vida en Bergson. ¿Es qué Bergson la ha tomado de Schelling o de algún otro? Es curioso. Uno se lanza, entra en un elemento totalmente inconsistente. Por mi parte, creo que los libros sirven para todo, salvo precisamente para sacarles ideas. Yo no sé para qué sirven, pero seguramente sirven para algo. Se puede tomar de un libro todo lo que se quiera, incluido el libro mismo. Pero no se puede tomar de allí la menor idea. Eso no va. La relación de un libro con la idea es algo completamente diferente.

Entonces en el caso de Spinoza se puede hallar en la filosofía del libro una tradición: «Ah, sí, se continúa y pasa por Spinoza». Pero en un sentido él no toma nada, nada. Todo esto para decirles que realmente hace falta que lean. Si no leen... de repente me asalta una sospecha horrible... Yo no he dado bibliografía, evidentemente porque creo que no es necesaria. Pero si hay alguno de ustedes que tiene voluntad y lee la *Ética*, y se siente un poco perdido en el primer libro, pueden recurrir —no creo que sea bueno, pero si lo sienten necesario, son ustedes los que tienen razón- a un libro clásico que se llama *El spinozismo* de un historiador de la filosofía que se llama Víctor Delbos<sup>59</sup>. Es como una especie de exposición muy rigurosa, de resumen comentado de la *Ética*. Evidentemente es fastidioso, pero si sienten la necesidad, es ese el que hay que tomar.

Nuestro punto esencial será intentar extraer las conclusiones respecto a las relaciones entre una ética y una ontología. Llegamos al punto en que es necesario analizar, en el spinozismo, la concepción del individuo y de la individuación. Ven bien dónde estamos. Todo lo que hemos dicho precedentemente nos lleva a distinguir como tres espesores, tres espesores de la vida. Como si el individuo se desplegara, se instituyera sobre tres dimensiones.

Primera dimensión. El individuo tiene un número muy grande de partes. ¡No sabemos más que eso! ¿Qué son esas partes? Aquí hay tantos problemas... Al menos Spinoza les reserva un nombre, los llama «los cuerpos más simples». Un

---

<sup>59</sup> Victor Delbos, *Le spinozisme*, Vrin, París, 1950.

individuo está pues constituido por un gran número de partes llamadas «los cuerpos más simples». Pregunta inmediata: ¿Pero entonces esos cuerpos más simples, considerados cada uno, son o no individuos? Dejamos esto de lado, pero me parece que para Spinoza un cuerpo muy simple no es propiamente hablando un individuo. Pero un individuo, por pequeño que sea, posee siempre un número muy grande de cuerpos muy simples que constituyen sus partes. Bueno, veremos si es así en Spinoza.

Estas partes son en el caso de los cuerpos -pero aún en todos los casos- partes extensivas. ¿Qué son las partes extensivas? Son partes sometidas a la ley de las partes exteriores unas a las otras. Para hablar en latín, *partes extra partes*.

Ustedes me dirán que eso vale sólo para el cuerpo y la extensión. Sí y no. Quizás recuerden que la extensión es un atributo de la sustancia. El atributo de la sustancia no es divisible. La extensión es indivisible, tal como los otros atributos. El pensamiento es indivisible. Lo que se divide son los modos. El atributo es indivisible, pero los modos del atributo son divisibles. Entonces la extensión no es divisible, pero un cuerpo, que es un modo de lo extenso, es divisible en un número muy grande de partes. Todo cuerpo es divisible en un número muy grande de partes.

Y lo mismo se dirá del alma: el alma, que es modo del pensamiento, es divisible en un número muy grande de partes.

He aquí entonces nuestra primera dimensión del individuo, constituida de un número muy grande de partes extensivas exteriores las unas a las otras.

Segunda dimensión del individuo, que responde a la pregunta: ¿cómo las partes extensivas pertenecen a un individuo? La pregunta se plantea porque ustedes pueden tomar un cuerpo cualquiera, la mesa por ejemplo, y pueden quitarle una parte y poner otra, de igual dimensión, de igual figura. Pueden por ejemplo quitarle una pata y ponerle otra. ¿Es la misma mesa? ¿En qué medida sería la misma y en qué medida no lo sería? Si ponen una pata más grande, no es la misma. Si pusieran una pata del mismo largo pero de diferente color, ¿es la misma? ¿Qué quiere decir esta pregunta? Quiere decir: ¿bajo qué relaciones partes cualesquiera pertenecen a un cuerpo dado?

17

Es la segunda dimensión del individuo. El individuo no solamente posee un número muy grande de partes, sino que es preciso que esas partes le pertenezcan bajo una relación. Si la relación falta, entonces no son sus partes. Si la relación subsiste, son sus partes, aún si ellas cambian. Es completamente simple. La respuesta de Spinoza es que las partes pertenecen a un individuo bajo una cierta relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Ustedes ven, la segunda dimensión del individuo es la relación de movimiento y 'de reposo, de velocidad y de lentitud, que caracteriza a este cuerpo por diferencia con cualquier otro. Por tanto no son las partes las que definen un cuerpo. Es la relación bajo la cual las partes le pertenecen. A cada cuerpo correspondería una relación.

Finalmente, tercera dimensión. El modo mismo, el individuo mismo, es una parte. Spinoza lo dice todo el tiempo: la esencia de modo es una parte de la potencia divina, de la potencia de la sustancia. Es curioso porque la potencia de la sustancia es indivisible. Sí, pero en tanto potencia de la sustancia. El modo, por su parte, es divisible. Ahora bien, el modo es desde entonces una parte de la potencia indivisible. Ven ustedes, lo que se divide es siempre el modo, no la sustancia. El modo es una parte de la potencia divina. En este tercer nivel, ya no digo que el modo posee un número muy grande de partes, digo que un modo es *una* parte.

¿Una parte de qué? Observen que la palabra parte se emplea evidentemente en dos sentidos. En el sentido de tener un número muy grande de partes y en el sentido de ser una parte. He precisado que cuando decía que un modo posee un número muy grande de partes, se trataba de partes extensivas exteriores unas a otras. Cuando digo que el modo es *una* parte, «parte» adquiere un sentido completamente distinto. En efecto, es una parte de potencia. Una parte de la potenciado es lo mismo que una parte extensiva. ¿Qué es exactamente una parte de potencia? Una intensidad.

Entonces el tercer nivel consiste en decirnos que la esencia del individuo es una intensidad.

¿Por qué esto es interesante? Sin duda, porque esto elimina ya dos posiciones que se han sostenido en la historia del pensamiento. Se trata de una concepción intensiva del individuo que desde entonces se distingue por un lado de una concepción extensiva, que buscaría la individualidad en una extensión cualquiera, y se opone también a una concepción cualitativa, que buscaría la individualidad, el secreto de la individualidad en una cualidad. La individuación para Spinoza no es ni cualitativa ni cuantitativa -en el sentido de cantidad extensiva-. Es intensiva.

Por tanto, si intento agrupar en una misma fórmula las tres dimensiones de la individualidad, diría que: a) un individuo es una parte intensiva, es decir un grado de potencia; b) en tanto que grado de potencia se expresa en una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud; c) un número muy grande de partes extensivas pertenecen al individuo bajo esa relación.<sup>17</sup>

Ustedes, cada uno de ustedes, por ejemplo, están constituidos de un número muy grande de partes extensivas móviles -en movimiento o en reposo, teniendo tal velocidad y tal lentitud, etc.-. Lo que los caracteriza es un conjunto de relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, bajo las cuales esas partes les pertenecen. Desde entonces esas partes pueden cambiar. Desde el momento en que efectúan siempre la misma relación de velocidad y de lentitud, les pertenecen. Y finalmente en vuestra esencia, ustedes son una intensidad. Bueno, es una visión interesante, ¿no?

Sólo que a partir de ahí ya tenemos un problema. Quiero decir, todo individuo está compuesto de un número muy grande de partes que son los cuerpos más

simples. Por tanto, de inmediato se nos invita a distinguir entre cuerpos compuestos y cuerpos simples.

Todo cuerpo es un cuerpo compuesto, de acuerdo. Y de composición en composición -se trata siempre de la idea de Spinoza de que existe una composición de las relaciones al infinito— se llegará a la naturaleza entera. ¡La naturaleza entera es un individuo! Incluso la naturaleza entera es un individuo. Es el individuo de los individuos, es el cuerpo compuesto de todos los cuerpos, ellos mismos compuestos al infinito. "Y en efecto, la naturaleza entera es el conjunto de todas las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Hay entonces sin duda un individuo de los individuos, que es el cuerpo compuesto de todos los cuerpos compuestos.

En efecto, se puede concebir una composición progresiva. Si retomo el ejemplo de Spinoza, el quilo y la linfa, cada uno bajo su relación, componen la sangre. La sangre a su turno entra en composición con otra cosa para formar un todo más vasto. El todo más vasto entra en composición con otra cosa para formar un todo aún más vasto, etc., hasta el infinito, hasta la unidad de toda la naturaleza, la armonía de toda la naturaleza que, por su parte, está compuesta de todas las relaciones. Vean entonces que puedo ir hacia un cuerpo compuesto al infinito, un cuerpo compuesto de todos los cuerpos compuestos.

¿Pero si desciendo? ¿Qué son los cuerpos más simples? Ahora bien, para arreglárnosla en este tema es preciso que hoy hagamos, para variar, casi un experimento. Y por supuesto ustedes tienen todo el derecho de irse si quieren. Pero quisiera que hoy tengamos una sesión extremadamente técnica, muy técnica. Quisiera hacer esto casi a título de ejercicio práctico. Hay un problema que para mí ha reactivado las cosas.

Y es preciso que tome ciertas precauciones por mil razones que van a comprender. Esto para decirles que va a ser muy técnico. Entonces si se hartan, se van.

Las cosas han sido reactivadas porque un historiador de la filosofía muy grande, uno de los más grandes historiadores de la filosofía, que se llama Martial Gueroult, escribió un comentario muy detallado de la *Ética* en las ediciones Aubier. Hay tres grandes tomos, de los que sólo han aparecido dos, porque, entretanto, Martial Gueroult murió<sup>60</sup>. Fuera de esto, Gueroult ha tenido mucha importancia en la historia de la filosofía francesa, puesto que comenzó por estudios sobre la filosofía alemana, sobre los filósofos post-kantianos -particularmente sobre Fichte- que renovaron completamente el estado de los estudios sobre la filosofía alemana en Francia. Después se volvió hacia los cartesianos -hacia Descartes, Malebranche- y finalmente a Spinoza, aplicando siempre su mismo método, que era un método estructuralista. Antes incluso de que el estructuralismo tuviera éxito, él hace una historia de la filosofía estructural a partir de una idea muy simple. Es que para él los sistemas filosóficos eran propiamente hablando estructuras. Pero una vez más, hace esto antes del impulso del estructuralismo lingüístico.

Ahora bien, en el caso de Spinoza atribuye mucha importancia, forzosamente, a la concepción spinozista del individuo. Y él intenta poner un rigor muy grande en un campo que los comentadores habían dejado hasta ese momento bastante de lado. No habían tenido mucho contacto con este tema del individuo en Spinoza.

He aquí exactamente la situación. Me extiende sobre esto para que comprendan que quiero tomar inmediatamente precauciones. Ante todo soy admirador de la obra de Gueroult, que me parece enorme.<sup>17</sup>

En cuanto a este punto, a lo que dice sobre el individuo en Spinoza, no hay ninguna proposición de su comentario muy preciso que me parezca falsa. Pero he aquí que algo me perturba enormemente. Porque el saber, la erudición de Gueroult es enorme, su rigor de comentario me parece inmenso, y entonces no comprendo por qué tengo esta impresión de que falla. ¡No funciona en absoluto! Lo que llamo una sesión técnica está ciertamente al nivel de las leyes físicas, en los modelos matemáticos y físicos invocados por Gueroult, invocados quizás por el

---

<sup>60</sup> Cf. Martial Gueroult, *Spinoza—Dieu (.Ethique, 1)* Aubier-Montaigne, Paris, 1968 y *Spinoza — Váme (Ethique, 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.

propio Spinoza, o los que invocaré yo. Les dije todo esto para que corrijan ustedes mismos: si me permito decir todo el tiempo, en función de una mayor rapidez, que Gueroult se equivoca, eso quiere decir que no me reconozco ahí, que me hago otra idea, una idea totalmente distinta. Aquellos que sean verdaderamente spinozistas, irán a ver en Gueroult. No hay ninguna razón para creerme. Irán a los libros de Gueroult, y luego quedará en ustedes escoger o bien hallar aún otras soluciones.

Eso era un aviso de precaución sobre lo que voy a hacer. Hay un punto sobre el cual Gueroult tiene evidentemente razón. Lo digo para darles un anticipo del tipo de técnica que deseo.

La gran mayoría de los comentadores -casi todos, en mi conocimiento- siempre han dicho que no había tanto problema con la física spinozista, que se trataba de una física totalmente cartesiana. Todo el mundo reconoce que Leibniz puso totalmente en tela de juicio los principios de la física cartesiana, pero se está de acuerdo en que Spinoza habría permanecido cartesiano. Ahora bien, ¡es espantoso! Eso quiere decir algo en cuanto al estado de los estudios en historia de la filosofía... No se presta mucha atención. Aquí entonces Gueroult tiene absoluta razón. Es al menos el primero en señalar un pequeño punto muy preciso.

Es bien sabido que Descartes insiste enormemente sobre la idea de que algo se conserva en la naturaleza. Y en particular algo que concierne al movimiento. Por ende, al considerar los problemas de comunicación del movimiento en el choque de los cuerpos, cuando los cuerpos se encuentran, Descartes insiste, y es una de las bases de su física, en que algo se conserva. ¿Y qué es lo que se conserva en la comunicación del movimiento? Descartes nos dice que es  $mv$ , es decir, lo que él llama «cantidad de movimiento». La cantidad de movimiento es el producto de la masa por la velocidad:  $mv$ . En su teoría de los cuerpos, en el libro II de la *Ética*, Spinoza nos dice que lo que se conserva es una cierta relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud<sup>61</sup>. Un lector rápido se dirá que es otra manera de expresar la cantidad de movimiento  $mv$ . En efecto, aún para Descartes, la masa  $m$  implica una fuerza de reposo, y  $v$  implica una fuerza de movimiento. Por tanto, parece que se hace naturalmente<sup>17</sup> el pasaje de la idea de que en el choque de los cuerpos se conserva la cantidad de movimiento, a la idea de que se conserva la relación del movimiento y del reposo.

La fuerza de Gueroult consiste al menos en que es el primero en decir: «Pero finalmente, ¿qué? ¿Leemos o no los textos?». Porque es evidente que no se trata en absoluto de lo mismo. ¿Por qué no es lo mismo?

¿Cómo se desarrolla la fórmula cartesiana «lo que se conserva en el choque de los cuerpos es  $mv$ »? Dos cuerpos se encuentran, los llamo  $a$  y  $b$ . Es preciso que ustedes me sigan. Llamo  $m$  a la masa del primer cuerpo y  $m$  a la masa del

---

<sup>61</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro II, prop. XIII, axiomas I y II, y lema I.



segundo cuerpo;  $v$  a la velocidad del primer cuerpo antes del choque y  $v$  a la velocidad del segundo cuerpo antes del choque. Llamo  $V_a$  la velocidad del primer cuerpo después de choque y llamo  $V$  a la velocidad del segundo cuerpo tras el choque. ¿De acuerdo? Yo diría que la fórmula «lo que se conserva es  $mv$ » resulta para Descartes en el desarrollo siguiente:  $mv + mv = mV + mV$  Ven ustedes, lo que se conserva entre el antes del choque y el después del choque es  $mv$ . En otros términos, lo que se conserva es una suma. Descartes lo dirá explícitamente: lo que se conserva es una suma.

Ahora bien, no hace falta ser muy dotado en estas cuestiones para constatar que la crítica de Leibniz contra Descartes, la manera en que Leibniz va a minar y a hacer saltar la física cartesiana, se apoya sobre este punto. Es bien sabido, es célebre que Leibniz va a sustituir -como se dice en los manuales- la fórmula cartesiana por otra fórmula. A saber, lo que se conserva no es  $mv$ , es  $\frac{1}{2}mv^2$ . Sólo que cuando hemos dicho eso, no hemos dicho estrictamente nada, porque lo interesante es la necesidad en la que se encuentra Leibniz de elevar  $v$  al cuadrado. ¿Qué quiere decir considerar la potencia elevada al cuadrado,  $v^2$ ? Es simple. No es a causa de la experiencia. La física no funciona así. No se descubre  $v^2$  en la experiencia. Eso no quiere decir nada. Es que de hecho Leibniz cambia la naturaleza de las cantidades. Por una razón simple: es que  $v^2$  es ya siempre positivo. En otros términos, no se puede llegar a  $v^2$  si no se han sustituido las cantidades llamadas «escalares» por cantidades llamadas «algebraicas». Es entonces un cambio en el registro, en las propias coordenadas cuantitativas. Es un cambio de coordenadas. Bueno, nos quedamos aquí porque es Spinoza quien me interesa.

Spinoza nos dice: «lo que se conserva es una cierta relación de movimiento y de reposo». Bueno, fíjense, ¿qué puede querer decir «Spinoza sigue siendo cartesiano»? Es cuanto menos idiota... Aquí no transformo en nada a Gueroult, es incluso el único punto que parece absolutamente convincente en su comentario. Acabo de intentar desarrollar la fórmula cartesiana diciendo que «lo que se conserva es  $mv$ » quiere decir que la fórmula de conservación es:  $mv + mv' = mV + mV'$ . Lo que se conserva es entonces una suma. Cuando alguien viene y me dice, al contrario, que «lo que se conserva es una relación de movimiento y de reposo», ¿bajo qué forma puedo desarrollar la fórmula? No es difícil:  $mv/mv = mV/mV'$ .

¿Me siguen? Si tienen que volver a copiar, si no está claro, voy hasta el pizarrón. ¡Ah, no hay tizas! ¡Caramba! ¿Nadie tiene un pedazo de tiza? Suele suceder que uno tiene un pedazo de tiza en su bolsillo... Entonces:  $mv + mv' = mV + mV'$  es decir, la cantidad de movimiento antes del choque = la cantidad de movimiento después del choque. Ven ustedes que es una suma. En la fórmula de Spinoza lo que se conserva es una relación:  $mv/mv = mV/mV'$ . Bah, no hace falta haber hecho muchas matemáticas para comprender que no pasan de una fórmula a la otra. En otros términos, cuando Descartes dice: «lo que se

conserva es la cantidad de movimiento», no es lo mismo que cuando Spinoza dice: «lo que se conserva es una cierta relación de movimiento y reposo».

Ustedes me preguntarán: «Pero entonces, ¿de dónde proviene el equívoco?». No sería difícil demostrarlo. Es que en ciertos casos singulares -aquí no tengo tiempo de desarrollar todo- ustedes tienen equivalencia. Es decir, para ciertos casos excepcionales pueden pasar de una fórmula a la otra. Bueno, de acuerdo, en última instancia admitamos eso, tal como Leibniz reconocía él mismo que en ciertos casos excepcionales  $mv^2 = mv$ . ¡De acuerdo, sí! Y es de ese modo que Leibniz explicaba lo que llamaba «los errores de Descartes». Descartes había tomado situaciones excepcionales. Eso le impidió ver  $v^2$ . De hecho no es eso lo que le había impedido ver  $v^2$ . Es que Descartes no quería tomar en cuenta cantidades algebraicas.

¡Y Spinoza también es nuevo! Seguramente no es un gran físico, pero no es en absoluto cartesiano. Creo entonces que este es uno de los puntos en los que Gueroult tiene evidentemente razón al decir: «No se comprendió nada de lo que Spinoza nos dice sobre el individuo porque jamás leímos, ni siquiera leímos». No leemos. Es un buen ejemplo de no lectura. Ustedes me dirán que no es grave, que no cambia nada en cuanto a la comprensión del spinozismo en general. En principio veamos si no cambia nada. Cuando se lee tan rápido que no se ve la diferencia entre cantidad de movimiento y relación de movimiento y reposo, cuando se hace eso frecuentemente, al final puede resultar fastidioso. Se vuelve muy, muy irritante.

Esto es para decir que ciertamente hay problemas, que esta historia del movimiento y del reposo para definir al individuo espera un golpe en relación a Descartes.

En efecto, Descartes definía el individuo por  $mv$ , lo definía por la masa. Esto es muy importante para nosotros puesto que la masa, aún abstractamente, es una cierta determinación sustancial. ¿Qué es una masa? En el siglo XVII es muy preciso, en Descartes es muy preciso: es la permanencia de un volumen bajo figuras variadas, es decir, la posibilidad de que el volumen permanezca constante con figuras variantes. Por tanto, toda la concepción <sup>17</sup>cartesiana de los cuerpos descansa sobre la masa. Y en la fórmula  $mv$  es precisamente la masa el factor fundamental. ¿De qué dará cuenta el movimiento? De la variedad de las figuras. Pero se supone que la masa da cuenta de la identidad del volumen a través de la variación de las figuras. En otros términos, se trata de una concepción sustancial del cuerpo. Los cuerpos son sustancias, sustancia corporal definida por la permanencia de la masa.

Entonces avanzamos un poco. Hecha la reflexión, Spinoza no podía aceptar semejante concepción del individuo masivo. ¡No podía! Precisamente porque para él los cuerpos no son sustancias. Iba a estar forzado entonces a definir los individuos por relaciones, y no como sustancia. Spinoza va a definir un individuo

en el orden del vínculo */rapport*] o de la relación *[relation]*, no en el orden de la sustancia.

Por tanto, cuando nos dice que aquello que define un individuo es una cierta relación de movimiento y reposo, no hay que quedarse en la superficie de las cosas. Si se quedan ahí, se dirán que en ambos casos, tanto en Descartes como en Spinoza, se trata siempre de *mv*. Pero «se trata siempre de *mv*» no quiere decir nada. De seguro se trata siempre de *mv*, masa-velocidad. Pero nunca es eso lo que define al individuo. Lo que cuenta es el status de *m* y el status de *v*.

Ahora bien, puedo decir que en Descartes es un status aditivo. No por  $m + v$ , lo cual no tendría ningún sentido, sino porque  $mv + mv$  es una suma. Las masas entran en relaciones aditivas.

En Spinoza los individuos son relaciones, no sustancias. Desde entonces no habrá adición, no habrá suma. Habrá composición de relaciones o descomposición de relaciones. Ustedes tendrán *mv* sobre algo, *mv* es un <sup>c</sup> término de una relación, no existe independientemente de la relación. En otros términos, puedo decir que ya en Leibniz, o más bien que en Spinoza tanto como en Leibniz, hay evidentemente un abandono de las cantidades escalares. Hay tantas críticas a Descartes en Spinoza como en Leibniz. Sólo que no lo van a hacer de la misma manera.

Hay una historia muy extraña. ¿Qué es esa historia de la visita un poco misteriosa que Leibniz hizo a Spinoza? He aquí que Spinoza, que salía muy temprano, recibe la visita de Leibniz. No se sabe muy bien lo que se dijeron. Después de todo, su entrevista es tan importante como el encuentro entre dos políticos. Es incluso más importante para el pensamiento. ¿Qué dijo Leibniz a Spinoza? Digo esto porque me lo imagino frente a Spinoza. Spinoza no debía hablar mucho... lo suponíamos. Debía esperar, prudente como era. Siempre decía: «¡No hace falta que me meta en esta situación desagradable!». Leibniz no era muy tranquilizador con su manía de escribir por todas partes. Imaginemos, uno puede imaginar: entra en la tienda de Spinoza, se sienta, muy refinado, muy refinado. Y Spinoza: «¿Qué quiere de mí este?».

Leibniz cuenta su visita. Evidentemente dio varias versiones. Era mentiroso como pocos. ¡Hipócrita! Gran filósofo pero muy hipócrita.

Siempre en chanchullos. Cuando no había demasiadas reacciones políticas contra Spinoza, Leibniz decía: «¡Ah, está muy bien Spinoza!». Cuando la cosa se ponía mal para Spinoza, Leibniz decía: «¿Yo lo vi? ¿Ustedes dicen que lo vi? ¡Ah! Puede ser, lo he cruzado... No lo conozco. Ustedes saben, es ateo ese tipo...». No era bueno tener a Leibniz como amigo. ¡Los filósofos son como todo el mundo!

¿Qué es entonces lo que pudieron decirse? En una de sus versiones, Leibniz dice: «Bah, le mostré que las leyes de Descartes respecto del movimiento eran falsas». Hay algo seguro: Leibniz es en efecto un físico mucho más grande que Spinoza. Aquí hay algo cierto, antes de la visita de Leibniz no existe ningún texto

de Spinoza que rechace en bloque las leyes cartesianas. También es cierto que después de la visita de Leibniz Spinoza dice en una carta: «Todas las leyes de Descartes son falsas»<sup>62</sup>. Antes jamás lo dijo, al menos con esta violencia. Antes se había tomado de tal o cual ley diciendo: «Eso no funciona, hay que corregirla». Jamás había dicho algo así. Hay entonces un problema.

Yo pensaría en tomar una solución moderada. Siendo Spinoza mucho menos especialista en ciertas cuestiones de física, particularmente en relación al movimiento, quedó muy impresionado por el a que de Leibniz contra el cartesianismo. Y eso le dio una razón para volver a su concepción de la relación. ¿En qué hay algo en común? En ambos casos está implicada la velocidad multiplicada por sí misma. Eso pasa también por relaciones. Para obtener la elevación al cuadrado, necesitan relaciones. Es la relación la que los abre a la multiplicación. Spinoza está mucho más cerca de lo que él mismo sabe de una física del tipo Leibniz.

Bueno, demos todo esto por supuesto. Es a partir de allí que quisiera comentar, comenzando por lo más simple. Son cosas relativamente importantes en cuanto al estatuto de los cuerpos, que pasan a ese nivel. No hace falta decir tonterías, ni ir demasiado rápido. Si fuera preciso, ir incluso muy lentamente, aún si se aburren. Bueno, es como en todo, hay que retomar de cero porque así se pueden hacer descubrimientos sobre cosas relativamente importantes. Una vez más, esto remite a descubrimientos simples: una relación no es lo mismo que una suma. Es preciso pensarlo cuando se lee un texto.

Ahora es preciso volver a partir de cero: ¿qué es un cuerpo simple? Un cuerpo tiene un número muy grande de partes que llamamos «los cuerpos simples». Estos cuerpos simples pertenecen al cuerpo compuesto bajo una cierta relación. Esto no es en absoluto cartesiano. A partir de aquí podemos arreglárnosla, pero ya no puedo seguir para nada el comentario de Gueroult. Me parece muy curioso. Eso es lo que quisiera contarles hoy.

En el libro II, Spinoza define estos cuerpos simples y dice que se distinguen por el movimiento y el reposo, por la velocidad y la lentitud, sobrentendido: e incluso sólo se distinguen por eso. Spinoza nos dice más, pero <sup>17</sup>eso no cambia nada. La distinción de los cuerpos simples entre sí es velocidad y lentitud, movimiento y reposo. Un punto es todo. Incluso es por eso que son muy simples. ¿En qué se reconoce, por su parte, a los cuerpos compuestos? En que se distinguen por y bajo otros aspectos. ¿Cuáles son esos otros aspectos? Comenzando por los más sencillos, se distinguen por la figura y el tamaño. Los cuerpos más simples no se distinguen más que por movimiento y reposo, lentitud y velocidad. Es sobre esto que quisiera que reflexionemos. Y quisiera darles todos los elementos.

Tomo el comentario de Gueroult. En el tomo II de su *Spinoza*, que es un

---

<sup>62</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, cana LXXXI a Tschirnhaus.

comentario de la *Ética* al pie de la letra, Gueroult nos dice que sin duda los cuerpos simples sólo se distinguen por el movimiento y el reposo -ahí está de acuerdo, es la letra del texto-, pero eso no impide que tengan figuras y tamaños diferentes. ¿Por qué dice eso? Spinoza no lo dice -aunque tampoco dice lo contrario-. Gueroult quiere decir: «Atención, esos cuerpos muy simples sólo se distinguen por el movimiento y el reposo, pero eso no quiere decir que tengan igual figura e igual tamaño. Quiere decir, a lo sumo, que sus diferencias de figura y tamaño no sirven, no son operatorias al nivel de los cuerpos muy simples. Ellas sólo tomarán importancia por relación a los cuerpos compuestos».

Los cuerpos simples, dice Gueroult, no pueden tener la misma figura y el mismo tamaño. ¿Y por qué según Gueroult no pueden tener la misma figura y tamaño? El argumento de Gueroult es muy extraño. Les doy el razonamiento antes de decirles todo lo que se encuentra allí dentro.

Nos dice que si no tienen figuras y tamaños diferentes, necesariamente tendrán la misma figura y el mismo tamaño. ¿Comprenden? De inmediato algo me viene a la cabeza... ¿Por qué dice eso, no hay una tercera posibilidad? ¿«Cuerpos que no se distinguen por la figura y el tamaño» quiere decir que los cuerpos tienen la misma figura y el mismo tamaño? ¿O quiere decir que no tienen ni lo uno ni lo otro, ni figura ni tamaño? ¿Por qué eliminar esta posibilidad? ¿Por qué hacer como si esta posibilidad fuera imposible? Por una razón evidente, se me dirá que un cuerpo que no tiene ni figura ni tamaño no es un cuerpo. No lo sé. Esperemos. Sólo digo que existe una tercera posibilidad que me parece que Gueroult deja completamente de lado. Él prejuzga algo en Spinoza. Considera que todo cuerpo, cualquiera sea, simple o compuesto, posee una figura y un tamaño. Y bien, desde ese momento, si un cuerpo no posee ni figura ni tamaño distinto de otro, es que todos poseen el mismo tamaño y la misma figura. Yo digo que eso no va, porque en tanto no se me haya mostrado que es contradictorio que un cuerpo exista sin figura y sin tamaño, hay otra posibilidad. A saber, que los cuerpos simples -y sólo ellos- no tengan ni figura ni tamaño. En ese caso habría que tomar al pie de la letra la idea spinozista: «los cuerpos simples no se distinguen más que por el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud». Sólo se<sup>17</sup> distinguen por eso por una simple razón: es que no tienen ni tamaño ni figura. Pero la dificultad queda de mi lado, si ustedes quieren: ¿qué pueden ser cuerpos sin tamaño ni figura?

Parece como si yo tratara muy mal a Gueroult, es decir, como si él no hubiera leído los textos de Spinoza. Pero finalmente, ¿por qué nos dice que aunque los cuerpos más simples no se distinguen por eso, poseen a pesar de todo tamaños y figuras? Y bien, lo dice invocando un texto de Spinoza. He aquí el texto, leo lentamente. Definición: *Cuando algunos cuerpos del mismo tamaño o de tamaños diferentes sufren de parte de los otros cuerpos una presión que los mantiene aplicados los unos sobre los otros..?* Axioma siguiente: *cuanto más grandes o pequeñas son las superficies según las cuales las partes de un individuo, o sea de*

*un cuerpo compuesto, están aplicadas las unas sobre las otras...*<sup>63</sup> ¿Ven ustedes lo que nos dice Spinoza?

Retengo: las partes de un cuerpo compuesto se aplican unas sobre otras de acuerdo a superficies más o menos grandes. Ahora bien, las partes de un cuerpo compuesto son los cuerpos simples. Por tanto, los cuerpos simples se aplican unos sobre otros según superficies más o menos grandes. En efecto, eso parece dar la razón a Gueroult.

Spinoza ha tratado primero los cuerpos simples. Ha dicho que ellos sólo se distinguen por velocidad y lentitud, por movimiento y reposo. Después estudia los cuerpos compuestos y nos dice que las partes de los cuerpos compuestos -es decir los cuerpos simples- se aplican unos sobre otros a través de superficies más o menos grandes: *cuanto más grandes o pequeñas son las superficies según las cuales las partes de un individuo o de un cuerpo compuesto están aplicadas las unas sobre las otras...* ¿Pero cómo!? Así es que hay otro comentador que dice -y como es un inglés, emplea un término muy bonito- que hay una pequeña «inconsecuencia» de Spinoza.

Gueroult responde que no es para nada una inconsecuencia. Sin duda los cuerpos simples sólo se distinguen por movimiento y reposo, pero no por ello dejan de tener tamaños y figuras distintas. Simplemente esas figuras y tamaños distintos sólo van a desarrollar su efecto al nivel de los cuerpos compuestos.

¿Comprenden? Esto es muy curioso. Podemos entonces elegir cómo salimos adelante. O bien decir que no, que hay que mantener la letra del texto, que los cuerpos simples sólo se distinguen por movimiento y reposo, es decir que no tienen ni figura ni tamaño. Y habría entonces «una pequeña inconsecuencia», como dice el otro comentador. O bien hay que decir, como Gueroult, que los cuerpos simples tienen un tamaño y una figura distintos. Es muy extraño esto.

Me parece que lo que es preciso buscar es este estatuto de los cuerpos simples. Por mi parte, apuesto a tomar esto al pie de la letra, pero además a que no existe inconsecuencia. Es decir, quisiera mostrar cómo es preciso mantener a la vez que los cuerpos no tienen ni tamaño ni figura y que,<sup>17</sup> sin embargo, se aplican unos sobre los otros a través de superficies más o menos grandes. Lo cual evidentemente quiere decir que no son sus propias superficies, pues ellos no las tienen.

Y vuelvo entonces casi al punto de partida. Cuando Spinoza nos dice que un cuerpo compuesto posee un número muy grande de partes, *plurime partes*, ¿qué quiere decir «un número muy grande»? Les digo de inmediato mi idea porque en un sentido es infantil, pero me parece que cambia todo. Para mí, si se toma

---

<sup>63</sup>Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit. libro II, prop. XIII, axioma II, def.

<sup>6</sup>*Ibíd.*, libro II, prop. XIII, axioma III.

literalmente *plurime partes*, «un número muy grande de partes», hay ya una fórmula que es un sin sentido. El sin sentido es «cada cuerpo simple». Quiero decir que «un número muy grande de partes» quiere decir, de hecho, que todo número asignable es superado. Ese es el sentido de *plurimum, plurime partes*. «Un número muy grande» quiere decir «que sobrepasa cualquier número asignable».

¿Con qué derecho digo esto sin forzar las cosas? Porque es corriente en el siglo XVII. El siglo XVII está lleno de reflexiones sobre las magnitudes que no pueden expresarse a través de números, a saber, magnitudes geométricas.

¿Qué quiere decir esto? Lo que quiero decir es una cosa muy, muy sencilla. Digo que los cuerpos simples van por infinitudes. Reflexionen en la fórmula. Si es cierta, quiere decir que ustedes no pueden hablar de «un cuerpo simple». Lo hacen por abstracción, una abstracción desprovista de toda razón. La fórmula «un cuerpo simple» carece de todo sentido. Ahora bien, es suponiendo la legitimidad de la fórmula «un cuerpo simple» que Gueroult concluye: «si se puede hablar de un cuerpo simple, es preciso que él tenga figura y tamaño». Pero que los cuerpos vayan por infinitudes significa claramente que no se puede hablar de un cuerpo simple. Sólo se puede hablar de una infinidad de cuerpos simples. ¿Qué es entonces lo que posee figura y tamaño? No es tal cuerpo simple, sino tal infinidad de cuerpos simples.

¡Atención! Tal infinidad de cuerpos simples posee una figura y un tamaño... más o menos grande. ¿Qué quiere decir «más o menos grande», si se trata siempre de una infinidad de cuerpos simples y el infinito es más grande que cualquier cantidad? ¿Cómo es posible entonces? Y bien, es completamente simple. De golpe estamos por hacer un progreso. De acuerdo, dice Spinoza, una infinidad es más grande que todo número, pero es la geometría la que nos enseña que hay infinitos dobles, triples, etc. Es sin dudas el tema de geometría sobre el que más insiste. En otros términos, es la geometría la que nos impone la idea de relación cuantitativa entre infinitos, al punto que podemos hablar de un infinito que es el doble de otro y de un infinito que es la mitad de otro.

Todo infinito es irreducible a los números. Spinoza lo mantendrá siempre, es un geometrista. ¿Qué quiere decir eso? Que para él la realidad de las matemáticas está en la geometría. Que la aritmética y el álgebra no son más que auxiliares, medios de expresión y, aún más, medios de expresión extremadamente equívocos.

En la historia de las matemáticas siempre hubo una corriente geometrista contraria a las corrientes aritmetistas y algebristas. La historia de las matemáticas es muy complicada. Las matemáticas son como la filosofía. En el origen de las matemáticas, por más lejos que uno se pueda remontar, se encuentran dos corrientes. Se ve una corriente que se llama en general «la corriente griega» y que siempre fue geometrista. Por más lejos que vayan en el desarrollo del estudio del número -y van a ver por qué van tan lejos-, su concepción de las matemáticas es

fundamentalmente geometrista. A saber, el número está subordinado a la magnitud y la magnitud es geométrica. Todas las matemáticas griegas están fundadas sobre esto.

Esto es muy importante: lejos de ahogar el número, lo orientan. ¿Hacia qué? ¿Qué es la subordinación del número a la magnitud geométrica? Abre a las matemáticas una especie de horizonte fantástico. Los números ya no valen en sí, valen en relación a tal o cual dominio de magnitud. Finalmente los dominios de magnitud necesitan, se expresan a través de sistemas numéricos, pero no hay independencia del sistema numérico. No es el número el que determina la magnitud, es la magnitud la que determina el número. En otros términos, los números son siempre números locales. Los números, los sistemas numéricos están siempre afectados a tal o cual tipo de magnitud.

Si quieren comprender algo, por ejemplo, en los problemas del infinito en las matemáticas, hace falta partir de cosas tan simples como esa: el primado de la magnitud sobre el número. Desde entonces, el carácter local del número es fundamental. Llamo carácter local a la dependencia del número por relación a tal dominio de magnitud.

Y en efecto -intento inflar un poco esta tesis- piensen en lo que se puede decir, por ejemplo, respecto al desarrollo de los números. ¿Cómo es que se desarrollan los números? Es muy interesante. ¿Qué ven cuando observan la historia de los números y la multiplicación y la proliferación de los sistemas numéricos? Que los números siempre se han desarrollado —o no siempre, pero a menudo- para responder a problemas que le planteaban magnitudes heterogéneas a ellos. ¿Cómo se ha llegado a forjar, por ejemplo, el dominio de los números fraccionales? ¿Cómo se ha llegado a formar otro sistema numérico, el sistema de los números irracionales? No es complicado: cada vez que la geometría nos presentaba, nos imponía una magnitud que no podía ser expresada en el sistema numérico precedente. Esa sería la ley geometrista del número. Y los últimos números, extraordinariamente complejos, que se forman a fines del siglo XIX y comienzos del XX, se forman cuando las matemáticas se chocan con algo muy extraño, que pertenece a la línea, y que llamarán la potencia<sup>17</sup> del continuo.

Lo que quiero decir es una cosa muy simple. Para que comprendan, ¿qué es una fracción? Por definición, una fracción no es un número. Es absurdo. Devendrá un número cuando tengan las fracciones. Ustedes se colocan frente a vuestra serie de números enteros, naturales<sup>18</sup> todo lo que quieran, y ven a un matemático que escribe « $1/3$ ». Es una estupidez,  $1/3$  es un sin sentido, no es un número. ¿Por qué? Escriban en vuestra cabeza:  $1/3 = x$ . No hay ningún número, no hay  $x$  que multiplicada por 3 dé 1.  $1/3$  sería un número si ustedes pudieran escribir  $1/3 = x$ . No pueden escribir  $1/3 = x$  puesto que no hay  $x$ , no hay número que multiplicado por 3 sea igual a 1. ¿Me siguen? Entonces una fracción no es evidentemente un número, es un complejo numérico al que deciden tratar arbitrariamente como un



número, es decir al cual deciden arbitrariamente aplicar las leyes del número - asociatividad, etc., etc.-. Un número irracional tampoco es un número.

Por tanto, desde un cierto punto de vista diría que todos los desarrollos del número, que los números y los sistemas numéricos jamás son otra cosa que tratamientos simbólicos, maneras simbólicas de tratar magnitudes irreducibles a los números. Ustedes fabrican entonces complejos numéricos. Pero ven que los complejos numéricos -o los números complejos, es lo mismo- son eminentemente relativos a los tipos de magnitudes irreducibles a los números que la geometría les impone. Por tanto, el primado de la magnitud sobre el número es un elemento fundamental.

En el siglo XX, un gran lógico matemático que se llamaba Couturat, en un libro que se llamaba *Del infinito matemático*<sup>1</sup>, desarrollaba todavía esta tesis, sobre la cual iba a volver unos años más tarde. Es muy curiosa la historia de Couturat. Y en su libro *Del infinito matemático*, él fundaba precisamente toda su tesis sobre el primado de la magnitud por relación al número. Desde entonces, el infinito nos parecía la realidad geométrica misma, y el número estaba siempre subordinado al descubrimiento no sólo de la magnitud, sino del infinito en la magnitud.

Bueno, pero existe otra tradición matemática...

Comtesse: Sobre el punto que planteas. Puede ser que en la matemática griega haya habido este problema de la subordinación del número a la magnitud geométrica que provoca crisis. Por ejemplo, la imposibilidad de una medida exacta de la diagonal de un cuadrado perfecto.

Deleuze: Sí.

Comtesse: Por ejemplo, la crisis provocada por Hipaso en la escuela de Pitágoras. Entonces a nivel de las matemáticas, de los matemáticos, existe efectivamente esta subordinación del número a la magnitud geométrica y las crisis, las mutaciones que eso puede engendrar. Sólo que en la filosofía de Platón, por ejemplo, hay una inversión de esta posición del número como subordinado a la magnitud geométrica. Él dice que para que haya crisis <sup>17</sup>hace falta necesariamente que haya cuadrado, y para que haya cuadrado hace falta necesariamente que haya rectas, y para que haya rectas son necesarios puntos, y cómo definir un punto sino por la intersección de dos rectas, y cómo decir que un punto es la intersección de dos rectas si no se tiene ya el número 1. Luego, es preciso que la aritmética sea primera por relación a toda magnitud geométrica.

Este es un problema de Platón. Y agrega otro concerniente al lenguaje de los matemáticos: ¿por qué ustedes dicen 1, finalmente? ¿Por qué uno, antes de decir un punto? Eso va aún más lejos. Es allí que introduce el problema de lo hipotético y de lo anhipotético.

Aún habría que plantear la cuestión de la curiosa teoría de los números en

Pitágoras, que es muy misteriosa. Pero si es verdad que en el discurso matemático griego existe esta subordinación de la aritmética a la magnitud geométrica, puede ser que exista una aporía de la matemática griega en la filosofía de Platón. Y no sólo al nivel de la inversión de esa perspectiva, sino la aporía misma del pensamiento de que habría un primer número de una serie -que será enseguida llamada «natural»- y que sería 1.

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Sí, totalmente. En este punto Spinoza es completamente euclidiano. Y se puede definir a Euclides por una subordinación -Comtesse mismo estaría de acuerdo, habida cuenta de lo que acaba de decir- no en general del número a la magnitud, sino de los sistemas numéricos -pues sólo existen sistemas numéricos- al dominio de las magnitudes. Spinoza ha conservado ese geometrismo absoluto. Entonces para responder un poco a estos dos comentarios, yo diría que lo importante de lo que has dicho se refiere a un punto de Euclides, no a Euclides en general. Por otra parte, es lo que todos los matemáticos griegos han considerado como la cima de Euclides, a saber, la teoría de las relaciones y de las proporciones. Y es al nivel de una teoría geométrica de las proporciones y de las relaciones que se afirma esta subordinación del número. Allí habría entonces un punto completamente spinozista. En principio habría que ver ese estatuto muy particular de la teoría de las relaciones en Euclides.

En cuanto a lo que acaba de decir Comtesse -«Atención con Platón, la historia griega es mucho más complicada»-, preguntaría por qué es mucho más complicada. Hablo de un polo de la geometría que ha sido verdaderamente la gran tradición de la geometría griega, y creo que los griegos no abandonaron esa tradición. Pero hay otra tradición. Hay una tradición en el otro polo respecto de la tradición griega, que los historiadores de las matemáticas llaman la tradición hindú-árabe.

Ahora bien, esta tradición hindú-árabe no es menos fundamental. En ella se trata, por el contrario, de la independencia del número por relación a la magnitud. Esto explicará, por ejemplo, el rol del pensamiento árabe<sup>17</sup> en la formación del álgebra, que es precisamente como la expresión de esta concepción del número independiente de la magnitud, de tal manera que es él quien va a determinar, regular y comandar la relación de magnitud. Tienen allí toda una corriente aritmético-algebrista.

Ahora bien, muy pronto, en la propia Grecia, las corrientes llamadas «orientales», «hindúes» y la corriente griega se encuentran. Y precisamente es por eso que las observaciones de Comtesse son muy justas. El pitagorismo, con su carácter extremadamente misterioso para nosotros -porque es bastante complicado y carecemos un poco de los textos- parece ser una especie de primer encuentro fundamental entre una concepción hindú y una concepción griega de

las matemáticas. Allí se juega entonces muy vivamente una historia respecto de la cual yo sería al menos más prudente que tú. Porque aún cuando se lo reduzca a un sistema de puntos, llaman a eso «número». ¿Y cuál es la relación exacta entre el número y la figura o entre el número y la magnitud en Pitágoras? En todo caso, eso ciertamente me supera por lejos.

Señalo solamente que estamos seguros de que al final de su vida, en lo que se llama la «última filosofía de Platón», Platón desarrolló una teoría que se conoce en general bajo el nombre de «teoría de los números ideales». ¿Qué son los números ideales en Platón? No tenemos ningún texto directo. Se sabe que eso tomó una importancia cada vez más grande en la dialéctica platónica. No tenemos ningún texto directo sobre estos números ideales, ningún texto de Platón. Conocemos esta última teoría de Platón por Aristóteles. Ahora bien, según el testimonio de Aristóteles, estos números ideales son para Platón como complementarios de figuras ideales. ¿En qué orden, entonces, en qué sentido? En cierto modo son números meta-aritméticos, más allá de la aritmética; que no tienen la misma ley de engendramiento que los números aritméticos y que están en correlación con figuras meta-geométricas, es decir las figuras que no tienen, que no son justificables o que no remiten a la posibilidad de un trazado en el espacio.

Entonces a ese nivel, donde supongo que las dos grandes corrientes -la algebrista y la geometrista- se encuentran verdaderamente, ¿cuál es la parte de los números ideales y cuál la de las figuras ideales, etc.? ¿Hasta qué punto incluso hemos salido aquí, a este nivel, de las matemáticas propiamente hablando? Porque Platón las hace objeto de su dialéctica final, la de su última filosofía. Ahora bien, Platón mismo distingue el movimiento matemático y el movimiento dialéctico. Por tanto, esos números superiores, que provienen de la tradición hindú, no llegan a ser simplemente definidos de modo aritmético. Son definidos dialécticamente, independientemente de una génesis aritmética, a través de una especie de constitución dialéctica.

Por tanto, preciso justamente en cuanto a la intervención de Comtesse que me parece evidentemente cierto que al nivel de Grecia se trata de algo mucho más complicado que de una simple corriente geometrista. La corriente geometrista y la corriente algebrista llegada de la India se encuentran a un nivel que finalmente rebasa la geometría, pero rebasa igualmente la aritmética. Creo que en efecto ese va a ser un momento muy fundamental en la historia de las matemáticas.

Pero volvamos ya a la historia de la geometría euclidiana. Es que por cuenta de Spinoza creo que no hay problema. Vaya uno a saber exactamente por qué, pero encontramos que Spinoza es un geometrista puro.

Yo hablaba de Couturat. Es extraño, habría incluso que evaluar estos cambios. Un lógico matemático como Couturat escribe *Del infinito matemático*, que aparece hacia 1905, en mi recuerdo, y cuando escribe después los *Principios de las*

*matemática*, y<sup>64</sup>, hacia 1911 o 1912, no sé, ha cambiado completamente. Y ha cambiado a fin de cuentas bajo la influencia de un aritmético-lógico-algebrista, bajo la influencia de Russell. Couturat denuncia su libro sobre el infinito matemático y dice que renuncia al principio del primado de la magnitud sobre el número. Todo sucede como si pasara de un polo al otro. Y él rehace toda su teoría de las matemáticas. Ahora bien, yo no estoy seguro de que forzosamente haya tenido razón. No estoy seguro de que no haya sido el primer libro el que llegó más lejos.

¿Qué es lo que quiero decir? Quiero decir que entre nosotros, cuando Spinoza nos dice que cada cuerpo compuesto posee «un número muy grande de cuerpos simples como partes», quiere decir «una infinidad de partes». ¿Por qué? Porque los cuerpos simples van necesariamente por infinitudes.

Sólo que los cuerpos simples, ustedes recuerdan, no pertenecen a un cuerpo compuesto más que bajo tal relación que expresa el cuerpo compuesto. Ellos sólo pertenecen a un cuerpo compuesto bajo una relación de movimiento y de reposo que caracteriza al cuerpo compuesto. Desde entonces, tienen todo. No se sabe muy bien qué quiere decir «una relación de movimiento y reposo que caracteriza al cuerpo», pero no es muy complicado, puede ser el doble de otra, o la mitad. Si la relación de movimiento y reposo que caracteriza al cuerpo *a* es el doble de la relación de movimiento y reposo que caracteriza al cuerpo *b* puedo escribir  $mv = 2mv$ . Es muy simple. ¿Qué diría si me encontrara ante este caso simple en que la relación de movimiento y reposo de un cuerpo es el doble de la del otro? Diría que cada uno de los cuerpos posee una infinidad de partes, de cuerpos simples, pero que el infinito de uno es el doble del infinito del otro. Es muy simple. En otros términos, es un infinito de magnitud y no numérico. Sin embargo, la magnitud no es infinita. La relación  $mv$  no es infinita. De allí la importancia del ejemplo de Spinoza en la carta 12<sup>65</sup>. Ustedes quizás se acuerden porque hemos hablado un poco de ella. En la carta 12 Spinoza considera dos círculos interiores el uno al otro y no concéntricos. Y dice: «Tomen el espacio entre los dos círculos».

Nosotros tomamos un ejemplo simplificado. Precisamente el que Spinoza no quería, ya que viendo el fin que tenía en esa carta, le era<sup>17</sup> preciso un ejemplo más complejo. Yo sólo digo que tomen un círculo y consideren los radios. Hay una infinidad, puesto que desde cualquier punto de la circunferencia pueden trazar un radio, es decir la línea que une un punto cualquiera de la circunferencia con el centro. Un círculo posee pues una infinidad de radios. Si toman un semicírculo -el ejemplo de Spinoza es tan simple como esto-, hay una infinidad de radios también, puesto que tienen una infinidad de puntos posibles sobre la semicircunferencia, tanto como en la circunferencia entera. Desde entonces hablarán de un infinito

---

<sup>64</sup> Cf. Louis Couturat, *Les Principes des Mathématiques*, F. Alean, Paris, 1905.

<sup>65</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., carta XII a Louis Meyer.

que es el doble del otro, puesto que dirán que en un semicírculo hay, tanto como en el círculo entero, una infinidad de radios, pero que esa infinidad es la mitad de la del círculo entero. En otros términos, ¿en función de qué han definido un infinito que es el doble o la mitad? En función del espacio ocupado por una figura, a saber: la circunferencia entera o la mitad de esa circunferencia.

No tienen más que transponer al nivel de las relaciones. Ustedes consideran dos cuerpos, uno de los cuales posee una relación característica que es el doble de la del otro. Entonces ambos cuerpos, como todos los cuerpos, poseen una infinidad de partes. Y en un caso se trata de un infinito que es el doble del infinito del otro caso.

¿Comprenden lo que quiere decir que los cuerpos simples van siempre por infinitudes? Desde entonces, me parece que tengo respuesta a mi problema referente a Gueroult. ¿Cómo puede decir Spinoza que *los cuerpos simples se aplican según superficies más o menos grandes*? Eso en absoluto quiere decir que cada superficie posee una magnitud, puesto que, una vez más, los cuerpos simples no poseen magnitud. Estamos casi en estado de comprender todo - espero-. ¿Por qué los cuerpos simples no poseen magnitud? Porque no es cualquier cosa lo que va por infinitudes. Quiero decir, ¿qué es, si existe, aquello que es de tal naturaleza que no puede ir más que por infinitud? Y bien, evidentemente sólo hay una cosa: términos infinitamente pequeños. Los términos infinitamente pequeños sólo pueden ir por infinitudes. En otros términos, *un infinitamente pequeño* es una fórmula estrictamente desprovista de sentido. Es como si dijeran un círculo cuadrado. Hay contradicción. No pueden extraer un infinitamente pequeño del conjunto del que forma parte.

y me parece que el siglo XVII lo comprendió maravillosamente. Es eso a lo que quiero llegar, y por eso paso por estos desvíos un poco severos. Es lo que el siglo XVII sabía y nosotros —no digo que no tengamos razón— ya no sabemos en absoluto y no queremos saber. Habrá que preguntarse por qué ya no queremos eso. Es curioso, pero si fuéramos sensibles a una cosa muy simple, no diríamos más todas las tonterías que decimos sobre el cálculo infinitesimal en el siglo XVII. Se les reprocha haber creído en los infinitamente pequeños.<sup>17</sup> ¡Es idiota!

¡Es completamente idiota! Sólo creyeron en los infinitamente pequeños en función de otra cosa: creyeron que los infinitamente pequeños iban por conjuntos infinitos, por colecciones infinitas. Sólo así puedo creer en los infinitamente pequeños. Si creo en los infinitamente pequeños, creo forzosamente en colecciones infinitas.

Nosotros hacemos como si ellos hubiesen creído que las colecciones infinitas tenían un término que era lo infinitamente pequeño. Jamás lo creyeron, es incluso contradictorio. Un infinitamente pequeño no es un término, puesto que no se puede llegar a él, puesto que no hay fin. En el análisis del infinito se hace como si hubiera un fin en el infinito. » Pero es completamente grotesco. En el análisis del

infinito no hay fin, puesto que es infinito. Hay simplemente infinitamente pequeños yendo por colecciones infinitas. Si digo: «Ah, pero es preciso que llegue hasta el infinitamente pequeño». En absoluto, no es preciso que llegue hasta el infinitamente pequeño. Es preciso que llegue hasta el conjunto infinito de los infinitamente pequeños. Y este, por su parte, no es en absoluto infinitamente pequeño.

No extraerán los infinitamente pequeños de su conjunto infinito. Al punto que para alguien del siglo XVII, o aún ya del Renacimiento, no hay absolutamente nada raro en decir: «Ah, sí, evidentemente cada cosa es un conjunto infinito de infinitamente pequeños». Es un modo \* de pensamiento muy curioso. Quiero decir, muy curioso y al mismo »<sup>5</sup> tiempo completamente obvio.

¿Por qué es muy curioso? Intento retener lo que podemos conservar directamente para Spinoza. Spinoza nos dice que los cuerpos más «simples no tienen ni figura ni tamaño. Es evidente, puesto que son infinitamente pequeños, y un infinitamente pequeño no tiene magnitud ni figura. Si le dan una magnitud o una figura, hacen de él un finito, algo finito. Eso es obvio. Un infinitamente pequeño no existe independientemente de la colección infinita de la que forma parte. En otros términos, los infinitamente pequeños son elementos no formados. Me parece que esta expresión es la que mejor les corresponde. No tienen forma. Como se dice hoy en día, son elementos informales. Distinguen por velocidad y lentitud. ¿Por qué? Ustedes ya deben tirarlo: porque velocidad y lentitud son diferenciales. Eso puede decirse de lo infinitamente pequeño. Forma y figura no se dice de lo infinitamente pequeño sin transformarlo en algo finito.

Se trata entonces de elementos informales que van por colecciones infinitas. Esto quiere decir que no los definirán por figura y tamaño, sino a través de un conjunto infinito. Ahora bien, ¿qué conjunto infinito? Volvemos a caer sobre lo que Spinoza decía hace un momento: no definirán un conjunto infinito a través de términos, sino a través de una relación. En efecto una relación, cualquiera sea, es justificable por una infinidad de términos. La relación misma es finita y posee una infinidad de términos. Tomo el ejemplo más tonto. Si ustedes dicen «más grande que», existe una infinidad de términos posibles. ¿Qué es <sup>17</sup>aquellos que no puede ser «más grande que» algo? Por tanto, «más grande que» subsume una infinidad de términos posibles. Es evidente. Así pues, un conjunto infinito estará definido por una relación. ¿Qué relación? Respuesta de Spinoza: relación de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud. Esa relación es en sí misma finita y posee una infinidad de términos.

Ultimo punto. Una relación define un conjunto infinito. Desde entonces, los conjuntos infinitos pueden entrar en relaciones cuantitativas: doble, mitad, triple, etc. ¿En qué sentido? Toda relación define un conjunto infinito. Si puedo decir que una relación es el doble de otra relación, que es dos veces mayor que o una vez mayor que -y puedo decirlo puesto que las relaciones son finitas-, puedo decir que

corresponden a conjuntos infinitos que son ellos mismos dobles, mitades, etc.

¿Qué quiere decir esto? Y bien, es muy simple. Si comprenden un poco, esto va a arrojarlos a la proposición más extraña^ en mi opinión, de la filosofía del siglo XVII. La más extraña para nosotros. A saber: lo infinito actual existe. Parece como si revelara un secreto, y sí, es una especie de secreto, pues me parece que es la proposición de base, el sobrentendido de base de toda la filosofía del siglo XVII. Existe lo infinito actual.

¿Qué quiere decir esta proposición en apariencia extraña, que existe lo infinito actual, que hay infinito en acto? Se opone a dos cosas. Lo infinito en acto es lo que hay que distinguir de lo finito y de lo indefinido. Lo indefinido quiere decir que existe lo infinito pero solamente en potencia: uno no puede detenerse, no existe último término. ¿Qué es el finitismo? Hay un último término y pueden llegar a él sólo a través del pensamiento.

Ahora bien, estas son dos tesis más o menos inteligibles. En todo caso, estamos habituados a ellas, a las tesis finitistas y las indefinitistas. Para nosotros es tan simple una proposición como la otra: existe un último término o no hay fin. En un caso se preguntarán qué es un último término. Es la posición, el punto de vista del análisis finito. En el otro caso, no hay último término, pueden ir a lo indefinido, podrán siempre dividir el último término al que llegan. Es entonces la posición de un infinito en potencia, únicamente en potencia: siempre se puede ir más lejos. Esta vez se trata de la posición de una síntesis infinita. La síntesis infinita quiere decir el poder de lo indefinido, impulsar siempre más lejos el análisis. Ahora bien, extrañamente el siglo XVII no se reconoce ni en un punto ni en el otro.

¿Qué son las tesis de la finitud? Son muy conocidas desde siempre, son las tesis de lo que hemos llamado «los átomos». Ustedes pueden ir hasta el último término del análisis. Se trata del análisis finito. El gran teórico del átomo en la Antigüedad es Epicuro. Después está Lucrecio. El razonamiento de Lucrecio es muy estricto. Dice que el átomo sobrepasa la percepción sensible, sólo puede ser pensado. Hay un razonamiento de Lucrecio muy curioso, que consiste en decirnos que hay un mínimo sensible. Pueden hacer la experiencia<sup>17</sup> fácilmente: toman un punto luminoso, lo fijan, y ese punto luminoso es movido hacia atrás hasta el punto en que desaparece de vuestra vista. Poco importa que tengan o no buena vista, habrá siempre un momento en que el punto luminoso desaparece, ya no es visto. Llamamos a eso el mínimo sensible. Por más que varíe para cada uno, hay siempre un mínimo sensible. Y bien, dice Lucrecio, es lo mismo al pensar el átomo, puesto que el átomo es al pensamiento lo que la cosa sensible es a los sentidos. Si piensan el átomo, llegarán a un mínimo de átomo. El mínimo de átomo será el umbral más allá del cual ya no piensan nada. Del mismo modo que existe un umbral sensible más allá del cual ya no captan nada, existe un mínimo pensado más allá del cual no piensan nada. Hay por tanto un mínimo pensable

tanto como un mínimo sensible. En ese momento el análisis ha terminado. Y es eso lo que Lucrecio nombra con una expresión muy, muy extraña. No simplemente «el átomo», sino «la cima del átomo». La cima del átomo es ese mínimo más allá del cual ya no hay nada. Es el principio de un análisis finito.

También se conoce del análisis indefinido. ¿Qué es el análisis indefinido? Evidentemente es mucho más complicado, pero su formulación es muy simple: por más lejos que vayan, siempre pueden ir más lejos. Es un punto de vista de la síntesis puesto que se apela a una síntesis por la cual puedo continuar siempre mi división, continuar mi análisis. Es la síntesis de lo indefinido.

Quisiera leerles un texto posterior al siglo XVII, un texto muy curioso. Escúchenlo bien, creo que es muy importante. No digo aún de quién es. Desearía que ustedes mismos lo adivinaran. *En el concepto de unas líneas circulares* decir, en el concepto de un círculo *a no se piensa en otra cosa que en esto, a saber: que todas las líneas rectas trazadas desde ese círculo a un punto único llamado centro son iguales entre sí.* En otros términos, el texto nos dice que en un círculo todos los radios son iguales. Y el texto se propone comentar lo que significa «todos los radios». Todos los radios son iguales, de acuerdo. El texto continúa: *De hecho cuando digo esto -todos los radios son iguales- se trata simplemente aquí de una función lógica de la universalidad del juicio.* Se complica. Aquellos que saben un poco ya han reconocido al autor. No hay más que un filósofo que se expresa así. La universalidad del juicio: todos los radios. El juicio universal: todos los radios del círculo. *Se trata simplemente aquí de una función lógica de la universalidad del juicio en la cual la función lógica- el concepto de una línea constituye el sujeto, y sólo significa cada línea y no la totalidad de las líneas que pueden ser trazadas sobre una superficie a partir de un punto dado.* Esto se vuelve muy, muy curioso. Sientan que algo pasa. Es como si a partir de un ejemplo pequeño se produjera una mutación del pensamiento bastante radical. Es a partir de allí que el siglo XVII se derrumba. Cuando digo todos los radios son iguales *es simplemente una función lógica de la universalidad del juicio, en la cual el concepto de una línea constituye el sujeto -el sujeto del juicio- y sólo significa cada línea y en absoluto la totalidad de las líneas. (...)* Pues de otro modo <sup>17</sup>-continúa el razonamiento- *cada línea sería con el mismo derecho una idea del entendimiento -es decir un todo-, una totalidad en tanto contiene como partes todas las líneas que pueden ser pensadas entre dos puntos simplemente pensables y cuya cantidad va precisamente al infinito*<sup>66</sup>.

Este texto es esencial porque está sacado de una carta, una carta no traducida al francés. Es extraño porque es una carta muy importante, en la que Kant repudia por anticipado a sus discípulos -hablo de los motivos, de las circunstancias de la

---

<sup>66</sup> Carta de Kant a Marcus Herz, 26 de mayo de 1789.

<sup>66</sup> G. W. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», en Ezequiel de Olaso, *Escritos escogidos de Leibniz*, Charcas, Bs. As., 1982.



carta-, que intentan hacer una especie de reconciliación entre su propia filosofía y la filosofía del siglo XVII. Esto nos concierne estrictamente. Y Kant dice: «Aquellos que intentan esta operación que consiste en hacer una especie de síntesis entre mi filosofía crítica y la filosofía del infinito del siglo XVII se equivocan completamente y echan a perder todo». Es importante porque esta tentativa de hacer una síntesis entre la filosofía de Kant y la filosofía del infinito del siglo XVII está en su primer discípulo, que se llamaba Maimón, pero enseguida será el asunto de Fichte, de Schelling, de Hegel. Hay una especie de maldición de Kant sobre esa tentativa.

¿En qué consiste exactamente esta maldición? Vuelvo al círculo. Kant les dice que todos los radios son iguales. Yo digo, un hombre del siglo XVII diría que hay una infinidad de radios. Y la palabra «todos» significa «el conjunto infinito». «Todos» comentado por un hombre del siglo XVII sería: todos los radios = el conjunto infinito de los radios trazables en el círculo. Es un conjunto infinito, infinito actual. Kant llega y dice: «Para nada. Es un contrasentido. 'Todos los radios de un círculo' es una proposición vacía de sentido». ¿Por qué? En virtud de una razón muy simple: los radios no preexisten al acto por el cual los trazo, es decir que no preexisten a la síntesis por la cual los produzco. En efecto, entonces, los radios jamás existen simultáneamente pues la síntesis por la cual los produzco es una síntesis sucesiva.

Entiendan que lo que Kant quiere decir se vuelve muy fuerte. Se trata de una síntesis del tiempo. El quiere decir que el siglo XVII jamás comprendió lo que era la síntesis del tiempo. Y por una razón muy simple, es que se ocupaba de los problemas de espacio. El descubrimiento del tiempo es precisamente el fin del siglo XVII.

«Todos los radios» es de hecho una proposición vacía de sentido. No puedo decir «todos los radios del círculo». Sólo puedo decir «cada radio», remitiendo «cada» a una función distributiva del juicio. Es decir, cada radio en tanto lo trazo aquí y ahora. Después me hará falta tiempo para pasar al trazado del otro radio. Es una síntesis del tiempo.

Como dice Kant, se trata de una síntesis de la sucesión<sup>17</sup> en el tiempo. Es una síntesis de la sucesión del tiempo la que va a lo indefinido. Es decir que ella no posee término en virtud misma de lo que es el tiempo. Por numerosos que sean los radios que ya he trazado, podría siempre trazar uno más, y luego aún otro, y otro. Eso no se detendrá jamás. Es una síntesis de la producción de cada radio que no puedo confundir con un análisis. Es exactamente una síntesis de la producción de cada radio en la sucesión del tiempo, que no puedo confundir con un análisis de todos los radios que se suponen dados simultáneamente en el círculo. El error del siglo XVII ha sido el de transformar una serie indefinida propia a la síntesis del tiempo en un conjunto infinito coexistente en lo extenso.

Ven ustedes, el golpe de Kant será decir que finalmente no hay infinito actual.

Ustedes dicen que hay infinito actual porque de hecho no han visto que lo indefinido remite a una síntesis de la sucesión en el tiempo. Entonces, cuando se han dado lo indefinido en el espacio, lo han transformado ya en infinito actual. Pero de hecho lo indefinido es inseparable de la síntesis de la sucesión en el tiempo. Desde entonces es indefinido, pero no es en absoluto lo infinito actual.

¿Pero a qué remite la síntesis de la sucesión en el tiempo? Remite a un acto del yo, a un acto del «yo pienso». Es en tanto que «yo pienso» que trazo un radio del círculo, otro radio del círculo, etc. ¿Qué es el «yo pienso»? Esta va a ser la revolución kantiana en relación a Descartes. El «yo pienso» no es otra cosa que el acto de síntesis en la serie de la sucesión temporal. En otros términos, el «yo pienso», el *cogito*, es puesto directamente en relación con el tiempo, mientras que para Descartes estaba inmediatamente en relación con lo extenso.

Del mismo modo hoy los matemáticos ya no hablan de infinito. Quizás veamos la próxima vez, si tenemos tiempo, la manera en la que lo han expulsado. ¿Cómo se hace eso? Se hace en todas partes de la manera más simple, y casi por razones aritméticas. Comienza, si ustedes quieren, a partir del siglo XVIII. A partir de entonces hay un rechazo absoluto de las interpretaciones llamadas «infinetistas». ¿Cuál es la tentativa de las matemáticas, comenzando por d'Alambert, luego Lagrange, y después todos, hasta llegar al comienzo del siglo XX en el que deciden que han ganado completamente? Mostrar que el cálculo infinitesimal no tiene ninguna necesidad de la hipótesis de los infinitamente pequeños para fundarse. Más aún, hay un matemático del siglo XIX que emplea un término que, me parece, da cuenta muy bien de la manera de pensar de los matemáticos modernos. Dice que la interpretación infinita del análisis infinitesimal es una «hipótesis gótica». También la llaman «el estadio pre-matemático» del cálculo infinitesimal.

Ellos muestran de manera muy simple que en el cálculo infinitesimal no existen en absoluto cantidades más pequeñas que cualquier cantidad dada. Sólo hay cantidades que dejamos indeterminadas. En otros términos, es toda la noción de axioma la que viene a reemplazar a la noción de infinitamente pequeño. Ustedes dejan una cantidad indeterminada para volverla, en el momento que quieran, más pequeña que una cantidad dada precisa. Pero no hay en absoluto lo infinitamente pequeño. Es por tanto la noción de indeterminado la que llega a reemplazar la idea del infinito.

Y el gran matemático que va a dar su estatuto definitivo al cálculo infinitesimal, es decir Weierstrass, habrá logrado a fines del siglo XIX y a comienzos del XX expulsar de allí todo lo que se asemeje a cualquier noción de infinito.

Y entonces, ¿cómo estamos formados nosotros? Yo diría que oscilamos entre un punto de vista finitista y un punto de vista indefinitista. Si ustedes quieren, somos algunas veces lucrecianos, otras veces kantianos. Comprendemos muy bien estos dos puntos de vista.

Quiero decir, comprendemos relativamente bien la idea de que las cosas estén sometidas a un análisis indefinido. Y comprendemos muy bien que este análisis indefinido forzosamente no encuentre término, puesto que expresa una síntesis de la sucesión en el tiempo. Aún si no hemos leído a Kant, comprendemos el análisis indefinido en tanto que fundado sobre una síntesis de la sucesión en el tiempo. Nos reconocemos en un tal mundo. También comprendemos el otro aspecto, el aspecto finitista, es decir, el aspecto atomista en sentido amplio.

Habría un último término, y si no es el átomo será una partícula, será un mínimo de átomo o una partícula de átomo, lo que sea. Hay entonces un último término.

Lo que no comprendemos en absoluto, lo que a primera vista ya no comprendemos es el tipo de pensamiento, la manera en que piensan el infinito actual en el siglo XVII. Quisiera que esto les produjera el mismo efecto que a mí, porque sino me inquietaría. Ellos estiman legítima la transformación de una serie indefinida en conjunto infinito. Nosotros no comprendemos esto en absoluto.

Esto de lo que hablo son casi los lugares comunes del siglo XVII. Tomo un texto célebre de Leibniz, que tiene un título admirable: *Del origen radical de las cosas*<sup>11</sup>. Es un pequeño opúsculo. Comienza por la exposición de la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Esta exposición fue hecha mil veces, no es nueva en él, y tampoco la presenta como nueva. La prueba de la existencia de Dios llamada «cosmológica» es muy simple. Consiste en decirnos: «Y bien, ven ustedes que una cosa tiene una causa. Esta causa es a su vez un efecto, tiene una causa. La causa de la causa tiene una causa, y etc., etc., al infinito. Es preciso sin duda que lleguen a una causa primera que no remita ella misma a una causa, sino que sea causa de sí». A partir del mundo ustedes concluyen la existencia de una causa del mundo. El mundo es la serie de las causas y de los efectos. Es preciso llegar a una causa que sea como la causa de todas las causas y efectos.

Inútil decir que esta prueba jamás convenció a nadie. Pero en fin, siempre se la ha dado. Es la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Ha sido debatida, ha sido objetada de dos maneras. Los finitistas van a decirnos: «¡No! ¿Por qué no llegan en el mundo mismo a causas últimas, es decir a términos últimos?». Y luego los indefinitistas nos dicen: «¡No! Remontarán de efecto en causa hasta el infinito, jamás llegarán a un primer término de la serie».

La prueba cosmológica termina en un conjunto infinito que reclama él mismo una causa. Es únicamente bajo esta forma que la prueba sería concluyente. El mundo es una serie indefinida de causas y efectos. Si puedo legítimamente deducir de la serie indefinida de los efectos y las causas una colección, un conjunto de las causas y de los efectos, que llamaría el mundo, este conjunto de causas y efectos debe él mismo tener una causa.

Kant va a criticar la prueba cosmológica. Va a decir que es un puro error lógico porque ustedes jamás pueden considerar una serie indefinida sucesiva como si fuera un conjunto infinito de coexistencia. Ustedes ven la valorización del tiempo

que implica este descubrimiento de lo indefinido. Si la serie indefinida de las causas y de los efectos no puede ser asimilada a una colección infinita, es únicamente porque ella es inseparable de la constitución de la síntesis en el tiempo. Es porque el tiempo jamás está dado, es porque no hay una colección del tiempo mientras que sí hay colecciones espaciales, es porque el tiempo no produce colecciones que lo indefinido es irreducible a lo infinito.

De modo que no es sorprendente que este punto de vista de lo indefinido, que nos parece muy simple, implique de hecho una valorización asombrosa de la conciencia del tiempo. Implica que la filosofía haya producido esta mutación que hace entrar todo el *cogito*, es decir el «yo pienso», en una especie de «yo pienso el tiempo», en lugar de «yo pienso el espacio».

Ahora bien, es cierto que en la filosofía del siglo XVII se trata de «yo pienso el espacio». Y que es en nombre del espacio que ellos se otorgan el derecho de considerar que finalmente el tiempo es muy secundario y que, desde entonces, puedo constituir una serie indefinida en el tiempo como una colección de simultaneidades en el espacio. En otros términos, creen en un espacio infinito. Desde entonces piensan en la posibilidad de un infinito actual.

Y de cierto modo se baten sobre dos frentes. ¿Comprenden? Se baten contra el finitismo. De allí que todos estos autores -sea Descartes, sea Malebranche, sea Spinoza, sea Leibniz- van a rechazar todo el tiempo la hipótesis de los átomos. Ese va a ser su enemigo. No hay uno de esos autores que no la denuncie, que no se meta con ella. Cuando Leibniz habla de estos infinitamente pequeños, advierte todo el tiempo: «Sobre todo no crean que esto de lo que les hablo son átomos. Los infinitamente pequeños no tienen nada que ver con los átomos». Ven por qué. Un átomo no es en absoluto un infinitamente pequeño.

Y por otra parte, si se ponen en su lugar, todo se invertiría. Quiero decir, para ellos los argumentos de Kant serían maledicencias. Alguien dice a un hombre del siglo XVII: «No tienes el derecho de convertir una sucesión en el tiempo en una colección, en una coexistencia en el espacio». Esa fórmula misma está vacía. La fórmula «no tengo el derecho de convertir una sucesión en el tiempo en una coexistencia, en una simultaneidad en el espacio» sólo toma un sentido, una vez más, si he liberado una forma del tiempo que no hace conjunto; una forma del tiempo inmediatamente e irreductiblemente serial; una conciencia serial del tiempo, tal que «el conjunto del tiempo» sea una noción desprovista de sentido. En ese momento, en efecto, estoy en condiciones tales que ya no puedo convertir series temporales en agregados o en conjuntos espaciales.

¿No es lo mismo, no reencontramos aquí lo que yo decía sobre las matemáticas? Esto nos permitirá terminar por hoy. Yo decía que existen dos ramas de las matemáticas. Por un lado, las magnitudes superiores a los números, y por otro, el número como independiente por relación a las magnitudes. A grandes rasgos, lo que llamaba el tema griego y el tema hindú.

Del lado de la tendencia en la que el número es algo más profundo que la magnitud y la comanda, vemos ahora que esa independencia del número sólo puede fundarse sobre una conciencia del tiempo. Pues en efecto, ¿cuál es el acto de la síntesis del tiempo por el cual produzco una serie indefinida? El número. Es el número, con la posibilidad más simple -esto se complica luego- de añadir siempre un número al número precedente. Es el número el que expresa desde entonces el «yo piensa» en estado puro, es decir el acto de la síntesis por la cual produzco la serie indefinida en el tiempo.

Por el contrario, la otra raíz es sin duda la conciencia más aguda del espacio. Es la conciencia más aguda del espacio la que me hace vivir en tanto que hombre como ser en el espacio, como aquél que es en el espacio. En ese momento, y como dicen todos ellos, el tiempo no es estrictamente más que un auxiliar para la medida del espacio.

Hubo entonces una mutación en el pensamiento cuando este se confrontó ya no a su relación directa con el espacio sino a su relación directa con el tiempo. A veces hay textos que están como a caballo de las dos cosas, pero comprendan, quiero decir que son de hecho muy extraños. Les haré notar que actualmente todo cambia, porque me pregunto si de cierta manera no hemos vuelto, pero por desvíos, a una especie de siglo XVII.

Intento situar todo esto, pero verdaderamente a vuelo de pájaro. Hay un período en el cual el problema principal, el asunto urgente es finalmente mi relación con el tiempo. Es esto lo que definió el pensamiento moderno durante mucho tiempo: el descubrimiento del tiempo, del hecho de que yo sea un ser temporal y no simplemente un ser espacial. Es cierto, no creo que para el siglo XVII yo fuera fundamentalmente un ser temporal. Eso implica elecciones, implica todo tipo de cosas. Digo que a partir del siglo XVIII lo que produce la ruptura, lo que produce esta reacción contra la filosofía clásica es ese descubrimiento. Ustedes comprenden, es allí que hay actos tan importantes como lo que sucede en el arte. Porque lo que sucede en el arte es lo mismo. A la literatura del siglo XVII, incluso en autores llamados memorialistas -por ejemplo, pienso en Saint Simón<sup>67</sup>-, no son evidentemente los problemas del tiempo los que les conciernen. Es en el siglo XVIII y en el XIX donde se afronta el tiempo.

Tomen un texto célebre de Pascal sobre los dos infinitos<sup>68</sup>. Pascal explica que el hombre está acorralado entre dos infinitos. Y se dice que en un sentido es como el primer gran texto existencialista. Para nada. Es genial ese texto, no quiero decir que no lo sea, pero sólo nos da la sensación de ser un texto muy moderno porque descentramos completamente la lectura. Y no es un error, a menudo extraemos de un texto las resonancias que tiene con lo nuestro. Pero de hecho el texto de

---

<sup>67</sup> Louis de Rouvroy, duque de Saint-Simon (1675-1755), escritor y memorialista francés de la corte del rey Luis XIV.

Pascal no es en absoluto un texto moderno. Es un texto siglo XVII puro. Además, genial.

En efecto, es un texto que nos dice que el hombre está arrinconado espacialmente entre dos infinitos: lo infinitamente grande, que puede representarse vagamente a través del cielo, y lo infinitamente pequeño, que puede representarse vagamente desde el momento en que observan un microscopio. Y nos dice que son dos infinitos actuales. Es un texto firmado «siglo XVII» en estado puro. ¿Cuál es el texto representativo del siglo XVII? Yo contestaría: «El texto de Pascal sobre los dos infinitos<sup>69</sup>».

Y como se dice, hay sin duda algo trágico del texto. Pero bajo el modo: ¿cómo orientarse allí? Es decir, es un problema de espacio. ¿Cuál va a ser el espacio del hombre entre esos dos infinitos espaciales? Y existe todo lo que ustedes quieran, la desesperación, la fe, etc., pero en absoluto es moderno.

¿Qué sería un texto moderno? Sería un texto temporal: ¿cómo orientarse en el tiempo? Y es sobre eso que se fundó todo el romanticismo. Y si Kant tiene algo que ver en la fundación del romanticismo alemán, es porque fue el primero en hacer esta especie de cambio de orientación muy, muy fuerte en filosofía. A saber, hacernos pasar del polo-espacio al polo-tiempo al nivel del pensamiento, puesto que se trataba de filosofía. Al nivel del pensamiento el «yo pienso» ya no es puesto en relación con el espacio, sino con el tiempo. Ahora bien, pueden encontrar para el hombre desesperación, esperanza, y todas las tonalidades existenciales que quieran, pero no son las mismas según sean tonalidades espaciales o tonalidades temporales.

Creo que si un clásico y un romántico no se comprenden o no pueden comprenderse, es evidentemente porque los problemas sufren una mutación absoluta cuando ustedes llevan a cabo este cambio de orientación, cuando se colocan sobre el polo tiempo y no sobre el polo espacio. Y es igual en literatura, en música, en todo. El romanticismo fue el descubrimiento del tiempo como fuerza del arte o, en el caso de Kant, como forma del pensamiento.

En la música, el primero sería Beethoven. Pero todo el romanticismo consistió en esta especie de problema: ¿cómo volver sonoro el tiempo? El tiempo no es sonoro. ¿Cómo volverlo sonoro? Si no ven esto, no pueden comprender las cuestiones de sinfonía, tampoco el tema de la melodía tal como el romanticismo lo reinterpreta. Porque antes en la melodía no estaba en absoluto este problema del tiempo. La melodía en lo que se llama un *lied*, por ejemplo, es el problema del tiempo en estado puro. El problema espacial está allí estrictamente subordinado. Se trata del tiempo del viaje. «Parto, parto de mi tierra natal», etc. Pero eso no es en absoluto pensado en términos de espacio, sino en términos de tiempo. Y la línea melódica es la línea del tiempo.

---

<sup>69</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos*, Orbis, Bs. As., 1984. Cf. cap. I: «Lugar del hombre en la Naturaleza: los dos infinitos».

Y en la literatura será la novela. ¿Comprenden? El acto de la novela a partir del siglo XVIII es temporal. Y hacer una novela es precisamente no contar algo sobre el tiempo, sino situar todo en él; es el arte que sitúa las cosas en función del tiempo. No hay otra novela que la del tiempo.

Hay un muy buen crítico de literatura del siglo XX que se llama Albert Thibaudet, que no se lee más, pero que les aconsejo vivamente que lean, si ocasionalmente encuentran libros en las librerías de viejos. Era discípulo de Bergson y era muy maravilloso. Un gran crítico. Él decía: ¿cómo habría que definir una novela? No es difícil. Se trata de una novela a partir del momento en que dura, desde que hay duración. Una tragedia no dura. Decía una cosa muy simple, pero lo decía mejor que nadie. Una tragedia son siempre vértices, momentos críticos, sea en el fondo, sea en la cima. La novela es el arte de la duración, de algo que dura, y que en última instancia se deshace. Hay novela desde que describen una duración que se deshace<sup>70</sup>. Finalmente, el autor que más hace un manifiesto del tiempo ligado a su obra es Proust.

Pero dije que habría que ver si no existen nuevos noviazgos con el siglo XVII. Evidentemente no será entonces un retorno al siglo XVII. Digo lo que sigue para religar las cosas con lo que haremos más tarde en relación a la pintura, pero, si ustedes quieren, este redescubrimiento existe en todos los dominios.

Se trata del nacimiento de una novedad en el arte de fines del siglo XIX y comienzos del XX, del retorno a una especie de colorismo, a fórmulas de colorismo extremadamente nuevas, que rompen precisamente con lo que había sido buscado durante mucho tiempo respecto de una pintura de luz. Me parece que es a través del color que el espacio ha vuelto a la pintura. En la pintura de luz hay siempre un extraño fenómeno, es como si ellos captaran pictóricamente el tiempo. Noten que no es más difícil que captarlo musicalmente; el tiempo no es sonoro por sí mismo, tampoco es visible. De cierta manera, la pintura de luz nos da como un equivalente pictórico del tiempo. Pero la pintura de color es completamente distinta. En lo que se llama «el colorismo», es decir cuando los volúmenes ya no son hechos en claroscuro sino a través del color, a través de las puras relaciones de tonalidad entre colores, hay una especie de <sup>17</sup>reconquista del espacio, de un espacio pictórico directo. Creo también que todos los movimientos llamados «informales» e incluso «abstractos» son precisamente una reconquista de un espacio pictórico puro.

Pero piensen también en un tipo como Blanchot. Creo que una de las cosas importantes de Blanchot ha sido volver a hacer una especie de conversión al espacio. Es muy sorprendente que él piense muy poco en términos de tiempo. Su problema es ciertamente un problema del pensamiento en relación al espacio.

---

<sup>70</sup> Cf. Albert Thibaudet, *Réflexions sur le román*, Gallimard, Paris, 1938.

Piensen en su libro *El espacio literario*<sup>71</sup>. Es como un manifiesto que se opone al tiempo literario.

En música, en pintura... Me parece que hay una especie de retorno. Del mismo modo, en matemáticas se ha reconstituido una teoría llamada de los conjuntos. Y es al nivel de esta teoría que los matemáticos, que habían logrado expulsar al infinito de todas partes, reencontraron una aporía, una dificultad relativa al infinito. El infinito se ha reintroducido en las matemáticas -en un sentido muy especial- a través de la teoría de los conjuntos. Es muy, muy curioso. Y en todas las disciplinas existe una especie de retorno a los conjuntos de coexistencia, a los conjuntos de simultaneidad.

Quiero decir entonces que quizás estemos en buenas condiciones para sentirnos precisamente más familiarizados con este pensamiento del siglo XVII. Son personas que piensan muy espontáneamente en términos de infinitos actuales. Cuando se les presenta una cosa finita, piensan directamente que está acorralada entre dos infinitos actuales: el infinito actual de lo infinitamente grande y el infinito actual de lo infinitamente pequeño. Y que una cosa no es más que un puente entre esos dos infinitos, si ustedes quieren, un micro-infinito y un macro-infinito. Lo finito es precisamente como la comunicación entre esos dos infinitos. Y ellos piensan en esto muy espontáneamente, muy naturalmente. De modo que las objeciones como las de Kant no pueden venirles a la mente, en la medida en que ellas sólo toman un sentido si todas esas coordenadas del mundo del siglo XVII ya se han derrumbado. Digo todo esto para hacerles sentir que en un sentido una objeción siempre viene de afuera. Sino se la hubieran hecho ellos mismos. Las personas no son idiotas. La objeción siempre proviene de un punto de vista irreductible al sistema de coordenadas en el que están. En efecto, es desde un punto de vista exterior, a saber el punto de vista del tiempo, que Kant puede decir: «Vuestro infinito actual... ¡No! ¡Para nada!». Pero yo no puedo decir que el progreso da la razón a Kant<sup>72</sup>. Eso no tendría estrictamente el menor sentido. Una vez más, la idea de las colecciones infinitas nos vuelve. No a la manera del siglo XVII, sino por inmensos desvíos.

Así pues, si hubiera que definir a los filósofos del siglo XVII, diría por mi parte una cosa muy simple: son personas que piensan naturalmente, espontáneamente en términos de infinitos actuales. Es decir, ni finitud, ni indefinido.

Bueno, ya tuvimos suficiente. La próxima vez veremos lo que resulta de esto para la teoría del individuo en Spinoza.

---

<sup>71</sup> Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, España, 1992.

<sup>72</sup> Louis Couturat, *De l'infini mathématique*, E. Alean, París, 1896.



**El individuo como relación y potencia y las variaciones en el concepto de límite.**

17 de Febrero de 1981

La última vez, en nuestro esfuerzo por analizar las diferentes dimensiones de la individualidad, había intentado desarrollar este tema de la presencia del infinito en la filosofía del siglo XVII y bajo qué forma se presentaba este infinito. Es un tema muy confuso, si ustedes quieren, y eso vale ciertamente para la naturaleza de este pensamiento en el siglo XVII. Quisiera aquí apenas extraer los temas concernientes a esta concepción del individuo, intentar apenas añadir observaciones concretas para hacerles sentir esta especie de concepción infinitista del individuo. Spinoza -y es esto lo que me interesa hoy- da una expresión perfecta y como llevada al límite de temas dispersos en otros autores del siglo XVII.

Yo quisiera decir tres cosas sobre el individuo tal como lo presenta Spinoza. De una parte, es relación; por otra parte, es potencia; y finalmente es modo, pero un modo muy particular, un modo que se podría llamar «modo intrínseco». Al menos en principio, lo que quisiera explicar hoy son estos tres temas.

Para fijar palabras en latín, porque son términos que aparecen mucho en las filosofías de la Edad Media, del Renacimiento, diría que el individuo como relación nos remite a todo un plano que puede ser designado bajo el nombre de la composición (*compositio*). Como si desde entonces, siendo todo individuo relación, hubiera una composición de los individuos entre sí, y como si la individuación no fuera separable de ese movimiento de la composición. Segundo punto: el individuo es potencia (*potentiae*). Este sería el segundo gran concepto de la individualidad. Ya no la composición que remite a las relaciones, sino la potencia. El *modus intrinsecus* lo encontramos muy frecuentemente en la Edad Media, en ciertas tradiciones, bajo el nombre de *gradus*. El modo intrínseco o el grado. Cada uno de estos tres dominios -relación y composición de relaciones,<sup>17</sup> potencia, grado o modo intrínseco- es entonces lo que quisiera intentar definir lo mejor posible.

Vean en principio que hay algo común a estos tres términos: es por y bajo esos tres términos a la vez que el individuo no es sustancia. Si es relación, no es sustancia, porque la sustancia concierne a un término y no a una relación. La sustancia, como dicen en la Edad Media, es *terminiis*. Es un término. Si es potencia, tampoco es sustancia, pues lo que es sustancia fundamentalmente es la forma. Es la forma la que es llamada «sustancial». Y en fin, si es grado, tampoco es sustancia, ya que todo grado remite a una cualidad que la sustancia gradúa. Todo grado es grado de una cualidad. Ahora bien, lo que determina una sustancia es una cualidad, pero el grado de una cualidad no es sustancia. Ven que todo esto

gira alrededor de la misma intuición del individuo como no siendo sustancia.

Comienzo por el primer carácter: el individuo es relación. Me parece que es quizás una de las primeras veces en la historia del individuo en que va a esbozarse una tentativa por pensar la relación en estado puro. ¿Qué quiere decir la relación en estado puro? ¿Es posible, de cierta manera, pensar la relación independientemente de sus términos? ¿Qué quiere decir una relación independiente de sus términos?

Ya había habido una tentativa muy fuerte en un gran filósofo del Renacimiento del que hemos hablado un poco: Nicolás de Cusa. En muchos de sus textos, que encuentro muy bellos, hay una idea que será muy retomada después. Creo que aparece fundamentalmente en él: toda relación es medida; sólo que toda medida, es decir toda relación, se hunde en el infinito. Él se ocupaba mucho de la medida de los pesos, del pesaje. Tiene páginas muy extrañas. La medida relativa de dos pesos remite a una medida absoluta, y la medida absoluta, por su parte, siempre pone en juego el infinito. Es el tema de que hay una inmanencia de la relación pura y del infinito. Por «relación pura» se entiende la relación separada de sus términos.

Es por eso que es tan difícil pensar la relación independientemente de sus términos: no porque sea imposible, sino porque pone en juego una inmanencia mutua del infinito y de la relación. ¿Qué quiere decir eso? Es como si en ese momento se pudiera definir el intelecto como la facultad de plantear relaciones. Precisamente en la actividad llamada «intelectual» hay una especie de infinito que está implicado. Es al nivel de la relación que se produciría la implicación del infinito por la actividad intelectual.

¿Qué quiere decir esto? Sin duda que hay que esperar al siglo XVII para encontrar un primer estatuto de la relación independiente de sus términos. Aquello que muchos filósofos buscaban desde el Renacimiento, incluyendo los medios matemáticos de los que disponían, va a ser llevado a una primera perfección en el siglo XVII gracias precisamente al cálculo infinitesimal.

Quisiera decir cosas muy simples que no comprometen en nada vuestros conocimientos en matemáticas. Incluso si no poseen ninguno, deben comprender esto. El cálculo infinitesimal pone en juego un cierto tipo de relación. Mi pregunta es qué tipo de relación se pone al día con el cálculo infinitesimal. Relación que sin duda era presentida antes gracias a métodos de agotamiento, que eran como una prefiguración del cálculo infinitesimal. La relación a la cual el cálculo infinitesimal da un estatuto sólido -en todo caso, aparentemente sólido- es lo que se llama «relación diferencial». Y una relación diferencial es del tipo « $dy/dx =$ » —ya veremos igual a qué-.

¿Cómo definir esa relación  $dy/dx =$ ? Una vez más, no apelo a nada, a ningún conocimiento matemático. Todo el mundo debe comprender. Lo que se llama  $dy$  es una cantidad infinitamente pequeña o, como se la llamará, una cantidad

evanescente. Una cantidad más pequeña que cualquier cantidad dada o dable. Por lejos que vayan, cualquiera sea la cantidad de  $y$  que se den, cualquiera sea el valor de  $y$  considerado,  $dy$  será más pequeña. Puedo decir entonces que  $dy$ , en tanto que cantidad evanescente, es estrictamente igual a cero con relación a  $y$ . Del mismo modo,  $dx$  es estrictamente igual a cero con relación a  $x$ .  $dx$  es la cantidad evanescente de  $x$ . Entonces puedo escribir, y los matemáticos escriben  $dy/dx = 0/0$ . Es la relación diferencial. ¿Me siguen?

Si llamo  $y$  a una cantidad de las abscisas y  $x$  a una cantidad de las ordenadas, diría que  $dy=0$  por relación a las abscisas y  $dx=0$  por relación a las ordenadas. Comprenden esto, no es difícil. He aquí la cuestión:  $\pm dy/dx = 0$ ? Evidentemente no.  $dy$  no es nada por relación a  $y$ ,  $dx$  no es nada por relación a  $x$ , pero  $dy$  sobre  $dx$  no se anulan. Entonces la relación subsiste. La relación diferencial se presentará como la subsistencia de la relación cuando los términos se desvanecen.

Aún cuando lo traten únicamente como convención, ellos han encontrado el instrumento matemático, han fundado la convención matemática que les permite tratar relaciones independientemente de sus términos. Ahora bien, ¿cuál es esta convención matemática? Resumen: lo infinitamente pequeño.

He aquí por qué puedo decir que la relación pura implica necesariamente lo infinito bajo la forma de lo infinitamente pequeño. Es porque la relación pura será la relación diferencial entre cantidades infinitamente pequeñas. Es al nivel de la relación diferencial que es expresada en estado puro la inmanencia recíproca del infinito y de la relación. Si comprenden eso, han casi comprendido todo.

Digo  $dy/dx = 0/0$ , pero  $0/0$  no es cero. En efecto, lo que subsiste cuando  $y$  y  $x$  se anulan bajo la forma  $dy$  y  $dx$  es la relación  $dy/dx$ . Ahora bien, ¿qué designa esta relación  $dy/dx$ , a qué es igual? Supongamos, para proceder con mucha simpleza - que es lo que deseo- que  $dy/dx = z$ . Es decir, que ya no concierne a nada de  $y$  o de  $x$ , puesto que se trata de  $y$  y  $x$  bajo la forma de cantidades evanescentes. Cuando ustedes tienen una relación  $dy/dx$  desarrollada a partir del círculo,  $dy/dx = 0/0$  no concierne a nada del círculo, sino que remite a una tangente llamada trigonométrica. Pero no importa, no tienen necesidad de comprender. Sólo deben comprender que  $dy/dx = z$ . Es decir, la relación que es<sup>17</sup> independiente de los términos va a designar un tercer término, va a servir a la medida y a la determinación de un tercer término: la tangente trigonométrica. Puedo decir, en este sentido, que la relación infinita -es decir la relación entre lo infinitamente pequeño- remite a algo finito. La inmanencia mutua de lo infinito y de la relación está en lo finito. Es en lo finito mismo que hay inmanencia de la relación y de lo infinitamente pequeño. Para reunir esos tres términos -la relación pura, el infinito y lo finito- diría que la relación diferencial  $dy/dx$  tiende hacia un límite, y que ese límite es  $z$ , es decir, la determinación de la tangente trigonométrica. ¿De acuerdo? Sería preciso que esto quede muy claro.

Estamos verdaderamente en un nudo de nociones de extraordinaria riqueza.

Después los matemáticos dirán que es una barbaridad interpretar el cálculo infinitesimal por lo infinitamente pequeño, que eso no es así, que no comprendieron nada. Sin duda tienen razón desde cierto punto de vista, pero está tan mal planteado el problema... El hecho es que el siglo XVII, a través de su interpretación del cálculo infinitesimal, encuentra un medio de soldar tres conceptos claves tanto para las matemáticas como para la filosofía. Estos tres conceptos claves son los conceptos de infinito, de relación y de límite.

Entonces, si extraigo una fórmula del infinito del siglo XVII, diría que algo finito implica una infinidad bajo una cierta relación. Esta fórmula puede parecer muy insulsa, pero de hecho es extraordinariamente original. En el pensamiento del siglo XVII marca un punto de equilibrio entre lo infinito y lo finito a través de una nueva teoría de las relaciones. Estos tipos consideran como obvio que en la menor dimensión finita existe lo infinito. Cuando desde entonces hablan todo el tiempo de la existencia de Dios, es muchísimo más interesante de lo que se cree. No se trata finalmente de Dios, se trata de la riqueza de esta implicación de conceptos: relación, infinito, límite.

Este sería mi primer punto: ¿en qué el individuo es relación? Al nivel del individuo finito vamos a encontrar un límite. Eso no impide que haya infinito, eso no impide que haya relaciones y que esas relaciones se compongan, que las relaciones de un individuo se compongan con otro. Hay siempre un límite que marca la finitud del individuo y hay siempre un infinito de un cierto orden que está comprometido por la relación.

Es una extraña visión del mundo, si ustedes consienten en hacer de esto una visión del mundo. No sólo pensaban así. Veían así. Era su propio estilo, su manera de tratar las cosas.

Ven ustedes por qué en las historias sobre los microscopios ellos ven una confirmación. El microscopio es el instrumento que nos da un presentimiento sensible y confuso de esta actividad del infinito bajo toda relación finita. No es una asimilación fácil, no son idiotas.

Y tenemos también el texto de Pascal sobre los infinitos, que es un texto extremadamente simple. Pascal también es un gran matemático, pero cuando intenta hacernos saber cómo ve el mundo no tiene necesidad de todo su saber matemático. Pascal puede escribir su texto sobre los dos infinitos sin ninguna referencia a algo matemático, aunque hubiera podido hacerlo como matemático. No tiene necesidad porque dice cosas extremadamente simples. Pero extremadamente originales. Y la originalidad está en esta manera de soldar tres conceptos -relación, límite, infinito- cuyo lazo a primera vista no es obvio. En el siglo XVII pretenden mostrar que ese lazo es necesario.

Bueno, descanso. Si no han comprendido eso, vuelvo a empezar. Es esencial.

Sería preciso que captaran que esto produce al menos un mundo extraño. Nosotros ya no pensamos así. Creo que ya no pensamos así. ¡Pero qué alegría!

Es a fuerza de no saber nada de matemáticas que se puede comprender lo que digo. Ellos llegaban a comprender^ eso a fuerza de saber de matemáticas. Esto no quiere decir que somos nosotros quienes tenemos razón. Ha cambiado todo un sistema de convenciones matemáticas. Pero hay que comprender que solamente ha cambiado. Los matemáticos modernos levantan también sus conceptos sobre conjuntos de nociones de otro tipo, pero igualmente originales.

Entonces, ¿debería volver a empezar?

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Sí, eso sería esclarecedor. Espera, déjame reflexionar... ¿Se puede decir que el límite, es decir lo finito, es la razón de conocimiento de la relación, y que lo infinito es la razón de ser de la relación misma? Sí, sería muy claro. Se diría que el límite hacia el cual tiende la relación es la razón de conocer la relación como independiente de sus términos, es decir  $dx$  y  $dy$ ; y que el infinito, lo infinitamente pequeño es la razón de ser de la relación, es la razón de ser de  $dy/dx$ . Podemos decirlo, absolutamente.

¿Lo dicen ellos? Esperen... No lo dicen tanto, no tan claramente. Pero sí, forzosamente lo dicen. Es la fórmula de Descartes: el infinito concebido y no comprendido. No se comprende el infinito porque es incomprensible, pero se lo concibe. Puede concebirse clara y distintamente, pero comprenderlo es otra cosa. Hay una razón de conocimiento del infinito, hay una razón de conocer, que es distinta de la razón de ser. Comprender sería captar la razón de ser. Pero no se puede captar la razón de ser del infinito porque sería preciso ser adecuado a Dios. Ahora bien, nuestro entendimiento es únicamente finito. En cambio, se puede concebir lo infinito, concebirlo clara y distintamente. Tenemos entonces una razón de conocerlo.

Bien, digo que es preciso que esto sea nítido porque mi segundo punto va a depender mucho de eso.

Me permito insistir una vez más con algo. Sería preciso que la filosofía conquiste finalmente sus ejercicios prácticos. Deberían<sup>17</sup> ser experiencias de pensamiento. Los alemanes han formado la noción de «experiencias de pensamiento». Eso quiere decir al pie de la letra experiencias que sólo pueden hacerse a través del pensamiento; no quiere decir experiencias interiores o psicológicas. Sería muy curioso. De ese modo podríamos re- establecer las notas en filosofía. Este sería el título del ejercicio práctico 12, por ejemplo: «Para la semana próxima construyan un motivo cualquiera a vuestra elección -no una figura, porque una figura es algo sensible- que reúna los tres temas del infinito, de la relación y del límite; de ser necesario, dibújelo». Esa sería una experiencia de pensamiento. ¿No les gusta la idea? «Si quieren pasar este curso, para la semana próxima...».

Pasemos a nuestro segundo punto. Verán ustedes cómo se encadena con el primero, pues tuve que invocar la noción de límite para dar cuenta de la inmanencia del infinito en la relación. Y cuanto más lo repito más me digo que la tesis según la cual hay una inmanencia del infinito en la relación es muy importante. Vuelvo a mi primer punto para hacerles sentir la importancia.

La lógica de las relaciones es fundamental para la filosofía. Por desgracia, la filosofía francesa nunca estuvo muy interesada en este aspecto. La lógica de las relaciones ha sido una de las grandes creaciones de los ingleses y de los americanos. Pero yo diría que hubo dos estadios.

El primer estadio es anglosajón. Es la lógica de las relaciones tal como se hace a partir de Russell, a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Esta lógica de las relaciones pretende fundarse sobre la independencia de la relación respecto de sus términos, pero esta independencia, esta autonomía de la relación respecto de sus términos se funda sobre consideraciones finitas, se funda sobre un finitismo. Russell tiene incluso un período atomista para desarrollar su lógica de las relaciones.

Lo que quiero decir es que ese estadio había sido preparado por uno muy diferente. Yo diría que el gran estadio clásico de la teoría de las relaciones no es como se dice. Se dice que confundían lógica de las relaciones y lógica de la atribución, que confundían los dos tipos de juicio: los juicios de relación —«Pedro es más pequeño que Pablo»- y los juicios de atribución —«Pedro es amarillo o blanco o rojo»—. Se dice entonces que no tenían conciencia de las relaciones. No es en absoluto así. En el pensamiento llamado clásico hay una toma de conciencia fundamental de la independencia de la relación respecto a sus términos, sólo que esta toma de conciencia pasa por lo infinito. El pensamiento de la relación en tanto que pura relación sólo puede hacerse por referencia y por apelación al infinito. Es una de las grandes originalidades del siglo XVII.

Vuelvo entonces a mi segundo tema: el individuo es potencia. Acabo de comentar muy vagamente, de dar como el tono de la fórmula «el individuo no es sustancia, es relación». Mi segunda expresión era: «el individuo no es forma, es potencia». ¿Por qué se encadenan? Sobre la relación diferencial  $0/0$  acabo de decir que no es igual a cero, sino que tiende hacia un límite. Más tarde los matemáticos denunciarán este tema. ¿Tenían razón al denunciarlo? ¿No sigue siendo un concepto filosófico fundamental? Esta idea de la tensión hacia un límite, esta idea de tendencia de los matemáticos y de los filósofos en el siglo XVII, vuelven a encontrarla en Spinoza al nivel del concepto de *conatus*. Cada cosa se esfuerza, cada cosa tiende a perseverar en su ser. En latín «esforzarse» se dice *conor*. El esfuerzo o la tendencia, el *conatus*. He aquí que la noción de límite está definida en función de un esfuerzo. Y la potencia es la tendencia misma o el esfuerzo en tanto que tiende hacia un límite.

Nos encontramos frente a un nuevo concepto. Quisiera que sientan hasta qué

punto todos estos conceptos están ligados desde el punto de vista de una creación conceptual. Tender hacia un límite, eso es la potencia. Concretamente viviremos como potencia todo lo que es captado bajo el aspecto de tender hacia un límite.

En términos de un cálculo infinitesimal totalmente rudimentario, de vulgarización, el polígono que multiplica sus lados tiende hacia un límite que es la línea curva. El límite es precisamente el momento en que la línea angular, a fuerza de multiplicar sus lados, tiende -no podemos decir alcanza- al infinito. Es la tensión hacia un límite lo que implica el infinito. El polígono, en tanto que multiplica sus lados al infinito, tiende hacia el círculo.

Me pregunto, y quisiera casi imaginar frente a ustedes, ¿qué cambio en la noción de límite hace intervenir esto? El límite es un concepto filosófico clave. Era una noción bien conocida, pero no se hablaba de tender hacia un límite. Tomo esto en mi esfuerzo para que siempre nuestro trabajo les sirva un poco para ver qué es lo que interviene como creación en filosofía. Tomo esto como lugar de una creación de concepto. Se produce una verdadera mutación desde el punto de vista! del pensamiento en la manera de pensar un concepto.

¿Qué era el límite? Los griegos tienen una palabra, y yo les cito palabras extrañas porque a veces es muy útil. A veces la vemos en griego escrita en un texto porque es muy importante en la filosofía griega: *peras*. En griego antiguo *peras* es el límite. ¿Pero qué es lo que llaman ¿límite? Hay todo tipo de teorías del límite, e incluso Platón hará una gran teoría del límite. ¡Vaya, Platón! Hay que interesarse. Mi objeto es interrogarme sobre esta concepción de límite antes del siglo XVII, que era evidentemente de una naturaleza completamente distinta. Ahora bien, por complicada que sea la teoría de Platón, hay un punto que todo el mundo puede comprender. ¿Qué es lo que en ese momento los geómetras llaman límite? De la manera más simple, el límite son contornos, puntos, términos. El límite es un término, *terminus*. Un volumen tiene por límite superficies. Por ejemplo, un cubo está limitado por cuatro cuadrados... ¡Seis cuadrados! Algo me perturbaba. Un segmento de recta está limitado por dos puntos. Y no me aventuro más lejos. Platón hace una gran teoría de las figuras y de sus límites concebidos como contornos en una obra muy bella que se llama *Timeo*<sup>73</sup>.

¿Por qué esta concepción del límite como contorno puede ser considerada como en la base de lo que se podría llamar una cierta forma de idealismo? Sea una forma puramente pensada o sea sensible, de todas maneras se llamará límite al contorno de la forma. Eso se concilia muy bien con un idealismo, porque si el límite es el contorno de la forma, después de todo ¿qué puede importar lo que hay entre los límites? Ponga arena, bronce, materia pensada o materia inteligible entre

---

<sup>73</sup>En esta obra Platón trata los elementos fundamentales de la **naturaleza** —fuego, tierra, agua, aire— como figuras geométricas. Cf. Platón, *Timeo*, Eudeba, Bs. As., 1997.

mis límites, siempre será un cubo o un círculo.

En otros términos, la esencia es la forma misma relacionada a su contorno. Yo podría hablar de círculo puro porque hay un puro contorno del círculo. Podría hablar de un cubo puro. Y los llamaría «idea del círculo» e «idea del cubo». De ahí la importancia del *peras-contorno* en la filosofía de Platón, donde la idea será la forma en referencia a su contorno inteligible. En otros términos, en la idea del límite-contorno, la filosofía griega encuentra una confirmación fundamental para su propia abstracción. No es que sea más abstracta que otra filosofía, sino que ve la justificación de la abstracción tal como ella la concibe: como la abstracción de las ideas. Acabo de extraer la consecuencia filosófica de esta idea del límite-contorno. Desde entonces, el individuo será la forma en referencia a su contorno.

Si busco sobre qué se aplica concretamente semejante concepción, diría a propósito de la pintura, por ejemplo, que la forma relacionada a su contorno hace un mundo sensible de tipo táctil-óptico. La forma óptica está relacionada -sólo indirectamente, a través del ojo- a un contorno táctil. Entonces puede tratarse quizás del dedo del espíritu puro: el contorno tiene forzosamente una especie de referencia táctil. Si se habla del círculo o del cubo como una idea pura, en la medida en que se la define por su contorno y se relaciona la forma inteligible a un contorno, hay una referencia -por indirecta que sea- a una determinación táctil.

Una vez más, es completamente falso definir el mundo griego como el mundo de la luz. De seguro es un mundo óptico, eso es incluso lo que descubrieron. Pero en absoluto se trata de un mundo óptico puro. El mundo óptico que promete Grecia está ya suficientemente atestiguado por la palabra de la que se sirven para hablar de la idea: *eidos*. *Eidos* es un término que remite a la visibilidad, a lo visible: la vista del espíritu. Pero esta vista del espíritu no es puramente óptica. Es táctil-óptica. ¿Por qué? Porque la forma visible está relacionada, aunque no fuera más que indirectamente, al contorno táctil.

Alguien que reaccionará contra el idealismo platónico en nombre de una cierta inspiración tecnológica es Aristóteles. Pero si consideran a Aristóteles, la referencia táctil del mundo óptico griego aparece con toda evidencia en una teoría muy simple que consiste en decir que la sustancia, o que<sup>17</sup> las sustancias sensibles, son un compuesto de forma y de materia. Y es la forma lo esencial, y la forma es relacionada a su contorno. No es sorprendente que la experiencia práctica invocada constantemente por Aristóteles sea la del escultor. La estatuaria tiene la mayor importancia en ese mundo óptico. Es un mundo óptico pero de escultura, donde la forma está determinada en función de un contorno táctil. Sucede como si la forma visible fuera impensable fuera de un molde táctil. Ese es el equilibrio griego. Es el equilibrio griego táctil-óptico.

Comtesse: Incluso existe la posibilidad de ver el *eidos* como condicionado por la separación del alma y del cuerpo sensible...



Deleuze: No. Quizás fui demasiado rápido. Tienes toda la razón, esa es la letra del texto. El eidos es captado por el alma. El eidos, la idea pura, Evidentemente sólo es aprehensible por el alma pura. Pero eso todavía no nos dice nada. Mi cuestión es otra. Dado que sólo experimentamos *nuestra alma en la medida en que está ligada a un cuerpo, según el propio Platón, no podemos hablar de ella más que por analogía. Entonces, desde el punto de vista de la analogía, yo tendría que decir siempre que es el alma pura la que capta la idea pura. Nada corporal, es una captura puramente intelectual o espiritual. Pero esta alma pura que capta la idea, ¿procede a la manera de un ojo, o procede también a la manera de un tacto? Tacto que sería entonces puramente espiritual, tal como lo sería el ojo. Este ojo es el tercer ojo, tal como ese dedo sería el décimo primero. Serían maneras de decir, pero a Platón le hacen falta analogías, le hacen falta razonamientos analógicos.*

Toda mi observación consiste en decir que el alma pura no tiene más de ojo que de tacto. Está en relación con las ideas, tienes toda la razón. Pero eso no impide que el filósofo, para hablar de esta aprehensión de la idea por el alma, deba preguntarse: ¿cuál es el rol de un *analogon* del ojo y de un *analogon* del tacto en la captura de la idea? A lo cual respondo que existen sin duda estos dos análogos. Puesto que por un lado la idea es constantemente vista por el alma; pero al mismo tiempo esta idea, forma pura vista por el alma, sólo es vista en la medida en que se refiere también a un contorno que es elemento constituyente de la forma vista.

Y ese contorno remite a un análogo de tacto.

De acuerdo, el límite no es simplemente el contorno, es también la fuerza que Platón siente como una potencia demoníaca, la potencia terrorífica que ha provocado la unión mortal del cuerpo y del alma, cuya separación es la filosofía. Sí. Pero tú me sobrepasas dándome aún más razón de la que hubiera querido tener. Esto quiere decir que Platón tiene un presentimiento de otra concepción del límite que ya no sería el límite-contorno, pero precisamente le parece más o menos demoníaca. Es ese mundo el que es preciso a la vez conjurar y contemplar. Platón se salvará de él a través del contorno,<sup>17</sup> aún si hay en él textos que preparan toda otra concepción del límite.

Esto es muy importante. Comtesse acaba de dar un ejemplo en el que corrige por sí mismo lo que yo digo. En efecto, es mucho más complicado. No digo una verdad absoluta, sino lo que me parece una tendencia de este pensamiento griego. Pero es siempre más complicado de lo que decimos.

Esa era la primera concepción del límite-contorno. Ahora bien, ¿qué pasa para que, unos siglos más tarde, nos hagamos una concepción completamente distinta del límite? Nos llegan las más diversas señales. Nos llegan de todos lados, así que enumero mis ejemplos. Y les pido que tengan presente, como trasfondo, que quizás todos estos ejemplos, todas estas corrientes van a culminar con Spinoza.

Primer ejemplo: los estoicos. Según los textos que de ellos nos quedan, se la agarran muy violentamente con Platón. Los estoicos no son «los Griegos». Están en los bordes del mundo griego. Y este mundo griego también ha cambiado mucho. Ha sido literalmente reventado por el tema de la rivalidad de las ciudades. Estuvo también el sueño de Alejandro. El problema de cómo hacer el mundo griego era distinto de cómo hacer Europa con los griegos. Eso comprometía muchas cosas. No se puede comprender a Aristóteles o a los neoplatónicos si no tienen algunas vagas ideas de lo que pasa en ese momento.

He aquí que estos estoicos, que apenas son griegos, que están a mitad de camino de los bárbaros, que ciertamente son personas extrañas, atacan a Platón. Sin embargo, no es que Platón careciera de ideas venidas ya desde el Oriente. Hay que creer que no eran las mismas. Hay entonces un nuevo flujo oriental.

Los estoicos nos dicen que Platón y las Ideas no es lo que necesitan, que esa es una concepción insostenible. Se preguntan: ¿qué es a fin de cuentas el contorno de algo? Es no-ser, dicen. El contorno de algo es el sitio donde la cosa deja de ser. No es en el contorno del cuadrado donde está el cuadrado. Ven ustedes que es una objeción muy fuerte. Las grandes objeciones son siempre muy simples. Toman al pie de la letra ese platonismo que he esbozado muy sumariamente: la forma inteligible es la forma relacionada a un tacto espiritual, es decir, es la figura relacionada al contorno. Dirán también contra Aristóteles que el ejemplo del escultor es completamente artificial. El molde del escultor no es natural. La naturaleza nunca procede por moldeado. Parece muy simple, pero es fuerte cuando se llega a decir de alguien: «Esos ejemplos no son pertinentes». Si se quiere comprender algo de los problemas de límites, no se puede tomar el caso del escultor, puesto que el problema del escultor es un problema de puro artificio.

¿En qué caso la naturaleza procede con moldes? Habría que contarlos. Es seguramente en los fenómenos superficiales. Se llaman fenómenos superficiales precisamente porque afectan las superficies. Pero la naturaleza, en profundidad, no procede con moldes. Por ejemplo, tengo la fortuna de tener un niño que se me parece. No envié un molde. Noten que algunos biólogos se aferraron a la idea de molde hasta el siglo XVIII. Insistieron sobre el espermatozoide análogo a un molde. No es muy razonable.

Sobre este asunto Buffon tenía grandes ideas. Esto hace que me desvíe, pero no importa. Buffon decía que si se quiere comprender algo de la producción de lo viviente, sería necesario elevarse hasta la idea de un molde interior<sup>74</sup>. ¡Formidable! El concepto de Buffon podría servirnos. ¿Qué quiere decir? Podría también hablarse de una superficie masiva. Es molesto. Él dice que el molde interior es un concepto contradictorio. Hay casos en los que uno está obligado a pensar con conceptos contradictorios. El molde, por definición, es exterior, concierne a las

---

<sup>74</sup> Cf. Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, «Histoire naturelle des animaux», en *Oeuvres*, Gallimard, París, 2007.

superficies. No se moldea lo interior. Si ustedes moldean lo interior es que han puesto lo interior en lo exterior. Es decir que para lo viviente el tema del molde ya no funciona. Sin embargo hay sin duda un límite de lo viviente.

Los estoicos están sosteniendo algo muy fuerte: la vida no procede por moldeado. Aristóteles tomó ejemplos artificiales. Y con Platón se desenfrenan aún más salvajemente: «¡La idea de cuadrado! ¡Como si no tuviera importancia que estuviera hecho en madera, o en mármol, o en lo que usted quiera! ¡Eso cuenta mucho!». Cuando se define una figura por sus contornos, dicen los estoicos, todo lo que pasa al interior da igual. Es gracias a esto que Platón pudo abstraer la idea pura. Los estoicos denuncian una especie de juego de manos.

Lo que a mí me interesa no es si esto es justo o injusto en cuanto a Platón. Lo que me interesa es qué tenían para decir. Y lo que dicen deja de ser simple. Comprendan que están haciéndose una imagen completamente distinta del límite. ¿Cuál es su ejemplo qué van a oponer al escultor de Aristóteles, es decir al molde exterior, a la figura óptica-táctil? Van a oponer problemas de vitalidad del tipo: ¿dónde se detiene la acción? Ya no es: «¿Dónde se detiene la forma? Respuesta: en el contorno». Y no es que contradigan eso, sino que decirlo no tiene ningún interés. No es interesante. La cuestión no es en absoluto dónde se detiene una forma, porque esta es una cuestión abstracta y artificial. La verdadera cuestión es: ¿dónde se detiene una acción? Ahora bien, ahí no van a poder designar los contornos.

Segundo ejercicio práctico: ¿toda cosa tiene un contorno? Bibliografía del ejercicio práctico: un gran autor americano actual que se llama Bateson escribió un libro en dos tomos recientemente traducido al francés. Es un muy bello libro que se llama *Hacia una ecología de la mente*, en el que hay un texto admirable sobre el lenguaje de los delfines y todo tipo de cosas a la vez entretenidas e instructivas. Bateson es un genio, un gran hombre. Y bien, hay allí también un pequeño texto muy divertido que se llama *¿Por qué las cosas tienen un contorno?* Toma ejemplos. Habla con su hija, que no es muy astuta. Dice: «Y bien, en este momento hablamos. ¿Nuestra conversación tiene un contorno? Es interesante, porque cuando un profe les reprochaba que se salieran del tema<sup>17</sup> al hacer disertaciones o lecciones, ¿quería decir que el tema tiene un contorno? Quizá. ¿«Fuera del tema» querría decir fuera de los límites? ¿Es espacial? A primera vista parece espacial. ¿Pero es el mismo espacio? ¿El «fuera de los límites» y «el fuera del contorno» pertenecen al mismo espacio? La conversación, o mi cuerpo de hoy, ¿tienen un contorno? ¿Cualquier forma pictórica posee un contorno? ¡No es seguro! Bueno, olvido a Bateson.

Este es nuestro segundo ejercicio práctico: ¿cuáles son los sentidos diferentes de «fuera de tema»? Para la semana próxima deben traerme entonces dos ejercicios prácticos. ¡No lo olviden! Y dibujen el contorno de una conversación. Verán si les hace falta un trazo firme o no.

En fin, volvamos a los estoicos. Su ejemplo favorito es: ¿hasta dónde va la acción de una semilla? ¡Es brutalmente bueno! La semilla posee un límite. ¿Pero un límite de qué? Al menos no de figura. Una semilla posee efectivamente un contorno, pero no es esa la cuestión. Puedo efectivamente seguir su contorno con mi dedo, ¿pero qué habría captado de la semilla? ¿Es que entonces habría dos límites? Luego aprendo que una semilla perdida en un muro es capaz de hacerlo saltar. ¡Ah, el grano de girasol hace saltar mi muro! ¡Una cosa que tenía un contorno tan pequeño!

¿Hasta dónde va la semilla de girasol? ¿Eso es preguntarse cuál es su superficie? No, dicen los estoicos. La superficie está allí donde se termina la semilla. En su teoría del enunciado, dirán que eso enuncia exactamente lo que la semilla no es, es decir, dónde la semilla ya no es. Pero sobre lo que la semilla es no nos dice nada. Son muy duros con Platón. Dirán de Platón que con su teoría de las Ideas nos dice muy bien lo que las cosas no son, pero no nos dice nada sobre lo que las cosas son.

Los estoicos lanzan triunfantes: «Las cosas son cuerpos». Cuerpos y no Ideas. «Las cosas son cuerpos» quiere decir que son acciones. El límite de algo es el límite de su acción, y no el contorno de su figura.

Un ejemplo aún más simple. Caminan en el bosque tupido. En otros términos, en el bosque potente. Tienen miedo. Avanzan y poco a poco el bosque se aclara. Están contentos. Llegan a un sitio y dicen: «Uf, he aquí el lindero». El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite de la forma del bosque? Podemos decirlo, no es que no se pueda. Pero es un tipo de límite que está mal definido como límite de la forma. Es un límite de la acción del bosque. Es decir que el bosque, que tenía tanta potencia, llega al límite de su potencia, ya no puede agarrarse a la tierra, se aclara, se despeja.

Lo que muestra que no es un contorno es que ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya no es bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal? No necesito esforzarme mucho para decir que había una tendencia. <sup>17</sup>Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacia el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno.

La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más. De allí que la pregunta que tengo que hacerle al bosque no es: «¿Cuál es tu figura y cuáles tus contornos?». La única pregunta por hacer al bosque es: «¿Cuál es tu potencia?». Es decir: «¿Hasta dónde irás?».

He aquí lo que los estoicos descubren y lo que los autoriza a decir que todo es cuerpo. Cuando dicen que todo es cuerpo no quieren decir que todo es cosa

sensible, porque entonces no saldrían del punto de vista platónico. No tendría ningún interés si definieran la cosa sensible por forma y contorno. Cuando dicen que todo es cuerpo quieren decir cosas muy simples. Por ejemplo, que un círculo no se extiende en el espacio de la misma manera si es de madera o si es de mármol. Mucho más, «todo es cuerpo» significará que un círculo rojo y un círculo azul no se extienden en el espacio de la misma manera. Se trata de la tensión. Cosa que todos los pintores saben muy bien. Cuando dicen que todas las cosas son cuerpos quieren decir que todas las cosas se definen por *tonos*<sup>75</sup>, el esfuerzo contraído que define la cosa. Si no encuentran la especie de contracción, la fuerza embrionaria que está en la cosa, entonces no la conocen. Spinoza retomará esto con la expresión «¿qué es lo que puede un cuerpo?».

Segundo ejemplo. Después de los estoicos, al inicio del cristianismo -y sin embargo no forzosamente en autores cristianos-, se desarrolla un tipo de filosofía extraordinaria: la escuela neoplatónica. Y quisiera mostrar que allí el prefijo «neo» está particularmente bien fundado. Apoyándose sobre textos de Platón extremadamente importantes, los neoplatónicos van a descentrar completamente el platonismo. De modo que en cierto sentido se podría decir que eso ya estaba en Platón. Sólo que estaba como tomado en un conjunto distinto.

Uno de los más grandes platónicos es Plotino. Se lo ha compilado en las *Enéadas*. Ojeemos la Enéada IV, libro V. Verán una especie de prodigioso curso, o discurso, o meditación sobre la luz<sup>76</sup>. Texto admirable, prodigioso, en el que Plotino va a intentar mostrar que la luz no puede ser comprendida ni en función del cuerpo emisor, ni en función del cuerpo receptor. La luz forma parte de esas cosas extrañas que van a ser, para

Plotino, las verdaderas cosas ideales. Ahí hay una especie de cortocircuito de Platón muy sorprendente. La luz forma parte de esas cosas ideales de las que no podemos decir que comienzan allí y terminan allá. ¿Dónde comienza una luz? ¿Dónde termina una luz? ¡Qué historia!

¿Por qué no se podía decir lo mismo tres siglos antes? ¿Por qué es en el mundo llamado alejandrino que proliferan estas meditaciones sobre la luz pura? Es un manifiesto para un mundo óptico puro. La luz no<sup>17</sup> tiene límite táctil y, sin embargo, hay un límite. Pero no es un límite tal que pueda decir que comienza aquí y termina allá. En otros términos, la luz va hasta donde va su potencia.

Plotino es hostil a los estoicos, se dice platónico. Pero presentía la especie de inversión del platonismo que estaba haciendo. Con Plotino comienza, en filosofía, un mundo óptico puro. Las idealidades serán ópticas, serán luminosas, sin ninguna referencia táctil. El límite óptico es de otra naturaleza. La luz explora las sombras. ¿La sombra forma parte de la luz? Sí, forma parte de la luz. Y tendrán

---

<sup>75</sup> En griego *tonos* significa tensión.

<sup>76</sup> Cf. Plotino, *Enéada cuarta*, Aguilar, Bs. As., 1980. Tratado V: «Sobre las dificultades acerca del alma III, o Sobre la visión».

una gradación luz-sombra o sombra-luz que desarrollará el espacio. Ellos están en tren de hallar que, más profunda que el espacio, existe la espacialización. Platón no sabía eso. Si confrontamos los textos de Platón sobre la luz -*La República*, final del libro seis<sup>77</sup>- con los de Plotino, veremos que hacían falta algunos siglos entre uno y otro. Ya no es el mismo mundo. Saben con certidumbre, antes de saber por qué, que la manera en que Plotino extrae sus textos de Platón, descubre para él mismo un tema de luz pura. Eso no podía ser platónico. Una vez más, el mundo de Platón no era un mundo óptico, sino un mundo táctil-óptico. El descubrimiento de una luz pura, de la suficiencia de la luz para constituir un mundo, supone que bajo el espacio se haya descubierto la espacialización. Esa no es una idea platónica, ni siquiera en el *Timeo*. El espacio es captado como el producto de una expansión, es decir que es segundo con relación a la expansión. El espacio es el resultado de una expansión. Esta es una idea muy extraña que, en mi opinión, sería incomprensible para un griego clásico. Que la luz es espacializante, que no es ella la que está en el espacio, sino que ella constituye el espacio, es una idea que viene de Oriente, no es una idea griega.

Todavía unos siglos después, estalla una forma de arte que tiene una gran importancia: el arte bizantino. Voy bastante rápido pues es sólo como una confirmación. Es un problema para los críticos de arte buscar en qué el arte bizantino permanece ligado y en qué rompe completamente con el arte griego clásico.

Tomo al mejor crítico respecto de esto, Riegl<sup>78</sup>. Es uno de los mejores especialistas, dice una cosa muy rigurosa sobre el arte bizantino. En el arte griego ustedes tienen un primado del primer plano. La diferencia entre el arte griego y el arte egipcio es que en el arte griego se hace la distinción de un primer y un segundo plano, mientras que, a grosso modo, en el arte egipcio los dos están sobre el mismo plano. Se trata del bajo relieve egipcio. Resumo muy brevemente. El arte griego es el templo griego, es el advenimiento del cubo, seis caras. En los egipcios era la pirámide, las superficies planas: en donde se metan, están siempre sobre una superficie plana. La pirámide es diabólica, pues es una manera de esconder el volumen. Ellos ponen el volumen en un <sup>17</sup>pequeño cubo que es el cuarto funerario, y ponen las superficies planas, los triángulos isósceles para esconder el cubo. Los egipcios tienen vergüenza del cubo. El cubo es el enemigo, es lo negro, lo oscuro, lo táctil. Los griegos inventan el cubo. No tienen vergüenza del cubo. Hacen templos cúbicos. Es decir que separan el primer plano y el segundo. Pero, dice Riegl, hay un primado del primer plano, y este primado está ligado a la forma, porque la forma tiene contorno. Es por eso que definirá el mundo griego como un mundo táctil-óptico. ¿Me siguen?

---

<sup>77</sup> Platón, *República*, Eudeba, Bs. As., 1993, libro VI, 507e y sig.

<sup>78</sup> Alois Riegl, historiador del arte austríaco. Entre sus obras se destacan *Arte industrial tardorromano* (1901), *Problemas de estilo* (1893), *El retrato de grupo holandés* (1902).

Los bizantinos son muy curiosos. Incrustan los mosaicos, los meten en nichos, los mueven hacia atrás. ¡Muy raro! Como se dice, en el arte bizantino no hay profundidad. Y no la hay por una razón muy simple: la profundidad está entre la imagen y yo.

Uno de los dramas del arte bizantino es un drama moderno que ocurre a causa de la cámara de fotos. Se fotografían los mosaicos, es decir, vamos a colocarnos a diez centímetros de ellos. ¡Es una vergüenza! ¡Habría que matar a los fotógrafos! Es un contrasentido por definición, pues toda la profundidad bizantina es el espacio entre el espectador y el mosaico. Si suprimen ese espacio, es como si miraran un cuadro fuera de toda condición de percepción. Es odioso.

En otros términos, los bizantinos, como quien no quiere la cosa, dan un enorme golpe. A saber, privilegian el segundo plano. Toda la figura, toda la imagen va a salir del segundo plano.

Pero desde entonces, como por azar, la forma de la figura o de la imagen ya no es forma-contorno, como lo era en la escultura griega. Ya no es forma-contorno y, sin embargo, hay un límite. Ustedes me dirán que sin duda hay contornos, incluso en los mosaicos. Pero no es eso lo que actúa, no es lo interesante. No es por eso que la obra actúa, contrariamente a la estatuaria griega, donde sí es el contorno lo que actúa; el contorno capta la luz. Pero no es en absoluto así en el mosaico bizantino. Ya no es forma-contorno, sino luz-color. Es decir que lo que define -en el sentido propio de marcar los límites de algo- la figura bizantina no es la forma-contorno, sino la pareja luz-color. La figura prosigue hasta donde va la luz que ella capta o emite y hasta donde va el color del que está compuesta. Y el efecto sobre el espectador es prodigioso: un ojo negro va exactamente hasta donde ese negro irradia. De ahí la impresión de figuras cuyo rostro es devorado por los ojos.

En otros términos, no hay un contorno de la figura, hay una expansión de la luz-color. La figura irá hasta donde actúa por luz y por color. Es la inversión del mundo griego. Los griegos no habían sabido o querido proceder a esta liberación de la luz y del color. En el arte bizantino se liberan el color y la luz con relación al espacio porque ellos descubren que el color y la luz son espacializantes. El arte no debe ser entonces un arte del espacio, sino un arte de la espacialización del espacio.

Yo diría entonces que entre el arte bizantino -desde el punto de vista de la pintura de los mosaicos, por ejemplo, y también de la arquitectura- y los textos un poco anteriores de Plotino sobre la luz, hay una resonancia evidente. Se afirma una misma concepción del límite.

Hay entonces dos tipos de límites. Podría multiplicar mi oposición entre ellos: hay un límite-contorno y hay un límite-tensión; hay un límite-espacio y hay un límite-espacialización; hay un límite-contorno y un límite luz-color.

**Clase XII. Teoría de la individuación.**  
**Infinitamente pequeños, relaciones diferenciales y grados de potencia.**

10 de Marzo de 1981

Esta semana y la próxima hablaré todavía de Spinoza, y después se terminó. A menos que ustedes tengan preguntas por hacer, lo cual me gustaría mucho.

Mi sueño sería que esta concepción de la individualidad tal como intentamos extraerla de la filosofía de Spinoza quede muy clara. Porque finalmente, me parece que uno de los elementos más novedosos del spinozismo es esta manera en que el individuo como tal será conducido, referido, devuelto al ser. Y para intentar comprender esta concepción de la individualidad —que me parece tan nueva en Spinoza— vuelvo siempre al mismo tema: es como si un individuo estuviese compuesto de tres capas.

Habíamos avanzado al menos en la primera dimensión, en la primera capa del individuo. Todo individuo tiene una infinidad de partes extensivas. Ese era el primer punto. En otras palabras, sólo hay individuo ¿compuesto. Creo que para Spinoza un individuo simple es una noción desprovista de sentido. Todo individuo, como tal, está compuesto de una infinidad de partes. Intento resumir rápidamente. ¿Qué quiere decir esta idea de que el individuo está compuesto de una infinidad de partes? ¿Qué son esas partes? Una vez más, son lo que Spinoza llama los cuerpos más simples. Todo cuerpo está compuesto de una infinidad de cuerpos muy simples. ¿Qué son esos cuerpos muy simples? Habíamos llegado a un status bastante preciso: no son átomos -es decir cuerpos finitos- y no son indefinidos. En esto Spinoza pertenece al siglo XVII.

Lo que me conmueve del pensamiento del siglo XVII es la imposibilidad de captarlo si no se tiene en cuenta una de las nociones más ricas en esa época — noción a la vez metafísica, física, matemática, etc.-, la noción de infinito actual.

---

Ahora bien, el infinito actual no es ni finito ni indefinido. La fórmula de lo finito es: «Hay un momento en el que deben detenerse». Es decir, cuando analizan algo, habrá siempre un momento en el que deberán detenerse. Y ese momento de lo finito, ese momento fundamental que marca la necesidad de detenerse en términos finitos, es lo que ha inspirado el atomismo por mucho tiempo, desde Epicuro, desde Lucrecio. El análisis encuentra un límite y este límite es el átomo. El átomo justifica un análisis finito. La fórmula de lo indefinido es: «Por lejos que vayan, no podrán detenerse». Por lejos que lleven el análisis, el término al que lleguen podrá siempre ser, a su vez, dividido y analizado. Por tanto, nunca habrá último término.

Se ha perdido completamente el sentido del punto de vista del infinito actual. Y se lo ha perdido por mil razones, supongo. Entre otras, por razones científicas. Pero lo que me importa no es por qué se ha perdido ese sentido, sino cómo lograr



restituirlo frente a ustedes para que comprendan la manera en que pensaban estos pensadores. Una vez más, considero que Pascal escribe textos muy representativos del siglo XVII; hablo esencialmente de los textos sobre el hombre por relación al infinito. Son personas que piensan verdaderamente, naturalmente, filosóficamente, en términos de infinito actual.

¿Qué nos quiere decir esta idea de un infinito actual, que no es ni finito ni indefinido? Nos dice que hay términos últimos, sólo que están en el infinito. Ven ustedes que no es indefinido porque hay términos últimos. Pero no se trata del átomo, pues esos términos últimos están en el infinito. No es ni finito ni indefinido. Lo infinito, es actual este en acto. Si ustedes quieren, lo indefinido es infinito, pero virtual: ustedes siempre pueden ir más lejos. Aquí no se trata de eso. Ellos nos dicen "que hay términos últimos". Los cuerpos simples para Spinoza son sin duda términos últimos, son términos que no pueden dividir. Sólo que esos términos son infinitamente pequeños. Eso es lo infinito actual. Ven que se trata de una lucha en dos frentes: a la vez contra el finitismo y contra lo indefinido.

Hay términos últimos, pero no son átomos. Son infinitamente pequeños o, como dirá Newton, son evanescentes. Son términos evanescentes. En otras palabras, son más pequeños que cualquier cantidad dada. ¿Qué implica eso? Que a los términos infinitamente pequeños no podemos tratarlos uno por uno. Hablar de un término infinitamente pequeño que consideraría singularmente no tiene ningún sentido. Los infinitamente pequeños sólo pueden ir en colecciones infinitas. Hay colecciones infinitas de infinitamente pequeños'~

Los cuerpos simples de Spinoza no existen uno por uno. Existen colectivamente, no distributivamente. Existen por conjuntos infinitos. No puedo hablar de un cuerpo simple, sólo puedo hablar de un conjunto infinito de cuerpos simples. De modo que un individuo no es un cuerpo simple. Sea lo que sea, y por pequeño que sea, posee una infinidad de cuerpos simples. Un individuo posee una colección infinita infinitamente pequeños.

Por eso no puedo comprender cómo Gueroult, a pesar de toda la fuerza de su comentario sobre Spinoza, plantea la cuestión de saber si los cuerpos simples de Spinoza tendrían figura y tamaño. No puedo comprenderlo<sup>17</sup> por una simple razón: no tiene sentido. Un átomo tiene una figura y un tamaño. Un término infinitamente pequeño, por definición, no puede tenerlos: es más pequeño que cualquier magnitud dada.

¿Qué es entonces lo que tiene figura y tamaño? La respuesta es simple: una colección ella misma infinita de infinitamente pequeños. ¡Eso sí! La colección infinita de infinitamente pequeños tiene una figura y un tamaño.

Tropezamos entonces con este problema: ¿de dónde le vienen esta figura y este tamaño?

Si los cuerpos simples son todos infinitamente pequeños, ¿qué es lo que permite distinguir tal colección infinita de infinitamente pequeños de tal otra?

¿Cómo se pueden hacer distinciones entre los infinitos actuales? ¿O es que hay sólo una colección posible de todos los infinitos?

Spinoza es muy firme en esto. Nos dice que a cada individuo corresponde una colección infinita de cuerpos muy simples. Cada individuo está compuesto de una infinidad de cuerpos muy simples. Hace falta entonces que disponga del medio para reconocer la colección de infinitamente pequeños que corresponde a tal individuo y la que corresponde a tal otro. ¿Cómo se hará esto? Antes de llegar a esta pregunta, intentemos ver cómo son esos infinitamente pequeños.

No quiero hacer comparaciones arbitrarias, pero creo que el siglo XVII tuvo algo que los matemáticos modernos redescubrirán con otros medios, con otros procedimientos. A saber, una teoría de los conjuntos infinitos. Los infinitamente pequeños entran en conjuntos infinitos, y esos con juntos infinitos no equivalen unos a otros, hay distinciones entre ellos. Sea Leibniz, sea Spinoza, toda la segunda mitad del siglo XVII está penetrada por esta idea del infinito actual, que consiste en estos conjuntos infinitos de infinitamente pequeños. <sup>v</sup>

¿Pero cómo son esos términos evanescentes, esos términos infinitamente pequeños? Quisiera que esto tome una figura un poco concreta. Intento en principio decir lo que no son, para después decir lo que son. Es evidente que no tienen ninguna interioridad. Entran en conjuntos infinitos. El conjunto infinito puede tener una interioridad, pero estos términos extremos infinitamente pequeños, evanescentes, no la tienen. ¿Qué constituyen? Constituyen una auténtica materia de exterioridad. Los cuerpos simples sólo tienen entre sí relaciones estrictamente extrínsecas, relaciones de exterioridad. Forman una especie de materia que se llamará, siguiendo la terminología de Spinoza, una materia modal de pura exterioridad. Es decir que los cuerpos simples reaccionan los unos sobre los otros, no tienen interioridad, sólo tienen entre sí relaciones exteriores.

Pero entonces, vuelvo a mi pregunta: si sólo tienen relaciones de exterioridad, ¿qué permite distinguir a un conjunto infinito de otro? Una vez más, todos los individuos, cada individuo —y puedo decir «cada individuo» puesto que el individuo no es el cuerpo más simple-, posee distributivamente un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas. Esas partes están actualmente dadas. <sup>17</sup> ¿Pero qué es lo que distingue mi conjunto infinito, el conjunto infinito que me corresponde, del conjunto infinito que corresponde al vecino?

Esto conduce a preguntar -y ya se insinúa aquí la segunda capa de la individualidad- bajo qué aspecto un conjunto infinito de cuerpos muy simples pertenece a tal o cual individuo. Ven ustedes que apenas si transformé la pregunta. Preguntarme bajo qué aspecto el conjunto infinito me pertenece es otra manera de preguntar qué es lo que permite distinguir tal conjunto infinito de tal otro. Una vez más, a primera vista en lo infinito todo debería confundirse, debería ser la noche negra o luz blanca. ¿Qué es lo que hace que pueda distinguir los infinitos? ¿Bajo qué aspecto se dice que un conjunto infinito me pertenece o

pertenece a algún otro?

Me parece que la respuesta de Spinoza es: un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas me pertenece a mí y no a otro en la medida en que efectúa una cierta relación. Es siempre bajo una relación que las partes me pertenecen. Al punto que si las partes que me componen toman otra relación, ya no me pertenecen; pertenecen a otra individualidad, a otro cuerpo. De allí la pregunta: ¿cuál es esa relación? ¿Bajo qué relación elementos infinitamente pequeños pueden pertenecer a algo? Si respondo a la pregunta, tendré lo que buscaba, habré mostrado cómo bajo qué condición se puede decir que un conjunto infinito pertenece a una individualidad finita.

Si me atengo a la letra de Spinoza, su respuesta es: bajo una cierta relación de movimiento y de reposo. Sólo que sabemos que eso no quiere decir en absoluto, como en Descartes, una suma. Lo vimos. La relación de movimiento y de reposo no puede ser la fórmula cartesiana  $mv$  -masa por velocidad-. De otro modo, Spinoza no diría «relación» Nos habríamos equivocado por leer demasiado rápido el texto. Lo que define al individuo es una relación de movimiento y de reposo, porque es bajo esa relación que una infinidad de partes infinitamente pequeñas le pertenecen.

¿Qué es entonces esa relación de movimiento y de reposo que invoca tanto Spinoza? Y aquí recomienzo una confrontación con el comentario de Gueroult, quien plantea una hipótesis extremadamente interesante. Yo no comprendo por qué la plantea, pero es muy interesante. Dice que finalmente las relaciones de movimiento y de reposo son una vibración. Es una respuesta que me parece muy curiosa porque evidentemente hace falta que sea muy precisa. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que lo que define al individuo al nivel de su segunda capa -la relación bajo la cual las partes infinitamente pequeñas le pertenecen- es una manera de vibrar. ¡Vaya, eso estaría bien! Se vuelve muy concreto. Lo que define a cada individuo, a ustedes, a mí, es que tendríamos algo así como una manera de vibrar. ¿Por qué no? ¿Qué quiere decir eso? O Bien es una metáfora, o bien quiere decir algo.

¿Qué es una vibración? ¿A qué remite una vibración<sup>17</sup> en física? Remite en lo más simple a un fenómeno bien conocido que es el de los péndulos. Ahí la hipótesis de Gueroult parece tomar un sentido muy interesante porque en el siglo XVII la física tiene muy avanzado el estudio de los cuerpos giratorios y de los péndulos. En particular ha fundado una distinción entre los péndulos simples y los péndulos compuestos. Ven que desde entonces la hipótesis de Gueroult se convertirá en esta: cada cuerpo simple es un péndulo simple y el individuo, que posee una infinidad de cuerpos simples, es un péndulo compuesto. Seríamos todos péndulos compuestos o discos giratorios. Es una concepción interesante de cada uno de nosotros ¿Qué quiere decir?

Y bien, ¿por qué se define un péndulo simple? Si evocan vagamente

recuerdos de física, pero de física muy sencilla, un péndulo simple se define de cierta manera por un tiempo de vibración o un tiempo de oscilación. Para quienes lo recuerdan, tenemos la famosa fórmula  $t=2\pi\sqrt{l/g}$ , donde  $t$  es la duración de la oscilación,  $l$  la longitud del hilo del que se suspende el péndulo,  $g$  es lo que se llama en el siglo XVII la intensidad de la gravedad. No importa. Lo importante es que en la fórmula ven que un péndulo simple tiene un tiempo de oscilación que es independiente de la amplitud de la oscilación, es decir de la distancia entre el punto de equilibrio y el punto en el que se amplía el vástago del péndulo. Así pues, el tiempo de oscilación es totalmente independiente de la amplitud de la oscilación, independiente de la masa del péndulo -lo que responde muy bien a la situación de un cuerpo infinitamente pequeño- e independiente del peso del hilo. El peso del hilo y la masa del péndulo sólo entrarán en juego desde el punto de vista del péndulo compuesto.

Parece entonces que en mil aspectos la hipótesis de Gueroult funciona. Habría que decir que hay aquí una respuesta, una muy buena respuesta. Para Spinoza los individuos serían especies de péndulos compuestos, es decir, compuestos cada uno de una infinidad de péndulos simples. Y lo que definiría a un individuo es una vibración.

Desarrollo esto para quienes se interesen técnicamente en Spinoza. Los demás, con mucha libertad, pueden retener lo que quieran.

Es curioso porque la hipótesis de Gueroult me atrae -y no sé, no veo muy bien por qué- y a la vez tiene algo que me incomoda. Es cierto que en el siglo XVII toda la historia de los péndulos y de los discos giratorios está muy avanzada. Pero justamente, si era eso lo que Spinoza quería decir, ¿por qué no haría ninguna alusión a estos problemas de vibraciones, ni siquiera en sus cartas? Además, y sobre todo, el modelo del péndulo no da cuenta para nada de algo que a mí me parece esencial: esa presencia de lo infinito actual y de los términos infinitamente pequeños.

Ven entonces que la respuesta de Gueroult es que la relación de movimiento y de reposo debe comprenderse como la vibración del péndulo simple. Es por eso además que Gueroult tiene necesidad de afirmar que en <sup>17</sup>Spinoza los cuerpos muy simples tienen a pesar de todo una figura y un tamaño. Supongan por el contrario - y no digo en absoluto que yo tenga razón- que los cuerpos simples son en efecto infinitamente pequeños, es decir que no tienen ni figura ni tamaño. Aquí el modelo del péndulo simple no puede funcionar. Y no puede ser una vibración lo que define la relación de movimiento y de reposo.

Al contrario, tenemos otro camino. Y puede ser que ustedes encuentren otros, seguramente pueden encontrarlos. El otro camino sería el que sigue. Vuelvo a mi pregunta: ¿qué tipo de relaciones puede haber entre términos supuestos infinitamente pequeños? Si comprendemos lo que quiere decir «infinitamente pequeños» en el siglo XVII, es decir que no tienen existencia distributiva, sino que

entran necesariamente en una colección infinita, la respuesta es completamente simple. Entre términos infinitamente pequeños sólo puede haber un tipo de relaciones: relaciones diferenciales. ¿Por qué? Los términos infinitamente pequeños son términos evanescentes, es decir que las únicas relaciones que pueden tener entre sí son las que subsisten cuando los términos se desvanecen.

¿Qué son esas relaciones tales que subsisten cuando sus términos se desvanecen? Hagamos aquí matemáticas muy simples. Si permanecemos en el siglo XVII y en cierto estado de las matemáticas -y lo que digo es muy rudimentario-, vemos que se conocen bien tres tipos de relaciones. Hay relaciones fraccionarias, que se conocen desde hace mucho tiempo. Hay relaciones algebraicas, que se presentían desde mucho antes, pero que han recibido un estatuto muy firme en el siglo XVI y XVII, en la primera mitad del siglo XVII con Descartes. Y finalmente hay relaciones diferenciales, que son la gran cuestión de las matemáticas en la época de Spinoza y de Leibniz.

Doy ejemplos. Quisiera que esto fuera cristalino para ustedes. No es matemática lo que hago. En absoluto. Ejemplo de relación fraccionaria:  $2/3$ . Ejemplo de relación algebraica:  $ax+by =$ , de donde pueden extraer  $x/y =$ . Ejemplo de relación diferencial —lo hemos visto-:  $dx/dy-z$ .

¿Qué diferencia hay entre estos tres tipos de relaciones? Podríamos hacer como una escala. Yo diría que la relación fraccionaria es ya muy interesante. La relación fraccionaria es irreductiblemente una relación. ¿Por qué? Porque  $2/3$  no es un número. ¿Por qué  $2/3$  no es un número? Porque no hay número asignable que multiplicado por 3 dé 2. Una fracción no es un número, es un complejo numérico que por convención decido tratar como un número, es decir, someterlo a las reglas de la adición, de la sustracción, de la multiplicación. Pero evidentemente una fracción no es un número. Una vez que encontré las fracciones, puedo tratar a los números como fracciones. Es decir, una vez que dispongo del simbolismo fraccionario, puedo tratar un número, por ejemplo 2, como una fracción; puedo escribir  $4/2$ . Es cierto,  $4/2=2$ . Pero en su irreductibilidad a los números enteros las fracciones no son números, sino complejos de números enteros.

Entonces la fracción ya hace surgir una suerte de independencia<sup>17</sup> de la relación respecto a sus términos. Es muy importante para este tema de una lógica de las relaciones. El punto de partida de una lógica de las relaciones es evidentemente: ¿en qué sentido hay una consistencia de la relación independientemente de sus términos? El número fraccionario me daría ya como una especie de primera aproximación. Eso no quita que en ella los términos deban estar todavía especificados. Ustedes pueden escribir  $2/3$ , por ejemplo, pero la relación es entre dos términos, 2 y 3. Es irreductible a esos términos puesto que ella misma no es un número, sino un complejo de números; pero los términos deben estar especificados, deben estar dados.

En una fracción la relación es como independiente de sus términos, sí, pero los

términos deben estar dados. Un paso más. Cuando tengo una relación algebraica del tipo  $x/y$  ya no tengo términos dados, tengo dos variables. Ven ustedes que sucede como si la relación hubiese adquirido un grado superior de independencia respecto a sus términos. Ya no tengo necesidad de asignar un valor determinado. En una relación fraccionaria no puedo escapar a eso, debo asignar un valor determinado a los términos de la relación. En una relación algebraica no tengo necesidad de asignar un valor determinado a los términos de la relación. Estos términos son variables, pero eso no quita que sea preciso que esas variables,  $x$  y  $y$ , deban tener un valor determinable. En otros términos,  $xy$  pueden tener todo tipo de valores singulares, pero deben tener alguno.

Ven ustedes que en la relación fraccionaria sólo puedo tener un valor singular o valores singulares equivalentes. En una relación algebraica no tengo necesidad de un valor singular, lo cual no quita que mis términos continúen teniendo un valor especificable. La relación es efectivamente independiente de todo valor particular de la variable, pero no es independiente de un valor determinable.

Lo novedoso de la relación diferencial es que implica como un tercer paso. Recuerden lo que hemos visto:  $dy$  con relación a  $y$  es igual a cero, es una cantidad infinitamente pequeña;  $dx$  con relación a  $x$  es igual a cero; entonces puedo escribir -y lo hacen constantemente en el siglo XVII-  $dy/dx = 0/0$ . Ahora bien, la relación  $0/0$  no es igual a 0. En otras palabras, cuando los términos se desvanecen, la relación subsiste. En este caso los términos entre los cuales se establece la relación no están ni determinados y ni siquiera son determinables. Sólo está determinada la relación entre los términos.

Es aquí que la lógica va a dar un salto, pero un salto fundamental. Bajo esta forma del cálculo diferencial se descubre un dominio en el que las relaciones ya no dependen de sus términos. Los términos son reducidos a términos evanescentes, a cantidades evanescentes, y la relación entre esas cantidades evanescentes no es igual a 0. Al punto que yo escribiría -y aquí vuelvo todo muy escueto-  $dy/dx = z$ . ¿Qué quiere decir  $=z$ ? Quiere decir que la relación diferencial  $dy/dx$ , que se hace entre cantidades evanescentes de  $y$  y cantidades evanescentes de  $x$  no nos dice estrictamente nada sobre  $xy$ , pero nos dice algo sobre  $z$ .<sup>17</sup> Por ejemplo, aplicada al círculo, la relación diferencial  $dy/dx$  nos dice algo sobre una tangente llamada «tangente trigonométrica». Para permanecer en lo más simple -no hay necesidad de comprender todo- alcanza con escribir  $dy/dx = z$ .

¿Qué quiere decir eso? Ven que la relación tal que subsiste cuando los términos se desvanecen, remite a un tercer término:  $z$ . Es interesante. Debería ser muy interesante. Es a partir de allí que es posible una lógica de las relaciones. Se dirá de  $z$  que es el límite de la relación diferencial. En otros términos, la relación diferencial tiende hacia un límite. Cuando los términos de la relación - $xy$ - se desvanecen y devienen  $dx$  y  $dy$ , la relación subsiste porque tiende hacia un límite  $z$ . Cuando la relación se establece entre términos infinitamente pequeños, ella no se

anula al mismo tiempo que sus términos, sino que tiende a un límite. Esta es la base del cálculo diferencial tal como se lo comprende e interpreta en el siglo XVII.

Desde entonces, evidentemente comprenden por qué esta interpretación del cálculo diferencial hace uno con la comprensión de un infinito actual, es decir con la idea de cantidades infinitamente pequeñas de términos evanescentes.

Volvamos a la pregunta: ¿qué es esa relación de la que nos habla Spinoza cuando dice que una colección infinita de infinitamente pequeños pertenecen a tal individuo bajo tal relación de movimiento y de reposo, bajo tal proporción de movimientos y reposos? Yo no podría decir como Gueroult que se trata de una relación de vibración, lo cual asimila el individuo a un péndulo. Es una relación diferencial. Es una relación diferencial tal como se extrae en los conjuntos infinitos de infinitamente pequeños.

Si retoman una de las cartas de Spinoza, de la que me he servido mucho, ¿qué nos quiere decir sobre la sangre y sus componentes, el quilo y la linfa? Nos dice que hay corpúsculos de quilo, o más bien que el quilo es un conjunto infinito de cuerpos muy simples. La linfa es otro conjunto infinito de cuerpos muy simples. ¿Qué distingue a los dos conjuntos infinitos? La relación diferencial. Tenemos aquí un  $dy/dx$  que son las partes infinitamente pequeñas de quilo sobre las partes infinitamente pequeñas de linfa. Esta relación diferencial tiende hacia un límite: la sangre. El quilo y la linfa componen la sangre.

Si esto fuera así, se podría decir por qué se distinguen los conjuntos infinitos. Es que los conjuntos infinitos de cuerpos muy simples no existen independientemente de las relaciones diferenciales que efectúan.

Es entonces por abstracción que comencé hablando de ellos. Pero ellos existen forzosamente bajo tal o cual relación variable. No pueden existir independientemente de una relación, puesto que la noción misma de término infinitamente pequeño o de cantidad evanescente no puede definirse independientemente de una relación diferencial. Una vez más,  $dx$  no tiene ningún sentido con relación a  $x$ ,  $dy$  no tiene ningún sentido con relación a  $y$ . Sólo tiene un sentido la relación  ~~$dx/dy$~~ . Los infinitamente pequeños no existen independientemente de la relación diferencial.

17

Desde entonces, ¿qué es lo que me permite distinguir un conjunto infinito de otro? Yo diría que los conjuntos infinitos tienen potencias diferentes. Lo que aparece evidentemente en este pensamiento del infinito actual es la idea de potencia de un conjunto.

Compréndanme, no quiero en absoluto decir, sería abominable querer hacerme decir que ellos previeron cosas que conciernen muy directamente a la teoría de los conjuntos en las matemáticas de inicios del siglo XX. De ninguna manera quiero decir eso. Quiero decir que en su concepción de lo infinitamente pequeño y del cálculo diferencial interpretado en la perspectiva de lo infinitamente pequeño, que se opone de manera absoluta a la de los matemáticos modernos, que no tiene

nada que ver con las matemáticas modernas, ellos liberan necesariamente -y eso no es propiedad de Leibniz, también es cierto de Spinoza, de Malebranche, todos filósofos de la segunda mitad del siglo XVII- la idea de los conjuntos infinitos que se distinguen, pero no por sus números. Por definición, un conjunto infinito no puede distinguirse de otro por el número de sus partes. Puesto que todo conjunto infinito excede cualquier número asignable de partes, no puede haber uno que tenga un mayor número de partes que otro.

Todos estos conjuntos son infinitos. ¿Bajo qué aspecto se distinguen entonces? ¿Por qué puedo decir tal conjunto infinito y no tal otro? Es completamente simple. Puedo decirlo porque los conjuntos infinitos se definen como infinitos bajo tales o cuales relaciones diferenciales. En otros términos, las relaciones diferenciales podrán ser consideradas como la potencia de un conjunto infinito. E)esde entonces, un conjunto infinito podrá existir a una potencia más alta que otro. Evidentemente no se trata de que tenga más partes, sino de que la relación diferencial bajo la cual el conjunto infinito de partes le pertenece será de más alta potencia que la relación bajo la cual un conjunto infinito pertenece a otro individuo.

Me parece que incluso desde el punto de vista de una teoría del infinito esta idea de la potencia distinta de los conjuntos infinitos es fundamental. Si se suprime esto, cualquier idea de infinito actual no tiene ningún sentido.

Es por eso que a la pregunta por esa relación de movimiento y de reposo que Spinoza considera como característica del individuo, como definición de la segunda capa del individuo, yo contestaría que no se trata exactamente de una manera de vibrar. Quizás se podrían reunir los dos puntos de vista, no lo sé. Pero es una relación diferencial. Y es la relación diferencial la que define la potencia.

Ahora bien, ustedes recuerdan que los infinitamente pequeños reciben constantemente las influencias del afuera, están todo el tiempo en relación con las otras colecciones de infinitamente pequeños. Supongan que una colección de infinitamente pequeños esté determinada por el afuera a tomar otra relación distinta a aquella bajo la cual me pertenece. ¿Qué quiere decir esto? ¡Quiere decir que muero! El conjunto infinito que me pertenecía bajo mi relación característica va a tomar otra relación bajo la influencia de causas<sup>17</sup> exteriores. Retomen el ejemplo del veneno que descompone la sangre: bajo la acción del arsénico, las partículas infinitamente pequeñas que componen mi sangre bajo tal relación, serán determinadas a entrar bajo otra relación. Este conjunto infinito entra en la composición de otro cuerpo, ya no será el mío. ¡Muero! ¿Comprenden?

Aún si todo esto fuera verdad, todavía nos falta algo: ¿de dónde viene esa relación? Ven que he progresado, pero me hacen falta mis tres capas. Las necesito porque no puedo salir adelante de otra manera.

Comencé diciendo que estoy compuesto de una infinidad de partes evanescentes e infinitamente pequeñas. Pero atención, estas partes me pertenecen, me componen bajo cierta relación que me caracteriza. Esa relación



que me caracteriza es una relación diferencial. O más bien, una suma de relaciones diferenciales. No una adición, sino una especie de integración de relaciones diferenciales, puesto que de hecho hay una infinidad de relaciones diferenciales que me componen. Mi sangre, mis huesos, mi carne. Todo eso remite a todo tipo de sistemas de relaciones diferenciales. Estas relaciones diferenciales me componen, es decir, hacen que las colecciones infinitas que me componen me pertenezcan efectivamente a mí y no a otro. En tanto que dure, puesto que puede no durar. Si mis partes son determinadas a entrar bajo otras relaciones, desertan de mi relación. ¡Muero!

Pero esa relación que me caracteriza y que hace que las partes que la efectúan me pertenezcan, ¿es la última palabra del individuo? Evidentemente no. Es preciso, a su vez, dar cuenta de ella. ¿Qué es lo que va a expresar, de qué depende? Esa relación diferencial no tiene su propia razón. ¿Qué es lo que hace que yo esté caracterizado por tal relación o tal conjunto de relaciones?

Respuesta de Spinoza y última capa del individuo: es que las relaciones características que me constituyen expresan algo; expresan algo que es mi esencia singular. Spinoza lo dice aquí con mucha firmeza: las relaciones de movimiento y de reposo no hacen más que expresar una esencia singular. Eso quiere decir que ninguno de nosotros posee las mismas relaciones, de acuerdo, pero no es la relación la que tiene la última palabra. ¿Qué es? ¿No podríamos aquí reunimos con algo de la hipótesis de Gueroult?

Hay entonces una última capa del individuo. A saber, el individuo es una esencia singular. Ven desde entonces qué fórmula puedo dar del individuo: cada individuo es una esencia singular, la cual se expresa en relaciones características del tipo relaciones diferenciales; y bajo esas relaciones diferenciales, colecciones infinitas de infinitamente pequeños pertenecen al individuo.

De allí una última pregunta: ¿qué es esta esencia singular? ¿No podríamos encontrar a este nivel algo equivalente a la idea de vibración, de modo que habría que decir que Gueroult, en rigor, se equivocó de nivel? ¿Qué es una esencia singular?

¡Atención! Para que comprendan la pregunta es necesario ponerse de acuerdo en las condiciones en que se plantea. Ya no estoy en el dominio de la existencia. ¿Qué es la existencia? ¿Qué quiere decir, para mí, existir? Veremos que es muy complicado en Spinoza porque él da una determinación muy rigurosa de lo que llama existir. Pero si comenzamos por lo más simple, yo diría que existir es tener una infinidad de partes extensivas, de partes extrínsecas infinitamente pequeñas que me pertenecen bajo una cierta relación. Puedo decir que existo en tanto que tengo partes extensivas infinitamente pequeñas que me pertenecen bajo cierta relación.

¿Qué pasa cuando muero? Una vez más, es preciso aquí delimitar los conceptos spinozistas. Morir quiere decir exactamente que las partes que me

pertenecen dejan de pertenecerme. ¿Por qué? Hemos visto que ellas me pertenecen en la medida en que efectúan una relación que me caracteriza. Muero cuando las partes que me pertenecen o me pertenecían son determinadas a entrar bajo otra relación que caracteriza a otro cuerpo. ¡Alimentaré a los gusanos! «Alimentaré a los gusanos» quiere decir que las partes que me componen entran bajo otra relación. Soy comido por los gusanos, mis corpúsculos entran en la relación de los gusanos. O bien puede suceder que los corpúsculos que me componen efectúen otra relación conforme a la relación del arsénico. ¡Se me ha envenenado!

En un sentido esto es muy grave para Spinoza, pero no tanto, porque ¿a qué concierne la muerte finalmente? Se puede decir de antemano, antes de saber lo que él llama una esencia, que la muerte concierne especialmente a una dimensión fundamental del individuo, pero a una sola: la pertenencia de las partes a una existencia. No concierne ni a la relación bajo la cual las partes me pertenecen, ni a la esencia. ¿Por qué?

Ustedes vieron que la relación característica, la relación diferencial o las relaciones diferenciales que me caracterizan, son independientes de los términos, pues estos son infinitamente pequeños y la relación, por el contrario, tiene un valor finito:  $dy/dx=z$ . Entonces, es verdad que mi relación o mis relaciones dejan de ser efectuadas cuando muero. Ya no hay partes que la efectúen porque las partes se ponen a efectuar otras relaciones. Pero hay una verdad eterna de la relación, hay una consistencia de la relación aún cuando no está efectuada por partes actuales. Hay una actualidad de la relación aún cuando deja de efectuarse. Lo que desaparece con la muerte es la efectuación de la relación, no la relación misma. Ustedes me preguntarán qué es una relación no efectuada. Yo apelo a esta lógica de la relación tal como me parece que nace en el siglo XVII. Ella mostró efectivamente en qué condiciones una relación tenía una consistencia mientras que sus términos eran evanescentes. Hay una verdad de la relación independientemente de los términos que efectúan la relación.

Por otra parte, hay una realidad de la esencia que se expresa en esa relación. Hay una realidad de la esencia independientemente<sup>17</sup> de saber si partes actualmente dadas efectúan la relación conforme a la esencia.

En otras palabras, tanto la relación como la esencia serán llamadas «eternas» o tendrán al menos una especie de eternidad. «Especie de eternidad» no quiere decir en absoluto una eternidad metafórica. Es un tipo de eternidad muy precisa. En Spinoza, «especie de eternidad» significó siempre «lo que es eterno en virtud de su causa y no en virtud de sí mismo».

Así pues, la esencia singular y las relaciones características en las cuales esta esencia se expresa son eternas, mientras que lo transitorio y lo que define mi existencia es únicamente el tiempo durante el cual partes extensivas infinitamente pequeñas me pertenecen, es decir efectúan la relación.

Pero entonces, he aquí que es necesario decir que mi esencia existe cuando mi yo aún no existe o cuando yo ya no existo. En otros términos, hay una existencia de la esencia singular que no se confunde con la existencia del individuo del cual la esencia es esencia.

Esto es muy importante, porque ustedes ven hacia dónde tiende Spinoza y sobre qué se funda ante todo su sistema. Es un sistema en el que todo lo que es, es real. Jamás, jamás se llevó tan lejos una tal negación de la categoría de posibilidad. Las esencias no son posibles. No hay nada posible. Todo lo que es, es real. En otras palabras, las esencias no definen posibilidades de existencia, son ellas mismas existencias.

En esto Spinoza va mucho más lejos que los demás en el siglo XVII. Pienso en Leibniz. En Leibniz tienen la idea de que las esencias son posibilidades lógicas. Hay por ejemplo una esencia de Adán, una esencia de Pedro, una esencia de Pablo. Son posibles. En tanto que Pedro, Pablo, etc. no existan, no podemos definir la esencia más que como un posible, como algo posible. Leibniz se verá forzado, entonces, a dar cuenta de esto: ¿cómo puede lo posible dar cuenta e integrar en sí la posibilidad de existir? Es como si hiciera falta afectar la categoría de posible con una especie de tendencia a la existencia. Y en efecto, Leibniz desarrolla una teoría muy curiosa con una palabra que es común a él y a Spinoza: *conatus*, tendencia. Pero justamente esta palabra toma en Leibniz y en Spinoza dos sentidos absolutamente diferentes. En Leibniz las esencias singulares son posibles, sólo que son posibles especiales porque tienden con todas sus fuerzas a la existencia. Es preciso introducir en la categoría lógica de posibilidad una tendencia a la existencia. Spinoza —y no digo que sea mejor, sino que es verdaderamente una característica de su pensamiento— no quiere enriquecer la categoría misma de posible afectándola con una tendencia a la existencia. Lo que quiere es la destrucción radical de la categoría de posible. No hay más que lo real.

En otros términos, la esencia no es una posibilidad lógica, es una realidad física. ¿Qué puede querer decir esto? Y bien, una vez que Pablo ha muerto su esencia permanece como una realidad física, es un ser real. Entonces habría que distinguir como dos seres reales: el ser de la existencia y <sup>17</sup>el ser de la esencia de Pablo. Más aún, habría que distinguir dos existencias: la existencia de Pablo y la existencia de la esencia de Pablo. La existencia de la esencia de Pablo es eterna, mientras que la existencia de Pablo es transitoria, mortal, etc.

Si esto es así, un tema muy importante de Spinoza va a ser de qué se trata esta realidad física de la esencia. Las esencias no pueden ser posibilidades lógicas. Si fuesen posibilidades lógicas, no serían nada. Deben ser realidades físicas. Pero atención, esas realidades físicas no se confunden con la realidad física de la existencia. ¿Qué es esta realidad física de la esencia? Spinoza se encuentra atrapado en un problema que es muy, muy complicado. Quisiera que todo esto sea cristalino, pero no sé cómo hacer.

Spinoza nos dice en un bello texto -enseguida diré cuándo y dónde- que imaginemos un muro blanco, un muro completamente blanco. No hay nada sobre él. Después ustedes llegan con un crayón, dibujan un hombre y al lado otro. He aquí que sus dos hombres existen. ¿Existen en tanto qué? Existen en tanto que los han trazado. Dos figuras existen sobre el muro blanco. Pueden llamarlas Pedro y Pablo. En tanto no se traza nada sobre el muro blanco, ¿existe algo distinto del muro blanco? Respuesta de Spinoza: no, propiamente hablando no existe nada. Sobre el muro blanco no existe nada en tanto que no hayan trazado las figuras. Me dirán que eso no es complicado. No es complicado. Es un muy lindo ejemplo. Lo voy a necesitar la próxima vez.

A partir de ahora no tengo más que comentar este texto de Spinoza. ¿Dónde se encuentra? En la obra de juventud conocida bajo el título de *Tratado Breve*, obra que no escribió él mismo, sino que son notas de oyentes.

Ven ustedes por qué es importante este ejemplo: el muro blanco es algo equivalente al atributo que Spinoza llama lo extenso. La pregunta es qué hay en lo extenso. En lo extenso hay lo extenso. Muro blanco = muro blanco. Extenso = extenso. Pero ustedes pueden decir que existen cuerpos en lo extenso. Sí, de acuerdo. ¿Qué es la existencia de los cuerpos en lo extenso? Ocurre cuando estos cuerpos son efectivamente trazados. ¿Qué quiere decir «efectivamente trazados»? Vimos la respuesta muy estricta de Spinoza. Una infinidad de partes infinitamente pequeñas están determinadas a pertenecer a los cuerpos: el cuerpo es trazado, hay una figura. Lo que Spinoza llama «modo del atributo» es esa figura. Entonces los cuerpos están en lo extenso exactamente como las figuras trazadas sobre el muro blanco. Y puedo distinguir una figura de otra, diciendo que tales partes pertenecen a tal figura y tal otra parte a tal otra. Puede haber franjas comunes, pero no importa. Eso quiere decir que habrá una relación común entre los dos cuerpos.

Bien, yo distinguiría entonces los cuerpos existentes. ¿Puedo distinguir algo fuera de eso? Resulta que el texto del *Tratado Breve* del joven Spinoza parece decir que finalmente es imposible distinguir algo fuera de los modos existentes, fuera de las figuras. Si no han trazado la figura, no pueden<sup>17</sup> distinguir algo sobre el muro blanco. Perdón por repetirme, pero es verdaderamente un momento esencial en el pensamiento de Spinoza. El muro blanco es uniformemente blanco. Y sin embargo, ya el *Tratado Breve* nos dice que las esencias son singulares, es decir que hay una esencia de Pedro y de Pablo que no se confunden con el Pedro y el Pablo existentes. Ahora bien, si las esencias son singulares, es preciso distinguir algo sobre el muro blanco sin que las figuras estén necesariamente trazadas.

Aún más, si salto a su obra definitiva, la *Ética*, veo que en el libro II, proposición VII, VIII, etc. Spinoza reencuentra este problema. Dice muy extrañamente: «los modos existen en el atributo de dos maneras; existen de una parte en tanto que están comprendidos o contenidos en el atributo, y de otra parte en cuanto que se

dice que durará<sup>79</sup>. Dos existencias: existencia durante, existencia inmanente. Tomo el texto al pie de la letra. Los modos existen de dos maneras. Los modos existentes existen en tanto están llamados a durar y las esencias de modo existen en tanto que están contenidas en el atributo. Esto se complica porque las esencias de modo -esto es confirmado por todos los textos de la *Ética*- son esencias singulares, es decir que una no se confunde con la otra.

Pero entonces ¿cómo se distinguen las unas de las otras en el atributo? Spinoza afirma que se distinguen y después nos abandona. ¿Realmente nos abandona? ¡No es posible! ¡Algo así no es imaginable! Da un ejemplo geométrico que consiste en preguntarse si una figura tiene un modo de existencia mientras no está trazada. ¿Una figura existe en lo extenso mientras no está trazada en extensión? Todo el texto parece decir que sí, y al mismo tiempo: «Complételo usted mismo». Y es normal; puede ser que él nos dé todos los elementos de la respuesta. Debemos completarlo nosotros mismos, no hay elección. O se renuncia a ser spinozista lo que tampoco está mal- o hay que completarlo por uno mismo. ¿Cómo podríamos completarlo nosotros mismos? Es por eso que sostengo, como decía al inicio del año, que uno completa por un lado con su corazón y por otro con lo que sabe.

¡El muro blanco! ¿Por qué habla del muro blanco? ¿Qué es esa historia del muro blanco? Después de todo, los ejemplos en filosofía son un poco como guiños. Ustedes me preguntarán qué hacer si no comprendemos los guiños. No es grave. En modo alguno es grave. Pasamos de largo sobre mil cosas. Hacemos con lo que tenemos, con lo que sabemos. Después de todo, intento completar con mi corazón antes de completar con el saber. Apelemos a nuestro corazón. De un lado tengo mi muro blanco, del otro lado mis dibujos sobre el muro blanco. Mi pregunta es: ¿puedo distinguir cosas sobre el muro independientemente de las figuras dibujadas; puedo hacer distinciones que no sean distinciones entre figuras?

Es como un ejercicio práctico, no necesito saber nada. Digo simplemente que leerán bien a Spinoza si llegan a este problema o a un problema equivalente. Hay que hacer una lectura suficientemente literal para llegar<sup>17</sup> a decir: «Sí, ese es el problema que nos plantea». Su propio trabajo -y es por eso que no va más lejos- es plantear el problema tan bien, de un modo tan preciso, que uno se dice: «¡Esta es la respuesta!». Es incluso un regalo que nos hace en su infinita generosidad. Tendremos la impresión de haber encontrado la respuesta. Sólo los grandes autores nos dan esta impresión. Ustedes saben, se detienen justo cuando todo está terminado... ¡pero no! Hay un pequeño fragmento que todavía no han dicho. Uno está obligado a encontrarlo, y entonces se dice: «¡Qué bien, qué inteligente soy, lo encontré!».

En el momento en que pregunto si se puede distinguir algo sobre el muro blanco independientemente de las figuras dibujadas, es evidente que ya tengo la respuesta. Y todos respondemos a coro: «Sí, hay otro modo de distinción». Es que el blanco posee grados. Y puedo hacer variar los grados de blanco. Un grado de blanco se distingue de otro grado de blanco de una manera completamente distinta a como se distingue una figura sobre el muro blanco de otra. En otros términos, el blanco tiene, como se diría en latín, distinciones de *gradus*. Empleamos todas las lenguas para intentar comprender mejor... incluso aquellas que no conocemos (*risas*). Hay grados. Y los grados no se confunden con figuras. Dirán que hay tal grado de blanco, en el mismo sentido en que hay grados de luz. Un grado de luz, un grado de blanco, no es una figura. Dos grados se distinguen, pero no como las figuras en el espacio. Diré de las figuras que se distinguen extrínsecamente, habida cuenta de sus partes comunes. Diré de los grados que se trata de otro tipo de distinción, que hay una distinción intrínseca.

Hemos comenzado con nuestro corazón diciendo que existe una distinción de grados que no se confunde con la distinción de las figuras. La luz posee grados, y la distinción de los grados de luz no se confunde con la distinción de las figuras en la luz. Ustedes me dirán que todo esto es infantil. Sí, es infantil y no lo es. No lo es cuando intentamos hacer de esto conceptos filosóficos. Cada uno trabaja con lo que sabe. ¿Cuál es el guiño de Spinoza desde el punto de vista del saber? ¿Qué es entonces esta historia de que hay distinciones intrínsecas?

Intentemos ahora progresar desde un punto de vista de terminología. Hay que hacer un agrupamiento terminológico. Al blanco del muro blanco le llamaría «cualidad». A la determinación de las figuras sobre el muro blanco le llamaría «magnitud», «longitud» o «cantidad extensiva». La cantidad extensiva es la cantidad que está compuesta de partes. Ustedes recuerdan que el modo existente, el yo existente, se define precisamente por la infinidad de partes que le pertenecen. ¿Qué hay más allá de la cualidad -el blanco- y de la cantidad extensiva, magnitud o longitud? Hay grados. Hay grados que llamamos en general «cantidades intensivas» y que de hecho son tan diferentes de la cualidad como de la cantidad extensiva. Son grados o intensidades.

17

Ahora bien, es aquí cuando recorro a un poquito de saber. He aquí que un filósofo de la Edad Media, que tiene mucho genio y se llama Duns Scoto, recurre al muro blanco, al mismo ejemplo. ¿Leyó Spinoza a Duns Scoto? Eso no tiene ningún interés porque no estoy del todo seguro de que haya sido Duns Scoto quien inventó ese ejemplo. El muro blanco es un ejemplo que recorre toda la Edad Media en todo un grupo de teorías. Duns Scoto decía que la cualidad, lo blanco, tiene una infinidad de modos intrínsecos. Escribía en latín: *modus intrinsecus*<sup>80</sup>. Y allí innova, inventa una teoría de los modos intrínsecos. El blanco tiene una

---

<sup>80</sup> Cf. Juan Duns Scoto, *Opus oxoniense (Ordinario)*, Distinción III, primera parte: «Del concepto del ser infinito».

infinidad de modos intrínsecos. ¿Qué son los *modus intrinsecus*? Son las intensidades del blanco, una infinidad de intensidades luminosas. Comprendan, en el ejemplo, blanco = luz.

Y noten que él asumía responsabilidades. Decir que hay una intensidad, una infinidad de intensidades de luz está muy bien, me dirán ustedes, pero qué es lo que obtiene de eso, por qué lo dice. ¿Qué cuentas arregla y con quién? Esto se vuelve importante. Comprendan que el ejemplo es típico porque cuando dice «blanco» o «cualidad» quiere decir también «forma». En otros términos, estamos en plena discusión alrededor de la filosofía de Aristóteles y Duns Scoto nos dice que una forma posee modos intrínsecos. ¡Ah! De repente eso no es obvio. ¿Por qué? Porque lo obvio es que todo tipo de autores, todo tipo de teólogos consideraban que una forma era invariable en sí misma y que sólo variaban los existentes en los que ella se efectuaba. Duns Scoto nos dice que allí donde los otros distinguían dos términos, hay que distinguir tres. Por un lado, aquello en lo que la forma se efectúa son modos extrínsecos. Entonces hay que distinguir la forma de los modos extrínsecos. Pero hay otra cosa: una forma posee también una especie de —como dicen en la Edad Media- latitud. Hay una latitud de la forma, tiene grados. Hay grados intrínsecos de la forma. Son las intensidades, son cantidades intensivas. ¿Qué las distingue? ¿Cómo se distingue un grado de otro?

Insisto sobre esto porque la teoría de las cantidades intensivas es -como la concepción del cálculo diferencial de la que hablo- determinante en toda la Edad Media. Más aún, está ligada a problemas de teología. Hay toda una teoría de las intensidades al nivel de la teología. En la Edad Media hay una unidad con la física, con la metafísica, que vuelve mucho más interesante a la teología. Un problema como el de la Trinidad, tres personas para una sola y misma sustancia, compromete muchas cosas. Siempre se dice que ellos pelean por cuestiones teológicas. En absoluto, no son cuestiones teológicas. Eso involucra todo, porque es al mismo tiempo que hacen una física de las intensidades, una elucidación de los misterios teológicos y una metafísica de las formas. Todo esto desborda en mucho la especificidad de la teología. ¿Bajo qué forma se distinguen tres personas en la Santa Trinidad? Es evidente que hay allí una especie de problema de la individuación que es muy, muy importante. Es preciso que las tres personas no sean sustancias diferentes, que sean en cierta manera modos intrínsecos. ¿Cómo se distinguirán? ¿No somos lanzados a una especie de teología de la intensidad?

Hoy en día Klossowski reencuentra en su literatura una especie de lazo muy extraño entre los temas teológicos y una concepción muy nietzscheana de las intensidades. Habría que ver de dónde viene eso. Como Klossowski es un hombre extremadamente sabio y erudito, habría que ver qué lazo produce entre estos problemas de la Edad Media y cuestiones actuales o nietzscheanas.

Es evidente que en la Edad Media toda la teoría de las intensidades es a la vez

física, teológica y metafísica. ¿Bajo qué forma? Una vez más, hay distinciones de grados que son distinciones intrínsecas, interiores a la cualidad.

¿Qué es lo que distingue entonces cantidad intensiva y cantidad extensiva? Una cantidad extensiva está compuesta de partes homogéneas. Primera capa de la individualidad: tener una infinidad, un conjunto infinito de partes extensivas. Observen que aquí ya hay un punto importante. ¿Bajo qué forma pueden pensar una cantidad extensiva? Sólo pueden pensarla en lo extenso, en el espacio, bajo las especies de la duración. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que la cantidad extensiva es el resultado de una síntesis, que es una síntesis del tiempo. En efecto, cuando digo «una línea» señalo, según la duración, una síntesis de las partes de los segmentos en que construyo la línea. Ocurriría sólo en la percepción. Observo la longitud de la mesa. Comienzo por un extremo, avanzo, y hay un momento en que me detengo. La cantidad extensiva está constituida por una síntesis de las partes homogéneas en el tiempo.

Y es en virtud de esta síntesis en el tiempo que puedo medir la magnitud extensiva y decir que ella posee tantos metros.

¿Qué es una cantidad intensiva? ¿Qué se puede decir de una cantidad intensiva? Pueden decir algo que se vuelve fascinante. Tenemos la tendencia de interpretar que le falta algo. ¡En absoluto! ¡No le falta nada! Ustedes pueden decir de una cantidad intensiva que es más grande que otra, pero no pueden decir cuánto. Pueden decir de un calor que es más grande que otro calor, pueden decir que es más grande que una tibieza, pero no pueden decir cuánto. Por supuesto que pueden hacerlo con un instrumento especial, de hecho muy complejo, que llamamos termómetro. Pero un termómetro -ha sido dicho mil veces- consiste en medir una cantidad extensiva. Ustedes no pueden decir cuánto más grande es un calor que otro calor más que a condición de hacer corresponder a las cantidades intensivas un sistema de cantidad extensiva. Como ingeniosamente decía Diderot, adicionando dos segmentos hacen sin duda una línea, pero adicionando dos bolas de nieve, no hacen un calor.

En otros términos, se trata de magnitudes no aditivas. Esto quiere decir que no están compuestas de partes homogéneas. Sin embargo son<sup>17</sup> múltiples. Un calor es una multiplicidad. De acuerdo, ¿pero qué tipo de multiplicidad? Es una multiplicidad no extensiva. ¿Qué quiere decir eso? Que se trata de una multiplicidad cuya multiplicidad es aprehendida en el instante. Es en el instante que aprehenden el calor como calor. ¡Es extraño! Una multiplicidad cuya multiplicidad aprehenden en el instante.

En otros términos, no es una síntesis del tiempo, es una síntesis del instante. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que las cantidades intensivas son longitudes, pero no magnitudes. O, si prefieren, que son cantidades pero no longitudes. Es un asunto de terminología. Casualmente, a principios del siglo XX, en un libro llamado *Principia mathematica*<sup>A</sup>, el gran lógico de las relaciones, Russell, hará toda una



teoría para distinguir lo que llama las «longitudes» y las «distancias». «Longitud» es el estatuto de las cantidades extensivas y «distancia» es, entre otras cosas, el estatuto de las cantidades intensivas. ¿Por qué se define la distancia? Por su proximidad o su alejamiento del cero en el instante. Pero ya no es en absoluto la síntesis de sucesiones en el tiempo. Es una síntesis de la instantaneidad. Para el instante hace falta una síntesis, que es precisamente la síntesis intensiva.

Ustedes aprehenden en el instante el calor como cálido o como más cálido que tal otro calor. No es que el calor menor sea una parte del calor más grande. Tienen dos distancias de las cuales pueden decir que una es más grande que la otra, pero no pueden decir cuánto. ¿Es que les falta algo? No, no les falta nada. Se dirá también, terminológicamente, que son magnitudes ordenadas pero no medidas. Son magnitudes ordenables bajo la forma del más y del menos, pero no mensurables. «Mensurable» significa «constituida por partes extensivas».

Bueno, ¿qué es una esencia singular? ¿Se puede recuperar entonces algo de la idea de Gueroult sobre la vibración? En nuestra respuesta, una esencia singular en Spinoza sería un grado. Sería un grado del atributo. El atributo es la cualidad. Entonces, si el atributo es lo extenso, habría intensidades de lo extenso. ¿Qué sería eso? Los grados serían potencias: lo extenso bajo tal potencia, bajo tal otra potencia.

Habría una distinción de los grados, de los modos intrínsecos, distinciones interiores al atributo, que no se reducen y que deben ser bien distinguidas de la otra distinción, la distinción entre las existencias. Por tanto, la esencia de Pedro y la esencia de Pablo se distinguirían como dos grados, como dos cantidades intensivas, como dos potencias, mientras que la existencia de Pedro y la existencia de Pablo se distinguen de una manera completamente distinta, bajo la forma de la distinción extrínseca entre las partes que pertenecen a uno bajo tal relación y las partes que pertenecen al otro bajo tal relación.

Entonces todo se vuelve luminoso porque las cantidades intensivas son distancias indivisibles, distancias de las que puedo decir que una es más grande que la otra pero no puedo decir cuánto. Puedo decir que una es más potente que la otra. Son relaciones de potencia. Esas cantidades intensivas se expresan, se definen únicamente por su distancia a cero. Ven ustedes, en lugar de estar en relación con partes extensivas que forman una síntesis del tiempo, están en relación instantánea con el grado cero, en función de lo cual se dice que una es más grande que otra. Cada una está en relación con cero. Está en relación con actos. Y su multiplicidad es su relación indivisible con cero.

Si esto fuera así, si existen distancias así, puedo decir que cada esencia es una distancia, es decir una potencia. Desde entonces, es completamente normal que si las esencias son cantidades intensivas, se expresen en relaciones diferenciales, puesto que la cantidad intensiva es inseparable de una definición por relación a cero y la relación diferencial es precisamente eso. ¡Todo se vuelve luminoso!

Voy a la Secretaría. Piensen en todo esto. Me gustaría que lean un poco, que vean, reflexionen, y después vuelvo.

Pregunta: (*Inaudible*)

Deleuze: Sí, eso todavía no lo he dicho. Es la cuestión de la eternidad. ¿En qué sentido somos eternos? Sí, sería preciso que lo diga, es verdad. De repente ese punto me hastía, ¡Eternidad! Y bien, voy a decirlo.

Bueno, ¿hay comentarios? Estoy seguro de que los hay. ¿Sí? ¡Habla fuerte! O quizás si te paras es mejor porque... Si llego a escuchar, traduzco... No sé si lo han notado, pero la acústica de esta sala es deplorable. ¡Lo hicieron a propósito! (*risas*)

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Para aquellos que se interesan en todos estos problemas, sobre el equivalente en Leibniz a estas cuestiones de las que hablé, el propio Gueroult hizo un libro muy preciso que se llama *Dinámica y metafísica en Leibniz*<sup>5</sup>, en el que encuentran todo un estado de estas teorías de la fuerza en la segunda mitad del siglo XVII.

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Sí, pero la termodinámica... no sé si se puede introducir cualquier cosa. En todas las alusiones que hice, sea de la física, de la geometría, de las matemáticas, me atengo estrictamente al estado de la física y de las matemáticas de la segunda mitad del siglo XVII. Imposible introducir nociones de termodinámica, aún si pudieran servir, pues son recorridos de ciencias que, me parece, no tienen correspondencias con el siglo XVII. Pero en todo caso, la comparación con Leibniz a ese nivel, y gracias al libro de Gueroult, sí se impone.

En líneas generales, ya casi he terminado con esta concepción spinozista de la individualidad. Desembocamos en esto: habida cuenta de esta concepción de la individualidad, ¿cuál es la relación del individuo con la sustancia única en Spinoza? Es eso lo que nos queda por ver. Pero quisiera que esta concepción de la individualidad sea muy concreta para ustedes. En fin, para aquellos que se interesan en todo esto. En otros términos, ¡que se vivan así! Pues ustedes son, todos somos, pequeñas cantidades intensivas, modos intrínsecos, pequeños centelleos. ¿Hay comentarios sobre esto?

Intervención: A propósito del estado de la reflexión en la segunda mitad del siglo XVII, quisiera que nos diga algo sobre la relación entre la generación y la

exigencia de la singularidad de las esencias. Y quisiera situar el problema en este contexto: la segunda mitad del siglo XVII fue la época en que las teorías preformacionistas tomaron un vuelo considerable en relación a la biogénesis, a las teorías biogenesistas. En estas teorías biogenesistas se imaginaba que el hombre se había constituido en consideración de las partes, y para los preformacionistas el hombre preexistía. Y había varias maneras de presentar la preformación. Una de esas formas era la teoría del encajamiento, que fue sostenida hasta muy tarde, particularmente por Malebranche, y que pretendía que todos los hombres, ya sea que estén en el óvulo, ya sea que estén en los espermatozoides del hombre, estaban presentes desde Adán hasta el fin de los tiempos. ¿Fui claro?

Deleuze: ¡Muy claro! ¿Y qué deseas?

Intervención: Quisiera ver la relación entre esta visión que está en la sensibilidad de la época y la exigencia de la singularidad de la esencia de la cual usted hablaba.

Deleuze: Ah, sí, sí... Busco un porro y te contesto... (*Risas*). Les diría lo siguiente. En lo que se llama preformacionismo, como acabas de decir, existe una cierta idea del encajamiento, a saber: lo viviente está encajado en el germen. ¿Encajado en qué sentido? Está como envuelto en el germen. El germen entonces se desenvuelve. En otros términos, lo viviente ya está ahí. Se produce un mecanismo que es, literalmente, un mecanismo de desenvolvimiento o de explicación de las partes envueltas que se desenrollan. De allí que la génesis hace uno con un desarrollo. La génesis o la evolución de un viviente hace uno con el desarrollo de algo que está envuelto en el germen.

Esto puede concebirse, en primer lugar, a nivel del organismo adulto y del germen. El organismo adulto está como envuelto en el germen, y la evolución consiste en que las partes envueltas se desenvuelven. Esto implica como una especie de desarrollo por exteriorización; las partes que están envueltas unas en otras se desenvuelven. ¿Ven? Un poco como los papeles japoneses, como los pequeños jardines que se hunden en el agua y que<sup>17</sup> se desenvuelven, se despliegan. La evolución como despliegue.

Una vez más, no se trata de saber si esto es verdadero o falso. Eso no tiene ningún interés. Se trata de evaluar este concepto del envolvimiento, de la envoltura de lo viviente. Entonces, cuando tienen un concepto semejante, no pueden mantenerlo al nivel del organismo adulto-germen, es preciso establecerlo también al nivel de la especie. No pueden detenerlo al nivel del individuo. Es preciso que valga al nivel de la especie. Es decir, no es solamente que el germen de mosca contiene todas las partes de la mosca que se desarrollará a partir del germen, sino que es la primera mosca la que contiene todas las moscas. ¡Ah, esto se vuelve más interesante! Hay allí una visión de la evolución de la especie, tal

que la mosca primitiva contiene todas las moscas por venir. Toda evolución es concebida entonces bajo el modo de envolvimiento-desenvolvimiento. O, en términos lógicos, de implicación-explicación, porque implicación es envolver y explicación desenvolver. En efecto, como acaba de decir él, existen textos de Malebranche muy bellos, incluso muy cómicos, muy potentes, sobre esta primera mosca que contiene infinitas moscas<sup>6</sup>.

A primera vista esto aparece como muy extraño. Insisto sobre esto. No se trata de considerar esta teoría a la luz de la biología actual y decir: «Ah, no, no funciona». Es como en los manuales. Se dice que en ese momento creían en la preformación, pero luego en el siglo XVIII y en el siglo XIX se la sustituyó por otro concepto, el de epigénesis. La epigénesis es, por el contrario, la idea de que el desarrollo opera por formaciones nuevas, de que el desarrollo va de un indiferenciado a diferenciaciones y las diferenciaciones no están pre-inscritas. A grosso modo, este es el punto de vista de la epigénesis por oposición al punto de vista de la preformación. Cuando permanecemos en una especie de manual que va rápido, tenemos la impresión de que las personas del siglo XVII que creían en la preformación eran verdaderamente imbéciles. «¿Qué es esta historia de la mosca primitiva que contiene todas las moscas por venir?» Es tan estúpida la manera en que se nos presenta que hay que confiar en que eso debía querer decir otra cosa para ellos.

Y puede ser que ustedes tengan elementos para pensarlo. Yo no lo he preparado, harían falta textos muy precisos, así que me atengo a cosas muy simples. Pero de acuerdo a lo que venimos de decir hoy, puede ser que tengan al menos presentimientos posibles sobre la seriedad, sobre el verdadero sentido del punto de vista preformacionista, porque es evidente que es inseparable de una noción de lo infinito actual. Es evidente que esas infinidades de moscas que están contenidas en la mosca original sólo se comprenden a partir de un infinito actual aplicado a lo viviente.

Mientras, una teoría como la de la epigénesis evidentemente no puede aún aparecer. Si ustedes quieren, es esto lo que me interesa. Tanto en ciencia como en filosofía, no hay que creer que una teoría puede<sup>17</sup> aparecer en cualquier momento. Por regla general, una teoría sólo puede aparecer cuando existe ya el sistema simbólico que la vuelve posible. Si preguntan por qué el cálculo diferencial no aparece como tal en la antigüedad griega, no es porque faltan genios. Evidentemente no es la falta del genio necesario. Es porque los matemáticos no disponen de sistemas simbólicos que hagan posible la aparición y el ejercicio del cálculo diferencial. Es evidente para todas las ciencias que los descubrimientos sólo sobrevienen cuando son posibles. Y no es tan difícil asignar en un descubrimiento lo que lo vuelve posible en tal o cual momento. Eso no quiere decir que surgirá necesariamente. Por mi parte, creo que en el dominio de las ciencias o de la filosofía habría que llamar «sistema simbólico» a este conjunto de las

condiciones de posibilidades lingüísticas. Se trata de formas de expresión que vuelven posible el enunciado, tal o cual tipo de enunciado.

Es obvio que la epigénesis es, al pie de la letra, una negación del concepto de desenvolvimiento. Es la idea de que la evolución de lo viviente no es una explicación, no es un desarrollo, sino que se hace por etapas no comprendidas en la etapa precedente; es decir, se hace por diferenciación y no por desarrollo<sup>81</sup>. Con la epigénesis se sustituye el concepto de desarrollo por el de diferenciación. Ahora bien, para hacer esta sustitución al nivel del organismo, hizo falta el aplastamiento del infinito actual. El infinito actual era un sistema simbólico que en el siglo XVII volvía necesaria e imponía la teoría de la preformación.

De modo que preguntarse si la teoría de la preformación es verdadera o falsa es un problema que, me parece, no tiene estrictamente ningún sentido. Una teoría es verdadera o falsa en función de tal o cual sistema simbólico. Entonces la pregunta resurge: ¿el sistema simbólico de lo infinito actual es verdadero o falso? La pregunta no tiene ningún sentido. Lo que tiene un sentido es preguntarse qué es lo que condujo a abandonar ese sistema. Ahora bien, jamás son razones negativas las que conducen a abandonar algo. Jamás se abandona un sistema por razones propias al sistema que se abandona. Es siempre por razones positivas, es decir por precipitación, por presión ejercida por el sistema naciente, por el otro sistema. No es al nivel de los hechos que puede plantearse la cuestión. La evolución de lo viviente era asimilable al desarrollo de algo envuelto o a una diferenciación. Evidentemente no es al nivel de los hechos, sino al nivel del sistema simbólico.

Y hay un sistema simbólico para lo viviente, tanto como hay sistemas simbólicos en matemáticas. A saber: si ustedes piensan lo viviente en un contexto de lo infinito actual -y este era el caso tanto para la historia natural como para la teología, que hacían causa común en el siglo XVII-, la evolución de lo viviente es del tipo desarrollo-explicación y las nociones de epigénesis y de diferenciación están estrictamente desprovistas de todo sentido. Para que un día llegue un concepto equivalente al de diferenciación hace falta no solamente la labor del siglo XVIII, que no llegará a ello, sino muy precisamente la <sup>17</sup>revolución romántica. Es decir, el acento puesto sobre la síntesis del tiempo y sobre una síntesis del tiempo creativa. En un sistema simbólico en el que el tiempo es creador se vuelve posible un concepto como el de epigénesis, como el de aparición de algo nuevo por diferenciación. Nos faltaba una concepción completamente distinta y nueva del tiempo.

Inversamente, cuando ustedes piensan en términos de infinito actual, un punto de vista preformacionista no consistirá simplemente en decir que hay una gran

---

<sup>81</sup> El término francés que usa Deleuze es siempre *développement*. Aquí lo traducimos a veces por «desenvolvimiento», y otras por «desarrollo». (N. de T.)

mosca primitiva que contiene todas las moscas por venir. Por una razón muy simple: las partes envueltas son partes infinitamente pequeñas. Para ellos el germen es, si ustedes quieren, la suma de las partes orgánicas de un animal, pero en el estado de cantidades evanescentes. Ustedes encuentran de modo preciso el tema del infinito actual y de lo infinitamente pequeño. De modo que ellos no quieren decir en absoluto que existe una mosca primitiva, una gran mosca que contiene todas las moscas por venir. Cuando se expresan así es para bromear. Ellos dicen incluso exactamente lo contrario. Dicen que hay una mosca infinitamente pequeña. La mosca infinitamente pequeña es simplemente el conjunto de las relaciones diferenciales entra las partes evanescentes, entre las partes infinitamente pequeñas de la mosca. Y las moscas reales no son más que la efectuación de esas relaciones. ¡Es evidente! No se trata en absoluto de una metáfora de semejanza. ¡No se puede decir que existe una mosca que contiene todas las moscas! Se trata de una teoría de lo infinito actual aplicada a la materia viviente.

Entonces esto se vuelve muy, muy interesante. Jamás hay oposición frente a frente entre dos teorías. Ellos apreciarán muy bien los fenómenos llamados «de diferenciación». Dirían que la diferenciación animal es muy simple. Es que una misma relación puede efectuarse en conjuntos diferentes y seguir siendo la misma. A partir de allí habrá una diferenciación.

Lo que me asombra, entonces, es que cuando las teorías científicas parecen completamente superadas, sólo lo parecen en la medida en que no se tienen en cuenta los sistemas simbólicos a los que ellas remiten. Si no tienen en cuenta los sistemas simbólicos, ellas se vuelven, en efecto, completamente pueriles.

Una vez más, si presento el preformacionismo como se lo presenta en los manuales de historia de la biología, bajo la forma de personas que creían que el viviente adulto estaba contenido en el germen, no tiene ningún sentido, no quiere decir nada. ¡No es lo que ellos quieren decir! Ellos dicen algo completamente distinto. Dicen exactamente que si ustedes llegan a corpúsculos últimos, que han tratado como cantidades infinitamente pequeñas, es decir como partes orgánicas infinitamente pequeñas, estos tienen relaciones de tipo<sup>17</sup> diferencial; y que los vivientes que ustedes ven no son más que la efectuación de dichas relaciones. Eso es el preformacionismo. En ese momento es irrefutable. Es irrefutable en función del sistema simbólico del que dispone.

Comtesse: Tengo una pregunta en relación al texto de Spinoza. Porque Spinoza no habla simplemente de un conjunto infinito actual de elementos infinitamente pequeños con relaciones. Él plantea una identidad muy curiosa. Plantea justamente la cuestión de la relación entre la física y la metafísica ya que plantea la identidad del elemento infinitamente pequeño con la parte. Ahora bien, plantear semejante identidad es necesariamente pasar del círculo del conjunto de

elementos infinitos actuales a otro círculo, que es el de la parte-totalidad-unidad. ¿En qué un elemento es entonces diferente o idéntico a una parte, a una totalidad, a una unidad? Del mismo modo, Spinoza habla de una esencia singular en tanto que potencia y para la cual la esencia precede a la existencia. ¿Por qué admite él que esta esencia como potencia singular está en una identidad distinta con el ser real? Si admitimos estos términos de «parte», de «totalidad del ser», ¿no estamos ya en un lenguaje metafísico que justamente impide afirmar lo real puro, lo físico puro o la ausencia completa de ideal, de posible?

Deleuze: Comprendo la pregunta. Evidentemente, si la planteas es porque tienes una respuesta propia. Veremos entonces si es la misma. Por mi parte, yo respondería esto. Hay algo que no me conviene en la manera en que planteas la cuestión. Porque me parece que la planteas en tanto que eres un hombre del siglo XIX. Aún más, del XX. Para hombres como Spinoza, Descartes, Leibniz -y yo diría que particularmente para Spinoza— hay de seguro distinciones entre ciencia y metafísica, e incluso entre todo tipo de dominios -física, biología, matemáticas, etc.-; pero, una vez más, nunca hay conflictos. Son como dominios de ser que se reenvían unos a los otros. La idea de que pueda haber un conflicto entre ellos, entre la ciencia y la metafísica, por ejemplo, es una idea que me parece que sólo encuentra su inteligibilidad en el trabajo de zapa del siglo XVIII. En el siglo XVII hay tipos que viven -y es lo que he intentado decir— un sistema de equilibrio. No es que sean a la vez matemáticos, físicos, metafísicos; tampoco que todo eso sea lo mismo; es que todo eso se complementa en virtud, justamente, de su sistema simbólico.

Retomo entonces tus términos. ¿En qué sentido intento responder a tu pregunta más directamente? Me preguntaría qué quieren decir en Spinoza «unidad», «totalidad», «parte». «Parte» es igual a los cuerpos más simples; elementos extrínsecos, es decir elementos que reciben su determinación del afuera, elementos sin interioridad. Una parte será un elemento sin interioridad que recibe su movimiento del afuera. He aquí entonces todo un sentido de «parte». A ese mismo nivel, ¿qué quiere decir «todo»? Querrá decir «conjunto infinito constituido por sus partes». Y una vez más, esas partes sólo existen por conjuntos infinitos. La «unidad» será la unidad de un conjunto infinito que bajo una cierta relación contiene, comprende, todas sus partes. Tendría entonces un primer sentido de todas esas nociones.

Ahora paso a las esencias. Ya no se trata de partes extensivas que componen mi existencia, sino de las esencias singulares -usted, yo, etc.- más allá de la existencia. Las puras esencias. Constató que «todo», «unidad», «parte», toman otro sentido. ¿Qué otro sentido? Aquí no invento, tomo dos textos de Spinoza. Nos

dice: *Los cuerpos más simples son las partes de un cuerpo compuesto*<sup>82</sup>. Por otro lado, segundo texto: *Cada esencia es una parte de la potencia divina*<sup>83</sup>. ¡Es evidente! Antes incluso de que comprenda por qué, percibo que la palabra «parte» no tiene en absoluto el mismo sentido.

Cuando Spinoza nos dice que *los cuerpos más simples son las partes de los cuerpos compuestos*, «parte» quiere decir «parte extensiva determinada desde afuera». ¿Determinada desde afuera a qué? A entrar bajo tal o cual relación que corresponde a tal esencia. Son partes extensivas, hemos visto su status. Luego nos dice que *cada esencia es una parte de la potencia divina*. No tengo necesidad de forzar y no fuerzo en nada los textos. ¿Qué es la potencia? No es una cantidad extensiva, es una cantidad intensiva. «Parte» querrá decir aquí «parte intensiva», es decir, un grado. «Parte» querrá decir aquí «un grado de potencia». La frase se vuelve inteligible: cada esencia singular es un grado de potencia. No se puede decir más sencillamente. Los cuerpos simples, que son partes de los cuerpos compuestos, no son en absoluto los grados del cuerpo compuesto. Son las partes últimas, es decir elementos infinitamente pequeños que componen, en extensión, un cuerpo compuesto.

Por tanto, si tomo por ejemplo los términos parte-todo, yo no diría que hay un sentido físico o científico y un sentido metafísico. Creo mucho más que hay que poner en serie los conceptos, cada uno de los cuales es irreductiblemente físico-matemático-metafísico. Sencillamente, existe la «parte» en el sentido de parte extensiva y existe a la vez una física, una matemática y una metafísica de las partes extensivas. Y luego existe otro sentido de la palabra «parte», como parte intensiva, que posee una física y una metafísica propias.

Así respondería a tu pregunta, si es que respondí. ¿Y tú?

Comtesse: (*Inaudible*)

Deleuze: ¡Pero te vuelves dramático! Porque no es conmigo que rompes, es con Spinoza. ¡Es Spinoza al que no quieres! ¡No es mi culpa!

17

Comtesse: (*Inaudible*)

Deleuze: Presiento lo que quieres decir. Pero estamos de acuerdo sobre esto. Tú me dices que Spinoza no me conviene porque a pesar de todo subordina todo el dominio de las intensidades a un cierto punto de vista del ser y de la unidad, y así pierde intensidades. No sé bien cuáles, pero seguro que las pierde. Eso me supera, yo no soy como un representante de Spinoza.

<sup>82</sup>

<sup>83</sup>

Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro II, prop. XIII, lema VII.  
*Ibidem* libro IV, prop. IV, Demostración.



Comtesse: Por ejemplo, hay al menos dos libros de un filósofo francés, Jean Wahl, que planteó directamente el problema -por supuesto, poco atendido en Francia— de la relación entre los términos y las relaciones. Son el *Tratado de metafísica* y *El final de la ontología*. Y bien, lo que me parecía totalmente remarcable es que en esos dos libros él buscaba, a través de todo un análisis no sólo de Spinoza, sino del conjunto de la historia de la filosofía, descubrir o afirmar un real que estuviera descargado de todo ese lenguaje metafísico.

Deleuze: Yo no diría eso.

Comtesse: Él afirmaba que cualquiera fuera el punto o el límite de su pensamiento al que llegara, había algo por debajo y más allá de los términos, de las relaciones y de las partes...

Deleuze: Quisiera responder dos cosas. ¡Evidentemente me clavás un puñal en el corazón! Porque todo remite a decir: «Bien, de acuerdo, pero Spinoza no es la última palabra de todo». Con eso estoy de acuerdo. Pero en la medida en que hago, con el pleno acuerdo de todos ustedes, un curso sobre Spinoza antes que sobre otra cosa, no me ocupo de otras cosas. Entonces tú llegas y me dices: «Sí, sí, pero finalmente Spinoza no es tan estupendo, hay mejores». Yo no plantearía la cuestión así. No me preguntaría si hay mejores.<sup>84</sup>

Y es por eso que a pesar de todo corrijo algo en relación a lo que dices. Es muy cierto lo que acabas de decir sobre Jean Wahl. Pero justamente, si deseo haber aportado algo en este semestre -y no estoy seguro de tener razón- es en primer lugar la rectificación de una idea hecha sobre el siglo XVII. Porque incluso Wahl piensa que una teoría de las relaciones independientes de sus términos es una adquisición bastante tardía de la filosofía. Y recuerdo textos de Wahl muy, muy formales, en los que reprocha particularmente a todas las filosofías del siglo XVII el haber permanecido en un punto de vista llamado «sustancialista», en el cual las relaciones son comprendidas a partir de sus términos. De modo que para Wahl una teoría de las relaciones tal como él la desea, una lógica<sup>17</sup> de las relaciones -que toma de los ingleses y los americanos-, no puede hacerse más que sobre la destrucción de la ontología del tipo siglo XVII.

Seguramente tenía razón, es un punto de vista, está muy bien. Por mi parte, lo que he intentado mostrar es que era un poco más complicado que eso. Pues si hay una primera etapa de una teoría de las relaciones independientes de sus términos, es en esta segunda mitad del siglo XVII.

---

<sup>10 84</sup> Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1960.

<sup>11</sup> Jean Wahl, *Vers la fin de Vontologie. Étude sur Vintrouction dans la métaphysique par Heidegger*, Société d'Édition de l'Enseignement Supérieur, Paris, 1956.

Y extrañamente, lejos de impedirles liberar ese dominio de las relaciones, la ontología era para ellos una palanca y un foco muy potente para llegar a una concepción más profunda de las relaciones. Y no es por azar que en la perspectiva de esta ontología se llegó a toda una concepción de lo infinitamente pequeño y del infinito actual.

Si tuviera entonces que discutir un punto únicamente histórico de Wahl, yo no creo que la teoría de las relaciones, en el sentido en que la reclamas, tenga su punto de partida en la crítica de la ontología. Por mi parte, tengo el presentimiento de que en Spinoza, por ejemplo, existe una concepción del ser que es irreductible, pero realmente irreductible a todo ente, tanto a la sustancia como al modo. Esta especie de despliegue del ser le permite precisamente hacer algo muy, muy fantástico, que es el despliegue de un sistema de relaciones que no se reducen en absoluto a sus términos.

Entonces, si traduzco lo más estrictamente y modestamente que puedo, tu exigencia consiste en decir: «Bueno, de acuerdo, pero habría que llegar a hacer una teoría de las relaciones y una teoría de las intensidades que al mismo tiempo no impliquen ontología». Y dices que esas intensidades estarían liberadas de todo punto de vista del ser. Eso sólo quiere decir que tienes ganas de ir en esa dirección. Quiero decir que está muy bien, pero que no veo en ello ninguna razón para denunciar una insuficiencia en Spinoza.

Por mi parte, independientemente de la pregunta de si se sienten o no spinozistas, me interesaría más bien saber qué efecto les produce un pensamiento así. Quiero decir, solicito más vuestra emoción que vuestra relación con este pensamiento.

Finalmente, espero que lo que acaba de decir Comtesse sea que, gracias a Dios, Spinoza seguramente no dijo todo. Sólo está Hegel para poder decir todo (*risas*). Pero comprenden, uno no dice todo cuando no está en Alemania (*risas*). Spinoza no dijo todo, entonces. Pero es muy elocuente. ¡Una obra de arte! A condición de tratar las obras de arte como algo vital.

Me quedan dos cosas por decir la próxima. Por un lado, responder a la pregunta que me hicieron sobre la eternidad en Spinoza.<sup>17</sup> Por otro, decir qué es este punto de vista del ser que Spinoza estima absolutamente presente de un extremo al otro de su teoría. Veremos eso la próxima vez.

### Clase XIII. La eternidad vivida.

#### Las tres capas de la individualidad y los tres géneros del conocimiento.

17 de Marzo de 1981

Esta debería ser nuestra última sesión sobre Spinoza, a menos que ustedes tengan preguntas. En todo caso, es necesario que hoy intervengan lo más posible en torno a lo que les inquiete. Si les inquieta algo, me lo dicen.

Quisiera que hoy hagamos dos cosas. Por un lado, que de la concepción spinozista de la individualidad saquemos las consecuencias concernientes a un punto, a una fórmula de Spinoza bastante famosa, que es la siguiente: *Nosotros sentimos y experimentamos que somos eternos*. No dice «pensamos». «Sentir» y «experimentar» son palabras muy cargadas. ¿Qué es esta célebre eternidad spinozista? Y luego, finalmente nos es absolutamente necesario sacar las consecuencias sobre lo que debiera ser el tema implícito de todas estas clases: ¿cuál es la relación entre una ontología y una ética? Esa relación interesa por sí misma a la filosofía, pero el hecho es que ha sido fundada y desarrollada sólo por Spinoza. Al tal punto que si alguien viniera a decirnos que su proyecto sería hacer una especie de ética que fuera como el correlato de una ontología, es decir de una teoría del Ser, podríamos detenerlo y decirle: «Muy bien, en esa vía pueden decirse cosas muy nuevas, pero es una vía spinozista, es una vía firmada: Spinoza».

Ustedes recuerdan -y no evoco esto para volver sobre esos puntos, sino para estimarlos adquiridos- las tres dimensiones de la individualidad. Primera dimensión: tengo una infinidad de partes extensivas. Si recuerdan, aún más precisamente tengo una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas o exteriores las unas a las otras. Estoy compuesto al infinito. Segunda dimensión: esos conjuntos infinitos de partes extensivas, exteriores las unas a las otras, me pertenecen, pero bajo relaciones características, relaciones de movimiento y de reposo cuya naturaleza intenté describir la última vez. Tercera dimensión: esas relaciones características no hacen más que expresar un <sup>17</sup>grado de potencia que constituye mi esencia; mi propia esencia, es decir, una esencia singular. Las tres dimensiones son entonces las partes extensivas, exteriores las unas a las otras, que me pertenecen; las relaciones bajo las cuales esas partes me pertenecen; y la esencia como grado -*gradus* o *modus*-, la esencia singular que se expresa en esas relaciones.

Ahora bien, Spinoza jamás lo dice porque no tiene necesidad de decirlo, pero nosotros, lectores, estamos forzados a constatar una curiosa armonía. ¿Entre qué y qué? Entre esas tres dimensiones de la individualidad y lo que él llama en una ocasión completamente distinta «los tres géneros de conocimiento». ¿Recuerdan los tres géneros de conocimiento? Van a ver el estricto paralelismo entre las tres

dimensiones de la individualidad como tal y los tres géneros de conocimiento. El hecho de que exista un tal paralelismo entre ambos ya debe conducirnos a ciertas conclusiones.

Insisto en que no es una cosa que él tenga necesidad de decir porque quisiera también que ustedes extraigan de aquí reglas para la lectura de cualquier filósofo. Él no va a decir: «Observen». No está en él explicar. Insisto mucho en esto, no se pueden hacer dos cosas a la vez: no se puede decir algo y al mismo tiempo explicar lo que se dice. Es por eso que las cosas son muy difíciles. No es Spinoza quien explicó lo que dice Spinoza. Spinoza tiene que hacer algo mejor: tiene que decir algo. Explicar lo que él dice no está mal, pero no puede ir muy lejos. Por eso es que la historia de la filosofía debe ser extremadamente modesta.

Entonces, Spinoza no va a decirnos: «Observen cómo se corresponden mis tres géneros de conocimiento y las tres dimensiones del individuo». No es él quien tiene que decirlo. Pero nosotros, en nuestra modesta tarea, tenemos que hacerlo. ¿En qué sentido se corresponden?

Ustedes recuerdan que el primer género de conocimiento es el conjunto de las ideas inadecuadas, es decir de las afecciones pasivas y de los afectos-pasiones que derivan de las ideas inadecuadas. Es el conjunto de los signos -ideas confusas e inadecuadas- y de las pasiones -los afectos que derivan de esas afecciones-. Es preciso acordarse de todo esto porque es lo que hemos adquirido las últimas veces.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que, a partir del momento en que existimos, estemos no sólo entregados a ideas inadecuadas y a pasiones, sino que incluso estemos a primera vista como condenados a tener sólo ideas inadecuadas y afectos pasivos o pasiones? ¿Qué es lo que constituye nuestra triste situación? Es evidente. No quisiera plantearlo con mucho detalle, quisiera solamente que sientan, que lo presientan. Es en tanto que tenemos partes extensivas que estamos condenados a las ideas inadecuadas.

¿Por qué? ¿Cuál es el régimen de las partes extensivas? Una vez más, ellas son exteriores las unas a las otras y van por infinitudes. Los cuerpos más simples, que son las partes últimas, no tienen interioridad, están<sup>17</sup> siempre determinados desde afuera por choques de otras partes. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma más simple: constantemente cambian de relaciones. Es siempre bajo una relación que las partes me pertenecen o no me pertenecen. Algunas partes de mi cuerpo abandonan mi cuerpo, toman otra relación -por ejemplo la relación del arsénico o la relación del mosquito cuando me pica-. Por mi lado, yo no dejo de integrar partes bajo mis relaciones. Cuando como, por ejemplo, hay partes extensivas de las que me apropio. ¿Qué quiere decir apropiarse de partes? Quiere decir que ellas abandonen la relación precedente que efectuaban para tomar una nueva relación, siendo esta una de mis propias relaciones. Por ejemplo, con carne de la carnicería hago mi propia carne. ¡Qué horror! En fin... hay que vivir (*risas*). Esto no

cesa de funcionar así: choques, apropiaciones de partes, transformaciones de relaciones, composiciones al infinito, etc.

Ahora bien, este régimen de las partes exteriores unas a otras, que no cesan de reaccionar al mismo tiempo que los conjuntos infinitos en los que entran no dejan de variar, es precisamente el régimen de las ideas inadecuadas, de las percepciones confusas y de los afectos pasivos, de los afectos-pasión que derivan de ellas. En otras palabras, es porque estoy compuesto de una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas -exteriores entre sí- que tengo continuamente percepciones de las cosas exteriores, percepciones de mí mismo, percepciones de mí mismo en mis relaciones con las cosas exteriores, percepciones de las cosas exteriores en relación conmigo mismo.

Todo esto es lo que constituye el mundo de los signos. Cuando digo: «¡Ah, esto es bueno» o «¡Ah, esto es malo!», ¿qué son los signos «bueno» y «malo»? Esos signos inadecuados significan simplemente esto: «bueno» significa que encuentro en el exterior partes que convienen con mis propias partes bajo su relación y «malo» significa que hago encuentros igualmente exteriores con partes que no me convienen bajo la relación en la que están.

Ven entonces que todo este dominio de los conjuntos infinitos de las partes exteriores unas a otras corresponde exactamente al primer género de conocimiento. Porque estoy compuesto de una inanidad de partes extrínsecas, tengo percepciones inadecuadas. Todo el primer género de conocimiento corresponde a esta primera dimensión de la individualidad.

Ahora bien, vimos precisamente que el problema de los géneros del conocimiento estaba muy bien lanzado por la pregunta spinozista: creíamos que estábamos condenados a lo inadecuado, ¿cómo explicar entonces la oportunidad que tenemos de salir de ese mundo confuso, de ese mundo inadecuado, de ese primer género de conocimiento?

La respuesta de Spinoza es que existe un segundo género de conocimiento. ¿Pero cómo define este segundo género de conocimiento en la *Ética*<sup>7</sup>. Es muy sorprendente. El segundo género de conocimiento es el conocimiento de las relaciones, de su composición y de su descomposición.<sup>17</sup> No se puede decir más claramente que el segundo género de conocimiento corresponde a la segunda dimensión de la individualidad.

Puesto que las partes extrínsecas no son solamente extrínsecas las unas en relación a las otras, sino que son radicalmente extrínsecas, absolutamente extrínsecas, ¿qué quiere decir entonces que partes extrínsecas me pertenecen? Lo hemos visto mil veces. En Spinoza eso sólo quiere decir una cosa. A saber, que esas partes están determinadas, siempre desde el afuera, a entrar bajo tal o cual relación que me caracteriza. Una vez más, ¿qué quiere decir morir? Quiere decir que las partes que me pertenecen bajo tal o cual relación son determinadas desde afuera a entrar bajo otra relación que no me caracteriza, sino que

caracteriza a otra cosa.

El primer género de conocimiento es entonces el conocimiento de los efectos de encuentro o de los efectos de acción y de interacción de las partes extrínsecas entre sí. No se lo puede definir mejor, es muy claro. Los efectos causados por el choque o por el encuentro de las partes exteriores unas a otras define todo el primer género de conocimiento. Mi percepción natural es un efecto de los choques y desacuerdos entre partes exteriores que me componen y partes exteriores que componen a otros cuerpos.

El segundo género de conocimiento es completamente de otro tipo. Es el conocimiento de las relaciones que me componen y de las relaciones que componen a las otras cosas. Ya no se trata de los efectos del encuentro entre partes, sino del conocimiento de las relaciones, de la manera en que mis relaciones características se componen con otras y de la manera en que mis relaciones características y otras relaciones se descomponen.

Ahora bien, este es un conocimiento adecuado. Y sólo puede ser adecuado, puesto que, a diferencia del conocimiento que se contentaba con recoger efectos, es un conocimiento que se eleva a la comprensión de las causas. En efecto, una relación cualquiera es una razón. Una relación cualquiera es la razón bajo la cual una infinidad de partes extensivas pertenecen a tal cuerpo antes que a tal otro.

Desde entonces, como intenté decirlo, el segundo género de conocimiento no es en absoluto un conocimiento abstracto. Simplemente insisto sobre esto. Si ustedes hacen de éste un conocimiento abstracto, es todo Spinoza lo que se derrumba. Evidentemente, entonces, el error de los comentarios es que siempre se dice: «Ah, sí, son las matemáticas». No son las matemáticas. Esto no tiene nada que ver con las matemáticas. Las matemáticas son simplemente un caso particular del segundo género de conocimiento. En efecto, las matemáticas pueden ser definidas como una teoría de las relaciones y de las proporciones - vean a Euclides-. Desde entonces forman parte del segundo género. Pero pensar que el segundo género es un tipo de conocimiento matemático es una estupidez abominable, porque en ese momento todo Spinoza se vuelve abstracto. Uno no regula su vida sobre las matemáticas, no hay que exagerar<sup>17</sup>. Y aquí se trata de problemas de vida.

Es por eso que, les recuerdo, yo tomaba el aprender a nadar como ejemplo de lo que quiere decir el conocimiento adecuado del segundo género. El segundo género está a ese nivel. Ese ejemplo me parece infinitamente más spinozista que la geometría o las matemáticas, o aún que la teoría euclidiana de las proporciones. «Ah, sé nadar». Nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia. Es fundamental, ¿comprenden? No es obvio. Conquistó un elemento. Conquistar un elemento es nadar, es volar... Todo eso es formidable.

¿Qué es no saber nadar? No saber nadar es estar a merced de los encuentros con una ola. Ustedes tienen el conjunto infinito de las moléculas de agua que

componen la ola. Digo que es una ola porque estos cuerpos más simples que llamo «moléculas de agua» -de hecho no son los más simples, habría que ir aún más lejos- pertenecen ya a un cuerpo: el cuerpo acuático, el cuerpo del océano, el cuerpo del estanque, etc.

¿Qué es entonces el conocimiento del primer género? Y bien, voy, me lanzo y, como suele decirse, chapoteo. ¿Qué quiere decir «chapotear»? Es muy simple. La palabra indica bien que se trata de relaciones extrínsecas. A veces la ola me golpea, a veces me lleva. Son efectos de choque. Es decir, no conozco nada de la relación que se compone o se descompone, sólo recibo los efectos de partes extrínsecas. Las partes que me pertenecen son sacudidas, reciben el efecto del choque de las partes que pertenecen a la ola. Entonces a veces me río, otras veces lloriqueo, según que la ola me haga reír o me aporree. Estoy en los afectos-pasión: «¡Oh, mamá, la ola me golpeó!». Grito que no dejaremos de dar mientras estemos en el primer género de conocimiento. No dejaremos de decir: «Ah, la mesa me hizo daño». Y eso es exactamente lo mismo que decir: «El otro me hizo daño». Spinoza es mucho más astuto de lo que se dijo después. No es porque la mesa sea inanimada que no debemos decir que nos hizo daño. Decir «Pedro me hizo mal» es tan tonto como decir «la piedra me hizo mal»<sup>85</sup> o «la ola me hizo mal». Están al mismo nivel. Eso es el primer género. ¿Me siguen?

Si por el contrario sé nadar, eso no quiere decir forzosamente que tenga un conocimiento matemático o físico o científico del movimiento de la ola. Quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer. Es decir, una especie de sentido del ritmo. La rítmica. ¿Qué quiere decir el ritmo? Quiere decir que sé componer directamente mis relaciones características con las relaciones de la ola. Eso ya no ocurre entre la ola y yo, ya no sucede entre partes extensivas -las partes acuáticas de la ola y las partes de mi cuerpo-. Sucede entre relaciones: las relaciones que componen la ola, las que componen mi cuerpo, y mi habilidad, cuando sé nadar, de presentar mi cuerpo bajo relaciones que se componen directamente con las relaciones de la ola. Me hundo en el momento justo y salgo en el momento justo; evito la ola que se aproxima o, al contrario, me sirvo de ella, etc. Es todo un arte de la composición de relaciones.

17

Es igual a nivel de los amores. Busco ejemplos que no son matemáticos porque, una vez más, las matemáticas son sólo un sector. Habría que decir que las matemáticas son la teoría formal del segundo género de conocimiento y no el segundo género de conocimiento. Y bien, sí, las olas o los amores son lo mismo. En un amor del primer género ustedes están perpetuamente en ese régimen de los encuentros entre partes extrínsecas. En lo que se llama «un gran amor» tienen, en cambio, una composición de relaciones. *La dama de las camelias*, ¡qué bueno es!... *La dama de las camelias* es el primer género de conocimiento. Pero en

---

<sup>85</sup> Acá hay un juego de palabras que se pierde en español, ya que en francés Pedro se escribe igual que piedra (N. de. T)

el segundo género de conocimiento tienen una especie de composición de las relaciones unas con otras. Ya no están en el régimen de las ideas inadecuadas, es decir, del efecto de una parte sobre las mías, del efecto de una parte exterior o de un cuerpo exterior sobre el mío. Alcanzan un dominio mucho más profundo que es la composición de relaciones características de un cuerpo con las relaciones características de otro, y esa especie de flexibilidad o de ritmo que hace que ustedes puedan presentar su cuerpo -y entonces también su alma- bajo la relación que se compone más directamente con la relación del otro. Ustedes sienten que es una extraña felicidad. Este es el segundo género de conocimiento.

¿Por qué hay un tercer género de conocimiento? Porque las relaciones no son las esencias. Spinoza nos dice que el tercer género de conocimiento o el conocimiento intuitivo va más allá de las relaciones, de su composición y de su descomposición. Es el conocimiento de las esencias. Este conocimiento va más allá de las relaciones, puesto que alcanza la esencia que se expresa en las relaciones, la esencia de la cual dependen mis relaciones. Si tales relaciones son las mías, si me caracterizan, es porque expresan mi esencia. ¿Qué es mi esencia? Es un grado de potencia. El conocimiento del tercer género es el conocimiento que ese grado de potencia tiene de sí mismo y de los otros grados de potencia. Esta vez se trata de un conocimiento de las esencias singulares. El segundo, y con mayor razón el tercer género de conocimiento, son perfectamente adecuados.

Ven ustedes que hay una correspondencia entre géneros de conocimiento y dimensiones de la individualidad. ¿Qué quiere decir, finalmente, esta coincidencia? Quiere decir que los géneros de conocimiento son más que géneros de conocimiento: son modos de existencia, son maneras de vivir. ¿Por qué son maneras de vivir? Esto se pone difícil, pues finalmente todo individuo está compuesto a la vez de las tres dimensiones. Es aquí que vamos a encontrar un último problema. Usted, yo, no importa quién, cualquier individuo, posee las tres dimensiones a la vez. He aquí exactamente el problema: cada individuo posee las tres dimensiones a la vez y, sin embargo, hay individuos que nunca <sup>17</sup>aldrán del primer género de conocimiento. Nunca llegarán a elevarse al Segundo o al tercero. Jamás llegarán a formar lo que Spinoza llama una noción común, siendo precisamente la noción común la idea de una relación, la idea de una relación característica. Con mayor razón jamás tendrán un conocimiento de su esencia singular ni de las otras esencias singulares. ¿Cómo explicar esto? No es en absoluto automático. Cada individuo posee las tres dimensiones. Pero atención, no por eso posee los tres géneros de conocimiento, puede muy bien permanecer en el primero. ¿Cómo explicar este último punto?

Tomemos la pregunta de otro modo. ¿Cuándo es que hay oposiciones? Por ejemplo, uno puede odiar, sucede que uno odia. ¿Qué es el odio, qué es esta especie de oposición de un modo de existencia a otro, de un individuo a otro?



¿Cómo explicar el odio? He aquí un primer texto de Spinoza, el axioma que está al inicio del libro IV de la *Ética*. En apariencia va a incomodarnos mucho. Y Spinoza no se explica demasiado sobre eso. Axioma: *No hay ninguna cosa singular-es decir, ningún individuo- en la naturaleza que no tenga otra más potente y más fuerte*. Hasta ahí va bien. No hay potencia última porque la potencia última es la Naturaleza entera. Dada una cosa, ella se define por un grado de potencia. Y bien, siempre hay un grado de potencia superior. Hemos visto que había una infinidad de grados de potencia. Estando lo infinito siempre en acto en Spinoza -siempre dado actualmente, siempre dado en acto-, existe siempre un grado de potencia más grande que el mayor grado de potencia que yo pueda concebir.

Hasta aquí entonces no sería incómodo este axioma. Pero él agrega: *dada una cosa cualquiera, hay otra más potente que puede destruir a la primera*<sup>86</sup>. ¡Aquí el texto debe incomodarnos! Porque la segunda frase aporta una precisión inesperada. La primera frase nos dice: dada una cosa, ella se define por su potencia; pero dado un grado de potencia —es decir una cosa en su esencia- hay siempre una potencia mayor. Hasta aquí comprendemos. Segunda frase: la primera cosa siempre puede ser destruida por la cosa más potente. Esto es muy molesto. De golpe nos decimos: «Ah, bien, no comprendí nada». Spinoza parece decirnos que una esencia puede ser destruida por la esencia más potente. Pero desde entonces ya no hay tercer género de conocimiento. Ni siquiera hay segundo género de conocimiento. Porque una destrucción es evidentemente el efecto de una esencia sobre otra. Si una esencia puede ser destruida por la esencia más potente, por la esencia de grado superior, es una catástrofe, todo el spinozismo se derrumba. Somos devueltos a los efectos, al primer género, ya no puede haber conocimiento de las esencias. ¿Cómo habría un conocimiento adecuado de las esencias si ellas están en relaciones tales que una destruye a la otra?

Afortunadamente todo el mundo ha comprendido luego de un largo tiempo -es lo normal, es por eso que se necesita tanta paciencia para leer— En el libro V, tenemos la proposición XXXVII. Ella comporta, después de su enunciado y de su demostración, una proposición fuera de cuadro bajo el título de «Escolio». Este escolio nos dice: *el axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares en tanto se las considera con relación a un cierto tiempo y un cierto lugar, de lo cual creo nadie duda?*. ¿Ven lo que acabo de leer? Si tomo ese *de lo cual nadie duda*, al menos hay que reírse. Esperé tantas páginas, cuando hubiera podido decírnoslo al nivel del libro IV. Nos habría ayudado y hubiera sido menos perturbador. ¿Por qué lo dice solamente mucho después? Lo dice cuando tiene necesidad de decirlo.

¿Qué quiere decir esta precisión? Nos dice: «¡Atención! El axioma de la destrucción, el axioma de la oposición -una esencia puede oponerse a otra al punto de destruirla- sólo se comprende cuando se consideran las cosas con

---

<sup>86</sup> Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro IV, axioma.

relación a un cierto tiempo y un cierto lugar». No nos dice nada más. ¿Qué quiere decir «considerar las cosas en un cierto tiempo y un cierto lugar»? Quiere decir considerarlas en su existencia, considerarlas en tanto que existen, en tanto que han pasado a la existencia. \*

¿Qué es pasar a la existencia? Lo vimos. Se pasa a la existencia, una esencia pasa a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas se encuentran determinadas desde afuera a pertenecerle bajo tal relación. Tengo una esencia. Yo, Pedro o Pablo tenemos una esencia. Digo que paso a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas están determinadas desde afuera -es decir por choques que remiten a otras partes extensivas- a entrar bajo una relación que me caracteriza. Antes yo no existía en la medida en que no tenía esas partes extensivas. Nacer es eso. Nazco cuando una infinidad de partes extensivas son determinadas desde afuera por el encuentro con otras partes a entrar bajo una relación que es la mía, es decir que me caracteriza. Desde ese momento, tengo una relación con un cierto tiempo y un cierto lugar. ¿Qué es ese tiempo y ese lugar? El tiempo y el lugar de mi nacimiento son aquí y ahora.

Se trata del régimen de las partes extensivas. El conjunto de las partes extensivas tienen siempre un tiempo y un lugar. Aún más, eso durará lo que dure. Las partes extensivas están determinadas desde afuera a entrar bajo tal relación que me caracteriza, pero ¿por cuánto tiempo? Hasta que sean determinadas a entrar bajo otra relación. En ese momento entran en otro cuerpo, ya no me pertenecen.

¡Extraño! ¿Qué quiere decir entonces? ¿Por qué esto debe esclarecernos? De hecho, no puedo hablar de oposición entre dos individuos más que en la medida en que esos individuos son considerados como existiendo aquí y ahora. Esto es muy importante para la formación de las relaciones de oposición. Es únicamente en la medida en que los individuos son considerados como existentes aquí y ahora que pueden entrar en oposición. No es una cuestión de bondad o de maldad, es cuestión de posibilidad lógica. ¿En función de qué puedo tener relaciones de oposición con otro individuo? Sólo en función de las partes extensivas que nos componen, que nos pertenecen. Ese es el lugar, el medio<sup>17</sup> de oposición: las partes extensivas.

Y en efecto, ¿de qué se trata necesariamente en las oposiciones entre individuos? Se trata siempre de saber bajo qué relación van a entrar finalmente tales conjuntos infinitos de partes extensivas. Imaginen esta triste situación: me peleo con un perro para comer una especie de paté. ¡Horrible espectáculo! ¿Cómo narrar ese espectáculo? Tienen tres términos: el alimento, el perro y yo. Muerdo al perro para apoderarme de su alimento, el perro me da una patada (*risas*). ¿Qué es esto? Ustedes tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación «carne», otro bajo la relación «perro» y otro bajo la relación «yo». Todo ese torbellino se entrechoca. Yo quiero conquistar las partes extensivas de la carne

para asimilarlas, es decir imponerles mi relación, hacer que no efectúen más la relación «carne», sino que vengan a efectuar una de mis propias relaciones. El perro quiere lo mismo. Muerdo al perro, es decir quiero echarlo; él me muerde, etc., etc. En fin, ya no salimos de ahí. Es el dominio de las oposiciones. La oposición es el esfuerzo respectivo de cada existente por apropiarse de partes extensivas. ¿Qué quiere decir apropiarse de partes extensivas? Es hacer que ellas efectúen la relación que corresponde a tal individuo. En un sentido, puedo decir entonces que soy destruido por el que es más fuerte que yo. Es el riesgo de la existencia.

Y ese riesgo de la existencia hace uno con lo que llamamos la muerte. Una vez más, ¿qué es la muerte? Es el hecho, que Spinoza llamará necesario en el sentido de inevitable, de que las partes que me pertenecían bajo una de mis relaciones características dejen de pertenecerme y entren bajo otra relación que caracteriza a otros cuerpos. Es inevitable en virtud misma de la ley de la existencia. Una esencia encontrará siempre, bajo las condiciones de existencia, una esencia más fuerte que literalmente destruye la pertenencia de las partes extensivas a la primera esencia.

Supongan ahora que estoy muerto. Digo esto a riesgo de tener que corregirme dentro de un instante -y habrá que corregir—. Estoy muerto. Esto va a parecer abstracto, pero está relacionado. Queda en ustedes hacer un esfuerzo. Voy a decir pronto por qué no me parece abstracto, pero hagan un esfuerzo. ¿Qué quiere decir «estoy muerto»? Si ustedes aceptan estas premisas -que no me parecen en absoluto propias de una teoría abstracta, sino que verdaderamente son una manera de vivir— morir quiere decir que ya no hay partes extensivas, que ya no hay ningún conjunto extrínseco que me pertenezca. Estoy desposeído.

De acuerdo, estoy desposeído, ya no tengo partes. Esto quiere decir que mis relaciones características dejan de ser efectuadas. Morir quiere decir todo eso, pero nada más que eso. ¿Qué es lo que la muerte no impide? Según Spinoza, mis relaciones dejan de ser efectuadas pero eso no impide que haya una verdad eterna de esas relaciones. Ellas no están efectuadas, de acuerdo. Pero hemos visto que para Spinoza las relaciones eran ampliamente<sup>17</sup> independientes de sus términos. Efectuar una relación quiere decir que existan términos que efectúen la relación. Aquí ya no hay términos que efectúen las relaciones, pero la relación no se reduce a los términos que la efectúan. Por tanto, la relación tiene una verdad eterna como relación, una verdad independiente de sus términos. Ya no es efectuada. Pero permanece actual en tanto que relación, no es que pase al estado de virtualidad.

Hay una actualidad de la relación no efectuada y, con mayor razón, hay una actualidad de la esencia que se expresa en la relación, puesto que la esencia no es en absoluto una parte extensiva. Es una parte intensiva, es un grado de potencia. Un grado de intensidad al que ya no le corresponde nada en extensión.

Ya no hay partes extensivas que correspondan a la parte intensiva, de acuerdo. Pero la realidad de la parte intensiva, en tanto que intensiva, subsiste.

En otros términos, hay una doble eternidad completamente correlativa. La eternidad de la relación o de las relaciones que me caracterizan y la eternidad de la esencia singular que me constituye y que no puede ser afectada por la muerte.

A ese nivel -como está dicho en el libro V, según el texto que acabo de leer ya no puede haber oposición. ¿Por qué? Porque todas las relaciones se componen al infinito según las leyes de las relaciones. Siempre hay relaciones que se componen. Por otra parte, todas las esencias convienen entre sí. En tanto que puro grado de intensidad, cada esencia conviene con todas las otras. En otros términos, decir que un grado de potencia o un grado de intensidad destruye a otro es una proposición desprovista de sentido para Spinoza. Los fenómenos de destrucción sólo pueden existir al nivel que tienen por estatuto. Remiten a los regímenes de las partes extensivas que me pertenecen provisoriamente.

¿Qué quiere decir, desde entonces, que *siento, experimento que soy eterno*? No es «Yo lo sé». Lo que me gustaría es hacerles sentir la diferencia entre las dos proposiciones. «Yo sé y sostengo que soy inmortal» es, si ustedes quieren, una proposición que podríamos llamar... no sé... teológica. Y en efecto, en el libro V Spinoza se la agarra con toda la concepción de la inmortalidad y nos dice: «No, no se trata de afirmar que cada uno es inmortal, sino que cada uno es eterno. No es para nada lo mismo».

¿Por qué no es lo mismo? ¿Cómo se presenta esto en Spinoza? ¿Qué es esta experimentación? Creo que hay que tomar la palabra en el sentido más fuerte. No es simplemente «hago la experiencia» o «tengo la experiencia». Es más bien hacer la experiencia de una manera activa. Hago la experiencia de que soy eterno.

¿Qué es esa experimentación? Es muy curioso. Si buscan en la literatura, es mucho más tarde, en la literatura inglesa del siglo XIX, que encontrarán una especie de spinozismo de ese tipo, una especie de experimentación de la eternidad y, extrañamente, ligada también a la idea de intensidad. Como si sólo pudiera hacer la experiencia de la eternidad bajo una forma intensiva. Es un tema frecuente en autores que no me parecen tan alejados de <sup>17</sup>Spinoza, aún si no lo saben; autores como Lawrence, en menor medida Powys.

Intentaré volverme más concreto. Cuando ustedes existen, se oponen a los otros. Nos oponemos los unos a los otros. Y Spinoza no dice en absoluto que habría que salir de eso. Sabe bien que es absolutamente necesario. Es una dimensión de la existencia. Spinoza nos dice que tomemos dos casos extremos. Van a ver aquí cómo esto se vuelve muy matizado y muy concreto.

Tomemos por un lado al individuo «Pedro», quien pasa la mayor parte de su vida, a grosso modo, en el primer género de conocimiento. Es incluso el caso de la mayor parte de la gente, puesto que, siguiendo a Spinoza, es necesario al menos un poco de filosofía para salir del primer género de conocimiento. Tomen el caso

de alguien que vive la mayor parte de su vida en el primer género de conocimiento.

¿Por qué específico «la mayor parte»? De hecho, hay que ser muy optimista. Eso no sucede todo el tiempo. Pero ese alguien, de todas formas, habrá comprendido una pequeña cosa en su vida. Una vez, no por mucho tiempo. Un día, una noche al entrar en su casa habrá comprendido una pequeña cosa, habrá tenido la impresión de comprender una pequeña cosa. Puede ser que haya verdaderamente comprendido algo y luego pase toda su vida intentando olvidar lo que había comprendido, de tan sorprendente que era. De repente se dice; «¿Pero qué? ¿Qué pasa? Hay algo que no va...». Todos, todos, incluso el último de los miserables hizo esa experiencia. Incluso el último de los imbéciles pasó al lado de algo frente a lo cual se dijo: «¿No habré pasado toda mi vida engañándome?». Entonces, siempre se sale un poco del primer género de conocimiento. Habrá comprendido al menos un punto minúsculo. En términos spinozistas, habrá tenido la intuición de algo esencial o la comprensión de una relación.

Aquí podemos entonces ser muy generosos: hay incluso muy pocas personas totalmente idiotas. Siempre hay una cosa que comprenden. Quiero decir, todos tenemos nuestra pequeña cosa. Por ejemplo, algunos tienen un sorprendente sentir de tal animal. Eso no les impide ser malvados. Pero allí tienen algo. O bien, un sentir de la madera: «Ah, sí, ese tipo, ese imbécil es tan malvado... Pero al menos cuando habla de los árboles...», hay algo. Sentimos que hay algo. Todo el tiempo hacemos estas experiencias. Tenemos la impresión de que aún el peor payaso en un punto deja de serlo.

Nadie está condenado al primer género de conocimiento. Siempre hay una pequeña esperanza, ¿no? Eso es muy importante porque, una vez más, es por lo cual nos salvamos. Pero estoy forzado a hablar de instantes. Siempre hay instantes en que existe un resplandor en alguien. «Ah, era menos odioso de lo que yo creía». Bastaba encontrar eso. Seguramente a veces tenemos tantas ganas de encontrarlo que después, rápidamente todo se derrumba. Pero no sé... hasta el peor agente de policía tiene seguramente un pequeño algo propio. Seguramente.

Spinoza no hace en absoluto un llamado al Ejército de Salvación: «¡Hay que salvar a todo el mundo!». No, quiere decirnos otra cosa. Quiere decirnos que esto es muy complicado porque, finalmente, vuestra existencia es cuestión de proporciones. ¿Qué quiere decir «cuestión de proporciones»?

Bien, de acuerdo, ustedes tienen partes extensivas que los componen. En tanto que existen, no es cuestión de renunciar a ellas. ¿Qué sería renunciar a las partes extensivas que los componen, es decir renunciar a todas las combinaciones de la existencia, retirarse de las oposiciones vividas? ¡Me retiro de las oposiciones vividas! No como más que hierba, vivo en una gruta, etc. Es lo que en líneas generales hemos llamado siempre «el ascetismo». A Spinoza eso no le interesa en absoluto. Incluso le parece una solución muy, muy sospechosa. Llega a pensar

que el asceta es profundamente malvado y que mantiene un odio inexpiable contra el mundo, contra la naturaleza, etc. No es entonces esto lo que nos quiere decir Spinoza.

Spinoza nos dice que en nuestra existencia siempre existen proporciones relativas. ¿Entre qué y qué? Acéptenme que haga un resumen.

Tengo mis tres dimensiones del individuo: las partes extensivas, las relaciones y la esencia o parte intensiva que me constituye. Puedo expresarlas bajo la siguiente forma: las partes extensivas que me pertenecen son como las ideas inadecuadas que tengo -necesariamente inadecuadas— y las pasiones que derivan de ellas. Las relaciones que me caracterizan, cuando llego a un plano de conocimiento, son las nociones comunes o las ideas adecuadas. La esencia, como pura parte intensiva, como puro grado de potencia que me constituye, es también una de las ideas adecuadas.

Spinoza nos dice que en vuestra existencia ustedes mismos pueden tener una vaga idea de la proporción que existe entre, por una parte, las ideas inadecuadas y los afectos-pasiones que llenan vuestra existencia y, por otra, las ideas adecuadas y los afectos activos a los cuales llegan.

Voy a terminar rápidamente para preguntarles si comprendieron. Las ideas inadecuadas y las pasiones remiten a la primera dimensión de la existencia: tener partes extensivas. Los otros dos aspectos, el conocimiento de las relaciones y el conocimiento de los grados de potencia como partes intensivas, remiten a las otras dos dimensiones: las relaciones características y la esencia como parte intensiva. No es cuestión de abjurar de las partes extensivas. Eso sería matarse, y sabemos lo que Spinoza pensaba del suicidio. Imaginen un primer caso en que durante su existencia hayan alcanzado relativamente ideas adecuadas y afectos activos. Imaginen un segundo caso en que lo hayan alcanzado muy raramente y poco duraderamente. Coloquense ahora en el instante de su muerte. Todo esto es muy concreto. ¿Qué pasa cuando mueren en el primer y en el segundo caso? Morir quiere decir, en todos los casos, que sus partes extensivas desaparecen, es decir que ellas van a otros cuerpos, efectúan otras relaciones diferentes a las suyas. En el segundo caso, siendo que usted ha tenido <sup>17</sup> en la mayor parte de su existencia ideas inadecuadas y afectos pasivos, lo que muere cuando usted muere es, relativamente, la mayor parte de usted mismo; proporcionalmente, muere su parte más grande. Es curioso. Es aquí que interviene una especie de proporción relativa. Esto es lo importante en el libro V. Si se les escapa -aunque él lo dice explícitamente-, creo que no pueden comprender el movimiento del libro V. Pasa lo contrario en el otro caso. Supongan que en vuestras existencias han alcanzado, proporcionalmente, un número relativamente grande de ideas adecuadas y de afectos activos; lo que muere de ustedes es una parte relativamente poco importante, insignificante. Es muy curioso.

Me parece que aquí se reintroduce en Spinoza la idea de la existencia en tanto

que prueba. Pero no es en absoluto una prueba moral. Es como una especie de prueba físico-química.

*Experimento que soy eterno.* ¿Qué quiere decir ese texto? Quiere decir que lo experimento desde ahora. No se trata en absoluto de la pregunta de si el alma sobrevive al cuerpo. La pregunta de la inmortalidad, tal como ha sido planteada por la filosofía y la teología es: ¿en qué sentido y bajo qué forma el alma sobrevive al cuerpo? Me parece que, cualesquiera sean sus diferencias, que son grandes, lo que se ha planteado desde Platón a Descartes es efectivamente la cuestión de la inmortalidad del alma. Y la inmortalidad del alma transita forzosamente por el problema de un antes y un después. ¿Por qué? ¿Qué determina el antes y el después desde el punto de vista de la inmortalidad del alma? El momento de la unión del alma y del cuerpo. El antes del alma es antes de la encarnación, antes de que el alma se una a un cuerpo; el después del alma es el después de la inmortalidad, el después de la muerte.

De ahí la incomodidad de todos los autores que han pretendido hablar de una inmortalidad del alma. ¿Cuál es su incomodidad? Es que la inmortalidad del alma sólo puede ser aprehendida o concebida bajo las apariencias todavía temporales de un antes y un después. Ese es el tema del *Fedón*<sup>A</sup>. El diálogo del *Fedón* de Platón lanza una gran doctrina de la inmortalidad del alma, precisamente bajo la forma del antes y el después: antes de la unión y después de la unión. Vemos muy bien lo que quiere decir Spinoza cuando opone su eternidad a la inmortalidad. Desde el punto de vista de la inmortalidad, si ustedes quieren, puedo saber que el alma es inmortal. ¿Pero en qué consiste la inmortalidad? Consiste en decir que sé -de qué saber se trata es ya otro tema- que mi alma no muere con mi cuerpo. Pero si admito la idea platónica de que la inmortalidad es un saber, no sé bajo qué forma ocurre. Y lo dicen todos. ¿Por qué? Porque la inmortalidad parece excluir el antes y el después -por eso es ya una eternidad- pero precisamente sólo puede ser sabida o conocida bajo las apariencias del antes y el después. Descartes también se preguntará bajo qué forma el alma es inmortal. Puedo decir que lo es, de eso estoy seguro, según Descartes. Pero ¿bajo qué forma? De eso no sé nada. A lo sumo puedo afirmar que hay un antes y un después, que el alma no ha nacido con el cuerpo y no muere con el cuerpo. Pero no sé bajo qué forma. Haría falta una «intuición intelectual», como dicen ellos. Ahora bien, no tenemos la «intuición intelectual».

No es así como Spinoza plantea el problema, porque para él no se trata de un antes y un después, sino de un «al mismo tiempo que». Quiero decir que es al mismo tiempo que soy mortal que experimento que soy eterno. Experimentar que soy eterno no quiere decir que hay un antes y un después, que hubo un antes y habrá un después. Quiere decir que desde ahora experimento algo que no puede estar bajo la forma del tiempo. Y si no puede estar bajo la forma del tiempo, ¿de

qué se trata?

Hay dos sentidos absolutamente opuestos de la palabra «parte». Hay partes que tengo y las tengo sobre el modo del tiempo: son los panes extensivos, exteriores las unas a las otras. En efecto, las tengo provisoriamente, las tengo en la duración. Las tengo sobre el modo del tiempo. Pero cuando hablo de partes intensivas quiero decir algo completamente diferente. Los dos sentidos de la palabra «parte» difieren en naturaleza. Porque cuando digo parte intensiva = esencia, ya no se trata de una parte que tengo, sino de una parte que soy. Soy un grado de potencia. Soy parte intensiva, y las otras esencias son también partes intensivas. ¿Parte de qué? «Parte de la potencia de Dios», dice Spinoza. Bueno, él habla así.

Experimentar que soy eterno es experimentar que «parte» en sentido intensivo coexiste y difiere en naturaleza de «parte» en sentido extrínseco, extensivo. Experimento aquí y ahora que soy eterno, es decir, que soy una parte intensiva o un grado de potencia irreducible a las partes extensivas que tengo, que poseo. De modo que el hecho de que las partes extensivas me sean arrancadas (= muerte) no concierne a la parte intensiva que soy desde toda eternidad.

Experimento que soy eterno. Pero, una vez más, bajo una condición: la de ser elevado a ideas y a afectos que den a esta parte intensiva una actualidad. Es en ese sentido que experimento que soy eterno. Es entonces una experimentación que significa una eternidad pero de coexistencia. No es una inmortalidad de sucesión. Es desde ahora, en mi existencia, que experimento la irreductibilidad de la parte intensiva que soy desde toda eternidad, que soy eternamente, a las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración.

Pero si no he actualizado mi esencia ni aún mis relaciones, si he permanecido bajo la ley de las partes extensivas que se encuentran desde el afuera, no tengo siquiera la idea de lo que es experimentar que soy eterno. En este caso sí, pierdo cuando muero la mayor parte de mí. Ocurre lo contrario si he vuelto mi parte intensiva proporcionalmente más grande.

¿Qué quiere decir eso? Evidentemente hay aquí una pequeña dificultad. He aquí que él pone en juego, si ustedes quieren, en una especie de cálculo proporcional, las partes extensivas que tengo y las partes intensivas que soy. Es difícil puesto que no hay comunidad de naturaleza entre los dos sentidos de la palabra «parte». ¿Cómo se puede decir entonces que unas son relativamente más o menos grandes que las otras? Spinoza nos dice que cuando muero, lo que perece de mí -a saber, las partes extensivas que se van a otro lugar— es en un caso la mayor parte, en otro por el contrario es una parte bastante insignificante, bastante pequeña. Haría falta que las partes intensivas y las partes extensivas tuvieran una especie de criterio común para entrar en esa regla de proporción de los dos casos extremos, aquel en el que las partes extensivas que desaparecen constituyen la mayor parte de mí mismo y aquel, por el contrario, en el que no



constituyen más que una pequeña parte de mí mismo porque es la parte intensiva la que ha tomado la mayor parte.

Bueno, no podemos ir más lejos. Puede ser que quede en nosotros, en la existencia, establecer esta especie de cálculo de proporciones o de sentido vivido de la proporción. Habría que preguntarse qué es lo importante en una vida. El criterio de la importancia: «eso es importante», «eso no es importante». ¿A qué van a darle importancia? Habría que hacer de la importancia un criterio de existencia. ¿Qué juzga importante la gente en su vida? ¿Lo importante es hablar en la radio, es hacer una colección de estampillas, es quizás tener buena salud? ¿Qué es una vida feliz en el sentido de que alguien muere diciendo: «Después de todo, hice en general lo que quería; hice más o menos lo que quería, o lo que hubiera deseado»? ¿Qué es esa curiosa bendición que uno puede darse a sí mismo y que es lo contrario de una vanidad? ¿Qué quiere decir esta categoría de «lo importante»? ¿Qué es ese cálculo? ¿No es la categoría de «lo notable» o de «lo importante» la que nos permitiría hacer proporciones entre los dos sentidos irreductibles de la palabra «parte», lo que depende o lo que deriva de la parte intensiva de mí mismo y lo que remite a las partes extensivas que tengo?

y después, evidentemente está siempre el problema de los muertos prematuros... La esencia singular pasa a la existencia, de acuerdo, pero soy atropellado siendo bebé. ¿Hasta qué punto juega la regla spinozista de que el tiempo que duro no tiene finalmente ninguna importancia? Spinoza lo dice firmemente, y tiene el derecho de decirlo puesto que no murió muy viejo. Pero en fin, no fue atropellado siendo bebé. Tuvo tiempo de escribir la *Ética*. La regla de Spinoza dice que, después de todo, morir sólo quiere decir que ya no tengo partes extensivas. Aquí nos sentimos incómodos frente al caso de los muertos prematuros. Uno siempre puede decir que ellos tienen sus esencias eternas. Pero una vez más, tal como se lee en Spinoza, esta esencia eterna no es simplemente como una figura matemática. Es una esencia que sólo existe como tal en la medida en que ha pasado por la existencia, es decir, en la medida en que ha actualizado su grado, la parte intensiva que era. Es obvio que cuando muero prematuramente no he actualizado la parte intensiva<sup>17</sup> que yo era. En otras palabras, no he expresado en absoluto, no he «hecho ser» la intensidad que soy. Entonces eso funciona cuando muero a cierta edad, pero ¿todos los que mueren antes?

Imaginemos que un interlocutor hubiera podido preguntarle eso en una carta. ¿Qué hubiera respondido Spinoza? Creo que allí no se hubiera hecho el listo. Hubiera respondido algo como que eso formaba parte de la irreductible exterioridad de la Naturaleza, como toda la cohorte de personas que han sido, son y serán envenenadas, etc. Yo diría que, en términos spinozistas, habría que decir que la muerte prematura es un caso en el que la muerte se impone de tal manera, en condiciones tales, que concierne a la mayor parte del individuo considerado.

Pero lo que se llama una vida feliz es hacer todo lo que se puede —y Spinoza lo dice terminantemente- para conjurar, es decir para impedir precisamente las muertes prematuras. ¿Qué quiere decir eso?

No quiere decir en absoluto impedir la muerte, sino hacer que la muerte, cuando sobrevenga, sólo concierna finalmente a la parte más pequeña de mí mismo.

He aquí como creo que él veía, experimentaba y sentía las cosas. ¿Tienen preguntas por hacer, reacciones? No teóricas, sólo de sentimiento...

Intervención; En la *Ética*, cuando Spinoza dice *intelligo*, dice «yo». Cuando quiere citar un ejemplo, dice «Pablo o Pedro». Cuando dice «sentimos y experimentamos», es un «nosotros» lo que cuenta, quiere decir todos juntos. De la misma manera, cuando habla del amor intelectual de Dios en el libro V, dice *omniun*, todos juntos. Entonces quizás la muerte prematura puede ser corregida de cierta manera por esta alianza, en el fondo, por esta comunidad.

Deleuze: Sí, lo que dices es profundamente cierto porque el «nosotros» significa que al nivel de las esencias no puede haber oposición. Sólo puede haber oposición al nivel de los existentes y de las partes extensivas. Por tanto, las esencias, en tanto tales, convienen todas con todas. Entonces, puede decirse en efecto que son las esencias cuyas vidas han sido relativamente logradas las que pueden tomar a cargo esos muertos prematuros. Sí, de acuerdo, sin dudas tienes razón.

¿Tuvo Spinoza una muerte prematura? No. Sin embargo ha muerto antes de terminar un libro al que se dedicó mucho. Seguramente es difícil decir cómo muere alguien, pero es difícil imaginar a Spinoza muriendo de otro modo que diciéndose que hizo todo lo que quiso. Porque es verdad, hizo todo lo que quiso.

Intervención: La eternidad de la esencia que tú has dado de una manera que es vertical en relación a Dios, en relación a la conciencia, puedes establecerla de una manera horizontal...

Deleuze: ¿Al nivel de la comunidad de las esencias? Tú insistes mucho más que yo sobre la comunidad, para mí es una consecuencia.<sup>17</sup>

Intervención: Eso permite distinguir mejor el segundo y el tercer género de conocimiento, que en un momento tú asimilas, o más bien dejas de diferenciar.

Deleuze: Sí, eso es porque no tuve tiempo. Tú insistes en una comunidad de esencias. Para mí es solamente una consecuencia: la comunidad deriva de las esencias y no es constitutiva de las esencias. Allí puede haber una diferencia, es verdad. En efecto, podría concebirse un argumento completamente distinto, que pusiera el acento, ante todo, sobre la conveniencia de las esencias entre sí. Yo creo que ellas convienen sólo en la medida en que han logrado actualizarse. No estaríamos en desacuerdo, pero aún así hay una diferencia de acentos. Como les

digo siempre, en una lectura están obligados a poner vuestros propios acentos.

Intervención: La muerte no tiene ningún objeto... ir al encuentro de la muerte, anticiparla... (*inaudible*)

Deleuze; Sólo puedo responder sobre este punto lo que nos dice Spinoza al respecto. Evidentemente, ir al encuentro de la muerte es para él casi la cima de la vida inadecuada. Y se comprende muy bien por qué. Él cree en una idea que, creo yo, es una de las más profundas que se han tenido. Él cree que por naturaleza la muerte -cualquiera sea- sólo viene desde afuera; que la muerte es fundamentalmente la ley de las partes exteriores unas a otras. De otra forma la idea misma de muerte no tiene ningún sentido.

A mi modo de ver, Spinoza es el único en conciliar completamente la idea de que la muerte es inevitable con la idea de que toda muerte viene desde afuera. Generalmente, cuando decimos que la muerte viene de afuera, recibimos una objeción: «Ah, pero si la muerte viene desde afuera, no es necesaria. Usted podría no morir». Esa objeción es idiota. Spinoza afirma la exterioridad radical de la muerte. Toda muerte es exterior, toda muerte viene del afuera. Jamás hubo muerte que viniese del adentro. Spinoza forma parte de aquellos para los que la idea misma de una pulsión de muerte es un concepto grotesco, absolutamente grotesco.

Richard Pinhas: Es a propósito de la pulsión de muerte. El escritor Armand Farrachi desarrollaba una intuición que me parece complementaria de la idea de Spinoza. Dice que si se exceptúa el caso posible del bebé atropellado, encontramos -un poco por todas partes, y él cita ejemplos concretos- una especie de sentido íntimo o un sentido interno de la duración con relación al accidente. A saber, tal escritor dedicará toda una vida, ochenta años para desarrollar su obra - Victor Hugo, por ejemplo-; otro dedicará dos o tres años para desarrollar su obra - y cita el ejemplo de Rimbaud o de Lautréamont- Unos habrán terminado a los veinticinco años, otros terminan a los ochenta. Se encuentran exactamente los mismos casos en músicos célebres como Mozart y Bach.<sup>17</sup> Y ellos hacen y dicen cosas de potencia equivalente: no se puede decir que la obra de Mozart sea más importante que la obra de Bach, o que la obra de Victor Hugo sea más importante que la de Rimbaud. Sucede como si hubiese una velocidad de desenvolvimiento, una especie de percepción íntima de una duración dada para la creación de la obra, y como si al final existiese esa relación accidental que va a poner fin a esa obra. Pero en todos esos casos la obra estará «hecha» y «terminada». También hay ejemplos filosóficos.

Deleuze: Sí, creo igualmente que habría que tomar además ejemplos no sublimes: ni estéticos, ni artísticos. Esta especie de aprehensión, de evaluación

del tiempo que queda, es un sentimiento muy profundo en la existencia. ¿Con qué medida, con qué tipo de cantidad se hace eso? Cuando las personas tienen la impresión de que ya no estarán por mucho tiempo, ¿cómo prepararse, arreglar los asuntos, arreglar las cosas? Eso es interesante. Existen esas evaluaciones. Lo que es muy importante en lo que dice Richard, me parece, es que no se trata en absoluto de una evaluación global. Ese sentimiento que viene del fondo y que hace decir: «Hombre, quizás esto toca a su fin» no está ligado a una edad. Y es lo contrario de un pánico, es lo contrario de una angustia. ¿Cómo explicarlo?

Vuelvo a esto: la muerte viene siempre del afuera. De acuerdo, no hay muerte que no sea accidental. La vejez también viene del afuera. Todo eso viene de afuera, es un desgaste de las partes exteriores. Lo interesante es entonces que, por un lado, existen las leyes generales de la especie: sé que la especie implica, a grosso modo, tal duración global. Hay entonces determinaciones generales de la especie. ¿Qué quiere decir que una especie dura tanto tiempo? Quiere decir que, en promedio, un gato vive tantos años, un hombre vive tantos años. ¿Qué quieren decir esos promedios de vida? Quiere decir que hay duraciones globales, duraciones estadísticas que marcan el tiempo bajo el cual tales partes extensivas pertenecen a tal esencia. Una esencia de gato... ¿cuánto tiempo vive un gato? ¿Diez años, doce años, dieciocho años? Bueno, los gatos tienen buena suerte, ¿no? ¿Dieciocho años un gato? ¡Vaya! ¡Es enorme! ¡Es un monstruo! No, pienso que es un gato excepcional... (*risas*) La duración media es el tiempo durante el cual las partes extensivas me pertenecen bajo las relaciones que me caracterizan. Pero lo que hace que esas partes extensivas me pertenezcan y dejen de pertenecerme es del dominio de los accidentes extrínsecos, es el hecho de que los accidentes extrínsecos tienen leyes. Es evidente que las tienen. En este sentido, la muerte es necesaria, es absolutamente inevitable. Ella responde siempre a leyes que regulan las relaciones entre partes exteriores unas a otras. Es en este sentido que siempre viene de afuera. Como dice Spinoza todo el tiempo, soy una parte de la Naturaleza, es decir que estoy abierto sobre todo ese mundo de la exterioridad. En tal sentido la muerte es inevitable. Y cuanto más viene del exterior, más necesaria es.

17

Comtesse: Si se admite -y cómo no admitirlo- que la muerte viene del afuera, existe una afección mortal que viene de afuera y pasa al adentro. El problema que se plantearía es el de si hay una idea adecuada de esa afección y si los afectos de los que habla Spinoza -ante todo la alegría y la tristeza- pueden traer una idea adecuada de la afección mortal como viniendo de afuera. Ese sería un problema que se plantearía en Spinoza.

No hay que olvidar que hay ciertos textos en los cuales Spinoza dice que es como un enfermo que va a morir, que va a hundirse si no encuentra una vía de

salvación<sup>87</sup>. Cuando Spinoza habla así, en sus primeros textos, no se trata simplemente de una muerte que viene del afuera. Se trata del efecto de una afección o de una herida que provoca una enfermedad. Y a esa enfermedad hay que encontrarle un remedio, y el remedio -como él lo dice- es una forma de pensamiento o una forma de conocimiento.

No podemos decir simplemente «la muerte viene del afuera» sin quedarnos en un axioma muy simple. Hay ciertas imágenes que participan de la afección y que serían incomprensibles si se dejara la afección mortal en el axioma de la exterioridad radical. Por ejemplo, pienso en *El mundo del sexo* de Henry Miller<sup>88</sup>. Miller habla de un acontecimiento casi inolvidable y que todavía lo afecta, pero del que no comprende en absoluto ni lo que produce esa afección, ni lo que hace que haya afección cuando piensa en ello. Dice que cuando vio por primera vez el sexo de una niña-él tenía ocho años-, tuvo la extraña impresión de que esta niña enseguida se desdoblaba y surgía la sobreimpresión de un hombre con máscara de hierro. Es una experiencia muy rara. A partir del hombre de la máscara de hierro hay toda una serie, habla de una máscara africana y de la propia alucinación del hombre de la máscara de hierro. Y dice que debe haber una relación entre la excitación y la agresividad llamada viril en ese acontecimiento, pero que él no la comprende.

Tenemos aquí un tipo de afección secundaria que -aún para un escritor en su experiencia misma de escritura- no alcanza a decirse. Hay entonces afecciones mudas o indecibles. Y el problema que se plantea cuando se pretende axiomatizar la muerte diciendo que es una muerte que viene de afuera, es el problema de la afección indecible, de los efectos de la afección y de las series acontecimentales a partir de esos efectos.

Deleuze: Confieso que no comprendo bien todo lo que dices. Parece interesante, pero en mi opinión no tiene nada de spinozista.

Comtesse: ¡Ah, pero yo no dije que fuera spinozista!

Deleuze: ¡Ah, de acuerdo! Spinoza no hablaría así a propósito de la muerte que viene del afuera. Él no piensa que ella pase necesariamente adentro. Si han comprendido a Spinoza, a ese nivel no hay interioridad. Todo es exterior y permanece exterior. La única interioridad tal como la concibe Spinoza está en el lugar de las esencias singulares. Él hablará de «esencia íntima». La esencia singular es en efecto definida por una intimidad. ¿Qué significa eso? Que en tanto parte intensiva tiene una interioridad.

¿En qué consiste su interioridad? Curiosamente, la interioridad de un grado de

---

<sup>87</sup> Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, op. cit., parágrafo 7, pág. 46

<sup>88</sup> Cf. Henry Miller, *El mundo del sexo*, Sur, Bs. As., 1963.

potencia es la manera en que comprende en sí los otros grados de potencia. Y esta es una de las grandes diferencias entre las partes extensivas y las partes intensivas. Una parte intensiva cualquiera es una *pars íntima*, es decir una parte íntima. ¿Qué quiere decir una «parte íntima»? Es muy preciso. Quiere decir que un grado de potencia como tal comprende en sí -sin confundirse con ellos- los grados de potencia inferiores y los grados de potencia superiores. Es en virtud de esta intimidad de todas las esencias en cada esencia que todas ellas convienen unas con otras.

A este nivel hay entonces interioridad para Spinoza, pero al nivel de la existencia y de las partes extensivas sólo hay exterioridad. Entonces los afectos que dependen de las partes extensivas permanecen únicamente como afectos de exterioridad. De modo que creo que Spinoza no podría tomar como suya la fórmula que acaba de emplear Comtesse: que un afecto venido del afuera pasa necesariamente al adentro. No puede pasar al adentro puesto que el afecto interno sólo puede ser un afecto de la esencia en tanto que esencia, en tanto que parte intensiva, en tanto que grado de potencia. En cambio, los afectos que vienen del afuera sólo pueden ser afectos que dependen de las interacciones entre partes exteriores unas con otras. No hay comunicación entre los dos.

Puedo pasar del primer género al segundo y al tercero, pero un afecto de primer género, un afecto-pasión, no pasa al adentro, no deviene afecto de esencia.

Todo tu desarrollo es muy interesante... ¡con un ejemplo que hace estremecer! Miller es un autor raro en cuanto a lo que aquí nos ocupa, porque hay en él páginas que son incontestablemente spinozistas, pero no es un comentador de Spinoza. Entonces tiene sus derechos. A veces marcha en la coherencia de su propia inspiración, a veces tiene elementos de inspiración muy spinozista -esto remite a todo el panteísmo de Henry Miller— y después tiene las inspiraciones que le vienen de otras partes: todo un campo que le viene de Dostoievsky. Y lo mejor, lo más bello, es lo que viene de sí mismo. Es decir, lo que hace que todas sus inspiraciones convengan unas con otras.

Ahora bien, si ustedes recuerdan el ideal de Spinoza, no es difícil ver hasta qué punto todo lo que has desarrollado no es spinozista.<sup>17</sup> El ideal de Spinoza -aprovecho para recordarlo aquí- es abandonar el mundo de lo inadecuado y de la pasión, el mundo de los signos oscuros y equívocos. Ahora bien, lo que desarrollaste en Miller es el ejemplo mismo de un signo oscuro. No hay ninguna huella de Spinoza ahí. En tanto se queden en los signos equívocos -sean los signos de la sexualidad, sean los de la teología-, se arrastran en el primer género de conocimiento, se arrastran en la peor de las existencias. Poco importa de dónde vienen esos signos. Pueden ser los signos del profeta o los signos del amante. Es lo mismo, es el mundo de los signos equívocos.

Ahora bien, todo el ascenso hacia el segundo y hacia el tercer género de conocimiento consiste en suprimirlos al máximo. Siempre dirá «al máximo» en

virtud de la ley de las proporciones. Seguramente estamos condenados, siempre habrá signos equívocos. Estaremos siempre bajo su ley. Es igual que la ley de la muerte. Pero lo mejor que pueden hacer es sustituir los signos equívocos por el dominio de las expresiones unívocas.

Evidentemente Spinoza no hubiera escrito un libro sobre el problema del sexo, sobre el mundo del sexo. De decirnos algo, hubiera dicho que sí, que la sexualidad existe, pero que es cuestión de ustedes si la hacen la parte principal de su existencia o una parte relativamente secundaria. Evidentemente es también una cuestión de temperamento, de naturaleza. Creo que Spinoza era fundamentalmente un casto. En principio como todos los filósofos, pero él lo era particularmente. ¿Por qué?

Es que la sexualidad, desde el punto de vista del spinozismo, está muy anclada, es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una sexualidad unívoca, él estaría completamente a favor. No está contra la sexualidad. Si ustedes pudieran extraer y vivir en la sexualidad expresiones unívocas, él les diría: «¡Vamos! ¡Es eso lo que hay que hacer!». ¿Pero hay amores unívocos? Parecería más bien —y parece que estamos yendo completamente en ese sentido— que lejos de descubrir fuentes de la univocidad en la sexualidad, hemos dejado proliferar la equivocidad de lo sexual. Y este ha sido uno de los mejores logros del psicoanálisis: desarrollar en todos los sentidos la extraordinaria equivocidad de lo sexual.

De lo que se trata aquí es de comprender los criterios de Spinoza. Spinoza diría: «No me interesa mucho que privilegien la sexualidad. No hace falta privilegiar la sexualidad porque signos equívocos hay por todas partes. Pueden ser profetas como perversos... No vale la pena buscar cosas, por ejemplo, sobre la bisexualidad o sobre el misterio del sexo, o el misterio del nacimiento. Si gustan de los signos equívocos, tómenlos de donde quieran».

Pero, una vez más, el único punto de interpretación al cual me atuve desde el comienzo de estas sesiones es que el spinozismo es un esfuerzo práctico que - para aquellos que estuviesen de acuerdo con un tal proyecto, con una tal tentativa— nos dice: «Aquello que constituye vuestra<sup>17</sup> pesadumbre, vuestra angustia, es precisamente que viven en un mundo de signos equívocos. Y lo que yo, Spinoza, les propongo, Es una especie de esfuerzo concreto para sustituir ese mundo de lo oscuro, de la noche, del signo equívoco, por un mundo de otra naturaleza. Este mundo, que no se opone al otro desde afuera sino que hay que extraerlo del primero con muchas precauciones, es un mundo de expresiones unívocas».

Spinoza sería entonces muy moderno, tanto como nosotros, en cuanto a la sexualidad. Él piensa que no hay expresión unívoca de lo sexual. En este sentido, lo sexual viene del afuera. Entonces vayan, pero que no sea la mayor parte de ustedes mismos. Porque si lo es, en el momento en que llegue la muerte o aún

más, cuando llegue la impotencia, la impotencia legítima de la edad, perderán la mayor parte de ustedes mismos.

La muy curiosa idea de Spinoza es que finalmente la parte más grande de mí mismo será aquello que yo haya hecho durante mi existencia la parte más grande de mí mismo. Entonces, si hago de una parte mortal la parte más grande de mí mismo, al morir muero por entero. Y muero desolado.

Intervención: Entonces, si nos atenemos al segundo género de conocimiento - puesto que no hemos hablado de la condición del tercer género-, ¿qué nos falta?

Deleuze: Más bien habría que preguntar qué nos falta si nos atenemos al tercer género. Creo que en el conocimiento del segundo género se comprende todo de las relaciones, pero no se puede ir más lejos. Quiero decir que se comprende la relación, las relaciones respectivas entre tres individuos. ¿Por qué digo «entre tres individuos», y no digo entre dos o entre cuatro? Porque la relación entre tres individuos es el ejemplo privilegiado. Llamo *A* a un primer individuo, *B* a un segundo individuo exterior al primero y *C* al individuo compuesto entre *A* y *B*. Ven por qué tengo necesidad de tres individuos en este ejemplo privilegiado: dos individuos que componen sus relaciones forman necesariamente un tercer individuo. Para retomar el ejemplo de Spinoza, el quilo y la linfa son partes de la sangre. Eso quiere decir que existe un individuo quilo y un individuo linfa, y en la medida en que sus relaciones se componen, componen un tercer individuo, la sangre. Entonces, el segundo género de conocimiento me dice todo sobre las relaciones que componen y descomponen los individuos.

¿Qué es lo que no me dice? Y bien, no me informa sobre la naturaleza singular o la esencia de cada individuo considerado. No me dice cuál es la esencia de *A*, cuál es la esencia de *B* ni, con mayor razón, cuál es la esencia de *C*. Me dice cómo *C* se adapta a *A* y *B*. Me dice cómo la naturaleza de la sangre toma para sí la naturaleza del quilo y de la linfa, puesto que el quilo y la linfa componen la sangre.

Intervención: (*Inaudible*)

Deleuze: Planteas una cuestión muy, muy precisa, pero<sup>17</sup> no la he desarrollado. No porque no podamos desarrollarla, sino porque se vuelve demasiado teórica. Digo esto para aquellos a los que les interesa este punto: ¿cómo se pasa en Spinoza del segundo género de conocimiento al tercero? ¿Por qué no permanecemos en el segundo?

Irán entonces hasta el libro V. Señalo el carácter extremadamente difícil de ese libro V. A la vez hay algo fantástico. Es un texto de una belleza... La velocidad de las demostraciones... Es el pensamiento que alcanzó un nivel de velocidad, de vuelo a toda marcha... Es muy curioso ese libro V.

He aquí que si intento descomponer, diría que el segundo género procede por nociones comunes. Las nociones comunes son las ideas de relación. Una vez



más, no son para nada nociones generales o abstractas. Son las nociones de las relaciones características, son las composiciones de relaciones.

Pero he aquí que las nociones comunes, que son relaciones compuestas, que son las ideas de una composición de relaciones, están siempre ligadas, nos conducen siempre a la idea de Dios. Es el primer momento del razonamiento spinozista. Es extraño. ¿Qué quiere decir? Quiere decir algo muy simple. Cuando en la naturaleza se quieren considerar nociones de composiciones de relaciones, no pueden hacerse la idea adecuada de una relación compuesta sin formar al mismo tiempo una idea de Dios como fundamento de las relaciones que se componen. Por tanto, ustedes van necesariamente de la noción común a la idea de Dios como fundamento de todas las relaciones. En efecto, la idea de Dios estaría definida, a ese nivel, como el fundamento de todas las composiciones de relaciones.

Pero ven entonces que la idea de Dios es muy extraña en Spinoza. Quiero decir que por un lado está necesariamente ligada a la noción común, a la idea de las relaciones que se componen, pero por otro lado y al mismo tiempo, no es una noción común, es algo más. Esto se vuelve entonces muy extraño. En efecto, la idea de Dios no es la idea de las relaciones que se componen, es la idea de un verdadero fundamento concreto para todas las composiciones de relaciones. Es la idea de un ser infinito, en tanto funda todas las relaciones que se componen. La idea de Dios es entonces más que una relación que se compone y, sin embargo, está ligada a la idea de las relaciones que se componen. Por tanto, voy necesariamente de la noción común, es decir del segundo género de conocimiento, a la idea de Dios.

Es como si la idea de Dios tuviera dos caras en Spinoza. Sobre una cara está vuelta hacia el lado de las nociones comunes, porque es el fundamento de todas las relaciones que se componen, y las nociones comunes son siempre la enunciación de tal o cual relación que se compone. Voy necesariamente de la noción común a la idea de Dios. Pero una vez que estoy en la idea de Dios me doy cuenta de que hay allí algo más que en las nociones comunes. De modo que ella tiene una cara vuelta hacia otra cosa. ¿Qué es? Dios<sup>17</sup> como continente, como siendo él mismo una esencia que contiene todas las esencias. Todas las esencias singulares están comprendidas, contenidas en la idea de Dios. De tal modo, la idea de Dios es como el pivote que nos hace pasar necesariamente del segundo al tercer género.

¿Eso resuelve todo? Sí y no. Y digo esto para terminar porque es muy importante. Muy extrañamente, cuando lean bien el libro V, verán que Dios está presente, con algunas proposiciones de distancia, bajo dos descripciones absolutamente diferentes. A tal punto que algunos han dicho: «¡Pero todo esto no funciona! ¡No puede contradecirse sobre este punto con algunas páginas de distancia!». Y Spinoza no siente ninguna necesidad de resolver las aparentes

contradicciones. Justamente, creo, de tan aparentes que son.

Si se sigue el orden, uno se incomoda porque en una primera serie de textos él explica que nosotros amamos a Dios pero Dios no nos devuelve ese amor. Es un Dios impasible. La idea de Dios nos da la idea de un Dios impasible que compone todas las relaciones pero que no se ve afectado. Nosotros lo amamos y él no nos ama. Si ustedes quieren, es como una resurrección del viejo Dios epicúreo: no esperen que les devuelva algo. Algunas páginas más adelante, en el amor que tenemos por Dios, en el amor del tercer género esta vez, es Dios mismo quien se ama y quien nos ama a través de nuestro amor por él. Allí hay una identidad de nuestro amor por Dios, del amor de Dios por sí mismo y del amor de Dios por nosotros. ¿Qué es eso? Es el tercer género de conocimiento.

Yo no veo la contradicción. En todo caso, no me molesta en absoluto. Yo diría que en el primer tipo de textos se trata de la idea de Dios en tanto se relaciona al segundo género de conocimiento, y en el segundo tipo de textos se trata de la idea de Dios relacionada al tercer género de conocimiento.

En tanto que Dios es captado únicamente como fundamento de las relaciones que se componen, se trata de un Dios impasible: cualquier cosa se compone bien, todo está bien, etc. Cuando se pasa a las esencias singulares, la idea de Dios cambia evidentemente de sentido. Del segundo al tercer género no puede tratarse de la misma idea de Dios, porque esta vez se trata de la idea de Dios en tanto es una esencia que contiene todas las esencias. Es la esencia absolutamente infinita que contiene todos los grados de potencia o, como dice Spinoza, la potencia absolutamente infinita que contiene todos los grados de potencia.

Hay entonces una razón muy fuerte para que Dios tenga como dos retratos sucesivos. Es como si Spinoza hiciera dos cuadros: una especie de Dios impasible muy epicúreo, y luego, por el contrario, de un Dios místico; el Dios místico del tercer género, quien a través del amor que tenemos por él se ama a sí mismo y nos ama.

Intervención: ¿Y eso no vuelve a esa interioridad del grado de potencia?

17

Deleuze: Completamente. Es lo mismo, es absolutamente lo mismo. Es la intimidad. Y no hay más que intimidad.

Richard Pinhas: (*Inaudible*)

Deleuze: Quiero decirte que es una pregunta muy buena. Traduzco tu pregunta. Por mi cuenta, la traduzco así: ¿se puede ser un spinozista moderado? (*risas*) Quiero decir, un spinozista moderado sería un spinozista que diría: «Bien, yo llego hasta ahí, pero perdónenme, no puedo ir más lejos». Richard nos pregunta entonces: ¿se puede ser un spinozista que se detiene en el segundo género de

conocimiento y que se contenta con eso? Por mi parte, estoy muy feliz por esa pregunta. ¡Ah! ¿No es eso?

Richard Pinhas: Uno no siente la necesidad de ese fundamento en cualquier momento. Entonces mi pregunta es: ¿en qué momento y por qué Spinoza experimenta la necesidad de un fundamento? Busco comprender...

Deleuze: Yo diría que la experimenta a dos niveles. Experimenta la necesidad de un fundamento porque él posee la íntima convicción -pues una vez más, no buscamos comprender razones teóricas- de que la idea de Dios no puede ser tratada como una simple noción común, de que la idea de Dios es necesariamente la idea de un ser infinito y a la vez singular. Las nociones comunes podrían darnos un ser infinito, pero no un ser infinito y a la vez singular. La idea de Dios es la idea de un ser, no la idea de una relación. Las nociones comunes son las ideas de relaciones.

Retomo entonces mi pregunta, aunque haya comprendido mal tu intervención. ¿Es conveniente un spinozismo mutilado, truncado, que se detendría en el segundo género de conocimiento y que diría «el resto no va, no estoy para lo que queda»? Para construir un spinozismo truncado, mutilado, es preciso creer verdaderamente que no hay esencia, que sólo hay relaciones. Si creo que existen sólo relaciones y no esencia, es obvio que no tengo necesidad del tercer género de conocimiento. No solamente no tengo necesidad de él, sino que pierde todo sentido. Entonces, sólo pueden hacer un spinozismo truncado si piensan que finalmente no hay ser, que sólo hay relaciones. Pero si ustedes piensan que hay ser, si piensan que la palabra esencia no es una palabra vacía de sentido, entonces no pueden detenerse en las nociones comunes. No pueden decir que sólo hay relaciones, es necesario un fundamento de las relaciones. Es decir, que las relaciones estén fundadas en el ser.

Es por eso que la idea de Dios es algo distinto de la noción común. Una noción común es una idea de relaciones. La idea de Dios está ligada a las nociones comunes, pero a la vez excede, desborda la noción común<sup>17</sup>. Ven ustedes lo que Spinoza quiere decir. Es muy simple. Quiere decir que las relaciones deben ir más allá hacia algo que es.

Richard Pinhas: Sin ser radical, daría un ejemplo. Se dice que alcanza con las relaciones. Sin embargo, voy a decirte que yo, en tanto músico, tengo necesidad de las esencias. Habíamos visto en cierto momento, hace varios años, que eso ocurría sobre tal tipo de sonoridades. Pero podemos reconocerlo también en pintura. Tenemos la esencia madera, la esencia metal, etc. Resumiendo, tenemos algo que sobrepasa objetivamente las simples relaciones. Pero el hecho de que yo tenga necesidad en la práctica de esas esencias, de que el pintor tiene necesidad

de dichas esencias para tales luces, no me arrastra hacia un principio de unicidad que sería la esencia como solemos entenderla.

Deleuze: De acuerdo, no, tú no haces un spinozismo truncado. Haces un spinozismo mutante (*risas*). Tu transformación es radical. Tú dices que conservarías las esencias, pero no las conservas, sino que transformas completamente el sentido spinozista de la palabra «esencia». En efecto, lo que tú llamas «esencia» es finalmente algo del orden del acontecimiento. Es «el acontecimiento madera», es la madera como acontecimiento y no como cosa. Spinoza, en cambio, guarda para la palabra «esencia» su sentido filosófico absolutamente tradicional, es decir «lo que la cosa es», por oposición al accidente. Por el contrario, tú haces una revolución que supone la filosofía moderna: «la esencia es el accidente». Sí, es eso lo que haces. ¿No es eso? ¿Y qué es lo que haces?

Richard Pinhas: (*Inaudible*)... Hablo de la idea de «metal puro», por oposición a los acontecimientos que puede producir el acontecimiento metálico. Aunque no llegue a describir la idea de metal puro, es una idea que llego a concebir.

Deleuze: Evidentemente llegas a concebirla, ¿pero qué es tu idea de metal puro? Si se le preguntara a Spinoza qué es para él un metal, daría una definición por la esencia, pero estoy seguro de que sería una definición que implicaría un sentido completamente distinto. Si se me preguntara a mí qué es hoy un metal puro, diría que es lo que se puede llamar una «esencia operatoria». La esencia designa lo que se desprende de las cosas como resultado de un cierto tipo de operación. Habrá que preguntarse entonces qué operaciones desprenden la esencia. Si tú quieres, la esencia en el sentido que me parece actual es algo que es inseparable de un cierto tipo de operación por la cual se hace pasar la cosa. Y aquí se ve bien en qué sentido la esencia es singular. Por ejemplo, la esencia de la madera se ve en el cepillo, diría un carpintero. Cepillando se ve en las fibras que no hay dos maderas del mismo tipo. Pero el músico diría otra cosa...

Richard Pinhas: Tú reduces la idea de esencia. Yo entendía esencia realmente en sentido fuerte. Es decir, algo que no es simplemente una esencia operatoria. Tomo un ejemplo para intentar explicar porque esto es muy importante. Cuando tú decías que una relación es eterna, que una esencia es algo eterno, yo pensaba en un fragmento de música. Una música no existe en tanto que no está efectuada. En efecto, un sonido sólo existe en tanto que efectuado. Pero a la vez sabemos muy bien que para una forma musical acabada sólo hay una expresión posible. El hecho de que la forma perfecta de una melodía esté o no efectuada nos concierne a nosotros, pero no concierne a su esencia. Podremos decir que una melodía

perfecta posee una esencia. Ahora bien, a ese nivel, cuando digo que tal melodía posee una esencia metálica, el hecho de que pase por instrumentos metálicos o no es sólo de segundo orden. Es por eso que, pienso yo, la esencia de esta melodía será una esencia cercana en todo caso a la esencia clásica. En fin, al sentido clásico de su definición, pero en absoluto una esencia operatoria. Efectivamente, es después que vamos a encontrar relaciones operatorias.

Deleuze: Esto se vuelve muy interesante para mí. Tú me respondes que no hay que hablar de una esencia operatoria porque lo operatorio no concierne finalmente más que al material. Y desprecias mi ejemplo del carpintero, lo reemplazas por un ejemplo de música, que explicaste muy bien. Por mi parte, diría que si nos instalamos en el nivel de tu ejemplo musical, es evidente que el hecho de que tu melodía sea ejecutada por tal instrumento antes que por tal otro es un aspecto operatorio muy secundario. Y es por relación a la música que tú puedes reducir la operación del cepillado a una operación que únicamente se aplica al material. Pero si la tomas en sí misma, esta operación de cepillado no se aplica para nada a un material. Al nivel de la carpintería, la operación de cepillado hace surgir el equivalente de tu esencia melódica.

Richard Pinhas: Yo no sé si voy a poder decir, a fin de cuentas, que la operación del cepillado sobre tal pieza de madera es eterna. Es verdad que puedes decirme que la relación del cepillo sobre la pieza de madera es eterna...

Deleuze: No, no es la relación. Tampoco en música aceptarías decir que se trata de la relación del arco sobre las cuerdas. La relación del arco sobre las cuerdas son efectuaciones, son coeficientes de efectuación. La relación del cepillo sobre la madera posee también un cierto índice de efectuación. Pero no se trata en absoluto de eso, sino del hecho de que esta operación hace surgir una diferencia esencial de dicha madera aún en el seno de la misma especie. A ese nivel no existen dos árboles semejantes, no hay dos árboles cuyas líneas, cuyas fibras tengan los mismos coeficientes de resistencia,<sup>17</sup> el mismo grado de permeabilidad, etc., etc. Y a ese nivel me parece que existe una esencia de la madera, del mismo modo que había una esencia de la melodía. Pero en fin, nos embrollamos sobre esto...

Richard Pinhas: No, pero está bien. Yo retomo tu historia de la necesidad interna a ese nivel, pero no capto por qué...

Deleuze: ¿El por qué? Eres tú quien acaba de decirlo. No comprendo. Eres tú quien acaba de mostrarlo magistralmente. Tú acabas de decir que en música tengo mis tres aspectos. Dices que en una melodía tengo coeficientes de

efectuación que son equivalentes a partes extensivas de los instrumentos con los cuales efectúo mi melodía. Está luego el sistema de las relaciones melódicas. Y luego dices que hay algo más, que hay una esencia.

Richard Pinhas: ¡Pero la esencia no es fundamento!

Deleuze: Es sin duda fundamento de las relaciones melódicas. Tienes los agentes de efectuación de la melodía, las relaciones melódicas, y dices que hay una esencia. ¿Qué inconveniente hay en llamar «fundamento» a esta esencia?

Richard Pinhas: Estoy muy molesto, porque veo bien la necesidad de un fundamento en el sentido último —más propio y más real posible- de un plano de composición. En ese sentido existe la necesidad de un plano de fundamento. Pero hablo en ese caso de un conjunto articulado. No estoy seguro de que lo que llamo fundamento en ese caso, esta necesidad de articulación de la que va a desprenderse un concepto de «creación» -entre comillas-, corresponda a la noción de fundamento en Spinoza. Tengo la impresión de que no.

Deleuze: No comprendo Richard, porque parece ir hacia un lado y te me escapas por todos los extremos. No quieres ni lo uno ni lo otro. Cuando propongo un spinozismo modesto que se atendería al segundo género de conocimiento, me dices: «Ah no, no es eso lo que yo quiero, hace falta conservar forzosamente un sentido para las esencias». Luego, cuando te digo: «Bueno, entonces no hay problema, hacemos spinozismo integral», me respondes: «No, no veo cómo las esencias son fundamentos». Entonces vuelvo a empezar, contentémonos con un spinozismo limitado. Y no te conviene. En un sentido, es muy divertido. Lo que te conviene lo vas a encontrar en ti mismo.

Richard Pinhas: La idea de Dios estrictamente no me molesta...

Deleuze: Eso lo comprendo. A nadie le importa. Que eso sea llamado «idea de Dios» no cambia nada. Se lo puede llamar «ser» o lo que <sup>17</sup>se quiera.

Richard Pinhas: Quizás capto mal la noción de fundamento en Spinoza. Me hace falta captar esa idea.

Deleuze: No es difícil. Spinoza no da ningún sentido particular a «fundamento». Por lo que sé, emplea muy raramente -si es que alguna vez— la palabra «fundamento» en latín. El fundamento es la razón de algo que difiere en naturaleza de la cosa. En el sentido más simple, el fundamento de la relación quiere decir: algo que da cuenta de la relación y que no es una relación. ¿Por qué entonces quiere Spinoza un fundamento de las relaciones? Porque él piensa

finalmente —y allí es muy congruente con el pensamiento del siglo XVII— que las relaciones no pueden ser pensadas completamente solas, que es necesario un ser más puro, más profundo que la relación. Finalmente hace falta que la relación sea interior a algo. Él no quiere pensar en relaciones que serían puras exterioridades. Entonces, ¿estás de acuerdo sobre esto o no?

Richard Pinhas: Sí, sí.

Deleuze: Si no quieres pensar en relaciones en estado puro, lo que añades como fundamento es algo que se podrá llamar una esencia, ¿no?

Comtesse: Quizás podría decirse incluso, para retomar esta cuestión, que en el discurso de Spinoza la propia idea de atravesar los signos equívocos hacia expresiones unívocas supone necesariamente -para que eso se cumpla realmente, para que Spinoza piense que se puede cumplir- la idea de una verdad.

Deleuze: Eso es seguro, ahí tienes razón.

Comtesse: Es preciso entonces que el ser absolutamente infinito sea pensado necesariamente como verdad, y es preciso además pensar la verdad como causa inmanente de todas las potencias de ser. Sin ello, el atravesamiento y el sentido único no se comprende.

Deleuze: Completamente de acuerdo con eso. Y ahí es preciso pensar la luz. Se trata necesariamente de un mundo de luz.

Comtesse: Finalmente no se puede pensar el atravesamiento de los signos sin tercer género.

Deleuze: De acuerdo, supongamos eso. Me molesta un poco, no es seguro, pero supongamos que sí. Y no se puede pensar el tercer género sin una referencia a la luz pura, pues lo contrario de la equivocidad es la luz. Las expresiones unívocas pueden ser del segundo género. Pero ellas se desplazan en todos los casos hacia un medio absolutamente necesario que es el mundo de la luz en el que ya no hay sombra, mientras que los signos equívocos son el clarooscuro, son ciertamente las sombras. Es por eso que la única metáfora de Spinoza es perpetuamente la luz.

Intervención: Quisiera hablar del problema moral. Tú has sentido la necesidad de introducir la idea de prueba al nivel de la vida haciendo la distinción, sin desarrollarla, con la moral. Y yo pregunto en qué medida puede haber en Spinoza una distinción total con la moral si él define la vida como progreso o como

actualización de las partes extensivas...

Deleuze: Puedo responder, porque eso para mí es relativamente fácil. ¿Puedo responder antes de que hayas terminado o espero a que termines? ¿Es otra cosa lo que tienes para decir luego?

Intervención: Me pregunto si al continuar avanzando en términos de esencia, si desde el momento en que se habla de esencia no se abandona la inmanencia y uno es forzosamente llevado a juzgar la vida, a ponerla frente a un tribunal. Se trata de toda la separación, del dualismo al nivel del mundo de la equivocidad, que parece recorrer la línea de lo que yo llamaría un mundo trágico sin sentido.

Deleuze: Son buenas preguntas. Respondo porque además son preguntas cuya respuesta es relativamente clara. Diría que, a mi modo de ver, siempre se puede preguntar si Spinoza no reintroduce, después de todo, algo como una moral. Tú has definido muy bien la moral. Yo creo que la moral es esencialmente el sistema del juicio. No hay otro sentido de la moral. Existe una moral cuando soy juzgado, desde un punto de vista o desde otro, cualquiera sea. La moral es la autonomía del juicio. Entonces, no digo en absoluto que esté mal, pero la moral es eso. No hay más que un libro de moral en el mundo. El único libro de moral en el mundo es el *Apocalipsis*. El *Apocalipsis* es el relato del fin del mundo, es el relato del juicio último y de sus preparativos. El moralista es el hombre del juicio, a tal punto que yo diría incluso que todo juicio es moral.

La objeción consiste entonces en preguntar si con la idea de prueba no se reintroduce la moral. Preciso entonces que, en mi opinión, para Spinoza no hay autonomía del juicio. Lo dice formalmente en su teoría del conocimiento: «no hay autonomía del juicio». Y cuando dice esto, quiere decir que el juicio siempre es la consecuencia de una idea. No existe una facultad de juzgar cuyas ideas serían los objetos, sino que lo que se llama juicio no es otra cosa que la manera en que una idea se afirma o se mutila ella misma. Esto es importante. Por tanto, para él no hay autonomía del juicio. Y es lo mismo decir que no hay<sup>17</sup> autonomía del juicio y decir que el juicio es sólo la consecuencia o el desarrollo de la idea.

Sin embargo, particularmente en una carta, Spinoza habla de la existencia como prueba<sup>89</sup>. Por mi parte, creo que Spinoza tiene una idea muy, muy buena respecto a esto, totalmente práctica. Él quiere decir: «Ustedes saben, lo importante no son los juicios, la forma en que son juzgados». De seguro hay un sistema del juicio. Para Spinoza la religión, la moral son un sistema del juicio, y es eso lo que él denuncia. ¿Qué quiere decir entonces cuando denuncia el sistema del juicio? Quiere decir que finalmente sólo cuenta una cosa, y no es la manera en

---

<sup>89</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Epistolario*, op. cit., cana LXXV.



la que son juzgados. Hagan lo que hagan, son ustedes los que se juzgan a sí mismos. ¿Por qué son juzgados? No por valores que les serían exteriores, sino por los afectos que vienen a llenar vuestro modo de existencia. Usted existe de tal o cual manera. Ese modo de existencia es llenado, es efectuado por afectos. Lo que lo juzga es la naturaleza de vuestras tristezas y de vuestras alegrías. Por tanto, ustedes se juzgan a sí mismos.

Y allí Spinoza se vuelve impiadoso. Porque él tiene costados extremadamente tiernos y costados extremadamente duros. Se siente a través de los textos. Hay cosas que no soporta. No soporta al hombre que se hace sufrir a sí mismo. No soporta toda la raza de los masoquistas, de los depresivos... No los soporta. Me dirán que es fácil no aportar eso. Pero no, son las cuestiones del valor atribuido a tal o cual cosa. Él piensa que el tipo que llena su existencia de afectos tristes y se juzga a sí mismo es la miseria, es el fondo de la miseria. ¿En qué sentido? En el sentido de que se ha hecho el peor modo de existencia. Sin duda no ha podido hacer otro. Y Spinoza va muy lejos. Dice que son personas muy contagiosas y que sólo quieren expandir la tristeza, que hay que ser impiadosos con eso.

En otros términos, no hay moral. Spinoza nos habla de prueba, pero —lo he dicho hace un rato- no se trata de una prueba moral. La prueba moral es la prueba de un tribunal. Es decir, son juzgados, son llevados a juicio. El *Apocalipsis* es un libro maravilloso y horrible, abyecto, ¿no? Es un libro fascinante, tan bello y tan abominable... Y consiste en llamarnos la atención, y en todo un sistema de juicios, sub-juicios, expectativas... Es una especie de procedimiento increíble el que se monta en ese libro.

Eso no existe para nada en Spinoza. La prueba de la que nos habla es completamente diferente. Yo decía que nos habla de una prueba físico- química. ¿Qué quiere decir eso? No se trata de un juicio en sentido moral, es decir de un tribunal, es como una auto-experimentación. Una auto-experimentación es como si yo probara un jarrón de arcilla o una moneda de oro. Imaginen una moneda de oro que se probara a sí misma. No desarrollaré el ejemplo de la arcilla<sup>90</sup>, que es el que toma Spinoza. Pero es lo mismo.

Hay varias maneras de ser falsa para una moneda de<sup>17</sup>oro. Primera manera de ser falsa: no ser de oro. Segunda manera de ser falsa: la moneda tiene oro, pero no en la proporción que define la auténtica moneda correspondiente; tiene menos oro que la verdadera moneda. La tercera manera de ser falsa es la más interesante para los falsificadores. En fin, es la menos peligrosa, porque entonces es más difícil perseguirlos. La moneda es correcta en todos los aspectos. ¿Entonces en qué es falsa? Es que fue fabricada fuera de las condiciones legales. ¿Por qué es interesante hacer monedas de oro falsas en este tercer sentido? Es que el curso no es el mismo; no es el mismo el curso de las medallas que el curso

---

<sup>90</sup> Idem.

de las monedas. Usted puede ser un falsificador siendo auténtico. Usted fabrica monedas de oro con el mismo peso que la moneda auténtica, con el mismo dibujo. Usted es falsificador porque pone el dibujo en calidad de otra cosa. Hace una medalla. Nadie puede prohibirles hacer una medalla, es legal. Lo que no es legal es que esta medalla tenga exactamente los caracteres de la moneda oficial y usted juegue con la diferencia de curso entre la medalla y la moneda oficial.

He aquí tres maneras de ser falsa para una moneda de oro. ¿Qué quiere decir una moneda de oro que se juzgara a sí misma? Esto ocurriría de acuerdo a los afectos que posee. Supongamos que la moneda de oro falsa tiene afectos de plata. Es plata recubierta en oro. Tiene afectos de plata.

La moneda de oro de proporción inexacta tiene afectos de oro, pero que no ocupan la mayor parte de sí misma. La moneda de oro completa, que posee tanto oro como la moneda verdadera, posee afectos de oro y, sin embargo, algo le falta.

Yo diría que hay una manera en que cada cosa puede ser puesta como jueza de sí misma dando prueba de sí. ¿Qué es «dar prueba de sí»? Un sonido, por ejemplo. Un sonido no es un juicio. El ceramista tiene su jarrón de arcilla y da un golpe. O bien el químico coloca una gota sobre la moneda de oro. Es una prueba físico-química: «Dime, dime un poco de qué naturaleza estás hecho». No es un juicio, es una experimentación. «Dime un poco de qué estás compuesto».

Entonces veremos personas que pasan por ser muy elegantes o muy morales, y si se los pincha, uno se da cuenta que hacen un sonido extraño. Son falsos, son falsos... ¿En qué se ve? De repente alguien hizo un gesto. Alguien da un discurso moral y de repente se traiciona. Juzgarse a uno mismo... ¡Eso sí que es lindo! Nos traicionamos. Vemos a alguien que habla de cosas obsequiosas, elevadas. De repente pasa un muchacho o una chica y pone una extraña mirada... (*risas*) Tomo ejemplos groseros para que todo el mundo pueda comprender. La mirada se le vela un poco de repente, echa un largo vistazo por debajo... Nos decimos: «Oh, oh... ¿Y qué es eso? ¿Qué quiere decir eso?». Como el señor Charlus en Proust, que de pronto tiene una variación en la voz y uno se dice: «¿Qué es lo que tiene?». Eso es la prueba físico-química. Entonces, no se trata de un juicio moral. Aún más, incluso podemos tener sorpresas. Un tipo que<sup>17</sup> parece un prole, que juega un poco al prole o que incluso es realmente prole, tiene de repente un tono de voz y uno se dice: «No es que no sea prole, pero tiene un alma prodigiosa. Para decir lo que acaba de decir es preciso que sea algo demasiado importante o un artista prodigioso, aún si no lo sabe». Algo que revela a alguien. Imagino que es un poco eso lo que Spinoza intenta decirnos. Ustedes saben, ven existir a las personas, ven los motores de existencia de las personas, y bien, hay ciertas maneras en que la existencia es jueza de sí misma.

No digo que se resuma en esto, pero eso es un poco lo que dice también Nietzsche: «No juzguen a la vida, no osen juzgar a la vida». Él dice que es espantoso. ¿Qué son todos esos tipos que juzgan a la vida? ¿Qué quiere decir

eso, con qué derecho se animan a juzgar a la vida? Es igual para Spinoza. Ellos ponen en cuestión la moral porque ponen en tela de juicio todo sistema de juicio, todo tribunal. Pero la idea complementaria de Nietzsche es un sentido completamente distinto de la palabra «juicio». Si es imposible juzgar a la vida, es porque finalmente la vida no deja de juzgarse a sí misma y en un sentido completamente distinto de «juicio». A saber: «Tienen la vida que se merecen, no vayan a quejarse, no se quejen jamás».

Jamás se quejen, porque finalmente merecen los afectos que tienen, sean de desdicha o de alegría. No en el sentido de que hicieron todo lo hacía falta para tenerlos, sino en un sentido mucho más maligno, mucho más sutil: los afectos que experimentan remiten y suponen un modo de existencia inmanente. Es allí que el punto de vista de la inmanencia es completamente conservado. Se trata de un modo de existencia inmanente que está supuesto por los afectos que ustedes experimentan. Finalmente siempre tienen los afectos que merecen en virtud de vuestro modo de existencia.

En ese sentido, los trágicos por ejemplo, la cohorte de depresivos de la que hablo, no pueden ser realmente depresivos, en el sentido clínico de la palabra, si aún a pesar suyo -digo a pesar suyo porque sé bien que no es fácil- no atribuyen un cierto valor a los valores de lo trágico, de la depresión, del fracaso. Si usted vive sobre un modo en el que la idea de fracaso no posee estrictamente ningún sentido -no digo un sentido teórico, sino un sentido vivido-, puede experimentar afectos de desdicha pero, como se dice, no hará de ellos un drama. No puede poner allí una carga de angustia. Nunca es al nivel de los dolores, ni físicos ni morales, que las cosas se deciden. Las cosas se deciden en un modo de existencia al nivel de las cargas de angustia que a pesar de ustedes han colocado sobre tal o cual cosa.

Yahí Spinoza sería como todo el mundo. Él conoce las cargas de angustia. Entonces, se dice que una sabiduría de los modos de existencia es llegar a poner en claro, cada uno frente a sí mismo, en qué y sobre qué ponemos nuestras cargas de angustia, qué son nuestros propios puntos vulnerables. Un poco en eso consiste la prueba del ceramista. La carga de angustia está<sup>17</sup> siempre allí donde me rompo, me quiebro, me resquebrajo. La prueba del ceramista es buscar los puntos de fisura, conocer mis puntos de fisura.

Ahora bien, ¿cuál es la mejor manera de no conocer, qué es lo que Spinoza denuncia en el sistema del juicio y del tribunal? Es que se hace una propagación de la desgracia, del gusto por la desgracia, del gusto por la angustia, lo cual de hecho nos es presentado como valor. Spinoza piensa que eso pertenece a todo tribunal. Es lo que llama «la gran trinidad»: el tirano, el sacerdote y el esclavo. Para Spinoza, el sacerdote es el hombre de la angustia, el que dice: «Estás equivocado, eres pecador, te juzgaré». Del mismo modo que lo hará Nietzsche más tarde, Spinoza llama «sacerdote» al hombre del sistema del juicio, al hombre

del tribunal. El tirano, el sacerdote, y el hombre de la desdicha, el esclavo. Esas son para él las malas arcillas o las falsas monedas de oro.

Entonces, la prueba de la que Spinoza habla es de este nivel. No es que yo sea juez, en absoluto. Pero de pronto veo a mi mejor amigo, le hago algo para ver como suena y me doy cuenta con espanto que no conozco a alguien a quien vi durante veinte años, a quien creía conocer. Hay algo allí al lado de lo cual había pasado sin darme ninguna cuenta.

Eso puede ser entonces una revelación maravillosa, sea una belleza, sea un abismo... ¿se dan cuenta? De todas maneras, esos momentos son siempre muy alegres, muy fascinantes. Son una especie de revelación de sí. No cesamos de revelarnos, para bien o para mal.

Bueno, no sé si he respondido a todo, pero de todas maneras no puedo responder a preguntas como esas. Son demasiado difíciles. La respuesta está en vuestro corazón.

Comtesse: Respecto al problema del juicio, en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche denuncia justamente lo que llama «el error de la libertad» como el giro ideológico más infame del poder. Dice que el poder necesita hacer creer en la libertad individual para que las personas individuales creen ser responsables por ella. Tienen necesidad de que las personas sean responsables para que se sientan culpables, y tienen necesidad de que se sientan culpables para poder efectuar tanto su juicio condenatorio como su castigo.

Deleuze: Eso está firmado Spinoza. Esos son los puntos en los que Nietzsche se encuentra verdaderamente con Spinoza. En Spinoza ustedes encuentran exactamente la misma crítica de la libertad en tanto sometida al mismo uso.

Bueno, sucede algo muy enojoso. Contaba con haber terminado, pero no terminé. En la siguiente sesión, entonces, haré como una conclusión de las conclusiones. Pero pase lo que pase, es preciso que termine la próxima vez. ¡Pase lo que pase!

**Clase XIV. Primera parte. Afectos pasivos y auto-afecciones.**  
**Tres maneras de conocer el sol.**  
**24 de Marzo de 1981**

Pase lo que pase hoy es la última vez que hablamos de Spinoza. Quisiera comenzar por una pregunta que me plantearon la vez pasada que es importante. Es una pregunta que vuelve a poner en tela de juicio todo lo que se ha dicho hasta ahora. ¿Cómo puede Spinoza decir, al menos en un texto, pero un texto basta, que toda afección —no importa cuál— es una afección de la esencia? En efecto, sientan que «afección de la esencia» es una expresión un poco extraña. No digo que sea inesperada, pero en mi conocimiento, es el único caso en que encontramos esta expresión. Se trata de un texto muy preciso de recapitulación al final del libro III de la *Ética*. Spinoza nos da una serie de definiciones fuera del libro. Es decir que define o vuelve a dar definiciones que, hasta ese momento, o no estaban dadas o estaban dispersas. Da definiciones de los afectos, una vez dicho que el libro III se refería precisamente a los afectos.

Ustedes recuerdan que los afectos eran un género de afección muy particular: es lo que emana. Se lo traduce frecuentemente por la palabra sentimiento. Pero existe la palabra francesa *affect* [afecto] que corresponde completamente a la palabra latina *affectus*. Hablando con propiedad, es lo que emana de las afecciones, siendo estas percepciones o representaciones.

Ahora bien, en la definición I, al final del libro III, se lee: *El deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto esta esencia es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*<sup>91</sup>. Esta definición implica una explicación bastante larga. Si continuamos, llegamos a una frase que también es un poco problemática: *pues por afección de la esencia -y ahí encontramos directamente la fórmula- entendemos toda organización de esta esencia, sea innata (o adquirida)*<sup>92</sup>. ¿Por qué entre paréntesis? Es que el texto latín aparece trunco, falta algo.

Y en la traducción holandesa del *Tratado breve* está la frase completa, que en efecto se espera porque es una distinción muy corriente <sup>17</sup> en el siglo XVII entre dos tipos de ideas o afecciones: las ideas llamadas innatas y las ideas llamadas adquiridas o adventicias. En Descartes encontramos esta distinción.

Para redoblar un poco nuestra sorpresa, si es verdad que la pareja innato-adquirido es una dualidad, una pareja de nociones muy corriente en el siglo XVII desde Descartes, el hecho es que Spinoza no ha utilizado esta terminología y es en esta recapitulación donde aparece retomada. Todo esto es curioso. ¿Qué es este texto en el que Spinoza emplea estos términos -innato/adquirido- que no había empleado hasta ese momento y en el cual, por otra parte, lanza la fórmula

---

<sup>91</sup> Baruch de Spinoza. *Ética*, op. cit., libro III, «Definición de los afeos», def. I.  
<sup>92</sup> *Ibidem*, def. I, explicación.

«afección de la esencia»?

¿Dónde está el problema? Si pensamos en todo lo que se ha dicho hasta ahora, vemos que hay un pequeño problema: ¿cómo puede decir Spinoza que todas las afecciones y todos los afectos son afecciones de la esencia? Entonces, esto quiere decir que incluso una pasión es una afección de la esencia. Nosotros, como resultado de todos nuestros análisis, tendíamos a concluir que lo que pertenece verdaderamente a la esencia son las ideas adecuadas y los afectos activos, es decir las ideas del segundo género y las ideas del tercer género. Es eso lo que ciertamente pertenece a la esencia. Ahora Spinoza parece decir todo lo contrario: no sólo todas las pasiones son afecciones de la esencia, sino que incluso entre las pasiones las tristezas, que son las peores pasiones. ¡Todo afecto afecta la esencia!

¿Ven el problema? Es la pregunta que me habían planteado. Entonces quisiera intentar responder a eso un poco reagrupando todo lo que hemos hecho. No es cuestión de discutir un texto de Spinoza; es necesario tomarlo al pie de la letra. El texto nos enseña que, sea cual sea, toda afección es afección de la esencia. Entonces las pasiones pertenecen a la esencia, no menos que las acciones; las ideas inadecuadas pertenecen a la esencia, no menos que las ideas adecuadas. Y sin embargo es necesario que haya una diferencia. Es necesario evidentemente que las pasiones y las ideas inadecuadas no pertenezcan a la esencia de la misma manera que le pertenecen las acciones y las ideas adecuadas.

En la frase «afección de la esencia», lo que me interesa es la fórmula «de» que indica el genitivo. Creo recordar que la gramática distingue sentidos del genitivo. Pues, después de todo, cuando emplean la locución «de» para indicar un genitivo eso siempre quiere decir que algo pertenece a alguien. Hago del genitivo una locución de pertenencia, pero eso no impide que la pertenencia tenga sentidos muy diferentes. El genitivo puede indicar que algo viene de alguien y le pertenece en tanto viene de alguien; o bien puede indicar que algo pertenece a alguien en tanto ese alguien padece ese algo. En otros términos, la locución «de» no elige el sentido en el que va la flecha: si es un genitivo de pasión o un genitivo de acción.

¿Qué quiere decir esto? Tengo una idea inadecuada,<sup>17</sup> una proposición confusa de donde sale un afecto-pasión. Mi pregunta es: ¿en qué sentido eso pertenece a mi esencia? Me parece que la respuesta es que en mi condición natural estoy condenado a las percepciones inadecuadas. Esto quiere decir que estoy compuesto de un número muy grande, de una infinidad de partes extensivas, exteriores las unas a las otras. Esas partes extensivas me pertenecen bajo una cierta relación, pero están perpetuamente sometidas a la influencia de otras partes que actúan sobre ellas y que no me pertenecen.

Considero ciertas partes que me pertenecen y que forman parte de mi cuerpo, por ejemplo, mi piel. Los corpúsculos de piel que me pertenecen bajo tal relación están perpetuamente sometidos a la acción de otras partes exteriores: partículas

de aire, partículas de sol, el conjunto de lo que actúa sobre mi piel. Intento explicarme al nivel de un ejemplo rudimentario. Los corpúsculos de sol, los corpúsculos de calor actúan sobre mi piel, están bajo una cierta relación que es la relación del sol. Los corpúsculos de mi piel están bajo una cierta relación, que es característica de mi cuerpo. Pero esas partículas, que precisamente no tienen otra ley que la ley de las determinaciones externas, actúan perpetuamente las unas sobre las otras. Diría que la percepción que tengo del calor es una percepción confusa. Surgen de allí afectos que son ellos mismos pasiones: «¡Ah, tengo calor!».

Si intento distribuir las categorías spinozistas al nivel de la proposición «tengo calor», diré que un cuerpo exterior actúa sobre el mío: es el sol. Es decir que algunas partes del sol actúan sobre partes de mi cuerpo. Todo esto es puro determinismo externo; son como choques de partículas. Llamo percepción al hecho de percibir el calor que siento, a la idea del efecto del sol sobre mi cuerpo. Es una percepción inadecuada puesto que es una idea de un efecto. No conozco la causa, y de allí emana un afecto pasivo, sea que haga demasiado calor y estoy triste, sea que me sienta bien y diga: «¡qué bueno está el sol!».

¿En qué sentido es una afección de la esencia? Forzosamente lo es. Ustedes me dirán que, a primera vista, es una afección del cuerpo existente: «tengo calor». Pero finalmente no hay más que esencia. El cuerpo existente es también una figura de la esencia. Es la esencia misma en tanto que una infinidad de partes extensivas le pertenecen bajo una cierta relación. ¿Qué quiere decir «bajo una cierta relación»? Quiere decir bajo cierta relación de movimiento y de reposo. Todo esto es delicado. No es en absoluto difícil, pero es muy, muy minucioso; es preciso que tengan paciencia. Ustedes recuerdan: tienen la esencia, que es un grado de potencia; a esta esencia corresponde una cierta relación de movimiento y de reposo; esta relación de movimiento y de reposo, en tanto que existo, es efectuada por partes extensivas que desde entonces me pertenecen bajo esa relación.

En la *Ética* hay un deslizamiento de nociones. Ocurre como si Spinoza tuviera allí un doble vocabulario, que se comprende sólo en virtud de la física de esa época. Pasa muy suavemente de un vocabulario cinético a un vocabulario dinámico. Va a ser muy curioso cuando lo lean, o quizás ya han sido sorprendidos por eso. Él considera como equivalentes los siguientes dos conceptos: relación de movimiento y de reposo, por un lado, y poder de ser afectado o aptitud en ser afectado, por el otro. Es preciso preguntarse por qué trata como equivalentes esta proposición cinética y esta proposición dinámica. ¿Por qué una relación de movimiento y de reposo que me caracteriza es al mismo tiempo un poder de ser afectado que me pertenece?

Spinoza tiene dos definiciones de cuerpo: una definición cinética y una dinámica. La definición cinética sería -si se la desprendiera en estado puro-: todo

cuerpo se define por una relación de movimiento y de reposo. La definición dinámica sería: todo cuerpo se define por un cierto poder de ser afectado.

Es importante ver, al nivel de una gran minuciosidad, que hay dos maneras de comprender. Existe una manera rápida y vaga, y entonces si leen, es preciso que sean sensibles confusamente a esta identidad y que se digan que existe un doble registro, cinético y dinámico. Luego, si tienen ganas de una lectura más exigente, entonces no pueden contentarse con un sentimiento confuso. Es preciso preguntarse por qué. Entonces buscan: cuando se busca, siempre se encuentra. Si buscan, van a encontrar efectivamente un texto -no les voy a decir dónde está así tienen algo para buscar- en el que Spinoza dice: *un número muy grande de partes extensivas me pertenecen, desde entonces soy afectado de una infinidad de maneras*.\*.

Para mí este texto nos sitúa sobre un camino. Tener una infinidad de partes extensivas bajo una cierta relación es poder ser afectado de una infinidad de maneras. Desde entonces todo se vuelve luminoso. ¿Por qué? No hay necesidad de decirlo, es evidente. Si han comprendido la ley de las partes extensivas, verán que ellas no dejan de ser causas, y de sufrir el efecto las unas de las otras. Es el mundo de la causalidad o del determinismo exterior, extrínseco. Siempre hay una partícula que golpea a otra. En otros términos, no pueden pensar un conjunto infinito de partes simples sin pensar que ellas, a cada instante, tienen un efecto las unas sobre las otras. \*

¿A qué llamamos afección? Llamamos afección a la idea del efecto. Si han comprendido lo que eran esas partes extensivas que me pertenecen, no pueden concebirlas sin ese efecto de las unas sobre las otras. Ellas no dejan de encontrarse, de chocar, de rebotar, de aglutinarse, de deshacerse, etc. Son inseparables de esos efectos. Y nunca hay un conjunto infinito de partes extensivas que estén aisladas. Existe un conjunto infinito de partes extensivas que está definido por la relación de movimiento y de reposo bajo la cual me pertenece. Pero este conjunto no es separable de otros conjuntos, igualmente infinitos, que actúan sobre él, que tienen influencia sobre él y que no me pertenecen. En otros términos, las partículas de mi piel no son evidentemente separables de las partículas de aire que vienen a golpearlas, sea bajo la forma de un aire frío y penetrante, sea bajo la forma de un aire soleado y cálido.

En virtud misma de la ley y de la naturaleza de las partes extensivas, ellas actúan perpetuamente y tienen un efecto las unas sobre las otras. Ahora bien, una afección no es otra cosa que la idea del efecto, la idea necesariamente confusa, pues no tengo idea de la causa. Es la recepción del efecto; digo que percibo. Es por eso que Spinoza puede pasar de la definición cinética a una definición dinámica. A saber, la relación bajo la cual una infinidad de partes extensivas me pertenece, es igualmente un poder de ser afectado. Pero entonces ¿qué son mis percepciones y mis pasiones, mis alegrías y mis tristezas?, ¿qué son los afectos?



Si continúo este paralelismo entre el elemento cinético y el elemento dinámico, diría que las partes extensivas me pertenecen en tanto que efectúan una cierta relación de movimiento y de reposo que me caracteriza. Subrayo «en tanto que efectúan». En efecto, ellas efectúan una relación puesto que definen los términos entre los cuales juega la relación.

Si hablo ahora en términos dinámicos, ya no diré: «las partes extensivas efectúan una relación de movimiento y reposo»; diré: «las afecciones y los afectos me pertenecen en tanto que completan mi poder de ser afectado». Me defino por un poder de ser afectado; y a cada instante mi poder de ser afectado está completo. No existe un momento en que mi poder de ser afectado no esté completo.

Comparen dos momentos totalmente diferentes. Instante a: usted está bajo la lluvia, recogido sobre sí mismo, sin abrigo y reducido a proteger su lado derecho con su lado izquierdo, e inversamente. Somos sensibles a la belleza de esta frase. Esto nos va a aportar un estricto spinozismo. Se trata de una fórmula muy cinética: «estoy forzado a hacer de una mitad de mí mismo el abrigo de la otra mitad». Es una muy bella fórmula, es un verso admirable del Dante<sup>93</sup>, hace falta mezclarlo con Spinoza. Sucede en uno de los círculos del Infierno -no el más terrible- en el que hay una pequeña llovizna y los cuerpos están acostados en una especie de lodo. Dante intenta traducir la especie de soledad de esos cuerpos que no tienen otro recurso que girar en el fango. A cada momento intentan proteger un lado de su cuerpo con el otro. Instante b\ ahora usted se despliega. Hace un momento estaba todo contraído, era ciertamente un pobre tipo, había una lluvia que calaba. Se entiende esto, es asunto de partículas: las partículas de lluvia eran como pequeñas flechas, era horroroso. Usted estaba grotesco con su traje de baño. Y llega el sol, es el instante b. Todo vuestro cuerpo se despliega. Ya no se trata ahora de proteger el lado derecho con el lado izquierdo. Usted querría que todo su cuerpo fuera como extensible, lo tiende al sol.

Comprendan lo que dice Spinoza: «No se equivoquen, en los dos casos vuestro poder de ser afectado está necesariamente completo. Sólo que ustedes siempre tienen las afecciones y los afectos que merecen en función de las circunstancias, comprendidas las circunstancias exteriores. Pero un afecto sólo les pertenece en la medida en que contribuye a completar actualmente vuestro poder de ser afectado». Es en este sentido que todo afecto es afecto de la esencia. Finalmente, las afecciones y los afectos sólo pueden ser afecciones y afectos de la esencia. ¿Por qué? Porque existen para ustedes en tanto completan un poder de ser afectado que es el vuestro. Y ese poder de ser afectado es el poder de ser afectado de vuestra esencia.

---

<sup>93</sup> Cf. Dante Alighieri, *La divina comedia*, Cátedra, Madrid, 2007. Se trata del tercer círculo del infierno, en el canto sexto.

En ningún momento hay que lamentarse. Cuando llueve y son tan desdichados, literalmente no les falta nada. Es la gran idea de Spinoza: jamás les falta algo. Vuestrá poder de ser afectado está completo en todos los casos. Nada se expresa, o está fundado que se exprese por una falta. Es la fórmula: «no hay más que el ser». Toda afección, toda percepción, toda pasión lo son de la esencia. Y sin embargo Spinoza no quiere decir en absoluto que «todo vale lo mismo», que la lluvia dolorosa vale lo que el bello sol. Para nada, no quiere decir eso ¿Por qué no vale todo lo mismo? Es eso lo que es preciso ver por último.

No es por azar que la filosofía emplee constantemente un término que se le reprocha, pero del cual tiene necesidad. Es la locución «en tanto que». Creo incluso que si hubiera que definir la filosofía por una fórmula, se diría que la filosofía es el arte del «en tanto que». En efecto, eso pertenece a la filosofía. Si ustedes ven a alguien obligado por azar a decir «en tanto que», pueden decir que lo que nace es el pensamiento. El primer hombre que ha pensado ha dicho «en tanto que». ¿Por qué? Porque «en tanto que» es el arte del concepto; es el concepto. ¿Es por azar que Spinoza emplea constantemente el equivalente latino de esta fórmula? Y en efecto, ¿por qué todos los pensadores son arrastrados a él? Es que el «en tanto que» remite a distinciones en el concepto que no son perceptibles en las cosas mismas. Cuando ustedes operan por distinciones en el concepto y por el concepto, pueden decir «la cosa en tanto que», es decir el aspecto conceptual de la cosa.

Entonces toda afección es afección de la esencia. Sí, pero ¿en tanto qué? Cuando se trata de percepción inadecuada y de pasión, hay que añadir que son afecciones de la esencia en tanto que la esencia posee una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo tal relación. Desde entonces el poder de ser afectado que pertenece a la esencia es necesariamente completado por afectos que vienen del afuera. Esos afectos no vienen de la esencia. Pero son afectos de la esencia en tanto que completan el poder de ser afectada de la esencia. Pero retengan el hecho de que ellos vienen del afuera, y el afuera es la ley a la cual están sometidas las partes extensivas que actúan las unas sobre las otras.

Cuando llegamos a elevarnos al segundo y al tercer <sup>17</sup> género de conocimiento, tengo percepciones adecuadas y afectos activos. ¿Qué quiere decir eso? Diré, con mayor razón, que son afecciones de la esencia. ¿Cuál es la diferencia con el caso precedente? Es que esta vez ellas no vienen del afuera, vienen del adentro. Ya una noción común y con mayor razón una idea del tercer género, una idea de esencia, vienen del adentro.

Retomen mi fórmula de hace un momento y busquemos la fórmula equivalente. Yo decía que las ideas inadecuadas y los afectos pasivos me pertenecen, pertenecen a mi esencia. Son afecciones de la esencia en tanto que esa esencia posee actualmente una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo una cierta relación. Busquemos ahora la fórmula para las nociones comunes. Una

noción común es una percepción de una relación común a mí y a otro cuerpo, de donde emanan afectos activos. Esas afecciones, percepciones y afectos son también afecciones de la esencia, pertenecen a la esencia, ¿pero en tanto qué? Ya no en tanto que la esencia es concebida como poseyendo una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo una cierta relación, sino en tanto que la esencia es concebida como expresándose en una relación. Aquí la acción de las partes extensivas está conjurada, puesto que me he elevado a la comprensión de las relaciones que son causas, me he elevado a otro aspecto de la esencia; ya no es la esencia en tanto que posee actualmente una infinidad de partes extensivas, sino la esencia en tanto que se expresa en una relación.

Con mayor razón si me elevo a las ideas del tercer género. Estas ideas y los afectos activos que derivan de allí pertenecen a la esencia, esta vez en tanto que la esencia es en sí misma y para sí misma un grado de potencia.

Yo diría que las ideas del segundo y del tercer género son afecciones de la esencia. Habría que decir, siguiendo una palabra que sólo aparecerá más tarde en filosofía -con los alemanes, por ejemplo- que son auto-afecciones. Finalmente, a través de las nociones comunes y de las ideas del tercer género es la esencia la que se afecta ella misma. Spinoza emplea el término de afecto activo, y no hay gran diferencia entre este término y el de auto-afección. He aquí en qué sentido hace falta decir que todas las afecciones son afecciones de la esencia. Pero atención, esto no tiene un sentido único.

Ahora quisiera vuestras reacciones.

Richard Pinhas: Es sobre los dos modos de funcionamiento que tú calificabas el uno de cinético y el otro de dinámico. En mi percepción de lo que decías, podría decir que el funcionamiento cinético de las afecciones y de las relaciones es de tipo exterior, es un modo de exterioridad; dudo en decir forma de la exterioridad. En el caso dinámico, tendríamos un equivalente que sería la forma de interioridad. Y en efecto, aquello se abre sobre la auto-afección.

Deleuze: Creo que hay algo muy peligroso en lo que <sup>17</sup>dices. Es que, a mi modo de ver, no hay más interioridad al nivel dinámico que al nivel cinético. Por una razón muy simple: cuando yo digo «poder de ser afectado de una esencia», este puede ser realizado tanto por afecciones externas como por afecciones internas. Sobre todo no hay que pensar que el poder de ser afectado remite más a una interioridad de lo que lo hacía la relación cinética; los afectos pueden ser absolutamente externos. Es el caso de las pasiones: las pasiones son los afectos que completan el poder de ser afectado y que provienen del afuera.

Richard Pinhas: Ahí estoy completamente de acuerdo. Quisiera reformular mi pregunta. El centro de mi cuestión es que uno desemboca sobre algo nuevo, en

relación a la historia de la filosofía, que es la auto-afección.

Deleuze: Me parece que el libro V funda esta noción de auto-afección. Tomemos un texto como este, que a fin de cuentas es un texto que tiene su equivalente en muchas proposiciones llamadas místicas: *el amor por el cual amo a Dios* (sub-entendido: en el tercer género) *es el amor por el cual Dios se ama él mismo y me ama*. Eso quiere decir que al nivel del tercer género todas las esencias son interiores las unas a las otras, todos los grados de potencia son interiores los unos a los otros, e interiores a la potencia llamada divina. Hay una interioridad de las esencias, pero eso no quiere decir que se confundan. Llegamos a un sistema de distinciones intrínsecas. Desde entonces una esencia me afecta—y esa es la definición del tercer género, una esencia afecta mi esencia—, pero como todas son interiores las unas a las otras, una esencia que me afecta es una manera bajo la cual mi esencia se afecta a sí misma.

Aún si es peligroso, vuelvo a mi ejemplo del sol. Ya que a pesar de todo es cuestión de llegar a saber no abstractamente, sino de comprender concretamente lo que quiere decir panteísmo. ¿Cómo viven y sienten las personas que se llaman panteístas? Yo les subrayaba que todo esto no es solamente un asunto de filósofos. Hay escritores que se han llamado pan- teístas. Pienso precisamente en mi historia del sol de hace un momento. Pienso en un autor célebre que ha constituido una especie de panteísmo a la inglesa. Hay muchos ingleses que son panteístas. Hay un origen, hay una inspiración panteísta muy importante en toda la literatura inglesa, y que debe provenir de su carácter irremediabilmente protestante. Pero en fin, eso desborda dicho carácter. Pienso en Lawrence.

Es cuanto menos curioso todo lo que Lawrence dice sobre el sol. Tómenlo al pie de la letra. Yo intento que algo razone en ustedes. Hablo para aquellos que de cierta manera aman el sol, que sienten que tienen un asunto particular con él. Tomo esta especie de culto del sol. No voy a decir que Spinoza tenía un culto del sol. Pero a pesar de todo, ellos tienen algo en común; los dos puntos comunes a Lawrence y a Spinoza son la luz y la tuberculosis.

Al nivel de las relaciones de Lawrence con el sol, nos dice que existen, a grosso modo, tres maneras de estar en relación con el sol<sup>94</sup>. Allí es donde Lawrence hace duros reproches a las personas. Lawrence las detesta, las desprecia. Spinoza también desconfía y no soporta mucho a las personas. Lawrence las encuentra demasiado vulgares, no está cómodo en su época. Poco importa. Aquellos que conocen un poco a este autor, ven lo que quiero decir. Lawrence dice: «Hay personas en la playa. Sí, hay personas que siguen esa moda, playa, sol, etc. No comprenden, no saben lo que es el sol». Su idea es que las personas viven mal. Era también la idea de Spinoza: «son malvados porque viven mal». Viven mal, se

tiran sobre la playa, y no comprenden nada del sol. Si comprendieran algo del sol saldrían, después de todo, más inteligentes y mejores. Pero en cuanto se vuelven a vestir, son tan tiñosos como antes. Más aún, no pierden nada de sus virtudes y sus vicios. Si alguien llega y les tapa el sol, patalean. Son vulgares ¿Qué hacen del sol a ese nivel? Permanecen en el primer género. Dicen:

«Amo el sol». Pero «amo el sol» es en ellos una proposición desprovista de sentido. Es como la vieja dama que dice «Yo, por mi parte, amo el calor». De hecho, eso no quiere decir nada. Un físico o un biólogo mecanicista la corregiría: «Tú no amas el calor en absoluto, sino que existen fenómenos de vasoconstricción y de vasodilatación que hacen que tengas una necesidad objetiva de calor». Entonces el «yo» de «yo amo el calor» es un yo que expresa las relaciones de partes extensivas del tipo vasoconstricción y vasodilatación, y que se expresan directamente en un determinismo externo que pone en juego las partes extensivas. En este sentido, puedo decir «yo amo el sol». Entonces, son las partículas de sol las que actúan sobre mis partículas, y el efecto de las unas sobre las otras es un placer o un gozo. Diría que ese es el sol del primer género de conocimiento que traduzco bajo la forma cándida «¡Oh! el sol, me gusta eso». De hecho, aquí juegan los mecanismos extrínsecos de mi cuerpo y las relaciones entre partes: partes del sol y partes de mi cuerpo.

Segundo caso. Es al menos diferente; es cuando alguien tiene un asunto con el sol. Y mi pregunta, muy lawrenciana, es: ¿a partir de cuándo puedo, por relación al sol, comenzar a decir «yo» auténticamente? En tanto que me caliento al sol, no tengo ninguna razón en decir: «yo amo el sol», es el primer género de conocimiento. Pero existe un segundo género de conocimiento. Esta vez sobrepaso la zona del efecto de las partes entre sí. He adquirido una especie de conocimiento del sol. No es en absoluto un conocimiento teórico. No voy a decir que soy un astrónomo, sería un contrasentido. Tengo una especie de conocimiento o de comprensión práctica del sol. ¿Qué quiere decir esta comprensión práctica? Quiere decir que me adelanto, sé lo que quiere decir tal acontecimiento minúsculo ligado al sol, sé por ejemplo lo<sup>17</sup> que anuncia tal sombra furtiva en tal momento. Ya no registro simplemente los efectos del sol sobre mi cuerpo. Me elevo a una especie de comprensión práctica de las causas, al mismo tiempo que sé componer las relaciones de mi cuerpo con tal o cual relación del sol.

¿Cómo hace un pintor? ¿Qué quiere decir componer relaciones de su cuerpo con relaciones del sol? ¿Por qué es diferente de sufrir efectos? Tomemos la percepción del pintor. Podemos imaginar un pintor del siglo XIX que va a la naturaleza. Tiene su tela sobre el caballete; es ya una cierta relación. Existe su cuerpo, otra relación. Y está el sol, que no permanece inmóvil. ¿Qué es este conocimiento del segundo género? ¿Qué es lo que va a hacer el pintor? Va a

cambiar completamente la posición de su caballete, es decir no va a mantener la misma relación con su tela según que el sol esté alto o que tienda a ponerse. Van Gogh pintaba de rodillas. En sus cartas habla mucho de las puestas de sol, que lo fuerzan a pintar casi acostado, para que su ojo de pintor tenga la línea del horizonte lo más baja posible. ¿Qué quiere decir, desde entonces, tener un caballete? No quiere decir nada, en absoluto, todo depende de lo que se hace con un caballete. Y cuando sopla el mistral ¿qué se hace con el caballete? Existen cartas conmovedoras de Cézanne y también de Van Gogh: «Hoy no pude salir, no pude hacer nada, demasiado mistral». Quiere decir que el caballete se habría volado, o bien hacía falta atarlo. ¿Cómo componer la relación tela-caballete con la relación del viento?, ¿y cómo componer la relación del caballete con el sol que declina?, ¿cómo terminar pintando cuerpo a tierra?

No es la escuela la que me enseña eso; no es en la Academia que lo aprendo. Yo compongo relaciones, y de cierta manera me elevo a una comprensión de las causas. Y desde entonces puedo comenzar a decir: «yo amo el sol». ¿Comprenden? Ya no estoy en el efecto de las partículas del sol sobre mi cuerpo. Estoy en otro dominio, el de las composiciones de relaciones. Y desde entonces no estoy lejos de una proposición que nos hubiera parecido loca en el primer género; no estoy lejos de poder decir: «Sí, el sol, yo tengo algo con él. Tengo una relación de afinidad con el sol». Ese es el segundo género de conocimiento. No hay necesidad de ser pintor. Puede ser que me diera ganas de serlo si llego a este estado por relación al sol. Sientan que es un estado completamente diferente al de la dama que se calienta al sol. Puede ser que la dama que se calienta al sol sea también pintora. Pero no hará las dos cosas al mismo tiempo, pues esas dos relaciones con el sol se excluyen. Comprenden que ya en el segundo género hay una especie de comunión con el sol. Ojeen las cartas de Van Gogh. Es evidente que cuando él pinta esos inmensos soles rojos, es él quien comienza a entrar en una especie de comunicación con el sol.

¿Qué sería el tercer género? Ahí los textos de Lawrence abundan. Espero que lo que dije precedentemente no lo vuelva ridículo para muchos de ustedes. Es lo que se podría llamar a grosso modo, o en términos abstractos, unión mística. Todo tipo de religiones han desarrollado una mística del sol. Se trata de un paso más. ¿Qué es lo que hace que, por relación a su sol rojo, que se come toda la tela, con las ondulaciones a la Van Gogh, etc. él tenga todavía la impresión de que hay un más allá que no puede llegar a pintar? ¿Qué es ese «más allá» que no llegará a restituir en tanto que pintor? ¿Es eso el relevo místico?, ¿son esas las metáforas del sol en los místicos? Ya no son metáforas si se comprende de este modo: ellos pueden decir literalmente «Dios es sol», pueden decir literalmente «yo soy Dios». ¿Por qué?

No se trata en absoluto de que haya una identificación. Sucede que en el tercer género de conocimiento se llega a ese modo de distinción intrínseca. Es ahí donde

hay algo irreductiblemente místico: las esencias son distintas, pero sólo se distinguen las unas de las otras en el interior.

Y es ahí, si ustedes quieren, que existe algo de terriblemente místico en el tercer género de conocimiento de Spinoza. Las esencias son distintas, sólo que a la vez ellas se distinguen interiormente las una de las otras. De modo que los rayos a través de los cuales el sol me afecta, son rayos a través de los cuales yo me afecto a mí mismo; y los rayos a través de los cuales yo me afecto a mí mismo son los rayos del sol que me afectan. Es la auto-afección solar. En palabras esto parece grotesco. Pero comprendan que al nivel de los modos de vida es muy diferente. Como decía otro autor: «A un místico ustedes siempre pueden cruzarlo en la calle. Es un tipo que tiene sus experiencias. Eso no se ve de afuera. Es como usted y yo»

Llamo vuestra atención sobre esto. Son textos del final de Lawrence, justamente cuando él ya no puede soportar el sol, en virtud misma de su enfermedad. Justamente cuando el sol es mortal para él, desarrolla esos textos sobre esta especie de «identidad» que mantiene la distinción interna entre su propia esencia, su esencia singular, la esencia singular del sol, y la esencia del mundo. Esa especie de canto al mundo en el cual Lawrence va a morir. Pero va a morir ciertamente sin resentimiento. Va a morir muy, muy spinozista, luego de una larga caminata a pie. Es en esos momentos que él accede a estos textos sobre el sol. Lo verán, si eso les cae entre las manos.

Los filósofos siempre tenemos necesidad, para comprender, de acumular miles de otras cosas que valen por sí mismas. Pero si ustedes leen los textos, por ejemplo los de Lawrence sobre el sol, eso puede activarles una comprensión sobre Spinoza que jamás habrían tenido si hubiesen permanecido solamente con Spinoza. Por poco que sea, para comprender necesitamos de todo el mundo. Y es por eso también que pasamos nuestro tiempo produciendo contrasentidos, ya que a la vez no hay que mezclar.

Intervención: Respecto a esta relación solar, me preguntaba si en el *Vendredi* de Tournier<sup>95</sup> de hecho no había literalmente una muy bella descripción de este periplo de aprendizaje.

Deleuze: Sí, sí, usted tiene razón. Ahora podemos juzgar, por otra parte, la obsesión de Tournier por eso. Hace falta hablar de la gente personalmente, es siempre interesante en la medida de lo posible. Es preciso imaginar a Spinoza personalmente, aunque no hable del sol, salvo en ejemplos. Pero Lawrence personalmente, Tournier personalmente, tiene una relación con el sol. Es muy importante saber que no se puede escribir cualquier cosa. Y que si se escribe algo

que no esté realmente a ese nivel muy profundamente vivido, eso da a luz una literatura de copia, una literatura sin ningún interés. Eso se siente.

No digo que no haya otro medio, pero me parece que lo que da testimonio y garantía de la autenticidad de una experiencia es siempre el esplendor de las páginas, o de las obras -por pequeñas que sean- que derivan de ella. Puedo decir que Van Gogh tiene una experiencia personal, singular con el sol. ¿Qué lo prueba? Sus cuadros, sus cuadros, es todo. En cambio, frente a algunos pintores muy grandes que pueden pintar soles, sabemos bien que no es esa la parte fuerte del cuadro. Quizás tenían necesidad del sol, pero no es con el sol que ellos tienen su asunto, lo tienen con otra cosa. En las páginas de Lawrence, sé que ese hombre ha tenido un asunto particular con el sol.

Es por eso que cuando se hace psicoanálisis, cuando se habla de sexualidad, todo eso acaba siendo sucio y desagradable. Y aquí abro un paréntesis, es un llamado que les hago. Es sucio y desagradable porque parece no ver que nuestra verdadera sexualidad es con el sol. Entonces cuando se nos dicen cosas como «el sol es la imagen del padre», en ese momento lloro. Efectivamente, me digo: ¡tanta belleza pisoteada, tantas cosas bellas disminuidas! Es odioso. ¿Se dan cuenta? ¿El sol de Van Gogh es la castración? Quiero decir que eso es realmente la vulgaridad.



**Clase XIV. Segunda parte. Una única ontología  
Spinoza en la tranquilidad del panteísmo  
24 de Marzo de 1981**

Hoy me queda extraer especies de conclusiones sobre la relación ética/ontología. La pregunta es por qué todo esto constituye una ontología.

Y yo les voy a decir mi idea, la cual es muy dudosa. Es una idea que es como un sentimiento. Me parece que jamás ha habido más que una ontología. Sólo Spinoza ha logrado hacer una ontología. Los demás han hecho otras cosas muy bellas, pero no era ontología, si se toma ontología en un sentido extremadamente riguroso. Sólo veo un caso en que la filosofía se haya realizado como ontología; es con Spinoza. ¿Por qué ese golpe sólo podía ser logrado una vez? ¿Por qué fue a través de Spinoza? ¿Por qué me parece que Spinoza ha logrado, sin duda filosóficamente, la única ontología que se pueda llamar realmente así? Evidentemente lo que voy a decir va a ser muy poco concluyente, pues renuncia a hacer la comparación con otras tradiciones filosóficas.

Vuelvo de golpe al libro I de la *Ética*. Y me pregunto qué es lo curioso en ese libro. ¿Por qué hay nueve proposiciones primeras que parecen muy extrañas al leer ese libro I? Hay nueve proposiciones sobre lo que Spinoza llama «las sustancias que no tienen más que un único atributo». Estas proposiciones resultan bastante extrañas, ya que todo el mundo sabe que para Spinoza finalmente no hay más que una única sustancia. Nos preguntamos: ¿dónde quiere llegar con esto? Y nos damos cuenta, en efecto, que en la proposición IX y X, Spinoza llega a una única sustancia que posee todos los atributos. ¿Por qué ha pasado por las primeras nueve proposiciones en las que nos habla de los atributos y considera los atributos por sí mismos? Todo ese pasaje es curioso.

Me pregunto: ¿qué es lo realmente nuevo en Spinoza?, ¿qué es lo nuevo desde el punto de vista de la teoría del primer libro de la *Ética*<sup>7</sup>. ¿Comprenden? Mi preocupación es que realmente lo sientan de la misma forma que lo que intenté decir hace un momento sobre el sol.

Hay una proposición dominante de la filosofía, de la que<sup>17</sup> nadie se asombra que esté en griego -puesto que según Heidegger la filosofía es griega— y que es muy divertida, y además es preciso imaginarla en un canto, es preciso imaginarla con ritmo: *hen panta*. Sería el grito de la filosofía, porque cuando grito *hen panta*, los bailarines, que son filósofos, gritan al ritmo de los tambores: «*Hen panta, hen panta...*». En primer lugar, ¿cómo traducir esto que atravesará toda la filosofía griega, cómo traducir *hen panta*? *Hen* es «lo uno»; *panta* quiere decir «todas las cosas», es un nominativo plural neutro. ¿Pero vale la pena traducir *hen panta*<sup>7</sup> Si *hen panta* es un grito no hay mucha razón para traducir, no es una proposición. Una vez más, hay que imaginarla ritmada *hen-pan-ta*. Pero palabra por palabra, eso quiere decir, se traduce a menudo por «lo uno todo». Es una especie de fórmula mágica, mística. Cuando la fórmula es pronunciada, algo comienza: ¡Lo uno todo! De hecho, no es una buena traducción literal, puesto que no da cuenta del plural. Por ende, habría que decir, se puede arriesgar: «lo uno todas las cosas».

Ahora bien, de Platón al neoplatonismo, o mucho antes aún que en Platón, en los filósofos que se llaman presocráticos, es decir los primeros filósofos, Heráclito, Parménides, etc., pasando por Platón y yendo hasta los neoplatónicos, es decir después de Cristo, el *hen panta* resuena por todas partes. «Lo uno todo» es como el punto de encuentro del filósofo. Es extraño. Puedo concluir de ello que la filosofía no es que se identifica, pero al menos ha tenido siempre una relación muy particular con lo que se llama el panteísmo. ¿A qué se llama panteísmo? Es algo que se llama también de una manera más sabia: el pananteísmo. ¿Y qué es el pananteísmo? *Pan* quiere decir «todo», *an* quiere decir «uno», *teísmo*, Theos,

«Dios». Panteísmo o pananteísmo es «Lo uno todo Dios» o «lo uno todas las cosas Dios». En otros términos, pananteísmo significa «lo uno en todas las cosas, esto es Dios».

Bueno, es preciso creer que si esta fórmula griega, el *hen panta*, aparece en todos, es porque está en el origen de la filosofía, porque algo tiene que ver con la esencia de la filosofía, con lo que es la filosofía en lo más profundo. Lo que constato -y es justamente lo que me interesa- es que en los filósofos más grandes, el reconocimiento de la fórmula o más bien del grito filosófico *hen panta*, va siempre acompañado de una tentativa genial, grandiosa, para conjurar o para no caer completamente -y aquí soy muy prudente- en el panteísmo que esta fórmula implica. Y allí es preciso ser muy moderado, porque está bien caer a medias, pero no completamente. No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza. Y luego de él eso habrá acabado, pero finalmente, ¡Spinoza habrá asestado el golpe por toda la eternidad! Spinoza es el único que no dirá: «¡Atención!, es preciso distinguir, hay otros niveles». O bien: «es en un sentido especial que lo digo», etc. Es el único que tomará literalmente y llevará hasta sus últimas consecuencias el *hen panta*. ¿Cómo explicar eso?<sup>96</sup>

Es preciso saber lo que es nuevo en Spinoza. Porque existe aquello que deriva de la cosa nueva, pero si parten de lo que deriva de ella no pueden comprender. Si abren la *Ética*, me parece que una de las cosas nuevas en Spinoza, lo que creo que es más nuevo en todo el aparato teórico de Spinoza, es la afirmación siguiente: *las mismas formas*, o si prefieren, *los mismos atributos* (tomando atributo en el sentido más simple de «lo que es atribuido») *se dicen de Dios y de las cosas*?. He aquí una proposición -insisto sobre esto- que para la gran mayoría de los otros filósofos es una herejía, una proposición fundamentalmente impía, y más aún, un sin sentido. Ahora bien, Spinoza lanza esta fórmula con mucha tranquilidad. Es preciso ver lo que se arriesga en esa época.

¿Qué implica esto? ¿Por qué Spinoza siguió siendo un modelo de algo perturbador? Eso no es inocente. Nosotros hoy lo leemos de este modo ya que nuestro problema no es exactamente aquel, pero ustedes saben, eso continúa trabajando nuestros problemas; simplemente hace falta que ustedes lo vivan bastante. Es muy extraña esa proposición: *Las mismas formas se dicen en el mismo sentido, se atribuyen bajo la misma forma a Dios y a las cosas*. ¿Por qué es extraordinaria esta proposición? Porque la mayor parte de los filósofos —y digo esto para que comprendan mejor la novedad enorme de Spinoza— decían: «¡Atención! Pueden atribuir a Dios y a las cosas una misma palabra, pero evidentemente no en el mismo sentido».

Ejemplo. Ustedes dicen: «Dios es justo». Y luego dicen: «Tal hombre, Pedro es justo». No es en el mismo sentido que lo dicen. Por una razón muy simple: que en un caso se trata de la justicia finita de un hombre; y en el otro caso, se trata de la justicia infinita de Dios. Y eso no ocurre bajo la misma forma, no es la misma forma. Entonces para una misma palabra, habría varias formas. ¿En qué relación están la justicia del hombre bajo la forma finita y la justicia de Dios bajo la forma infinita? ¿En qué relación puede estar una forma finita con la forma infinita? Gran problema, enorme problema que va a animar toda la teología. En todos los casos se trata de una herejía, más aún de una blasfemia, el decir que *las formas*, en tanto que ellas mismas —tengo necesidad de decir «en tanto que»— pertenecen a Dios y al hombre. Antes se nos habría dicho que los mismos nombres podrían pertenecer a ambos, pero no en la misma forma.

Spinoza procede realmente sin matices. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que todas las formas que pueden ser atribuidas a Dios, se las atribuye también bajo la

---

<sup>96</sup> Cf. Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro I, prop. XX y sig.

misma forma al hombre. ¿Cuáles son las formas que pueden ser atribuidas a Dios? No es difícil, Spinoza mantiene un criterio: dirá que las formas que pueden ser atribuidas a Dios, y que pudiendo serlo, lo son desde entonces necesariamente, son todas aquellas formas que podemos concebir como elevables al infinito.

Paso muy rápido por esto porque es completamente simple. Tomen una forma cualquiera, una forma o una cualidad —es lo mismo- y pregúntense si puedo concebirla como infinita. Si dicen que *sí*, la atribuyen desde entonces a Dios. El criterio es simple, no es difícil. Ejemplo: ¿puedo concebir un rojo infinito? Ahí no deseo convencerlos. En la Edad Media, en el siglo XVI, en el XVII, todos están de acuerdo en esto: no hay rojo infinito. Pensar un rojo infinito es contradictorio. Todo color implica una figura. No sé si ellos tienen razón o no, no vamos a discutirles esto, no cambia nada del ejemplo. Desde entonces, no puedo decir que Dios es rojo, porque si bien rojo es una forma -una forma de color-, no es elevable al infinito. Por tanto, busco otra cosa: «calor»; ¿puedo hablar de un calor infinito? No, ellos dirán que el calor es del dominio de lo indefinido, no es del dominio de lo infinito. Ellos se apegan mucho a esta distinción. Poco importa si es así, no discutimos eso. Spinoza también encuentra dos formas, y no todo el mundo estará de acuerdo con él, pero no es sobre esto que quisiera que se apoye la comprensión.

Spinoza llega y dice: «Nosotros, hombres, conocemos dos formas que podemos concebir como infinitas sin contradicción: el pensamiento y la extensión». ¡Eso es curioso! Pero en el siglo XVII todos están de acuerdo: una extensión infinita no es contradictoria. Es su asunto. Y lo demuestran muy bien a través de razones matemáticas y lógicas. No es mi objeto desarrollarlo; lo aceptamos, partimos con las premisas de Spinoza. Él sostiene del mismo modo que hay una infinidad de formas infinitas, sólo que nosotros en los hechos no conocemos más que dos: el pensamiento y la extensión. Pero eso no quiere decir que sólo hay dos. Eso quiere decir que nosotros, hombres, estamos constituidos de tal manera que sólo podemos conocer esas dos.

¿Y por qué? Porque, en efecto, estamos constituidos <sup>17</sup>de un alma y un cuerpo. Ahora bien, un alma es un modo del pensamiento, es una manera de pensar; un cuerpo es un modo de lo extenso. Desde entonces, como estamos constituidos de un cuerpo y de un alma y de ninguna otra cosa, según Spinoza, sólo podemos conocer dos formas infinitas: la forma infinita que corresponde al cuerpo, que es lo extenso; y la forma infinita que corresponde al alma, que es el pensamiento. Hasta allí, no hay nada interesante para nosotros.

Lo que es interesante es que Spinoza va a desarrollar toda una doctrina según la cual esas mismas formas infinitas que atribuimos a Dios, el pensamiento y la extensión, pertenecen también a las cosas finitas.

Sin duda no pertenecen de la misma manera a Dios que a usted y a mí, pero es bajo la misma forma que pertenecen a ambos. Comprenden que esto se vuelve muy complicado y al mismo tiempo es luminoso; la idea es que las formas son iguales, de que los atributos son iguales. Son los mismos atributos los que van a decirse de Dios y de los seres finitos. «Lo mismo» no significa que Dios y los seres finitos sean «lo mismo». En otros términos, son formas iguales «por relación» que se dicen de términos que ellos mismos no son iguales. Hay formas comunes a Dios y a la criatura.

¿Qué decían los otros? En mi conocimiento, decían o bien que no existen formas comunes propiamente hablando, o bien que hay formas análogas entre Dios y las criaturas, es decir que lo que la forma infinita es a Dios, la forma finita lo es a la criatura. Por tanto se nos decía: o bien que las formas no son las mismas, o bien que hay analogía de formas.

Spinoza es el único en decirnos que existe comunidad de formas. Son las

mismas formas las que se dicen de Dios y de los seres finitos. Por tanto, Dios y los seres finitos no son iguales, pero las formas que se dicen de uno y de los otros son las mismas. Entonces en la fórmula *hen panta*, es decir «el todo uno» o «lo uno todas las cosas», son las mismas formas las que se dicen de «lo uno» y de «todas las cosas». Desde entonces, las cosas están en lo uno y lo uno está en las cosas. No son iguales, pero tienen las mismas formas. ¿Por qué es importante esta fórmula en la práctica?, ¿y en qué medida se trata de una ontología, del ser?

Les cuento una historia, y aquí también quisiera que sientan hasta qué punto se trata también del problema de la creación en filosofía. Hasta la llegada de cierto autor -creo- el pensamiento ha funcionado en términos de alternativa, de disyunción. Se decía: «es esto o es aquello». Siempre o durante mucho tiempo se pueden contar las cosas de ese modo; el pensamiento no halló la necesidad de cuestionar este principio. Entonces tú vas a decir: «es esto o aquello», «es lo uno o lo otro», «es finito o infinito». ¿Pero qué pasa si respondo que es indefinido? Ah! no, no, no, si es indefinido es una consecuencia de lo finito. Entonces ¿es finito o es infinito?, ¿es universal o es singular? De cierta manera es preciso que sea lo uno o lo otro.

Ejemplo: digo «animal». Es un gran misterio el que les revelo, pero parece nada. Bueno, digo «animal». Ustedes tienen el derecho de preguntarme: ¿pero «animal» en qué sentido? ¿Por qué a primera vista existen dos sentidos? Es que «animal» puede ser un género, el género animal. ¿Dónde existe el género animal? Se lo llamará un universal. ¿Pero dónde existe un universal? No existe en las cosas, ustedes jamás han visto un animal a secas. Si fuera un animal a secas, ¿qué sería?, ¿cuántas patas tendría? ¡No es posible! Por ende, «animal» a secas no existe más que en el espíritu. El modo de existencia del género animal es un modo de existencia dentro del espíritu.

Se nos dice que lo universal existe dentro del espíritu. ¿Y qué existe en las cosas? Tal animal, el animal singular. Ah sí, existen animales singulares. Gran problema: ¿qué relación existe entre los animales singulares y el animal universal que existe dentro del espíritu? De allí toda una oposición *in res / in mente*, en las cosas y en el espíritu. Por eso hay todo tipo de filosofías<sup>17</sup> que están enteramente construidas sobre disyunciones semejantes.

Llega un filósofo árabe en el siglo XI, árabe-iraní. En mi conocimiento, y según los sabios -habría que interrogar a los especialistas- es un filósofo muy particular. Él escribe algunas veces en árabe, otras en iraní. Se llama Avicena<sup>97</sup>. Es un filósofo muy, muy grande. Forma parte para siempre de la vergüenza para la historia de la filosofía en Francia el hecho de que se produzca este cortocircuito con lo que ha pasado en la Edad Media. Avicena. Yo lo conozco muy mal. Sé solamente que existe una tesis que aparece en Avicena y que es muy, muy insólita. Él dice: «hay esencias». Hasta ahí, nada nuevo. Los filósofos han hablado mucho de las esencias. Dice, por ejemplo, que el animal es una esencia. Y Avicena el árabe se pregunta: ¿es posible pensar una esencia pura? Sí, sí, sólo que es preciso ver a qué nos lleva eso.

Un descubrimiento filosófico parece ser nada, eso me gusta mucho. Avicena lanza una fórmula, es también una especie de grito, una orden: *animal tantum*. No parece nada. En un texto dice *animal tantum*<sup>98</sup>. Hablo de la traducción, él ha sido rápidamente traducido al latín, eso quiere decir «animal solamente». ¿Y qué quiere decir «animal solamente»? Comprendan que es muy importante si queremos pensar la pura esencia, es «animal en tanto que animal», es decir ni universal ni singular. Y él mismo dirá en otros textos, a propósito de otros

---

<sup>97</sup> Avicena (980-1037): Médico, filósofo y científico persa, considerado por algunos como el punto culminante de la historia intelectual de la Edad Media. Sus principales obras son: *Kitab Al Shifa* (El arte de curar), *Al Hidayat Fil Hikmat* (Guía a la sabiduría), *La historia de Hayyi Ibn Yagzan*, *Kitab Al Icharat Wal Tanbihat* (Manual de enseñanza y advertencias).

<sup>98</sup> *Animal non est nisi animal tantum*. Cf. Avicena, *Lógica*, III, frag.12.

ejemplos, «ni infinito, ni finito». ¡Vaya!, él reconoce perfectamente, está de acuerdo en que hay dos grandes modos de existencia: lo universal en el espíritu y lo singular en las cosas. Pero justamente no habría dos si no hubiera un «tercer estado». Si sólo hubiera dos, no se comprendería incluso que pudiese haber dos, pues si existe lo universal en el espíritu desde entonces no habría animales singulares, y si hubiera animales singulares desde entonces no habría animal universal dentro del espíritu. Puede haber lo uno y lo otro porque hay un tercero. ¿Y qué es lo tercero? Es la esencia animal, que no es ni universal ni singular. Está fuera de esos criterios.

Esto parece ser completamente insignificante, pero imaginen a los demás cuando alguien llega y les dice: «Escuchen, a mi parecer sería preciso hacer un concepto de esencia, tal que no fuera ni universal ni singular, ni finito ni infinito, ya que la esencia no es justiciable de esos criterios» Esto se vuelve interesante. Tomen un filósofo de la época. Puede decir: «¿Qué nos cuentas? Esta historia es un puro sin sentido. ¿Qué es esta esencia que no es ni universal ni singular?». Incluso Platón, ¿qué hubiera dicho sobre una cosa como esta? A mi modo de ver, habría dicho que esa era una idea de sofista, que no funciona. Entonces están los que dicen que es un sin sentido, y están aquellos más recelosos que dicen: «¿por qué dice eso, dónde quiere llevarnos, cómo va a desarrollar su historia?».

Sentimos que ya hay cosas comprometidas. ¿Qué va a cambiar, comprendido en ello la teología, si introduzco este tercer estado de la esencia que no es ni universal ni singular, ni finita ni infinita? ¿No es ya una vía en la cual algo escapa a Dios?, ¿qué es? Se puede ver cómo esto se desarrollará en Avicena, pero sería demasiado complicado. ¿Qué es lo que surge algún tiempo después en otro filósofo?

Hasta allí la media de los filósofos -lamento expresarme tan vaga- mente- nos decía a propósito del problema del ser: «Existe Dios, el ser infinito, luego existen los seres finitos». Muy bien, pero un ser es finito o infinito. Una vez más, ¿son las mismas formas las que se atribuyen a un ser infinito y a los seres finitos? No, en el mejor de los casos son formas análogas: la justicia finita de los hombres es un análogo de la justicia infinita de Dios. Es decir que <sup>17</sup> la justicia finita es a las cosas finitas lo que la justicia infinita es al ser infinito. Particularmente un filósofo había impulsado mucho la teoría de estas relaciones de analogía, era Santo Tomás; es incluso célebre por una teoría que se llama «teoría de la analogía del Ser». A saber, el ser es un concepto análogo, es decir que se dice de Dios y de las criaturas de manera analógica. El ser infinito se dice de Dios; el ser finito se dice de los hombres.

He aquí que luego de Santo Tomás, un filósofo muy extraño que se llama Duns Scoto, quien será llamado por sus discípulos «Doctor sutil» -ya que en la Edad Media se daban especies de sobrenombres- dice: «¡No, no es así!». Y esto va de inmediato a desencadenar luchas sangrientas entre tomistas y escotistas, luchas que hoy en día no han terminado. ¿De qué se trata?, ¿qué dice Duns Scoto? Hay que comprender en qué es sutil.

Duns Scoto dice: «cuando relacionan el ser a Dios y a las criaturas no pueden relacionarlo más que de manera analógica, porque Dios y las criaturas no son lo mismo». Diciendo esto, creía protegerse contra el panteísmo. Pero, para gloria y desgracia, ¿qué va a sucederle? Él añade: «De acuerdo, Dios y las criaturas no son lo mismo, por tanto el ser no está relacionado con ellos de una única y sola manera, sino de una manera analógica. Pero a cambio, ese ser que está relacionado de manera únicamente analógica a Dios y a las criaturas, es en sí mismo estrictamente unívoco: no hay más que un único y mismo ser». Es decir, «yo me vuelvo muy complaciente y digo que estoy de acuerdo sobre todo. Ustedes me dicen que hay criaturas y yo les diga: de acuerdo; me dicen que existe Dios y estoy de acuerdo; me añaden que Dios y las criaturas no son en absoluto lo

mismo, y estoy de acuerdo; me añaden que cuando relaciono el ser a Dios, cuando digo 'Dios es', no es bajo la misma relación que cuando relaciono el ser a las criaturas, cuando digo 'las criaturas son, y estoy de acuerdo. Pero de ahí concluyen que el ser es analógico, y ahí yo digo: en absoluto, no es así, no pueden hacerlo».

Es cierto que el ser es analógico cuando lo relacionan a Dios y a las criaturas. ¿Pero qué es el ser cuando lo piensan en tanto que ser, sin relacionarlo a nada? Respuesta espléndida: «Existe un concepto de ser que es indiferente a lo finito y a lo infinito, el ser en tanto que ser no es más finito que infinito; desde entonces es igual. Este concepto de ser que no es ni finito ni infinito, y que es el ser en tanto que ser, es estrictamente igual, aunque deje de serlo cuando no lo relacionen a las mismas cosas. De acuerdo, pero en sí mismo es igual. Por tanto, existe un ser que no es ni finito ni infinito».

Ven ustedes que Duns Scoto da contra Santo Tomás el mismo golpe al nivel del ser que el que da Avicena al nivel de la esencia. A saber: el ser es unívoco. Aunque el ser se relacione a cosas que no tienen el mismo sentido -Dios y las criaturas-, no hay más que un único y mismo sentido de la palabra ser: ni finito ni infinito.

¡Imagínense el estado de un tomista frente a eso! ¿Se puede hablar de odio intelectual? No es culpa de la filosofía, ustedes saben. Las objeciones son siempre pasiones, son réplicas de guerra. ¿Qué pretenden decir sobre esta tesis de Duns Scoto? Si usted es tomista, vuestra razón vacila. Usted dice: «¡Para nada! El ser en tanto que ser no es lo que tú dices»; si es tomista está condenado a afirmar esto: «¡ese ser en tanto que ser es un sin sentido abominable, es una herejía, es contrario a la Revelación, es contrario a la razón!».

Por tanto, se trata de un ser que no es ni finito ni infinito, ni singular ni universal, un ser que es, como decía Duns Scoto -y la palabra es formidable para nosotros-, *neuter*, es decir neutro. ¿Qué quiere decir *neuter* en latín? Ni lo uno ni lo otro.

No hace falta saber mucho para evaluar lo que hay de nuevo en un pensamiento así. No es del nivel de la discusión; no es asunto de argumento. He aquí un tipo que llega a descubrir un nuevo dominio, es ciertamente como un nuevo territorio: el territorio del ser. A primera vista él no nos dice gran cosa. Es simple, no es difícil: «el ser no es ni finito ni infinito, ni singular ni universal». ¿Tiene necesidad de decir mucho más? Cada una de sus proposiciones es una enorme paradoja en relación al pensamiento de la época y aún también en relación a hoy, ya que uno tiende a decirse: «es preciso que algo sea esto o aquello». Y bien, ¡no!

Sólo que ustedes ven dónde se queda Duns Scoto. Él descubre una nueva esfera, la del ser en tanto que ser, y luego la neutraliza. Se trata de un concepto puramente lógico. De modo que puede haber en última instancia un acuerdo entre los tomistas y los escotistas. Ellos dirán: «Y bien sí, el ser en tanto que ser es lógicamente unívoco, pero es físicamente análogo». En otros términos, hay un ser que es igual, pero desde el momento en que lo relacionan a entes, al ente del «Dios infinito» o a los entes singulares de las cosas, deja de ser igual. Habría un pequeño arreglo. Pero los arreglos nunca son hechos así como así; los tomistas no dejarán de perseguir a los escotistas y los escotistas no dejarán de provocar a los tomistas.

Entonces hay que imaginar un paso más. Y sobre esto quisiera terminar; pues ustedes no pueden más. Imaginen un paso más, imaginen que alguien encuentra el medio de liberar, de hacer salir de su neutralidad este ser único, este ser en tanto que ser. Es decir que afirma este ser, dice que es lo real; que este ser en tanto que ser es el mismo para todo y para todos; que este ser único, este ser unívoco, no es solamente pensado en un concepto lógico, sino que es la realidad física en sí misma, es la Naturaleza.

En otros términos, son las mismas firmas las que se dicen de Dios y de las

criaturas; es el mismo ser el que se dice de todos los entes, de Dios y de las criaturas. Desde entonces las criaturas están en Dios y Dios está en las criaturas. Sin embargo, ¿es el mismo ente? No, Dios y los hombres no son lo mismo. Pero las mismas formas se dicen de Dios y se dicen de los hombres. ¿En qué sentido? En el sentido de que las mismas formas constituyen la esencia de Dios y comprenden o contienen las esencias de hombres. Por tanto, no existe igualdad de esencia, pero existe igualdad de ser para las esencias desiguales. Desde entonces, una ontología deviene posible. En ese momento comienza -y termina- una ontología.

Hubiera debido desarrollar más. Aquellos que no han comprendido, no le den importancia. Supriman todo esto y conserven lo que hayan comprendido de las veces anteriores. La próxima vez comienzo un curso completamente diferente sobre la pintura, pero podemos hacer un comienzo de sesión sobre algunas cuestiones en torno a Spinoza.

## Clase XV. Spinoza y la certidumbre en la creación

31 de marzo de 1981

Deleuze: Mucho quisiera que no abandonen vuestra lectura sobre Spinoza.<sup>99</sup>

Intervención: Hemos visto a Spinoza y Descartes, a Spinoza y Proust, a Spinoza y Hegel. El año pasado hemos visto a Leibniz. Ultimamente he hojeado el libro de Holderlin. En una carta de ese libro hay una frase sobre Spinoza<sup>100</sup>, hay un texto que señala una aproximación entre

Leibniz y Spinoza. Yo no sé si Spinoza ha leído a Leibniz o no, pero son contemporáneos ¿no?

Deleuze: Son contemporáneos, se conocen. Leibniz ha hecho una visita a Spinoza. No se sabe bien lo que se han dicho. Pero sí, hay semejanzas por otra parte. ¿Hay alguna otra pregunta?

Richard Pinhas: Éramos una treintena para planteártela, yo soy el portavoz... Es muy democrático. Si no te molesta desarrollar un poco...

Deleuze: Sí, me molesta.

Richard Pinhas: ¿En serio?

Deleuze: No, no.

Richard Pinhas: En mi caso personal, me gustaría saber si cuando un compositor crea -o un pintor o un filósofo o un escritor, es lo mismo- percibe «algo» siempre entre comillas— que *a priori* no pertenece al mundo exterior, aunque esté en relación inmediata con el mundo exterior, por tanto, con el mundo de las relaciones. Es a partir del momento en que tiene la percepción de un instante así que Mozart va a desarrollar lo que es una música. Un escritor va a desarrollar un texto cuando tiene la percepción de algo <sup>17</sup>que pasa en su cuerpo o en su «alma» —entre comillas—. O es a partir de allí que un filósofo como Bergson va a encontrar lo que llama la intuición o un músico va a decir: «Esto es lo que hago». Es del cosmos, pero lo siento en mí, lo que resulta está en mí. ¿Esto podría pertenecer al tercer género de conocimiento o ser un paso hacia él en el análisis que has hecho de las auto-afecciones en Spinoza? Hay algo que pasa al interior y que es ya de un orden muy elevado a nivel creativo, tanto en el pintor, como en el músico, el filósofo o el escritor. Aún cuando el término percepción no esté bien ¿cuál sería la relación entre esta percepción interna y la otra percepción?

Deleuze: Son dos preguntas. Rápidamente comienzo por la segunda porque es evidentemente la más interesante. Y la más difícil, una pregunta a la cual uno no puede responder sino vagamente. Así pues, tú preguntas a la vez en qué consisten ciertos estados cuyos ejemplos más sorprendentes pertenecen en efecto al arte. ¿Qué quiere decir cuando un artista -pero eso debe valer también para otra cosa distinta al arte- comienza a poseer una especie de certidumbre? ¿Y una especie de certidumbre de qué? Lo primero entonces es definir esta especie de certidumbre. Se trata de un momento bastante preciso. Es quizás el momento en que el artista es lo más frágil y también lo más invulnerable con esta

---

<sup>99</sup> En la primera mitad de esta clase final Deleuze hará un sobrevuelo por algunos temas de Spinoza, culminando dicho curso. En la segunda mitad, que aquí omitimos, comienza un nuevo curso sobre pintura. Cf. Gilles Deleuze, *Pintura: el concepto de diagrama*, Cactus, Bs. As., 2007.

<sup>100</sup> Cf. «Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza», en Friedrich Holderlin, *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1990, págs 25 y 26.



certidumbre. En ese momento llega a una especie de certidumbre. ¿A qué concierne? A lo que quiere hacer, a lo que puede hacer, todo eso... Esos estados no están en absoluto dados, ni siquiera en los artistas. Esas cosas no están dadas. Casi podemos asignar una fecha en la que alguien comienza a tener esta - no llego a encontrar otro término- especie de certidumbre. Sin embargo, no podría decir todavía —y no hay razón para hacerlo- lo que quiere hacer. Incluso si es escritor, incluso si es filósofo. Pero existe esta certidumbre. Y esta certidumbre no es en absoluto una vanidad dado que, por el contrario, es una especie de modestia inmensa.

Entonces, si ustedes quieren, vamos a hablar de estos estados justamente a propósito de la pintura. Me parece sorprendente que en el caso de grandes pintores, casi podemos asignar fechas en las que entran en esta especie de certidumbre.

La pregunta de Richard es -y desde luego, él es el primero en saber que su pregunta es un poco forzada, pues Spinoza no habla de esto en ningún texto- si se pueden asimilar estos estados de certidumbre a algo como el tercer género de conocimiento. A primera vista diría que sí, pues ¿qué es lo que hay si intento definir los estados del tercer género? Hay una certidumbre.

Es un modo de certidumbre muy particular que Spinoza expresa, por otra parte, bajo el término un poco insólito de conciencia. Es una especie de conciencia, pero que se ha elevado a una potencia. Casi diría que es la última potencia de la conciencia. ¿Y qué es, cómo definir esta conciencia? Diría que es la conciencia interna de otra cosa. A saber, es una conciencia de sí, pero que como tal aprehende una potencia. Entonces, lo que capta esta conciencia de sí que se ha elevado, que ha devenido conciencia de potencia, lo capta al interior de sí. Sin embargo, lo que capta de este modo al interior de sí es una potencia exterior. Es así cómo Spinoza intenta definir el tercer género. Finalmente, se podría decir cómo reconocen prácticamente que han alcanzado el tercer género, ese género casi místico, esta intuición del tercer género: es ciertamente cuando afrontan una potencia exterior y esta potencia exterior está en ustedes que la afrontan, que la captan dentro suyo. Hay que mantener las dos cosas. 17

Es por eso que Spinoza dice, finalmente, que el tercer género de conocimiento existe cuando ser conciente de sí mismo, ser conciente de Dios y ser conciente del mundo, no hacen más que uno. Creo que es importante tomar literalmente las fórmulas de Spinoza. En el tercer género de conocimiento soy indisolublemente conciente de mí mismo, de los otros o del mundo y de Dios. Si ustedes quieren, entonces, esto quiere decir que se trata de esta especie de conciencia de sí que es al mismo tiempo conciencia de la potencia; conciencia de la potencia que es al mismo tiempo conciencia de sí.

¿Por qué es que uno está a la vez seguro y no obstante muy vulnerable? Estamos muy vulnerables porque sólo falta un\* punto minúsculo para que esa potencia nos arrastre. Nos desborda tanto que, en ese momento, ocurre como si estuviéramos abatidos por su enormidad. Y al mismo tiempo estamos seguros. Lo estamos porque el objeto de esta conciencia, por exterior que sea en tanto que potencia, es captado dentro de mí.

De modo que Spinoza insiste enormemente sobre el punto siguiente: la felicidad del tercer género, a la cual reserva el nombre de beatitud, es finalmente una felicidad rara. Es decir, es una felicidad que no depende sino de mí. ¿Hay felicidades que sólo dependen de mí? Spinoza diría que es una cuestión falsa preguntarse si las hay, puesto que es verdaderamente el producto de una conquista.

La conquista del tercer género consiste precisamente en llegar a estados de felicidad en los que, al mismo tiempo, haya certidumbre de que pase lo que pase, de cierta manera, nadie puede quitármelos. Bueno, «pase lo que pase»... todo

puede suceder, ustedes saben... podría quizás morir, de acuerdo. A veces pasamos por estados así, desgraciadamente no durables. Pero hay algo que literalmente no se me puede sacar: esa extraña felicidad. En el libro V de la *Ética* Spinoza describe esto muy, muy admirablemente.

No sé si he respondido. Sí, diría que es lo que la vez pasada llamaba la auto-afección. Es precisamente esta conciencia de la potencia que ha devenido conciencia de sí. Puede ser entonces que el arte presente estas formas de conciencia de una manera particularmente aguda. La impresión de devenir invulnerable... Ah, sí... Pero no alcanzo a expresar la extraordinaria modestia que acompaña esta certidumbre. Es una especie de certidumbre de sí que inmediatamente se apoya en una modestia. Es como la relación con una potencia.

Pero entonces, para volver a la pregunta más simple de Richard, creo que estas auto-afecciones que van a definir el tercer género —y que ya definen el segundo— son muy importantes en el trazado de la *Ética*. Creo que Spinoza parte verdaderamente de un plano de existencia en el que nos ha mostrado por todas las razones del mundo cómo y por qué estábamos condenados a las ideas inadecuadas y a las pasiones. Una vez más, el problema de la *Ética* es cómo se podría salir de ellas. Ahora bien, a primera vista, él ha acumulado todos los argumentos para mostrarnos que, en última instancia, uno no puede salir de allí. Es decir que, en apariencia, estábamos condenados al primer género de conocimiento.

Tomo un solo ejemplo: no somos libres. Hay que ver el odio que Spinoza tiene contra un muy mal concepto de libertad. ¿Qué quiere decir la libertad? Su idea es muy simple. No somos libres puesto que siempre sufrimos acciones, siempre sufrimos los efectos de los cuerpos exteriores. Si se toma en serio la descripción del primer género de conocimiento en Spinoza, no vemos cómo podría haber una idea verdadera. Tampoco vemos cómo se puede salir de allí. Sufrimos los efectos de los otros cuerpos, no hay idea clara y distinta, no hay idea verdadera. Estamos condenados a las ideas inadecuadas, a las pasiones.

Sin embargo, toda la *Ética* va a ser el trazado del camino. E insisto sobre esto, es un camino que no preexiste. En el mundo más cerrado<sup>17</sup> del primer género de conocimiento, la *Ética* va a trazar el camino que hace posible una salida. Ahora bien, si intento resumir este trayecto, lo fundamental son las etapas de esta salida.

Si tuviera una lupa, diría que la primera etapa es esta: nos damos cuenta que hay dos tipos de pasiones. Permanecemos en la pasión, permanecemos en el primer género, pero lo que va a ser decisivo es una distinción entre dos tipos de pasiones. Hay pasiones que aumentan mi potencia de actuar. Son las pasiones de alegría. Hay pasiones que disminuyen mi potencia de actuar. Son pasiones de tristeza. Tanto unas como otras son pasiones. ¿Por qué? Porque no poseo mi potencia de actuar; aún cuando ella aumenta, no la poseo. Así pues, estoy aún plenamente en el primer género de conocimiento. Esta es la primera etapa: distinción de las pasiones alegres y de las pasiones tristes. Tengo las dos. ¿Por qué? Porque las pasiones tristes son el efecto sobre mí del encuentro con cuerpos que no me convienen, es decir que no se componen directamente con mi relación. Y las pasiones alegres son el efecto sobre mí de mi encuentro con cuerpos que me convienen, es decir aquellos que componen su relación con mi relación.

Segunda etapa. Ustedes ven, las pasiones alegres están siempre en el primer género de conocimiento. Pero cuando experimento pasiones alegres, efecto del encuentro con cuerpos que convienen con el mío, ellas aumentan mi potencia de actuar. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir no que me determinan, sino que me inducen, me dan la ocasión para formar la noción común. ¿Noción común a qué? Noción común a los dos cuerpos: el cuerpo que me afecta y mi cuerpo. Es una segunda etapa.

Primera etapa: las pasiones alegres se distinguen de las pasiones tristes porque las pasiones alegres aumentan mi potencia de actuar, mientras que las tristes la disminuyen. Segunda etapa: esas mismas pasiones alegres me inducen a formar una noción común, común al cuerpo que me afecta y a mi propio cuerpo.

Pregunta subordinada a esta segunda etapa: ¿por qué las pasiones tristes no me inducen a formar nociones comunes? Spinoza es muy capaz, puede demostrarlo matemáticamente. Si dos cuerpos disconvienen, no es jamás por algo que les es común, sino por sus diferencias o sus oposiciones. Reflexionen bien, pues hay un pasaje teórico que comprender, pero es de hecho muy práctico. En otros términos, las pasiones tristes son el efecto sobre mi cuerpo de un cuerpo que no conviene con el mío, es decir que no compone su relación con mi propia relación. Desde entonces, la pasión triste es el efecto sobre mi cuerpo de un cuerpo que es captado bajo el aspecto en que no tiene nada en común con el mío. Si captaran ese mismo cuerpo bajo el aspecto en que tiene algo en común con el vuestro, ya no los afectaría de una pasión triste. Los afecta de una pasión triste en tanto captaron ese otro cuerpo como incompatible con el vuestro. Así pues, Spinoza puede decir que sólo las pasiones alegres me inducen a formar una noción común.

Ustedes recuerdan que las nociones comunes no son en absoluto cosas teóricas. Son nociones extremadamente prácticas, son nociones práctico-éticas. No comprendemos nada si hacemos de ellas ideas matemáticas. Así pues, la pasión alegre, que es el efecto sobre mí de un cuerpo que conviene con el mío, me induce a formar la noción común a los dos cuerpos. Para dar cuenta de esta segunda etapa, diría que las pasiones alegres literalmente se revisten de nociones comunes.

Ahora bien, las nociones comunes son necesariamente adecuadas. Lo hemos visto, no vuelvo sobre esto. Entonces, ustedes ven por qué camino hay una salida. Tendíamos a decir: «Pero jamás podremos salir del primer género de conocimiento». Ustedes ven que hay un camino. Hay un camino, pero es una línea  
17

Si he tomado conciencia de la diferencia de naturaleza entre las pasiones alegres y tristes, me doy cuenta que las pasiones alegres me dan el medio de rebasar el dominio de las pasiones. No es que las pasiones sean suprimidas. Están ahí, permanecerán. El problema de Spinoza no es hacer desaparecer las pasiones. Es, como lo dice él mismo, que ocupen finalmente la menor parte relativa de mí mismo. ¿Qué quiere decir que ellas ocupen la menor parte relativa de mí mismo? ¡Eso tampoco está dado en absoluto! Está en mí fabricar partes de mí mismo que ya no estén sometidas a las pasiones. Nada está dado de antemano.

¿Cómo fabricar entonces partes de mí mismo que ya no estén sometidas a las pasiones? Vean la respuesta de Spinoza. Hago la diferencia entre pasiones tristes y pasiones alegres. Tengo pasiones tristes, de acuerdo. Me esfuerzo, según su fórmula, «tanto como está en mí» para experimentar el máximo posible de pasiones alegres y el mínimo posible de pasiones tristes. Hago lo que puedo.

Todo esto es muy práctico: hago lo que puedo. Ustedes me dirán que es obvio. No, porque como lo señala muy bien Spinoza, las personas no dejan de envenenar la vida, no dejan de revolcarse en la tristeza... Todo el arte de las situaciones imposibles del que hemos hablado... ¡Se meten en situaciones imposibles!

Hace falta desde ya una sabiduría para seleccionar las pasiones de alegría, para intentar tener el máximo posible de ellas. Y estas pasiones de alegría subsisten como pasiones, pero me inducen a formar nociones comunes, es decir, ideas prácticas de lo que hay en común entre el cuerpo que me afecta de alegría y

mi cuerpo. Estas nociones comunes -y sólo ellas- son ideas adecuadas. Entre un cuerpo que no me conviene, entre un cuerpo que me destruye y mi cuerpo no hay nociones comunes, pues el aspecto bajo el cual un cuerpo no me conviene es incompatible con la noción común. En efecto, si un cuerpo no me conviene, es bajo el aspecto de que no tiene nada en común conmigo. Bajo el aspecto en que tiene algo en común conmigo, me conviene. Esto es evidente, es seguro.

Así pues, en el punto en el que estoy -segunda etapa—, he formado nociones comunes. ¿Pero a qué remiten estas nociones comunes, esta idea de la relación común entre el cuerpo que me conviene y mi cuerpo, si las toman prácticamente, si no hacen de ellas ideas abstractas? A la formación de un tercer cuerpo del cual el otro cuerpo y el mío somos las partes. Eso tampoco preexiste. Ese tercer cuerpo tendrá una relación compuesta que se encontrará tanto en el cuerpo exterior como en mi cuerpo. Eso será el objeto de una noción común.

De las nociones comunes, que son ideas adecuadas, derivarán afectos, sentimientos. Y lo que quería decir es que no pueden confundir los afectos que están en el origen de las nociones comunes con los que derivan de ellas. Esta confusión sería un grave contrasentido. En ese momento la *Ética* ya no podría funcionar. Es decir, es grave.

¿Qué diferencias hay entre los dos tipos de afectos? Los afectos que están en el origen de las nociones comunes son las pasiones alegres. Me repito una vez más para que esto sea muy claro. Las pasiones alegres son el efecto sobre mí de un cuerpo que conviene con mi cuerpo, induciéndome a formar la noción común, es decir una idea de lo que hay de común entre los dos cuerpos. Y la idea de lo que hay de común entre los dos cuerpos es la idea de un tercer cuerpo del cual el cuerpo exterior y el mío son las partes. Así pues, ustedes ven que los sentimientos que me inducen a formar una noción común son pasiones de alegría. Hemos visto que las pasiones de tristeza no nos inducían a formar nociones comunes. Ahora bien, los sentimientos que derivan de las nociones comunes ya no son pasiones de alegría. Son afectos activos. Puesto que las nociones comunes son ideas adecuadas, derivan de allí afectos que no se contentan con aumentar mi potencia de actuar, como las pasiones alegres; derivan afectos<sup>17</sup> que, por el contrario, dependen de mi potencia de actuar.

Presten mucha atención a la terminología de Spinoza y no confundan -pues él jamás lo hace- las dos expresiones: lo que aumenta mi potencia de actuar y lo que deriva de mi potencia de actuar. Lo que lamenta mi potencia de actuar es forzosamente una pasión. Puesto que mi potencia de actuar aumenta, es preciso suponer que yo no tengo aún posesión de ella. Mi potencia de actuar aumenta de modo que tiendo a la posesión de esta potencia, pero no la poseo. Es el efecto de las pasiones alegres. Bajo la acción de las pasiones alegres, formo una noción común. Ahí poseo mi potencia de actuar, porque la noción común se explica por mi potencia. En ese momento, pues, entro en posesión de mi potencia. En posesión formal, poseo formalmente mi potencia. De esta posesión formal de mi potencia de actuar a través de la noción común derivan afectos activos. De modo que los afectos activos que derivan de las nociones comunes son la tercera etapa.

Si intento resumir todos estos momentos, diría que hay entonces tres etapas. Primera etapa: seleccionan, tanto como puedan, pasiones alegres. Segunda etapa: forman nociones comunes que vienen a revestir las pasiones alegres. No las suprimen, las revisten. Tercera etapa: de esas nociones comunes que revisten a las pasiones alegres, derivan afectos activos. En última instancia, las pasiones y las ideas inadecuadas ya no ocupan proporcionalmente más que la menor parte de ustedes mismos.

Y la mayor parte es ocupada por ideas adecuadas y afectos activos. Yo no podía decirlo antes, había que hacerlo.

Última etapa. Las nociones comunes y los afectos activos que derivan de ellas van a ser revestidos ellos mismos por nuevas ideas y nuevos estados o afectos: las ideas y los afectos del tercer género. Es decir, esas auto-afecciones, que siguen siendo un poco misteriosas para nosotros, que definirán el tercer género - mientras que las nociones comunes definían únicamente el segundo-.

Para terminar con todo esto, hay una cosa que me fascina: ¿por qué Spinoza no lo dice? Evidentemente la respuesta debe ser compleja. De hecho, si no lo dijera, todo lo que digo sería falso. Es preciso que lo diga. Y lo dice. Tiene este orden muy curioso. Primera etapa: ideas inadecuadas y pasiones alegres, selección de las pasiones alegres. Segunda etapa: formación de las nociones comunes y afectos activos que derivan de las nociones comunes. Tercera etapa: tercer género de conocimiento, ya no nociones comunes, sino ideas esencias, ideas esencias singulares y afectos activos que derivan de ellas.

Entonces mi pregunta se transforma: si lo dice ¿por qué no lo dice bien claro? Creo que es simple: no podía hacerlo de otro modo. Él presenta estas tres etapas como sucesivas, pero lo hace en el libro V. Y el libro V no es un libro fácil -hemos visto por qué-. Él dice que es un libro a toda velocidad. Y una vez más, no porque está mal hecho o hecho rápidamente, sino porque en el tercer género de conocimiento se alcanza una especie de velocidad del pensamiento que Spinoza persigue y que da a la *Ética* ese final admirable, como una especie de final a toda marcha. Una especie de final relámpago.

Lo dice entonces en el libro V. Atraigo particularmente vuestra atención sobre un teorema, sobre una proposición al comienzo de ese libro, donde Spinoza dice: *En tanto no estamos atormentados por afectos contrarios a nuestra naturaleza, podemos.,?* Para mí es un texto fundamental. No puede decirse más claramente. ¿Qué son sentimientos «contrarios a nuestra naturaleza»? Ustedes verán el contexto, son el conjunto de las pasiones de tristeza. ¿En qué las pasiones de tristeza o los sentimientos de tristeza son contrarios a nuestra naturaleza? En virtud de su definición misma, a saber: son los efectos del encuentro de mi cuerpo con cuerpos que no convienen con mi naturaleza. Así pues, son literalmente sentimientos contrarios a mi naturaleza. Y bien, en tanto <sup>17</sup>estamos atormentados por tales sentimientos, en tanto experimentamos una tristeza, ni hablar de formar una noción común relativa a esa tristeza.

No puedo formar una noción común más que en ocasión de alegrías, esto es, alegrías pasivas. Sólo que cuando he formado una noción común en ocasión de una alegría pasión, mi alegría pasión se encuentra desde entonces revestida de ideas adecuadas, nociones comunes del segundo género, e ideas esencias del tercer género; y revestida por afectos activos, afectos activos del segundo y del tercer género.

Al mismo tiempo, no hay completa necesidad. Insisto en esto, para terminar. Lo que me perturba es que, evidentemente, las pasiones alegres me inducen a formar nociones comunes, eso es como un buen uso de la alegría; pero es concebible, en el límite, alguien que experimentaría pasiones alegres por azar. Estaría bien, la suerte lo favorecería, tendría mucha alegría. Pero él no formaría noción común; permanecería completamente en el primer género de conocimiento. Allí es evidente que no se trata de una necesidad. Las pasiones alegres no me obligan a formar la noción común, me dan la ocasión. Es allí que hay como una especie de abismo entre el primer y el segundo género de conocimiento. Entonces, ¿lo franqueo o no lo franqueo?

Si la libertad se decide en un momento dado, en Spinoza es ahí. Me parece que es ahí. En efecto, aún experimentando pasiones alegres, yo podría permanecer eternamente en el primer género de conocimiento. En ese momento, haría un muy mal uso de la alegría. Por mucho que esté inducido a formar nociones comunes, no estoy -hablando propiamente- determinado a hacerlo. En todo caso, me parece

que se trata de una especie de sucesión muy firme, a la vez lógica y cronológica, en esta historia de los modos de existencia o de los tres géneros de conocimiento.

Insisto sobre esta idea de revestidura o revestimiento. En el comienzo, estoy lleno de ideas inadecuadas y de afectos pasivos. Poco a poco llego a producir cosas que van a revestir mis ideas inadecuadas y mis afectos pasivos con ideas que son adecuadas y con afectos que son activos. De modo que si salgo adelante, siempre tendré ideas inadecuadas y afectos pasivos, pues están ligados a mi condición en tanto que existo, pero ellos no ocuparán, relativamente, más que la parte más pequeña de mí mismo. Literalmente, habré cavado en mí partes que son ocupadas por ideas adecuadas y afectos activos o auto-afecciones.

Ahora bien, no se trata de una ciencia. Muy a menudo tenemos la tendencia a interpretar a Spinoza de ese modo y eso lo vuelve ciertamente ordinario. Tomemos como ejemplo las ideas geométricas. Hacer geometría es muy importante para Spinoza, para la vida misma, pero no son las ideas geométricas las que definen las nociones comunes; las ideas geométricas son simplemente una cierta manera, una cierta posibilidad de tratar las nociones comunes. Podríamos decir que la geometría es la ciencia de las nociones comunes. Y las nociones comunes no son en sí mismas una ciencia, son un cierto saber. Pero es casi un saber-hacer.

Por otra parte, diría que las nociones comunes no se oponen en absoluto a la idea de un yo. Existe un verdadero yo -en sentido muy amplio- de las nociones comunes, puesto que es un juego de composición. Hay noción común desde que hay composición de relaciones. Puedo siempre intentar componer. Esto se opone seguramente a la improvisación, puesto que implica y supone, ante todo, la larga marcha selectiva en la cual he separado mis alegrías de mis tristezas.

Intervención: Sobre la improvisación.

Deleuze: En efecto, es otra cosa si piensas en la improvisación definida como una especie de sentimiento vivido de la composición de las relaciones. En el ejemplo del jazz, la trompeta entra en tal momento. Credo<sup>17</sup> que es exactamente lo que expresa el término inglés *timing*. El francés no tiene esas palabras. Los griegos tenían una palabra muy interesante que corresponde exactamente al *timing* americano: el *kairós*. Los griegos se sirven enormemente de esta palabra. El *kairós* es exactamente el buen momento. No dejar pasar el buen momento. El francés no tiene una palabra tan fuerte. Había un Dios, había una especie de potencia divina del *kairós* en los griegos. La ocasión favorable, la oportunidad, el truco... es ahí el momento en que la trompeta puede tomar las cosas.

Anne Querrien: Es decir el momento en que se llega a encontrar el agenciamiento colectivo.

Intervención. De hecho, el agenciamiento colectivo se construye desde que cada uno comprende cuáles son las relaciones que lo constituyen. No es una improvisación.

Deleuze: La noción de agenciamiento no puede aportarnos muchas luces en cuanto a Spinoza. Sobre todo porque Spinoza emplea, por su parte, una palabra que vale de sobra. Cuando dice noción común, quiere decir algo muy preciso. Creo incluso que es finalmente imposible, según él, que yo, individuo pensante, pueda formarla. Es una noción tan poco intelectual, tan viva, que no puedo formar una noción común -es decir la idea de algo en común entre mi cuerpo y un cuerpo exterior- sin que se constituya un tercer cuerpo del cual el cuerpo exterior y yo no somos más que las partes. Aprendo a nadar. Formo la noción común de mi cuerpo y del cuerpo del mar, de la ola. Formo un tercer cuerpo del cual la ola y yo somos

las partes.

Vemos muy bien lo que hay en el espíritu de Spinoza cuando nos habla de las nociones comunes y hasta qué punto ellas no son en absoluto lo que a veces decimos que son. La catástrofe que a mi modo de ver nos impide comprender todo lo que él quiere decir, se produce cuando tratamos a las nociones comunes como cosas abstractas. Pero hay razones. Es su culpa. Es su culpa porque cuando introduce por primera vez las nociones comunes, lo hace a través de las nociones comunes más universales. Ejemplo: «Todos los cuerpos son en lo extenso»<sup>101</sup>. Lo extenso como noción común. Es esto lo que confunde al lector. Hay entonces una razón. Cuando nos dice, por el contrario, que finalmente las nociones comunes privilegiadas son comunes a muchos hombres, es decir que son la comunidad de los hombres, nos decimos que es ese el lugar de la noción común. En otros términos, las nociones comunes se revelan como esencialmente políticas, a saber: se trata de la construcción de una comunidad. Aquí vemos muy bien hasta qué punto esto desborda, y de lejos, las nociones físico-matemáticas de las cuales se reclamaba en el libro II. Como en el libro II quiere comenzar por explicar las nociones comunes más universales, ellas parecen ciertamente cosas abstractas, como de las ciencias: todos los cuerpos son lazos tendidos, la velocidad y el movimiento como noción común a todos los cuerpos, etc. Entonces, si nos dejamos atrapar en ese momento, creo que se pierde toda la riqueza concreta de las nociones comunes. Ustedes comprenden, la noción común es: ¿qué cuerpo hacen con alguien que aman o que los ama?

En nuestro ejemplo, es el ritmo. El ritmo es una noción común al menos a dos lados: no existe el ritmo del violín, existe el ritmo del violín que responde al piano y el ritmo del piano que responde al violín. Eso es una noción común, la noción común de dos cuerpos, el cuerpo del piano y el cuerpo del violín, bajo tal o cual aspecto. Es decir, bajo el aspecto de la relación que constituirá tal obra musical y que forma el tercer cuerpo. Es muy concreto.

Yo diría entonces que sí, que todo es posible en esta cuestión. Pero no es cualquier saber. Tampoco es cualquier juego, puesto que es un juego de composición, de combinaciones con comprensión de las<sup>17</sup> relaciones. Entonces la expresión «juego» es evidentemente muy ambigua pues concibo juegos, por ejemplo, que son únicamente de azar. Son ejemplos abominables para Spinoza. Si no se busca una martingala, se puede jugar de manera que simplemente se sufran efectos. Por ejemplo, si juegan a la ruleta al azar, sufren efectos. La ruleta rusa: hacen de la ruleta un uso mortuorio. Bueno, son pasiones de tristeza. Usted juega, gana o pierde. Si pierde está triste —a menos que sea particularmente raro—. Si gana, está contento. Pero es pasión. ¿Qué sería buscar una martingala? Bueno, ustedes ven que las personas que buscan martingala en la ruleta hacen un trabajito. No es ciencia, pero es trabajo. ¿Qué quiere decir eso? Elevan la apuesta, ensayan, puede ser que se equivoquen completamente, etc. Yo sé que Spinoza diría que evidentemente el juego no es un tema de nociones comunes, que el juego es precisamente estar condenado al primer género de conocimiento. Pero imaginemos un Spinoza jugador. Él diría que en la tentativa de elaborar una martingala hay ya búsqueda de relaciones comunes, búsqueda de una especie de relación y de ley de relación. No podemos decir que se trate de una búsqueda científica. Es una búsqueda de saberes, es todo un oficio.

Spinoza se interesa, sin embargo, por estas cuestiones, pues participa de ellas —como todo el siglo XVII, que, ustedes saben, es un siglo de jugadores- Hay un pequeño tratado de Spinoza. Él se interesa por estas cuestiones. Él ha hecho un muy pequeño tratado, en holandés, que se titula *Cálculo de probabilidades*. Como todo el mundo, reflexiona sobre el juego de dados, el lanzamiento de los dados. Todo esto es el nacimiento del cálculo de las probabilidades. No es solamente

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, libro II, definición I.

Pascal, todos los matemáticos de la época se interesan enormemente en las probabilidades.

Bueno, les dejo la preocupación de proseguir todo esto, pero sobre todo prosígalo con la *Ética*, con la lectura.

Intervención: Las raras discusiones que he podido tener con músicos geniales me han dado la intuición de que desde el momento que se produce aquél encuentro, que de hecho no es algo que se comanda, hay una imposibilidad total de evitarlo. Es decir que hay un carácter de necesidad, de ineluctabilidad, a excepción de que se rompan todas las relaciones.

Deleuze: ¡Sí! Y al mismo tiempo creo que incluso a ese nivel -y Spinoza no dice esto así, ya no hablamos de Spinoza, de hecho-, por fuerte que sea la certidumbre del tercer género, todo puede ser aún arruinado. Es estupenda la vida. Y esto nos introduce en lo que vamos a hacer ahora. Cualquiera sea la certidumbre que yo tenga -ella puede ser grandiosa—, todo puede ser arruinado, todo puede desplomarse en un instante. Es curioso. Puedo ser como arrastrado por esa potencia. En lugar de combinarla, puedo ser arrastrado por una especie de exasperación. Siempre puede producirse una exasperación, es cuando de golpe destruyo lo que hay.

Este texto de solo 4 páginas, *Reeckening van Kantsen* en su idioma original, apareció en el año 1687.

Cf. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, op. cit., parte I: «Metálogos».

Cf. Baruch de Spinoza, *Tratado Breve*, Alianza, Madrid, 1990, pág. 149.

Alfred North Whitehead y Bertrand Russell. *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge University Press, 1910, 1912, y 1913.

Marcial Gueroult, *Leibniz Dynamique et métaphysique*, Aubier, París, 1967.

Cf. Nicolás Malebranche, «De la recherche de la vérité», en *CEuvres complètes*, Boivin et C<sup>ie</sup>, París, 1938, t.I, p. 75.

*Ibidem*, libro V, prop. XXXVII, escolio.

El *Fedón* (o de la inmortalidad del alma) es un diálogo platónico que se ambienta en las últimas horas de vida de Sócrates, en el que están la mayoría de sus amigos reunidos en la cárcel de Atenas a la espera de su ejecución.

Cf. *Ibidem*, libro II, prop. XIII, postulados III y VI.

Baruch de Spinoza, *Ética*, op. cit., libro V, prop. XXXVI.

Baruch Spinoza, *Ética*, op. cit., libro V, proposición X.