



# Deleuze, el indio de los filósofos

## Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista

José Ezcurdia







UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers  
*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas  
*Secretario General*

Dra. Guadalupe Valencia García  
*Coordinadora de Humanidades*

Dr. Fernando Lozano Ascencio  
*Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)*

COMITÉ EDITORIAL  
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio  
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez  
*Secretaria Académica del CRIM*

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías  
*Secretario Técnico del CRIM*  
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó  
*Jefe del Departamento de Publicaciones y Comunicación  
de las Ciencias y las Humanidades del CRIM*

Dr. Roberto Castro Pérez  
*Investigador del CRIM*

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro  
*Investigador del CRIM*

Dra. Alethia Fernández de la Reguera  
*Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM*

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera  
*Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM*

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo  
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz  
*Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM*

DELEUZE,  
EL INDIO DE LOS FILÓSOFOS



DELEUZE,  
EL INDIO DE LOS FILÓSOFOS

FUNDAMENTOS VITALISTAS DE LA CRÍTICA  
A LA MODERNIDAD CAPITALISTA

José Ezcurdia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

EDITORIAL ITACA

Ciudad de México, 2022

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información**

**Nombres:** Ezcurdia, José, autor.

**Título:** Deleuze, el indio de los filósofos: fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista / José Ezcurdia.

**Descripción:** Primera edición. | Cuernavaca, Morelos : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias ; Ciudad de México : Itaca, 2022.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2172283 | ISBN (UNAM) 978-607-30-6604-4 |

ISBN (Itaca) 978-607-8856-20-6.

**Temas:** Deleuze, Gilles, 1925-1995 -- Filosofía | Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 -- Filosofía | Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 -- Filosofía. | Bergson, Henri, 1859-1941 -- Filosofía. | Capitalismo.

**Clasificación:** LCC B2430.D454.E934 2022 | DDC 194—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Investigación realizada gracias al programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN401420, “Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze”.

Diseño de cubierta: Fernando Garcés Póo

Primera edición: 14 de octubre de 2022

D. R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa  
62210, Cuernavaca, Morelos  
www.crim.unam.mx

D. R. © David Moreno Soto  
Editorial Itaca  
Piraña 16, colonia del Mar  
13270, Ciudad de México  
tel. 55 5840 5452  
itaca00@hotmail.com  
editorialitaca.com.mx

ISBN (UNAM): 978-607-30-6604-4

ISBN (Itaca): 978-607-8856-20-6

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*



## ÍNDICE

Prólogo <i>Cristina Póslleman</i>	9
Introducción	13
Spinoza	17
Nietzsche	57
Bergson	107
Deleuze	161



## PRÓLOGO

Algo del orden de lo inédito estremece estas páginas. Un Deleuze particular es tallado a lo largo de una lectura vitalista de Spinoza, Nietzsche y Bergson. Uno tal que es imposible de descifrar sin, a la par, acompañar la crítica al colonialismo que allí se forja. (El autor se refiere a “nuestras sociedades periféricas y neocolonizadas latinoamericanas”). En esta intersección, el alcance de lo que se considere como colonialismo, ya no se reducirá a un mero efecto colateral de la modernidad capitalista, sino que se acusará como una condición que la constituye. Por su parte, el vitalismo filosófico que acá nos espera, no ensanchará el edificio de la metafísica de la trascendencia, que aleja la vida del cuerpo y del pueblo. La vida es aquí la más bella, peligrosa, umbral experiencia de creación de nuestro “común”.

A partir de ahí este libro puede leerse, entre casi infinitas maneras de hacerlo, por cierto, como un cuidadoso y amoroso encuentro entre filosofías que han irrumpido e irrumpen frente a la inercia cínica a la que nos sumen estas “fuerzas que mantienen el terrible estado de cosas que padecemos”, a las que se refiere el autor en su atinada introducción. Este

“terrible estado de cosas que padecemos” será lo que sugiero considerar en nuestros propios recorridos, como motivos del empeño en la creación de un “Deleuze, el indio de los filósofos”. Empeño nada gratuito, como se siente en un cierto tono militante que adopta el texto, dadas las tensiones políticas movilizadas por las voces y las corporalidades que han emergido en estas últimas décadas.

Entonces, a lo largo de las secuencias analíticas y argumentales que constituyen estos cuatro capítulos, nos las veremos con torbellinos que desactivan ciertas interpretaciones estandarizadas, tanto de las metafísicas de los autores señalados como del propio Deleuze. Ráfagas de una potencia creadora desafiante, que, además de hacer expresas las referencias al pensador francés, insuflarán a éstas ese plus de sentido que la propia escritura deleuziana pide a gritos: la voz y el cuerpo de las razas bastardizadas. En este escenario, el justo y caritativo individuo superior de Spinoza, el superhombre nietzscheano, de corazón libre, bello y trágico, el “ontonauta experimental” bergsonian, irán decantando en un imbricado claroscuro argumental, la fraternidad que los liga con nuestros pueblos oprimidos.

En el camino iremos componiendo a través de esta singular metamorfosis del rostro del opresor en “pueblo indio”, un pacto “vital”. En prolijas articulaciones, este pacto se irá sellando bajo constancia de un compromiso ético y político, que involucra ahora a otro hermano. El hermano que alerta a las críticas tibias efectuadas a las filosofías de la trascendencia, del riesgo de reducir la imagen de lo trascendente al propio reflejo. Y de esta manera justificar la oblatividad sádica que supone la extrapolación, desde los nortes a los sures, de un inconsciente racializado.

Convido a cada cual a intersectar estos trazos por su cuenta. No quisiera edulcorar con fórmulas anticipadas este “contrapensamiento” que el propio autor despliega. Sí me cabe resaltar que la consistencia de esta operación nunca es tácita en el trabajo de José Ezcurdia. Como lectora de este libro imprescindible, confieso haber celebrado el paso a paso de esta

experiencia de transfiguración a la que se somete todo a lo largo del texto, a ciertos personajes conceptuales cruciales. (Nunca preferiría referirme a ellos como híbridos). Confieso haber sentido una fascinación singular acompañando la construcción, párrafo por párrafo, de este pensamiento que barre en reverso las categorías del horror.

Hay en esta suerte de galería un rincón filosófico preferencial. En él nos espera el Cristo-Quetzalcóatl. Nos espera nuestro propio prodigio.

Por cierto, esta propuesta se suma a los enfoques que han abierto caminos hace ya tiempo, como vale recordar, de lo que aparece acá con dos palabras claves: “resistencia” y “creación de pueblo”. Lejos de incurrir en la melancolía de una pureza de origen, las tesis de José Ezcurdia ponen en valor las prácticas y las militancias que, desde los sures diversos, asumen la asimetría que esta batalla frente al colonialismo implica. Si bien hay que admitir que cierta voluntad de reciprocidad epistemológica se percibe en nuestros días en el contexto intelectual al cual seguramente llegará este libro, pensar las asimetrías es, esta vez, lo que no deberíamos dejar pasar.

Constituye la epidermis de esta propuesta de José Ezcurdia, el compromiso con una revolución del pensamiento que, a todo momento, emerge en el deseo fundamental de evocar las voces y los cuerpos proscriptos. Un deseo que se reconoce en este empecinamiento por jaquear la “maquinaria de rostrificación” que opera hace ya cinco largos y tortuosos siglos. Por eso, celebremos este libro.

*Cristina Pósleman*



## INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene como objeto dar cuenta de la deleuziana crítica a la axiomática capitalista desde una doble perspectiva: por un lado, la determinación de los fundamentos vitalistas que la vertebran interiormente, ordenados en los planteamientos ontológicos, epistemológicos y ético-políticos de Spinoza, Nietzsche y Bergson; y por otro lado, la articulación de un “Deleuze, el indio de los filósofos” en tanto concepto para hacer explícita la significación de la reflexión filosófica de nuestro autor como marco crítico de la propia modernidad capitalista en el contexto de nuestras sociedades periféricas y neocolonizadas latinoamericanas. Spinoza, Nietzsche y Bergson, al desenvolver una ontología vitalista que tiene entre sus nociones capitales aquellas de cuerpo, intuición y libertad, confluyen en la figura de un “Deleuze, el indio de los filósofos”, que nos regala el andamiaje teórico para hacer inteligible la emergencia de una América Latina que se piensa a sí misma para recrearse como foco de resistencia y como “línea de fuga” ante la propia axiomática capitalista. Spinoza, Nietzsche y Bergson en la pluma de Deleuze aparecen como nervios de un vitalismo filosófico que desembarca en América

Latina no para saquear y esclavizar, no para llevar a cabo un proceso de aculturación que desemboca en el despliegue de mecanismos diversos de sujeción y vasallaje ideológico y psicológico, sino para nutrir a la emergencia de un contrapensamiento que es el resorte de la eclosión y desenvolvimiento de formas menores o minoritarias; formas que plantan cara a la propia modernidad capitalista y la pesada carga que arrastra de un cristianismo que desde luego —salvo honrosísimas excepciones— no ha llevado a los hechos el amor al prójimo, como fuente de justicia y libertad, sino que se ha consagrado a sembrar miseria y pasiones tristes. Deleuze, el indio de los filósofos, de este modo, se resuelve como ariete para derribar una filosofía de Estado al servicio de la negación del cuerpo vivo y para cultivar una descolonización del inconsciente que se traduce en la posibilidad de afirmar la propia singularidad psicológica y cultural en el horizonte de un proceso creativo activo.

Es la determinación de la filosofía deleuziana como un *ars combinatoria* el principio que nos ha permitido llegar a la concepción de Deleuze como indio de los filósofos. Nos parece que la filosofía de nuestro autor, toda vez que se articula en un riquísimo entramado discursivo que extrae y hace patentes los rendimientos ético-políticos de la noción de diferencia, aparece como una tupida red conceptual que reclama ser movilizadísima precisamente para sacar a la luz estos rendimientos en el ámbito de experiencia de un territorio dado —en nuestro caso, América Latina—. En otros términos, Deleuze emplaza a sus lectores a establecer rutas de lectura a través de su filosofía, para extraer de ésta planos de sentido que, en términos del propio Deleuze, satisfacen su pensamiento mismo como Máquina de Guerra. Deleuze no sólo le hace hijos por la espalda a los filósofos de su predilección, sino que reclama a sus lectores también hacerle hijos por la espalda a él mismo, para dar cumplimiento a su reflexión filosófica como un contrapensamiento que apuesta por una producción diferencial concebida como barricada de resistencia y lucha de liberación. Es en este horizonte de reflexión que



este libro establece una serie de paradas a lo largo de la revisión de Spinoza, Nietzsche y Bergson, que se orientan en la ulterior articulación de un Deleuze que aparece como el indio de los filósofos. Así, Spinoza Cristo y Cristo Spinoza (a partir de la propia concepción spinoziana de Cristo y de la deleuziana concepción de Spinoza como “Cristo de los filósofos”), el superhombre nietzscheano como Dionisos renacido en el anticristo, y el místico cristiano bergsonian, encuentran su reformulación en un Deleuze indio en el que las antiguas deidades mesoamericanas germinan en un inconsciente desedipizado que es el motor de la emergencia misma del pueblo que falta, del pueblo que se gana a sí mismo al afirmar su libertad justo en la satisfacción de una producción deseante con un acento diferencial. Deleuze indio, Deleuze, el indio de los filósofos, teatro filosófico, en el que la máscara de Cristo-Quetzalcóatl le da forma a lo que no tiene forma, haciendo efectiva la intuición deleuziana como vaivén entre *physis* y *nous*, entre ser y pensar, entre natura y cultura: un cuerpo que ha recuperado y se ha hecho cargo de su propia potencia haciendo efectiva la formación del carácter como fuente de cultura y libertad.

Queda en el lector juzgar si las progresiones simbólicas y conceptuales que hemos realizado en estas páginas gozan no sólo de consistencia interna, sino a su vez resultan espacio adecuado para contribuir, así sea con un grano de arena, a la realización de una urgente tarea: impulsar una indagación de nuestras realidades psicológicas y político-culturales en nuestros diversos contextos latinoamericanos, en pos de la construcción de sociedades menos expuestas a la dolorosa autodestrucción concomitante a su sometimiento a aquellas fuerzas que mantienen el terrible estado de cosas que padecemos.

Tepoztlán, Morelos, enero de 2022.



## SPINOZA

¿Cuál es el estatuto de la imagen en la filosofía de Spinoza?  
¿Qué lugar ocupa la imagen en la compleja arquitectura de su metafísica y en su teoría del conocimiento?

La noción de imagen parece, en una primera aproximación, cumplir un rol periférico o secundario en el pensamiento de nuestro autor: frente a conceptos como sustancia y atributo, ley natural o modo, la imagen se ve relegada al impreciso contenido de una imaginación que de ninguna manera satisface los criterios de la claridad y la distinción que le otorgan a la razón la posibilidad de dar lugar a la idea adecuada o verdadera.

La imaginación, a diferencia de la razón, no hace patente el carácter activo del alma en tanto que modo del atributo del pensamiento.<sup>1</sup> La imaginación está lastrada de un ca-

<sup>1</sup> “En este tipo de conocimiento el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La ‘idea’ adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza le atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que

rácter pasivo que coloca al sujeto en la senda del error y la falsedad.

Spinoza apunta al respecto:

Hasta ahora hemos distinguido la idea verdadera de las demás percepciones y hemos hecho ver que las ideas ficticias, falsas, etcétera, tienen su origen en la imaginación, esto es, en ciertas sensaciones fortuitas (por así decirlo) y aisladas, que no proceden de la fuerza misma de la mente, sino de causas externas [...]. Podéis entender por imaginación lo que os plazca, siempre que se conciba por ella algo diferente del entendimiento y que pone al alma en la situación de un ser pasivo (Spinoza, 1959: 73).

Para Spinoza, la imagen es fundamentalmente pasiva y por ello es incapaz de dar lugar a las ideas claras y distintas donde radica el conocimiento adecuado. Por ejemplo, la lógica de géneros y especies, así como el conjunto de la metafísica de la trascendencia, se fundan en una imaginación que obstaculiza a una razón habilitada para asir la forma tanto de la sustancia como causa inmanente, como de las leyes de la naturaleza que tutelan la forma y el movimiento de los modos de los diversos atributos.<sup>2</sup>

---

nace en la afirmación o la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársele ‘conceptus’ y no ‘perceptio’, ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu” (Cassirer, 1965: 23).

<sup>2</sup> Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de las nociones de analogía y univocidad y, con ellas, de las nociones de eminencia y trascendencia, en las que esta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la *Natura naturada*, por lo que es posible predicar lo mismo de cualquiera de ellos. “El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...]. Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no

Nuestro autor señala en la *Ética*:

De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman universales como hombre, caballo, perro, etcétera, a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo de hombre, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber, el color, el tamaño de cada uno) [...]. Por lo cual, no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias (Spinoza, 1958: parte II, proposición XL, escolio I).

Para nuestro autor, la lógica de géneros y especies, así como el conjunto de la metafísica de la trascendencia, se fundan en las ideas inadecuadas de la imaginación. Nociones como causa final, eminencia, acto y potencia, analogía, son para Spinoza producto de una imaginación que no satisface el carácter activo del entendimiento y resulta incapaz de dar lugar a la idea adecuada que, al fundarse en los criterios mismos de la claridad y la distinción, tiene a la verdad como dimensión intrínseca.

---

cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y las criaturas” (Deleuze, 1996: 42). Asimismo, véase Ernst Cassirer: “Claro está que lo que tiene que dar la norma, para [llevar a cabo] un conocimiento cierto no es nuestro saber empírico limitado e incoherente, ni tampoco el carácter y la técnica de la lógica escolástica habitual. El método escolástico de la formación de conceptos, aunque parezca contraponerse al simple empirismo, comparte con éste, sin embargo, un rasgo fundamental y decisivo; trata de llegar al conocimiento ‘abstracto’ de lo general por medio de la comparación de lo concreto. Pero lo que se obtiene, al entrelazar y definir de este modo las múltiples imágenes de las cosas concretas, no es tanto una representación general de conjunto, como una representación global, vaga y confusa. La simple comparación de lo concreto jamás nos revela las condiciones y los fundamentos que los constituyen y lo estructuran” (Cassirer, 1965: 24).

En este punto podemos preguntar: ¿Spinoza limita la forma de la imagen a su determinación como expresión de la mera pasividad del alma? ¿Las imágenes son el producto de una imaginación que no ofrece ningún rendimiento epistemológico efectivo, de modo que deben ser purgadas para asegurar una recta reforma del entendimiento?

Spinoza, a pesar de hacer de su crítica a la imaginación uno de los resortes de su crítica a la metafísica de la trascendencia, realiza una serie de reflexiones que conllevan una profunda reconsideración de la noción de imagen, que tiene implicaciones importantes en la formulación de sus planteamientos epistemológicos, ontológicos y ético-políticos.

### *Imagen, afección e idea*

En un primer momento, Spinoza vincula la noción de imagen a la de afecto. Las imágenes vehiculan afectos. Los afectos afectan a través de imágenes. Las imágenes son afectivas.

Para nuestro filósofo, los objetos dejan en el cuerpo huellas o imágenes que se constituyen justo en afecciones que determinan en un sentido decisivo tanto la forma del cuerpo mismo como la del alma del sujeto.

El carácter afectivo de la imagen-recuerdo es ilustrativo al respecto:

*El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura, con el mismo afecto de alegría que por la imagen de una cosa presente.*

Demostración: Mientras el hombre es afectado por la imagen de una cosa considerará la cosa como presente, aunque ésta no exista, y no la imaginará como pretérita o futura sino en cuanto se una su imagen a una imagen del tiempo pretérito o futuro. Por lo cual, la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o pretérito ya al presente; esto es la disposición del cuerpo, o sea, su afección, es la misma,

ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente; y por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente (Spinoza, 1958: parte III, proposición XVIII, escolio I, cursivas del original).

Spinoza establece una muy estrecha relación entre las imágenes y los afectos. En este sentido, la forma misma del conato como tendencia a perseverar en el ser, se ve incrementado por imágenes diversas que hacen posible la promoción de una serie de afectos activos. Cuerpo, afección y alma se trenzan en la filosofía de Spinoza, pues el conato mismo se ve nutrido por una serie de imágenes a través de las cuales afirma su forma como tendencia a permanecer en el ser.<sup>3</sup>

El filósofo de Ámsterdam señala: *“El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo. El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que sienta su potencia de obrar”* (Spinoza, 1958: parte III, proposición XII).

Dem: El esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma del alma; pero la esencia del alma, afirma sólo lo que el alma es y puede; pero no lo que no es y no puede; por tanto, se esfuerza en imaginar sólo lo que afirma o asienta su potencia de obrar (Spinoza, 1958, parte III, proposición LIV y demostración).

<sup>3</sup> Véase a Gregorio Kaminsky, donde se hace expresa la indisoluble identidad que plantea Spinoza entre la esfera de la razón y el orden de las emociones y el cuerpo, en relación con la determinación del bien: “La hipótesis intelectualista también se ve fuertemente desmentida o, al menos, marcadamente circunscrita, porque las ideas no son para Spinoza, los únicos modos del pensar. En efecto, las cadenas de determinaciones afectivas también son en el alma, modos de pensar, en el orden de lo gnoseológico. La conciencia como re-flexión, la acción reflexiva del deseo, presupone los modos afectivos e ideativos del pensar, desde su estado más confuso e inadecuado hasta las formas claras y distintas del conocimiento adecuado” (1990: 43).

Aquí es posible inquirir: ¿cuál es exactamente el estatuto de la imagen en la ontología de Spinoza? ¿Acaso ésta se constituye como una especie de común denominador entre las ideas-afectos del entendimiento y las afecciones del cuerpo? ¿La imagen hace posible el paso y la reversibilidad entre los modos del atributo del pensamiento y los modos del atributo de la extensión, en tanto que momentos de la afirmación del conato mismo?

En cuanto a la determinación de alma y cuerpo como aspectos del propio conato en tanto que perseverar en el ser, Spinoza apunta:

Esto se entiende más claramente por lo que se ha dicho en el Escolio de la Prop. 12 de la parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es, por eso, simultáneo con el orden de las pasiones del alma (Spinoza, 1958: parte III, proposición, II, escolio).

En cuanto a la determinación de la imagen como forma de las afecciones del cuerpo, la cual guarda correspondencia con los afectos e ideas del alma, subraya: “Tal como se ordenan y encadenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y encadenan las afecciones del cuerpo o las imágenes de las cosas en el cuerpo” (Spinoza, 1958: parte IV, proposición I).

Pareciese que alma y cuerpo encuentran en la imagen un principio vinculante a partir del cual se constituyen no como formas que corren inconexas en vías paralelas, sino como aspectos de la afirmación de una misma forma: las ideas se resuelven como afectos, pues se enderezan como imágenes que imprimen una huella en el cuerpo. Las afecciones del cuerpo se desdobl原因 como ideas pues a su vez se ordenan también como imágenes que dejan su marca en el entendimiento. A



pesar de que en *La reforma del entendimiento* Spinoza subraya el carácter inadecuado de las ideas de la imaginación, en la *Ética* lleva a cabo una revaloración de la imaginación misma, justo en tanto que fuente de una serie de imágenes-afectos que toda vez que se mueven justo entre las afecciones del cuerpo y las ideas de la razón, contribuyen a la afirmación del conato mismo como potencia de obrar o perseverar en el ser.<sup>4</sup>

Spinoza señala en la *Ética*:

*Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra; y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.*

Demostración: El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas. Luego, cuando sucede que el alma puede considerarse a sí misma, se supone por esto que pasa a una perfección mayor, esto es, que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto más distintamente pueda imaginarse a sí misma e imaginar su potencia de obrar (Spinoza, 1958, parte III, proposición LIII y demostración).

Spinoza, a pesar de ser por lo general caracterizado como uno de los filósofos señeros del racionalismo moderno, establece una teoría del conocimiento y una ontología donde la imaginación cumple un papel fundamental. En este sentido, la vida ética supone una teoría del conocimiento en la que no

<sup>4</sup> Véase a Gregorio Kaminsky donde se comenta la importancia del cuerpo en el pensamiento de Spinoza, como principio de conocimiento: “Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Sabemos, también, que las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma [...]. De modo que las huellas o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensivas sino, también, paralelamente, la aptitud constitutiva-cognoscitiva de las ideas del alma. Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada necesariamente por la mediación del cuerpo propio” (1990: 32).

sólo las ideas adecuadas y las afecciones activas tienen un rol eminente; también la propia imaginación, en tanto que las imágenes contribuyen justo a la afirmación y el aumento de la propia potencia de obrar como fundamento de la práctica de la virtud. Para Spinoza *el alma no yerra por el hecho de imaginar*. La imaginación es una fuente neta de alegría. La imaginación no es sinónimo de un conocimiento inadecuado, sino que contribuye a enfiar las afecciones del cuerpo y las ideas-afectos del entendimiento hacia el incremento de la propia potencia de existir donde radica el ejercicio de la libertad.

Spinoza nos dice en el libro II de la *Ética*:

Pero ha de notarse que al ordenar nuestros pensamientos e imágenes siempre se ha de atender a lo que hay de bueno en la cosa, para que así seamos siempre determinados a obrar por el afecto de la alegría (Spinoza, 1958: parte V, proposición X, escolio).

De igual modo señala:

Y aquí, para empezar a indicar lo que es el error, quisiera que observases que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen nada de error, o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se considera que carece de una idea que excluya la existencia de las cosas que imagina presentes para ella. Pues, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes para ella, supiera, al mismo tiempo, que esas cosas no existen en realidad, atribuiría ciertamente, esta potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, no a un vicio; sobre todo si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es, si esta facultad de imaginar del alma fuese libre (1958: parte II, proposición XVII).

Spinoza sostiene una ética donde la imaginación no necesariamente se contrapone a las ideas adecuadas de la razón ni a los afectos activos que afirman la forma del conato en cuanto tendencia a permanecer en el ser: la imagen para

Spinoza, al recorrer transversalmente a las ideas-afectos del alma y a las afecciones del cuerpo, se encamina con éstos a la afirmación activa de la propia potencia donde radica la práctica de la virtud y el ejercicio de la libertad misma.

### *Imaginación y conocimiento del tercer género*

Ahora bien, en este punto podemos de nueva cuenta inquirir: ¿qué vínculo hay ya no entre la imaginación y el conocimiento racional, sino entre la imaginación y el conocimiento del tercer género? ¿Acaso la imagen presenta cierta interioridad no sólo en relación con las ideas de la razón y las afecciones del cuerpo que son su revés, sino también con relación a la Idea misma de Dios, objeto del propio conocimiento del tercer género o *sciencia intuitiva*?

En el último libro de la *Ética*, Spinoza acuña una serie de proposiciones relativas al cuerpo, a las imágenes y al conocimiento del tercer género, cuyas implicaciones bien pueden ser decisivas no sólo en función del planteamiento del complejo problema de la determinación de la forma del conocimiento mismo del tercer género, sino igualmente en función del conjunto de su ontología inmanentista.

Nuestro autor señala en un primer momento respecto al papel del cuerpo en el ejercicio del tercer género de conocimiento o amor intelectual a Dios:

*El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna.*

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, esto es, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran

a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna (Spinoza, 1958: parte V, proposición XXXIX y demostración).

De igual modo afirma: “Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios” (Spinoza, 1958: parte V, proposición XXX).

Para Spinoza el cuerpo, al constituirse a partir del tejido de diversos afectos que expresan la forma de la sustancia como causa inmanente, puede conducir dichos afectos hacia la propia Idea de Dios, de modo que así propicia el conocimiento que el alma tiene de sí, como siendo en Dios mismo. El conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios se constituye como la experiencia corporal o el afecto del amor a Dios, en cuanto parte del amor de Dios a sí mismo. La idea de Dios, al comprender el afecto del amor del hombre a Dios, comprende también el cuerpo mismo del hombre en tanto que fuente de afecciones activas que son el motor del conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios, el cual corona la ética spinoziana.

El conocimiento de sí, como conocimiento del alma en Dios, en tanto que amor de Dios a sí mismo que comprende la Idea del hombre, se hace posible justo por la afección del amor del hombre a Dios, que tiene lugar en el cuerpo mismo del hombre.<sup>5</sup>

Spinoza apunta en la *Ética*:

<sup>5</sup> “El *amor intellectualis Dei* se dirige a Dios en tanto que nace del conocimiento de las cosas (y del propio cuerpo), *sub specie aeternitatis*, es decir, de las cosas consideradas en su liga de identidad necesaria con Dios. Tal es la beatitud, la alegría que nace de y que se identifica con la comprensión de las individualidades que no cesan de producirse y de sus leyes de producción, comprensión que incluye la singularidad de cada espíritu-idea de un cuerpo determinado” (Tosel, 1998: 202, traducido por el autor).

*El alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.*

Demostración: La idea o conocimiento del alma se sigue en Dios del mismo modo y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo [...]. Además, las ideas de las afecciones con que es afectado el cuerpo, implican la naturaleza del cuerpo humano mismo, esto es, concuerdan con la naturaleza del alma; por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma; pero, el conocimiento de estas ideas es en el alma humana misma (1958: parte II, proposición XXIII).

El cuerpo es para Spinoza fundamental en la determinación del conocimiento del tercer género, por cuanto vehicula el afecto del amor en el que se satisface el conocimiento que el hombre tiene de sí, en la Idea a partir de la cual Dios o la sustancia se conoce como causa de sí y se ama a sí mismo. Es en este contexto que Spinoza señala precisamente que las imágenes de las cosas, es decir, las afecciones del cuerpo, han de referirse a Dios en tanto que conocimiento del alma en Dios mismo. El conocimiento del tercer género, de este modo, aunque no se reduzca a la imaginación, de ninguna manera la excluye, sino que la integra. El conocimiento del tercer género como intuición de la Idea de Dios, es la aprehensión de una imagen-afección que atraviesa el cuerpo en cuanto parte del amor que Dios tiene de sí.

Spinoza apunta al respecto en la proposición XIV del libro v de la *Ética*: “El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a Dios” (1958: parte V, proposición XIV).

Inmediatamente, en sendas proposiciones, señala el sentido en que la mencionada proposición ha de ser interpretada:

El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos.

Dem: El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente, ama a Dios, y tanto más cuanto más se

entiende a sí mismo y más entiende sus afectos (1958: parte V, proposición XV).

Este amor a Dios debe ocupar en grado máximo el alma.

Dem: Este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo, por todas las cuales es sustentado; y, por tanto, debe ocupar en grado máximo el alma (1958: parte V, proposición XVI).

Para Spinoza, el conocimiento del tercer género implica la función de la imaginación: las imágenes-afección que recorren el cuerpo y el alma se funden en la propia intuición de la Idea a partir de la cual Dios se ama a sí mismo y ama al hombre. El conocimiento del tercer género, en ese sentido, al subsumir las imágenes del cuerpo, lleva adelante una aprehensión de la Idea de Dios que comprende la forma misma del cuerpo bajo la forma de la imagen.

### *Imaginación e individuo superior*

El cuerpo y la función de la imaginación desempeñan un papel fundamental en las implicaciones político-sociales del ejercicio de los conocimientos del segundo y el tercer género: la imaginación es fuente de comunidad, en la medida en que precipita la afirmación de la sustancia como causa inmanente en la formación de un tejido social —el individuo superior— vertebrado tanto en la razón como en el conocimiento intuitivo. Veamos estos planteamientos más de cerca.

Para nuestro autor, la imaginación concurre en la articulación de la doctrina de las nociones comunes y de la correspondencia y, en última instancia, del individuo superior. Según Spinoza, la razón, valiéndose de la imaginación, tiene como cometido la determinación de los objetos a partir de lo que es común con el propio conato, en vistas de la formación de planos de existencia ampliados donde los conatos mismos participantes, ven nutrida la afirmación de su propia potencia. La razón, al determinar lo que es bueno o lo que es malo

según su correspondencia con la naturaleza del propio conato como perseverar en el ser, se vale de la imaginación para asimilar aquellos objetos que resultan buenos o adecuados para tal fin. En este sentido, la teoría de las nociones comunes y de la correspondencia señala que el objeto que mejor se corresponde con el hombre para incrementar su conato es precisamente el hombre mismo. El hombre es para Spinoza, no un lobo, sino un Dios, por cuanto se constituye en el objeto que mejor se corresponde con éste, en aras de la afirmación de su propio conato como afirmación y poder de existir.

Spinoza apunta con relación a la teoría de las nociones comunes y de la correspondencia:

*Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.*

Las cosas que entendemos clara y distintamente son: o las propiedades comunes de las cosas, o lo que se deduce de éstas y, por consiguiente, sus imágenes se excitan en nosotros más a menudo; y así puede suceder más fácilmente que consideremos otras cosas junto con éstas más bien que con las demás y, por consiguiente, que se unan más fácilmente a éstas que a las demás (1958: parte V, proposición XII y demostración, cursivas del original).

*En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.*

En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; pero esto es absurdo; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena (1958: parte IV, proposición XXXI y demostración, cursivas del original).

En cuanto a la determinación del hombre como el objeto que mejor se corresponde con el hombre, Spinoza escribe:

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

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que perjuicios (1958: parte IV, proposición XXXV, corolario I y escolio).

Imaginación, razón y construcción del vínculo social guardan una estrechísima relación en la filosofía de Spinoza: la imaginación, al señalar los contornos de aquellos objetos que por presentar un común denominador con el conato son fuente de afecciones dichosas, se constituye en apoyo para que la propia razón lleve a cabo la determinación del hombre como objeto que mejor se corresponde con la naturaleza del hombre mismo. Una imaginación gobernada por la razón se erige en el motor interior de la formación de un orden social ordenado por afecciones activas o dichosas. La imaginación es para Spinoza un ingrediente en la conformación de un orden social fundado en la razón, pues coadyuva a la apropiación misma de los objetos que por su correspondencia con el hombre —el hombre como Dios del hombre— vienen a ampliar la base existencial de éste, incrementando su conato como perseverar en el ser o potencia de obrar.

Ahora bien, el vínculo social que tiene lugar gracias al despliegue de la pareja razón-imaginación se ve profundiza-



do gracias al despliegue de la pareja intuición-imaginación. Para nuestro autor, la imaginación, al desplegarse siguiendo el hilo de la intuición, es fuente de un vínculo inmediato entre los hombres, vínculo en el que unos son atravesados por los afectos de los otros. Las imágenes recorren interiormente los cuerpos y las almas de los hombres, precisamente a partir de una intuición que se constituye en fuente de un nexo inmediato entre éstos, el cual es motor de la formación del tejido social.

Spinoza hace patentes estos planteamientos a partir de un comentario sobre el conocimiento inmediato que un padre tiene sobre el futuro de su hijo:

Pero en cambio, los efectos de la imaginación o las imágenes que extraen su origen de la constitución del alma, pueden ser presagios de algún suceso futuro, pues el alma puede sentir confusamente algún suceso futuro. Por lo cual eso puede imaginárselo tan firme y vívidamente como si tal suceso fuese actual. En efecto, un padre ama de tal modo a su hijo, que él y su amado hijo son casi una sola y misma persona. Y puesto que en el pensamiento debe darse necesariamente la idea de las afecciones de la esencia del hijo y de lo que de ella se sigue; y como el padre, por la unión que tiene con su hijo y de lo que de ella se sigue, es una parte de dicho hijo, también el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia del hijo y de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, como he mostrado prolijamente en otro lugar. Además, como el alma del padre participa idealmente de lo que se sigue de la esencia del hijo, aquél, como he dicho, puede a veces imaginar algo de aquello que se sigue de la esencia de éste tan intensamente como si lo tuviera adelante (Spinoza, 1988, Carta XVII).

La imaginación es para Spinoza la argamasa que da consistencia a la fusión de los cuerpos y las almas de los hombres en el horizonte de una serie de afectos que satisfacen el ejercicio de un conocimiento inmediato. La intuición, al subsumir la imaginación, precipita la formación de unidades de ser en

las que los hombres se identifican y se funden viendo nutrida y ampliada la afirmación de su propio conato.

Razón e intuición hacen de la imaginación la hebra que articula la formación de un tejido social en el que la promoción de lo común desempeña un papel fundamental. Los afectos del cuerpo, la imaginación misma al servicio de una razón capaz de determinar las nociones comunes y los objetos que entran en correspondencia con el propio conato, así como el despliegue del conocimiento intuitivo que funde los cuerpos y las almas bajo la fuerza de las imágenes-afecto, se ordenan en la filosofía de Spinoza justo a partir del patrón de la formación de un tejido social que aparece como ámbito expresivo de la sustancia como causa inmanente. La imaginación se encuentra en el corazón de la génesis de un orden social en el que el vínculo inmediato entre los hombres aparece como columna vertebral.

Spinoza hace converger los planteamientos relativos al nexo entre imaginación, razón y articulación del orden social, en su concepción del individuo superior. El individuo superior supone precisamente el vínculo inmediato de los cuerpos y las almas de los hombres en tanto que afirmación de la sustancia como causa inmanente.<sup>6</sup> El individuo superior como promoción de lo común, hace efectiva la dimensión genética y productiva de una sustancia que toda vez que condensa en una forma simple los conocimientos imaginativos, del segundo y del tercer género, da cumplimiento a su forma misma como poder de pensar y poder de existir, y como Idea en la que se

<sup>6</sup> “Una vez más ha sido Spinoza quien ha previsto con más claridad la naturaleza monstruosa de la multitud, al concebir la vida como una trama, donde las pasiones singulares tejen una capacidad común de transformación, sea del deseo al amor o de la carne al cuerpo divino. Para Spinoza, la experiencia de la vida es una búsqueda de la verdad, de la perfección y del goce de Dios. Spinoza nos enseña cómo hoy, en la posmodernidad, podemos hallar en esas metamorfosis monstruosas de la carne no sólo un peligro, sino también una posibilidad: la posibilidad de crear una sociedad alternativa” (Hardt y Negri, 2004: 230).

conoce como causa de sí y se ama a sí misma. El individuo superior viene a satisfacer la forma del tercer género de conocimiento —*amor Dei intellectualis*— como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia. El amor del hombre a Dios, de esta forma, se expresa como amor de Dios al hombre, en tanto amor del hombre por el hombre. La intuición en Spinoza presenta no sólo una orientación, digamos, vertical, sino también una orientación horizontal en la que el vínculo inmediato del hombre con su principio (el Entendimiento Infinito de Dios, Cristo) se resuelve en el vínculo inmediato del hombre con el hombre precisamente bajo el registro del afecto del amor como caridad, en cuanto contenido fundamental del segundo y tercer género de conocimiento.<sup>7</sup> Los conocimientos racional e intuitivo capaces de vincular a los hombres en la esfera misma de la producción del individuo superior, tienen como corazón justo un amor horizontal o una caridad que hace de la justicia su rasgo distintivo. La justicia, como expresión de la caridad, es para Spinoza el nervio fundamental de la formación del individuo superior, en el que convergen en el plano social las diversas figuras epistemológicas y ontológicas de su filosofía. Imaginación, razón e intuición se encabalgan en el pensamiento de Spinoza a partir de la promoción de la figura del individuo superior, figura en la que la justicia y la caridad ocupan un lugar fundamental.

En cuanto a la formación de individuo superior, Spinoza apunta:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden de-

<sup>7</sup> “Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan porque viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos” (Zac, 1963: 191).

sear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuerzen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos (1958, parte IV, proposición XVIII, escolio).

En relación con lo que hemos denominado la orientación horizontal del amor del hombre a Dios como amor de Dios al hombre, en tanto que amor del hombre por el hombre, y la consiguiente formación de una sociedad con justicia y caridad —Cristo—, Spinoza señala: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación y beatitud: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres” (1958, parte V, proposición XXXVI, escolio).

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...]. Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers. 13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que estas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad (Spinoza, 1988: Carta LXXVI).

La imaginación aceita para Spinoza el desenvolvimiento y el encabalgamiento de los conocimientos del segundo y tercer género, justo en el plano de su proyección en los dominios ético y social. La razón y las nociones comunes, el conocimiento del tercer género y la aprehensión inmediata de la esencia del conato como siendo en la Idea de Dios, se desenvuelven en el ámbito de la formación del individuo superior en cuanto rea-

lización de la sustancia como causa de sí y causa inmanente. La imagen para Spinoza no es sólo un mero objeto de una imaginación que deba someterse a una purga que se constituya como momento fundamental de la reforma del entendimiento, sino que se determina a la vez como ingrediente de la propia afirmación del conato como perseverar en el ser, en los planos epistemológico, ético y social. Spinoza nos ofrece un Cristo inmanente, en cuanto expresión de una imaginación activa que, de la mano de la razón y el conocimiento del tercer género, es capaz de dar lugar a la formación de un orden social donde el amor y la justicia aparecen como columna vertebral.<sup>8</sup>

### *Imagen, vida y cuerpo*

Podemos nuevamente preguntar: ¿cuál es el estatuto de la imagen en la ontología de Spinoza? ¿Qué papel cumple la noción de imagen en la determinación tanto de su ontología como de su teoría del conocimiento y de su ética?

¿Acaso la filosofía de Spinoza se constituye, no en una ontología de la Idea en el sentido tradicional del término —a saber, como Forma— sino de la imagen? ¿El objeto de la aprehensión del conocimiento del tercer género es una Idea-Imagen que, por su propia naturaleza, vehicula un afecto peculiar: el amor intelectual?

<sup>8</sup> A propósito de la génesis histórico-filosófica de la noción de inmanencia, véase Gilles Deleuze: “Y sin embargo es cierto que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación” (Deleuze, 1996: 172-173).

¿La sustancia como causa inmanente, y la Idea de Dios, se determinan como imágenes que son como la pantalla donde se esclarece la forma en que Dios, toda vez que se causa a sí mismo y se conoce como causa de sí, se ama a sí mismo, afirmando su forma como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar?

De nueva cuenta podemos preguntar: ¿cuál es el lugar de la imagen en la ontología de Spinoza?

La noción de imagen recorre transversalmente los diferentes niveles en los que se articula la ontología y la teoría del conocimiento de nuestro autor. Como hemos visto, la noción de imagen, a la vez que es contenido de un conocimiento inadecuado, ordena también las afecciones del cuerpo y su determinación como revés de las ideas adecuadas de la razón. La imagen lubrica la reversibilidad entre las afecciones del cuerpo y las ideas del pensamiento, promoviendo justo los afectos activos en los que el conato satisface su forma como perseverar en el ser. De igual modo, la noción de imagen concurre en la realización del conocimiento intelectual en tanto que amor del hombre a Dios como momento del amor de Dios a sí mismo, que comprende el cuerpo del hombre. La imagen cumple asimismo un papel relevante en las concepciones spinozianas de las nociones comunes, de la correspondencia y del individuo superior. La noción de imagen, sin bien es para Spinoza objeto de una purga que es un momento fundamental de la reforma del entendimiento, aparece en la determinación del conocimiento tanto del segundo como del tercer género.

¿Cómo interpretar esta sostenida presencia de la noción de imagen en los diferentes niveles de la arquitectura ontológica y epistemológica de la filosofía de Spinoza?

A nuestro modo de ver, la noción de imagen bien puede constituirse en criterio para llevar a cabo una caracterización de la ontología de Spinoza desde el ángulo del materialismo. ¿De qué materialismo se trata? Si bien nuestro autor señala que la materia se define como extensión geométrica, en el sentido cartesiano del término, la define también desde la perspectiva de su capacidad de percibir y ser afectada,

debido a su identificación con la forma del cuerpo vivo. La noción del cuerpo implica una consideración de la materia no sólo como *res extensa* sino como una forma viva (articulada justo como imagen) que se expresa como producción afectiva: un materialismo vitalista. Spinoza apunta que nadie sabe lo que puede un cuerpo, precisamente en la medida en que éste está dotado de una potencia para percibir y ser afectado que se resuelve en la producción de un abanico de afecciones-imágenes que son el revés de las imágenes-afectos del alma. Las imágenes-afecciones del cuerpo, y las imágenes-afectos del alma, son expresiones de una materia que no se concibe tan sólo como cantidad de movimiento sujeto a leyes, sino justo como vida o tendencia a permanecer en el ser.

Spinoza señala al respecto:

*El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más.*

Según esto, no sólo entendemos que el alma está unida al cuerpo, sino también lo que ha de entenderse por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es muy común y no pertenece más que a otros individuos, todos los cuales, aunque en diverso grado, son no obstante animados (Spinoza, 1958: parte II, proposición XIII, escolio).

De igual modo asevera:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado hasta ahora a nadie lo que puede el cuerpo por las solas leyes de su naturaleza, en cuanto se lo considera como cosa corpórea [...], y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones (Spinoza, 1958: parte III, proposición II, escolio).

Para Spinoza la extensión geométrica, en tanto que atributo de la sustancia, se afirma como materia viva, en la medi-

da en que el cuerpo vivo es su ámbito expresivo y constitutivo. La sustancia como causa inmanente no ha de interpretarse como una mera causa formal, sino como una causa material y eficiente, fundamental en su determinación misma como sustancia. La potencia del cuerpo es la potencia misma de la sustancia que ve nacer en su seno el conocimiento intelectual o del tercer género. El conocimiento del tercer género, en tanto que satisfacción de la dimensión vital de la sustancia en cuanto causa de sí, se vertebra en un Entendimiento Infinito de Dios, que es inmediato a la propia forma del atributo de la extensión en cuanto cuerpo vivo. Sustancia, cuerpo y Entendimiento Infinito de Dios se penetran en la ontología de Spinoza, haciendo patente su forma como un materialismo vitalista en el que el cuerpo mismo, en cuanto Naturaleza, está dotado de una completa densidad ontológica.

Nuestro autor apunta en su correspondencia:

Ve usted, por consiguiente, de qué modo y por qué razón pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza pues, en lo que atañe al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, porque, en efecto, afirmo que en la naturaleza también existe una potencia infinita de pensamiento que, en cuanto infinita, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza y cuyos pensamientos proceden del mismo modo como la naturaleza, su objeto pensado (*ideatum*) (Spinoza, 1988: Carta XXXII).

Para Spinoza, el cuerpo se constituye como Naturaleza por cuanto éste, al igual que las ideas del alma, nutre interiormente al Entendimiento Infinito de Dios en el que se satisface la forma de Dios mismo en cuanto absoluto poder de pensar y absoluto poder de existir. El pensamiento y la existencia de Dios suponen al cuerpo vivo mismo en tanto que Naturaleza. La ontología de Spinoza se constituye en un inmanentismo a



la vez materialista y vitalista cuyo centro de gravedad es la figura del cuerpo.<sup>9</sup>

Si bien los conocimientos del primero, del segundo y del tercer género spinozianos guardan una diferencia de naturaleza, a su vez muestran una diferencia de grado, en la medida en que aparecen como momentos de la afirmación de la potencia misma del cuerpo, caracterizada en última instancia por su interioridad y su relación inmediata con el Entendimiento Infinito de Dios. Sustancia, cuerpo vivo y conocimiento del tercer género se encabalgan y se funden en la filosofía de nuestro autor, haciendo patente el carácter materialista y vitalista de su ontología misma.

Nuestro autor apunta en la *Ética*: “Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios” (Spinoza, 1958: parte V, proposición XXX). “Nada de lo que el alma entiende bajo la especie de la eternidad, lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad” (1958: parte V, proposición XXIX).

El cuerpo goza para Spinoza de una densidad ontológica que hace patente la forma misma de lo real como materia viva. La materia viva en cuanto cuerpo esclarece en su seno las imágenes-afectos que hacen efectiva su forma bajo la forma del amor intelectual a Dios. La noción de cuerpo implica la articulación de un inmanentismo materialista y vitalista

<sup>9</sup> Si bien el pensamiento spinoziano ofrece una clara perspectiva inmanentista, asimila ciertos rasgos del judaísmo en lo referente a la orientación vitalista de su ontología. Sylvain Zac nos dice al respecto: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento de [Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas” (Zac, 1963: 38).

que tiene en la producción de imágenes-afectos la satisfacción de una sustancia que aparece como Naturaleza.

¿Cuál es el estatuto de la imagen en la ontología de Spinoza? ¿Podemos señalar que la noción de imagen resulta fundamental para llevar a cabo la comprensión de su ontología como un materialismo vitalista? ¿Significaría forzar el conjunto de la arquitectura filosófica de Spinoza indicar que la noción de imagen implica su determinación como un materialismo en el que la centralidad de la noción de cuerpo vivo supone un ascendente vitalista?

Deleuze, en *¿Qué es la filosofía?*, nos ofrece una pista para llevar adelante una interpretación como la precedente. A propósito de la filosofía de Bergson —filosofía materialista y vitalista, articulada precisamente en torno de la noción de imagen—, Deleuze señala que ésta se constituye como tal precisamente por su filiación spinoziana. Bergson, según Deleuze, es el padre de un materialismo vitalista que, al seguir de cerca la concepción spinoziana de sustancia como causa inmanente, funda una determinación de lo real como imagen, estableciendo una interioridad entre la materia misma y la conciencia.

Deleuze apunta al respecto:

Este plano (de inmanencia) tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa) (Deleuze y Guattari, 2009: 52).

Para Deleuze, Bergson se afirma como un spinozista consecuente al plantear una concepción materialista donde la materia misma como imagen es el principio de la determinación de ésta como conciencia. El comentario de Deleuze sobre Bergson avala la posibilidad de ver justo en la noción de imagen de Spinoza, el criterio para asentar la orientación materialista y vitalista de sus planteamientos ontológicos.

¿Es justa la determinación de la ontología de Spinoza como un materialismo de corte vitalista? ¿La recuperación de noción de imagen a través de su función y su estatuto en los conocimientos del primero, segundo y tercer género, nos lleva a una conclusión como la precedente? ¿Es posible pensar el inmanentismo spinoziano sin otorgarle una decidida centralidad a la figura del cuerpo vivo y, con éste, a la noción de imagen? ¿La crítica a la metafísica de la trascendencia spinoziana cobra su completo significado a la luz de la figura de un cuerpo vivo al que se le ha restituido su completa densidad ontológica, su forma como Naturaleza y como principio de la satisfacción de la forma de la sustancia en tanto que causa inmanente?

### *Cuerpo, servidumbre voluntaria y libertad*

El carácter vitalista y materialista de la ontología de Spinoza se hace inteligible a la luz de sus planteamientos éticos y políticos. La determinación de la imagen-afecto como textura material del cuerpo como conato y tendencia a permanecer en el ser, cobra su completa significación a partir de una ética y una política que plantan cara a la monarquía como horizonte de esclavitud, afirmando la potencia del propio cuerpo como motor de la práctica material de la libertad. El vitalismo deleuziano es libertario. La propia práctica de la libertad como lucha de liberación es el horizonte fundamental donde se hace

expreso el carácter vitalista y materialista de la filosofía de Spinoza.<sup>10</sup>

Revisemos estos planteamientos con mayor detenimiento.

Spinoza establece una relación interior entre Dios y el cuerpo que se concibe bajo la noción de causalidad inmanente. La causalidad inmanente es el marco teórico capital a partir del cual se ordena la caracterización spinoziana del cuerpo como Naturaleza. El cuerpo como conato y tendencia a permanecer en el ser, es Naturaleza que aparece como ámbito expresivo y constitutivo de Dios o la sustancia en tanto que causa inmanente. Dios en tanto que causa inmanente, se encuentra presente no parcial sino totalmente en su efecto, la Naturaleza, que es su ámbito expresivo. La naturaleza es el ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia en cuanto causa inmanente.

Spinoza apunta al respecto:

*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.*

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...]. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...]. Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (1958, parte I, proposición XVIII y demostración).

La noción de causa inmanente establece una interioridad que desarbola la arquitectura de la metafísica de la trascendencia: para nuestro autor, la causalidad inmanente hace de Dios o la sustancia una causa que se expresa en su efecto, a saber, el cuerpo, encontrando en éste el dominio en el que se constituye como tal. El cuerpo en tanto que Naturaleza es el registro de la determinación de Dios o de la sustancia, por

<sup>10</sup> “En otra vertiente y con diversas preocupaciones sistemáticas, pero tal vez con aún más alta capacidad innovadora, Deleuze nos ha mostrado en Spinoza un horizonte pleno y solar de la filosofía, cuál es la reconquista del materialismo como espacio de la pluralidad modal y como concreta liberación del deseo como potencia constructiva” (Negri, 1993: 17).

cuanto se resuelve como su ámbito expresivo y constitutivo. Para Spinoza, Dios o la sustancia y el cuerpo como Naturaleza, presentan una interioridad dada por el carácter inmanente de la relación causal inmanente en la que se traban.<sup>11</sup>

Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, radicaliza una noción neoplatónica de emanación en la que la causa, Dios, se encuentra tan sólo parcialmente en su efecto, la Naturaleza misma. La noción de inmanencia supone una causa que se encuentra no parcial sino totalmente en su efecto. Dios es idéntico a la Naturaleza, pues la Naturaleza afirma a cabalidad su principio inmanente. Inmanencia y expresión son las coordenadas fundamentales a partir de las cuales Spinoza otorga a la naturaleza una sustancialidad efectiva.

El filósofo de Ámsterdam es heredero de la reflexión de una estela de filósofos que, desde la baja Edad Media y el Renacimiento, venían poniendo en entredicho la concepción metafísica de la trascendencia. La univocidad de Duns Scotto y el panteísmo bruniano, al acortar o eliminar la distancia entre Dios y la Naturaleza, se constituyen en fuentes fundamentales del movimiento reflexivo del que se nutre la filosofía de Spinoza.

Es en este contexto que, para Spinoza, el binomio cuerpo-alma posee una sustancialidad propia, en la medida

<sup>11</sup> Llegados a este punto, es adecuado revisar las consideraciones lógicas y ontológicas que hacen de la filosofía de Spinoza una filosofía de la afirmación y de la vida. Para Spinoza, lo real es esencialmente afirmación, de manera tal que la virtud, en cuanto realización de la vida inmanente al sujeto, no puede fundarse en ningún principio ajeno a su propia forma. Como dice Gilles Deleuze: “Los atributos se afirman formalmente de la sustancia de la que constituyen la esencia y de los modos de los que contienen las esencias. Spinoza no cesa de recordar el carácter afirmativo de los atributos que definen la sustancia, como la necesidad para toda buena definición de ser ella misma afirmativa. Los atributos son afirmaciones. Pero la afirmación, en su esencia, es siempre formal, actual, unívoca: es, en ese sentido, que es expresiva. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura. La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética*” (Deleuze, 1996: 53).

en que afirma la sustancia como su principio inmanente y vivo. El cuerpo y el alma se caracterizan como conato que ve determinada su forma por su tendencia a permanecer en el ser. Detrás de la determinación de la materia como extensión geométrica, y del atributo mismo del pensamiento como autó-mata espiritual, Spinoza otorga a los atributos *extenso* y *pen-sante* una dimensión vital que aparece como corolario de su ontología materialista. El cuerpo y el alma, de esta manera, aseguran para sí una densidad ontológica efectiva que se afirma en la dimensión del deseo. El cuerpo y el alma encuentran en el deseo el motor interior de la tendencia a permanecer en el ser en el que se cifra su forma viva.

Spinoza apunta al respecto:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere, a la vez, al alma y al cuerpo, se denomina apetito; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación, y, por tanto, el hombre está determinado a realizar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en tanto son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así [...]. El deseo es el apetito con conciencia de él (1958, parte II, proposición IX, escolio).

Spinoza hace de la Naturaleza un gran cuerpo que a partir de su deseo constitutivo y de las propias afecciones activas en las que se resuelve, retiene para sí toda densidad ontológica. El cuerpo para Spinoza no se constituye como tumba del alma, ni como una materia opaca que le restara a aquella luminosidad y autotransparencia. Spinoza otorga al cuerpo una sustancialidad que le había sido negada por la metafísica de la trascendencia. El deseo es la esencia del cuerpo en tanto tendencia a permanecer en el ser, en tanto conato en el que se expresa y se constituye Dios o la sustancia como causa inmanente. Para Spinoza el cuerpo ni siquiera depende del alma, como si éste tan sólo fuese un instrumento de aquella. El cuerpo, en cuanto modo del atributo

de la extensión, posee una autonomía y una sustancialidad propias, que implica la determinación de la naturaleza misma como cuerpo vivo.

Para nuestro autor, el cuerpo no se reduce al mero revés del alma. Las afecciones del cuerpo y las ideas del alma se determinan como aspectos de un mismo principio vivo; no se articulan en una supeditación en la que el alma tuviese una decidida primacía. Para Spinoza, la relación cuerpo-alma se traduce en una peculiar interioridad donde el alma, toda vez que es el asiento de los conocimientos del segundo y tercer género, goza del impulso interior del propio cuerpo que le brinda las afecciones y las imágenes que le otorgan contenido material a dichos conocimientos, haciendo posible la práctica de la virtud como incremento de la propia potencia y perseverancia en el ser.

Es con base en estos planteamientos que para Spinoza el valor moral no tiene su fundamento en su identificación con alguna esencia trascendente; por el contrario, para Spinoza el valor se funda en el cumplimiento de un deseo que es el principio del incremento de la potencia de existir del propio conato. En este sentido, la virtud radica no en la obediencia a alguna ley moral impuesta al sujeto desde su exterioridad, sino justo en el aumento de la potencia misma de éste como perseverar en el ser. Spinoza lleva a cabo una revolución copernicana en relación a la determinación del valor moral y la concepción de la práctica de la virtud. Es el hombre mismo, en cuanto afirmación de la sustancia como causa inmanente, el fundamento del valor mismo y de la propia práctica de la virtud, y no la forma de una Idea trascendente a la que el hombre tendría que sujetarse para determinar tanto lo que es el bien como la recta formación de sí mismo. Spinoza otorga una decidida autonomía moral al sujeto, que se hace inteligible a partir de su concepción metafísica inmanentista.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Véase a Sylvain Zac, donde se señala la forma de la virtud como manifestación de la propia vida en tanto principio inmanente del sujeto, que

Spinoza subraya en el libro III de la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos (1958, parte III, proposición IX, escolio).

De igual modo apunta:

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente (1958, parte IV, proposición XX).

Es el deseo como afirmación de cuerpo y alma el principio de la determinación del valor moral. Los valores no existen en un pretendido *topos uranos* independientemente del cuerpo y el alma. La crítica a la metafísica de la trascendencia les restituye al cuerpo y al alma su determinación como horizonte genético del valor moral, y con éste, su determinación como registro fundamental de la práctica de la virtud, en el terreno de una autonomía moral dotada de una dimensión material que radica en la afirmación de la potencia del cuerpo vivo.

Es por ello que para el filósofo de Ámsterdam la ética no se cifra en una preparación para la muerte que asegure el contacto con un supuesto más allá. Spinoza no establece una ética fundada en una vía negativa que tuviese en la negación

---

no atiende más que a sí misma para realizarse como tal: “En fin, aunque el hombre dotado de virtud busque lo útil para sí mismo, la virtud misma es incondicional: nadie, en efecto, se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. Al buscar aquello que es útil a la vida, vida del cuerpo y vida del alma, la vida se busca a sí misma. Spinoza está de acuerdo con el rey Salomón en que la virtud es su propia recompensa, lo que él piensa es que la virtud es un logro de la vida y que el signo de este logro es el gozo que la define como el paso de una perfección menor a otra mayor” (Zac, 1963: 426).



del propio cuerpo vivo el principio de su realización. Por el contrario, la afirmación del cuerpo a partir de la producción de afecciones activas es el principio de la promoción de la vida misma como causa inmanente.

Spinoza señala al respecto:

*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.*

El hombre libre, esto es, el que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida (1958 parte IV, proposición LXVII).

Spinoza lleva adelante una crítica a la infravaloración del cuerpo implícita en la metafísica de la trascendencia. Para nuestro autor, los afectos activos y las pasiones dichosas son el horizonte de la afirmación del propio conato. La virtud como feliz afirmación de la esencia del conato mismo como tendencia a perseverar en el ser, encuentra en el cuerpo y la promoción de afecciones dichas el marco de su cumplimiento.

Spinoza subraya en este punto:

Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos (1958, parte IV, proposición XLV, escolio).

Evidentemente, Spinoza no funda un burdo hedonismo en el que la promoción del cuerpo vivo no contase con la guía de la razón. Es precisamente el conocimiento racional o del

segundo género, el principio de la determinación de las afecciones activas que incrementan la tendencia a permanecer en el ser del conato. La razón señala la forma de aquellos objetos que, por su correspondencia con el propio conato del hombre, pueden ser asimilados por éste, en aras de su afirmación. No es la negación del cuerpo en aras de la posesión de un bien trascendente el principio de la práctica de la virtud. Como anticipamos, el cuerpo no aparece como tumba del alma. Mente y cuerpo, ideas adecuadas y afecciones dichosas, son el derecho y el revés de la promoción del conato mismo en tanto afirmación de una Naturaleza que reclama para sí una cabal sustancialidad.

Spinoza da realce a estos planteamientos cuando señala la forma de una servidumbre voluntaria, que hace posible el régimen político de la monarquía. Para Spinoza, la servidumbre voluntaria se constituye a partir de la producción no de afectos activos e ideas adecuadas, que implican la afirmación del propio conato, sino de afecciones pasivas e ideas inadecuadas, que toda vez que dan lugar a un proceso de autonegación, en última instancia se traducen en el cimientamiento psicosocial de un orden político-social jerárquico, amparado por el motivo metafísico de la trascendencia: el individuo, al asumir pasivamente que su propio principio se encuentra bajo la tutela de una casta política que se dice representante de Dios en la tierra, enajena la posibilidad de llevar adelante justo el incremento de su propia potencia. La servidumbre voluntaria es para Spinoza la condición del sostenimiento de un orden político en el que la propia producción de lo común articulada en la afirmación del cuerpo vivo es menospreciada y negada en aras del sostenimiento de una metafísica en la que sólo el monarca goza de una decidida sustancialidad y densidad ontológica.

Spinoza apunta al respecto:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para*

*gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda.

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano (Spinoza, 1990: “Introducción”, párrafos 8, 9 y 10).

Para Spinoza la monarquía es el obstáculo que impide la promoción de la democracia como el resorte de un orden social en el que la sustancia afirma su forma como causa inmanente. El individuo superior para Spinoza ha de vencer la triste orientación de un orden social monárquico en el que los cuerpos y las almas de los hombres carecen de densidad ontológica, y la *Natura naturada* aparece como una mala copia que no iguala la forma de su principio, la *Natura naturante*. Spinoza establece una crítica a la monarquía y a la metafísica de la trascendencia por cuanto éstas se oponen puntualmente al proyecto filosófico de una sustanciación de la Naturaleza que en la creación de un orden social justo y democrático, tiene su fundamento. Spinoza, al restituir al cuerpo su propia potencia, sienta las bases para establecer una política donde la producción de lo común —el individuo superior— se desdobra como principio material de la práctica de la libertad. Para Spinoza, el Entendimiento Infinito de Dios, en cuanto Idea de Dios por la que éste se conoce y se ama a sí mismo,

tiene lugar en la *Natura naturada* y no en una pretendida *Natura naturante* de carácter trascendente. El individuo superior es la realización del reino de Dios en la tierra como afirmación amorosa de la sustancia como causa inmanente en la articulación del individuo superior. La producción de lo común es la afirmación de Cristo en cuanto Entendimiento Infinito de Dios como fuente de justicia y caridad. Spinoza roba a Cristo de los altares de la metafísica de la trascendencia, y lo devuelve como afirmación de la potencia de la multitud. Un Cristo sin Padre es la expresión de la multitud que goza de un poder instituyente. Spinoza maldito, mil veces maldito. Príncipe de los ateos, libera a Cristo de las cadenas de la trascendencia, dando lugar a la producción de lo común, tan odiada por la nobleza y las castas sacerdotales.

Spinoza apunta a propósito de la determinación del Entendimiento Infinito de Dios en la *Natura naturada* y no en la *Natura naturante*: “Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante*” (Spinoza, 1988, Carta IX).

Y nos regala un Cristo inmanente que retiene para sí toda densidad ontológica y que, en cuanto sabiduría eterna y manifestación en todas las cosas, prescinde de un padre trascendente para distinguir el bien del mal, la verdad de la falsedad.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> A propósito de la radicalización y reformulación que el cristianismo encuentra en la filosofía de Deleuze: “Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Eckhart, Bruno)” (Deleuze y Guattari, 2009: 49).

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo (Spinoza, 1988: Carta LXXIII).

Spinoza concibe un Cristo-Naturaleza que les estalla en las manos a los sacerdotes de la metafísica de la trascendencia. El materialismo y el vitalismo spinozianos se constituyen en una mística atea donde el cuerpo vivo aparece como dominio expresivo de la sustancia en cuanto causa inmanente, desarbolando la estructura jerárquica del régimen monárquico, fundada en una negación de la potencia instituyente del cuerpo mismo, articulada en su producción afectiva activa. Cristo-Naturaleza es a la vez el motor y la expresión de la sustancia en tanto que causa inmanente de la amorosa producción de lo común. Para Spinoza la promoción del pueblo como multitud instituyente es la satisfacción de la materia viva. El cuerpo vivo de la multitud es el fundamento del Estado, y por ello, cuando el Estado le da la espalda al pueblo, éste tiene el derecho de refundar el contrato social en aras del sostenimiento de la paz con justicia y dignidad.<sup>14</sup>

Spinoza apunta al respecto en el *Tratado político*:

<sup>14</sup> “[...] un *sobrante* que es instituyente y comunicante, y que por eso no es individual ni interindividual; una acumulación no de segmentos sustanciales (individuales) sino de potencias modales (singulares). El monismo de Spinoza está alimentado por la potencia divina. ¿No es justamente esa pretensión de volver *actuante* la divinidad —según una línea rigurosamente inmanentista— lo que hace herético al ‘judío de Ámsterdam?’” (Negri, 2011: 16).

§ 2. Por el § 15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (1990, cap. III, § 2).

De igual modo señala: “No cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiera su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (1990, cap. IV, § 6).

Ética y ontología política se dan la mano en la filosofía de Spinoza, apuntalando la figura de un cuerpo individual y colectivo que planta cara a las imposturas de un orden teológico-político vertebrado en el prurito metafísico de la trascendencia. Spinoza rechaza toda forma de trascendencia, aun la del Estado, cuando éste le da la espalda a la multitud. Es el derecho natural el principio en el que se funda el contrato social. Éste sólo puede tener sentido al aparecer como expresión y satisfacción del poder instituyente de la multitud y de la comunalidad que le es concomitante. Es la afirmación de la producción afectiva en la que resuelve el cuerpo el andamiaje interior de la articulación del Estado. Spinoza, toda vez que desmantela la arquitectura psicológica y metafísica de la monarquía, sujeta a la naciente democracia y al Estado moderno a las exigencias que plantea la figura misma del cuerpo vivo en tanto que figura central de sus planteamientos inmanentistas.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> “La noción antigua de democracia era un concepto limitado, lo mismo que la monarquía y la aristocracia, toda vez que la mayoría gobernante continuaba siendo apenas una parte del todo social. En cambio, la democracia moderna no conoce límites, lo que permite a Spinoza calificarla de ‘absoluta’. Este paso de la *mayoría a todos* es un salto semántico pequeño, pero ¡qué consecuencias tan extraordinariamente radicales tuvo! Esta universalidad viene acompañada de otras concepciones no menos radicales tales como la igualdad y la libertad” (Hardt y Negri, 2004: 278).

En este sentido, Negri nos regala un Spinoza que como Cristo, apuntala el poder instituyente de la multitud, afirmando la vida como causa inmanente y fuente de la construcción revolucionaria de una sociedad amorosa fundada en la producción de lo común.

Todo el atormentado conflicto antagonista del pensamiento innovador de la edad moderna, la génesis popular y proletaria de sus revoluciones y el arco de las posiciones republicanas que se extiende desde Maquiavelo al joven Marx, se concentra sobre esta ejemplar experiencia spinozista. ¿Quién puede negar que, también en este caso, Spinoza está sentado en medio del debate filosófico de nuestro tiempo, casi como el joven Jesús en el Templo de Jerusalén? (Negri, 1993: 16).

Spinoza articula una ontología vitalista y materialista que encuentra su centro de gravedad en las nociones de cuerpo e imagen. La afirmación del cuerpo vivo, como plexo de las imágenes-afectos que son el resorte material del ejercicio de los conocimientos del segundo y tercer género, se articula en un horizonte ético y político que tiene a la figura de la libertad como preocupación capital. El vitalismo spinoziano es materialista, y este materialismo tiene una orientación fundamentalmente libertaria. Spinoza hace del vitalismo la fuente de una lucha por la libertad que, nos atrevemos a señalarlo, tiene como motor interior la afirmación del cuerpo vivo. Del cuerpo vivo en tanto que cuerpo amoroso. El amor como potencia revolucionaria, como expresión libertaria de la singularidad modal del individuo y de la multitud.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> “Quiero decir, en definitiva, que el redescubrimiento de Spinoza, que debemos a Deleuze y a Matheron, nos permite vivir ‘este’ mundo, precisamente el del ‘fin de las ideologías’ y del ‘final de la historia’, como un mundo por reconstruir. Y nos demuestra que la consistencia ontológica de los individuos y de la multitud permite mirar al frente, a toda emergencia singular de vida como acto de resistencia y creación. Y aunque a los filósofos no les guste la palabra ‘amor’ —y los posmodernos la conjuguen con el marchitarse del deseo—, nosotros, que hemos leído la *Ethica*, nosotros, partido de los

Cuerpo, razón y conocimiento del tercer género aparecen como tópicos centrales que se encabalgan en la filosofía de Spinoza a través de una noción de imagen que implica la afirmación del cuerpo mismo como motor interior de la producción de lo común. Negri ve en Spinoza la piedra de toque de la construcción de una sociedad justa, que va a contracorriente de la monarquía amparada en la metafísica de la trascendencia. La Idea de Dios spinoziana —Cristo— como poder instituyente de la multitud, es la causa eficiente y material de un vitalismo materialista subversivo que resulta intolerable para los esbirros de las pasiones tristes. Spinoza, como Cristo —apunta Negri—, toda vez que rechaza todo horizonte de trascendencia que es fundamento de esclavitud y servidumbre voluntaria, afirma una imanencia que en la imagen misma de un Cristo liberado de toda tutela de un Dios trascendente, aparece como horizonte de un comunitarismo libertario.

### *Referencias*

- Bergson, H. (1991), “La intuición filosófica”, en *Obras. Pensamientos metafísicos*, Presses Universitaires de France (PUF), París, pp. 1345-1363.
- Cassirer, E. (1965), *El problema del conocimiento II*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Deleuze, G. (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2009), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Gebhardt, C. (1940), *Spinoza*, Losada, Buenos Aires.

---

spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder” (Negri, 2000: 143).



- Hardt, M., y A. Negri (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona.
- Kaminsky, G. (1990), *Spinoza, la política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona.
- Negri, A. (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Anthropos, México / Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Préposiet, J. (1998), “L’élément irrationnel dans le spinozisme”, en *Philosophique*, núm. 1, pp. 52-73.
- Rousset, B. (1986), “L’être du fini dans l’infini dans la philosophie de Spinoza”, en *Revue de Philosophie*, núm. 18, PUF, pp. 229-238.
- Spinoza, B. (1958), *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (1959), *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Correspondencia*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Tratado teológico-político*, Planeta DeAgostini, Barcelona.
- Tosel, A. (1998), “De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon Spinoza”, en *Philosophique*, núm. 19, PUF, pp. 193-205.
- Zac, S. (1963), *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, París.



## NIETZSCHE

### *Crítica a la metafísica de la trascendencia*

Nietzsche, siguiendo los pasos de Bruno y Spinoza, despliega una crítica a la metafísica de la trascendencia que es fundamental en la articulación de su filosofía vitalista y materialista. Un Dios trascendente de ascendencia a la vez platónica y judeocristiana, es para nuestro autor el resorte lógico y psicológico de una negación del cuerpo y de la Tierra en tanto que afirmaciones de la vida. Para Nietzsche, el teólogo es el operario de la metafísica de la trascendencia, y en ese sentido se constituye en foco de articulación de un discurso que niega la vida al pervertir las relaciones de lo verdadero y lo falso. Desde el punto de vista del teólogo, la verdad —el cuerpo— no afirma, sino que niega la vida; y lo falso —la Idea trascendente—, la incrementa. La creencia en un Dios trascendente es el principio teológico fundamental para nublar el entendimiento y negar el vínculo inmediato y afirmativo del espíritu con la vida, justo en tanto que cuerpo. El teólogo da lugar a una concepción de lo verdadero y de lo falso que se traduce en un *pathos* de la debilidad y el resentimiento. El teólogo niega el

cuerpo, y sobre esta negación levanta un edificio metafísico, lógico y axiológico, que niega la vida.

Nietzsche señala al respecto:

Yo combato ese instinto que caracteriza a los teólogos: por todas partes he descubierto su impronta. Aquel por cuyas venas corre sangre de teólogo adopta ya de antemano frente a todo una postura falsa e insincera. Llama *fe* al *pathos* que emana de esa postura: el que cierra los ojos, de una vez para siempre, ante sí mismo para no tener que soportar la visión de una falsedad incurable [...].

Allí donde se da la influencia de los teólogos, el *juicio de valor* se encuentra trastocado, los conceptos de “verdadero” y “falso” se hallan necesariamente invertidos; se considera, así, “verdadero” lo que más perjudica a la vida, y “falso” lo que la eleva, acentúa, afirma, justifica y la hace triunfar (1983: § 9).

Nietzsche deplora la íntima relación que establecen el platonismo y el cristianismo a partir de la figura de un Dios trascendente que niega el cuerpo y su caracterización como vida y fuente de vida.<sup>1</sup> El teólogo cristiano, al insuflar trascendencia platónica a la figura de Cristo, termina por reinstalar la Idea de Bien como fundamento de lo real, tiñéndola con un resentimiento que tiene su principio en la exigencia del oprobio y el martirio de la carne. La carne como pecado y caída. Resentimiento. Odio a la vida que es la raíz de la moral del

<sup>1</sup> En relación con la concepción nietzscheana del cristianismo, véase a Eugen Fink: “Al cristianismo lo considera como ‘el enemigo mortal del tipo superior de hombre’, como la perversión sin más, como la corrupción de los instintos del hombre, como la religión de la contranaturalidad, que ha seducido a la filosofía europea —ésta, dice, lleva en sus venas sangre de teólogos—. El concepto cristiano de Dios es uno de los más corrompidos conceptos de la divinidad que se han inventado en la tierra [...]. El cristianismo es para él [Nietzsche] la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo, extravío que se presenta como el inventor de un transmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como ‘platonismo’” (1996: 169).

esclavo. De este modo, el teólogo cristiano desarbola la recta articulación del juicio moral. El teólogo cristiano opera una tergiversación perversa de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, que niega la vida. Su lógica y su axiología empobrecen la vida en la medida que le escamotean al cuerpo mismo su forma viva.<sup>2</sup>

El teólogo cristiano le brinda al príncipe una psicología de la dominación fundada precisamente en la figura de un Dios trascendente. La metafísica de la trascendencia se traduce en una serie de relaciones de poder ordenadas por la jerarquía y la obediencia. El príncipe, siguiendo los pasos del teólogo, se arroga para sí la determinación de los modelos y las causas ejemplares que articulan interiormente los valores y las leyes que norman la vida del pueblo. De este modo, la separación de la conciencia respecto de su principio vital —el cuerpo en tanto que vida— da lugar a la formación de un pueblo esclavo que se niega a sí mismo, pues niega la vida en pos de la satisfacción del propio modelo que le es impuesto desde su exterioridad. Los teólogos brindan a los príncipes el andamiaje psicológico de una política nihilista: la negación de la vida, en aras del sostenimiento de valores amparados en el prurito metafísico de la trascendencia. El príncipe, al asumir los trazos psicológicos de la teología de la trascendencia, da lugar a la formación de un orden social jerárquico, cuyas castas dominantes son precisamente la monárquica y la sacerdotal.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> “El hombre decadente es, para Nietzsche, un hombre esencialmente dominado por el *sentimiento de displacer*, un hombre *descontento de sí* que sufre la realidad impotente para afirmarla. Nietzsche liga estrechamente el descontento vital a la demanda de responsabilidad y, en último término, a la *voluntad de venganza*. Es necesario *culpabilizar* a alguien del propio sentimiento de displacer, ya que en este punto el hallazgo de una *causa responsable* permite, a través de la venganza, esquivar la amenaza de un *pesimismo vital más profundo*” (Mingot, 2010: 72; cursivas en el original).

<sup>3</sup> “El peligro político más latente que distingue en sus análisis genealógicos es el fenómeno complejo de la *‘interiorización del cristianismo’* (con sus valores y formas de reducir la vida) —un delicado movimiento de ocultamiento mimético— en las diversas manifestaciones de las sociedades

Nietzsche sostiene: “Y cuando los teólogos extienden la mano hacia el poder, a través de la conciencia de los príncipes (o de los pueblos), no hay duda de lo que sucede: es la voluntad del fin, la voluntad nihilista la que trata de hacerse con el poder” (1983: § 9).

El teólogo sostiene una metafísica de la trascendencia que se constituye como una falsificación de la vida que niega el vínculo de la conciencia con la vida. La metafísica de la trascendencia implica la determinación de una conciencia sin raíz y de una vida que no encuentra en la conciencia el espacio de su afirmación. La conciencia se marchita a la sombra de la metafísica de la trascendencia y la vida se retrae como el mar que se retrae dejando un desierto estéril. La política del nihilismo es el fruto de la metafísica de la trascendencia. El nihilismo es el vacío muerto que crece en el firmamento gris de una conciencia seca, bajo los pies del teólogo que arropa al príncipe. La jerarquía y la obediencia son los rasgos de una política nihilista como expresión de la metafísica de la trascendencia.<sup>4</sup>

Nietzsche apunta que es la afirmación de la vida el principio al que el amor al prójimo debe estar sujeto. No es el amor al prójimo un principio en sí mismo que promueva la afirmación de la vida. La vida bien puede negarse cuando su lugar lo usurpa una caridad que no implica una efectiva au-

---

secularizadas y en el optimismo cientificista que las constituyen. Generando efectos dañinos de ruptura con formas de contextualización mucho más virtuosas y sumisiones funcionales ante la letal máquina del Estado que se presenta como núcleo nihilista” (Velázquez, 2010: 52; cursivas en el original).

<sup>4</sup> “Sin embargo, no hay que dejar de mencionar que en estas épocas de ‘enfermedad política’ es cuando, según la perspectiva nietzscheana, el pueblo puede encontrar nuevos caminos que le permitan ‘rejuvenecer’ y en verdad poder encontrar aquel auténtico ‘espíritu’ que lo constituye. Es más bien el poder el que termina alejándolo de sus metas y formas de ser en la persecución de aquellos fines que el poder político impone; por eso afirma: ‘La cultura debe sus más altas conquistas a las épocas de debilidad política’” (Velázquez, 2010: 46).

tonomía moral. El teólogo, en este sentido, hace de la caridad el instrumento de la esclavitud. La caridad como excusa del gregarismo y el debilitamiento de la vida. El teólogo se vale de la caridad como argumento para negar la vida e impulsar el sostenimiento de un valor trascendente. Nietzsche critica el desdoblamiento de la metafísica de la trascendencia en una caridad mal comprendida. Es sólo la afirmación de la vida el principio que otorga sentido a la caridad. Una caridad que se vive desde la esfera de la heteronomía moral, implica el debilitamiento tanto de quien la ejerce como de quien en apariencia se beneficia de ella. La caridad que proponen los teólogos de la trascendencia, apunta Nietzsche, niega el vínculo inmediato de la conciencia con su principio vivo, en cuanto dimensión interior de la conquista de la autonomía moral.<sup>5</sup> Caridad como debilidad y decadencia.

Nuestro autor apunta:

<sup>5</sup> En lo relativo a la concepción nietzscheana de la moral del rebaño, véase Rüdiger Safranski: “Lo monstruoso y terrible, que a veces Nietzsche quisiera poner entre paréntesis, se refiere al misterio del ser en un sentido envolvente. Pero hay además otra cosa tremenda de naturaleza limitada que le inquieta igualmente: lo monstruoso de la vida social. Nietzsche es receptivo para esto en alta medida y, por ello precisamente, también allí busca una ‘elevación’, un distanciamiento, una distancia de seguridad. La apertura de Nietzsche para lo monstruoso en lo social está condicionada esencialmente por una especie de sensibilidad, que él no estimó mucho en sí mismo, y contra la que después llega a poner incluso furibundo. Se trata de la compasión. Una sensible capacidad de compadecer recorre también intuitivamente las largas cadenas de causas del sufrimiento entre los hombres. Cuando las series causales entre una acción aquí y su efecto como delito allí son cortas, hablamos de culpa; pero cuando son más largas, hablamos de tragedia; la culpa y la tragedia, en cadenas causales más largas todavía, pueden diluirse como mera desazón. Un hombre con un agudo sentimiento de la justicia descubre incluso en esta desazón difusa el escándalo implicado en que se es un superviviente, que vive de que los otros padecen necesidades y mueren. Nietzsche, con su pasión por la tragedia y sus dotes para la compasión, descubre lo monstruoso también como nexo universal de culpa en toda vida humana” (Safranski, 2001: 176).

Os acercáis al prójimo con solicitud y alabáis con bellas palabras ese acercamiento. Pero yo os digo que vuestro amor al prójimo se debe a que os amáis mal a vosotros mismos. Os escapáis al prójimo huyendo de vosotros mismos y os empeñáis en considerar que ésa es una virtud, pero a mí no me engaña ese desinterés. ¿Qué si os aconsejo amar al prójimo? Más bien os aconsejo que huyáis del que tenéis más cerca y que améis al que está más lejos de vosotros (Nietzsche, 2002: 60).

El amor al prójimo no necesariamente implica la afirmación de la vida, sobre todo cuando este amor equivale al sostenimiento de un valor trascendente que niega al cuerpo y atrofia la voluntad en la que se vertebra la autonomía moral. El amor como caridad, si no se incardina en la afirmación de la vida, se traduce en un vaciamiento de la conciencia que conduce justo a la promoción de la nada. Si el amor como caridad no implica la propia afirmación activa de la vida, aparece como nihilismo. La nada de la debilidad. La nada del gregarismo. La nada del hombre decadente incapaz de afirmar la vida. El amor como caridad no es sinónimo de virtud. Nietzsche deplora la confusión del amor al prójimo con una autonegación de la vida en el cuerpo, y la condescendencia a quienes niegan también a la vida en su propio cuerpo. La virtud es afirmación de la vida. El pueblo esclavo al que da lugar la pareja teólogo-príncipe encuentra en la caridad el motor de su determinación como pueblo-rebaño que confunde la caridad misma con una repulsión al esfuerzo que implica la virtud misma en tanto ejercicio de la autonomía moral.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En relación con la cuestión del nihilismo, véase a Jean Granier: “El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia. En tanto que ésta permanece acantonada en ciertas capas sociales y en ciertas regiones del globo, no pone en peligro a la civilización humana; pero se convierte en azote terrible, cuando invade —como hoy en día según Nietzsche— el conjunto de clases de instituciones y de pueblos, para confundirse con la idea misma de humanidad”. A continuación, y en ese mismo sentido, Granier apunta: “El mismo Nietzsche ve en la decadencia una especie de enfermedad social, cuyos síntomas analiza con léxico de clínico. De acuerdo



Para Nietzsche la práctica de la virtud no encuentra su satisfacción en el cumplimiento de alguna ley de carácter heterónomo, por más loable que ésta sea. La virtud es un proceso psicológico poblado de artistas, contrapuntos, paradojas y tensiones interiores en el que la formación del carácter pasa por un ejercicio sostenido de autoconocimiento, el cual implica la transmutación de la propia naturaleza. Este autoconocimiento conlleva la aprehensión y la transformación de múltiples afecciones meramente pasivas y reactivas, así como la integración y el desdoblamiento de diversos complejos autónomos inconscientes, con el objeto de llevar a cabo la articulación de un proceso de individuación. El conocimiento de sí en tanto que fuente de un ejercicio *ethopoiético* atraviesa necesariamente un ejercicio de introspección y metamorfosis, el cual no está exento de tensiones, muertes y renacimientos interiores. Para el filósofo de Röcken, el amor y la virtud como gobierno de sí no se experimentan por decreto. El amor y la virtud exigen la valentía que implica el autoconocimiento y la autotransformación.

Nietzsche subraya al respecto:

En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: han surgido de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

---

con su concepción filosófica de la vida como voluntad de poder, presenta su diagnóstico y encara los remedios. Cuando Nietzsche denuncia, para explicar la generalización de la decadencia misma, la dominación progresivamente lograda por los débiles sobre los fuertes, es necesario restituir a estos calificativos la significación filosófica que tienen; es decir, vincularlos a la voluntad de poder donde se marcan justamente las dos tendencias fundamentales y antagónicas, que la caracterizan. La paradoja que manifiesta la ‘enfermedad de la civilización’, de la que se ocupará también Freud pero con otros enfoques, confirma aquí que se trata, para Nietzsche, de una catástrofe concerniente a la interpretación filosófica de la vida en su naturaleza más íntima” (Granier, 2001: 27).

Y aunque fueses de la estirpe de los coléricos o de la de los lujuriosos, o de los fanáticos de su fe o de los vengativos:

Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles.

En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transformaron en pájaros y en aves cantoras.

De tus venenos has extraído tu bálsamo, has ordeñado a tu vaca Tribulación —ahora bebes la dulce leche de sus ubres (Nietzsche, 2002: 37).

La conquista de la autonomía moral exige un proceso de autoconocimiento y autotransformación. La autonomía moral y la práctica de la virtud no tienen lugar a partir de la satisfacción de un imperativo moral vaciado de todo contenido material que encuentre su soporte en la metafísica de la trascendencia. No es en el mecánico cumplimiento un valor impuesto desde la exterioridad que es posible llevar a cabo la práctica de la virtud misma. Ésta es producto de un trabajo de autoconocimiento y trasmutación que conlleva el paulatino paso de lo pasivo a lo activo. Y este paso reclama la metamorfosis de pasiones reflejas y la afirmación de complejos autónomos inconscientes que concurren en la formación del carácter. La ética nietzscheana se hace inteligible en el marco de la psicología. Es la psicología la clave para esclarecer la génesis de una virtud que se concibe como afirmación de la vida. La psicología muestra precisamente las metamorfosis de la vida en la conciencia, en el horizonte de un voluntarismo que implica el paso de lo pasivo a lo activo, de lo inconsciente a lo consciente, como cifra fundamental de la conquista de la autonomía moral.

Es *pólemos* o la guerra el componente fundamental de la intensificación y la trasmutación de las fuerzas que vertebran la psique, aun cuando se caractericen como fuerzas activas. La conciliación y la integración de fuerzas de signo diverso aparecen como exigencia y componente necesario de cara a la afirmación de la vida por la conciencia, mientras que la no resolución de la tensión entre dichas fuerzas amenaza con la disolución de la conciencia misma. Nietzsche busca afir-

mar y transmutar la vida, extrayendo de ésta el destilado de la libertad, antes de que la vida misma en su sostenido movimiento aniquile la propia conciencia. Nietzsche nos ofrece una filosofía trágica en la que el héroe, al cultivar el cuerpo y llevar adelante un proceso de autodeterminación, afirma activamente y lleva a la vida más allá de sí, plenificándola, otorgando un consuelo a la tensión de las fuerzas que lo vertebran a él mismo, tensión que en última instancia desembocará en su propia muerte.

Nietzsche nos regala una filosofía trágica, en la que la virtud se cultiva en el terreno paradójico de las fuerzas que nutren y a la vez aniquilan a la conciencia.

Hermano mío, si eres afortunado tienes *una sola* virtud, y nada más que una: así atraviesas con mayor ligereza el puente.

Es una distinción tener muchas virtudes, pero es una pesada suerte; y más de uno se fue al desierto y se mató porque estaba cansado de ser batalla y campo de batalla de virtudes.

Hermano mío, ¿son males la guerra y la batalla? Pero ese mal es necesario, necesarios son la envidia y la desconfianza y la calumnia entre tus virtudes.

Mira cómo cada una de tus virtudes codicia lo más alto de todo: quiere tu espíritu íntegro, para que éste sea su heraldo, quiere toda tu fuerza en la cólera, en el odio y en el amor.

Celosa está cada virtud de la otra, y cosa horrible son los celos. También las virtudes pueden perecer de celos.

Aquel a quien la llama de los celos lo circunda acaba volviendo contra sí mismo el aguijón envenenado, igual que el escorpión.

Ay, hermano mío, ¿no has visto nunca todavía a una virtud calumniarse y acuchillarse a sí misma?

El hombre es algo que tiene que ser superado: y por ello tienes que amar tus virtudes —pues perecerás a causa de ellas— (Nietzsche, 2002: 38; cursivas en el original).

La virtud tiene su fundamento en la solución activa de la tensión constitutiva de la conciencia. La virtud como paso de lo pasivo a lo activo, como paso de lo inconsciente a lo consciente, se encuentra en el esfuerzo concomitante al encauzamien-

to productivo y la satisfacción del conflicto de las fuerzas en las que la conciencia se articula. La virtud no es el resultado de una deliberación racional. No es tampoco el cumplimiento de una ley de carácter heterónomo. No es la aprehensión de una Idea trascendente. Esta implica necesariamente una metamorfosis de la propia naturaleza, que supone siempre un combate y una batalla entre las fuerzas efectivas en las que la conciencia se ordena, aun cuando estas fuerzas sean activas. La virtud es la resolución de la tensión constitutiva de la conciencia, tensión que es producto de la relación polémica de las fuerzas que son su motor interior. La virtud en este sentido, aparece como la tarea del héroe, quien hace del conocimiento y la autotransformación la vía para arrancarle vida a la vida, para afirmar la vida antes de que la conciencia sea vea desarticulada interiormente por ésta, ya que en última instancia terminará por devorarla. Frente al platonismo y el cristianismo, Nietzsche desarrolla una filosofía trágica donde la muerte a manos de la vida es el fondo que otorga relieve a la tarea del héroe, tarea que no es otra cosa que la intensificación de la vida misma en el espacio del gobierno de sí.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> “Si *Así habló Zaratustra* es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la filosofía del martillo. Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar lo que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica se ensaña con el hombre actual tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo. En el hombre duerme la imagen del superhombre. La crítica aniquiladora del hombre actual es el amargo camino que lleva al futuro... Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo” (Fink, 1996: 142).

*El sí-mismo y la creación de valores.  
Hacia la noción de nihilismo*

Para Nietzsche la vida no se constituye en un esquema o en una causa de carácter meramente formal; al contrario, la vida es materia viva que se expresa como voluntad. La vida es cuerpo y voluntad, fuerza viviente cuyo horizonte constitutivo es el querer. La conciencia es expresión de las fuerzas en las que se resuelve el cuerpo vivo. El cuerpo es la matriz genética de la conciencia, en la medida en que ésta aparece como un nudo de fuerzas de carácter a la vez psíquico y material. Para nuestro autor, la conciencia no es el principio que tutela el cuerpo y lo conduce a la práctica de la virtud a partir de su sujeción a algún imperativo moral; por el contrario, son las fuerzas del cuerpo vivo el principio de la articulación material de la conciencia. Es el cuerpo en tanto plexo de fuerzas sintientes, deseantes e inteligentes, el motor interior de la formación de la conciencia, y el horizonte de la práctica de la virtud.

Es en este sentido que nuestro autor señala que el sí-mismo tutela a la conciencia y la espolea para que propicie un retorno al cuerpo, para cultivar las fuerzas que impulsan interiormente la propia conquista de la autonomía moral. El sí-mismo se constituye como el cuerpo que funge como nexo inmediato entre la vida y la conciencia. El sí-mismo es el gozne entre el inconsciente y la conciencia. El sí-mismo es el portal de la conciencia hacia su principio genético, el cuerpo; es la voz del cuerpo mismo que señala a la conciencia la senda de afirmación de la vida en el plano del ejercicio de la voluntad como columna vertebral de toda capacidad de autodeterminación.

Nietzsche nos dice en *Así habló Zaratustra*:

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido. Llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo (2002: 35).

El cuerpo en tanto vida y querer se constituye como espacio psíquico y metafísico que precede y tutela al yo. El sí-mismo es el cuerpo. El sí-mismo aparece como un complejo autónomo inconsciente e inteligente que gobierna el despliegue de la conciencia. La obediencia a la voz del sí-mismo es el polo magnético o la Estrella Polar que guía a la conciencia para afirmar la vida. El sí-mismo es el fondo preyoico y la brújula que orienta el despliegue de la conciencia, aun cuando ésta le dé la espalda y se le oponga. El cuerpo es anterior e interior al despliegue de la conciencia. El sí-mismo gobierna ese despliegue. La libertad nietzscheana tiene una base material dada por el sí-mismo en cuanto dimensión psíquica del cuerpo mismo en tanto que ámbito expresivo y constitutivo de la vida como afirmación querida, como voluntad.<sup>8</sup>

El sí-mismo es la brújula que guía a la conciencia en la elaboración del juicio y del valor moral. El cuerpo es la fuente material de los contenidos de una conciencia que afirma la vida a través de la creación de valores. Desde la perspectiva nietzscheana, la conciencia de ningún modo puede darle la espalda al cuerpo. Esta negación implica una inflación de la conciencia que, en última instancia, implica su esclerosis, su

<sup>8</sup> “Sabiduría del cuerpo. Partiendo de la conciencia, se forma una representación superficial y aberrante de la vida psíquica. Se es víctima de la falsa separación entre el alma y el cuerpo. Se es atraído irresistiblemente hacia el idealismo y fascinado por los espejismos de la metafísica. Si se quiere, de una buena vez, obtener los medios de una interpretación directa sobre la realidad, entonces no hay que vacilar; hace falta, afirma Nietzsche, dejar de dar crédito a la conciencia y volverse hacia el cuerpo. Pues es el cuerpo el que únicamente está en posición de instruirnos sobre el valor de nuestra personalidad profunda” (Granier, 2001: 97).

explosión y su vaciamiento consecuente, al carecer justo del contenido material que le otorga consistencia a la deliberación moral y a la práctica de la virtud como afirmación de la vida. La conciencia es para Nietzsche un instrumento y una prolongación del cuerpo, y no viceversa. El cuerpo como sí-mismo tutela a la conciencia, y la conciencia puede afirmar la vida al afirmar al sí-mismo, por cuanto éste constituye el principio de la creación del valor moral.

Nietzsche escribe:

El sí-mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!”. Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar.

El sí-mismo dice al yo: “¡siente placer aquí!”. Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para ello debe pensar.

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar y el valor y la voluntad?

El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad (2002: 35).

El sí-mismo es una suerte de *daimon* que posibilita la comunicación entre la conciencia y su principio genético —el cuerpo—. El sí-mismo es el nervio del cual la conciencia extrae los impulsos que se condensan en la creación de valores. La conciencia se desarrolla al afirmar la voz del sí-mismo. Los valores no existen en un supuesto *topos uranos*. La capacidad de juzgar no es el cotejo de una forma determinada con la estructura de una ley universal o de una Idea trascendente, sino la afirmación del cuerpo como fuerza psíquica. La creación del valor moral expresa y condensa la vida del cuerpo como voluntad.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> “La propuesta realista de carácter ‘materialista’ de la filosofía nietzscheana, puesto que se propone esgrimir el ‘hilo del cuerpo’ como reinter-

Deleuze ilumina estos planteamientos al comentar pasajes del apartado “De los que desprecian el cuerpo” de *Así habló Zaratustra*:

El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas, sin las que las propias reacciones no serían fuerzas. La actividad necesariamente inconsciente, esto es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular a esta reacción del yo llamada conciencia: “Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar”. Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un “Sí mismo” y lo que define a este “Sí mismo” como superior y sorprendente. “Un ser más poderoso, un sabio desconocido —que tiene por nombre “Sí mismo”—. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo” (Deleuze, 1971: 63).

Deleuze subraya que Nietzsche otorga una decidida centralidad del cuerpo en la articulación del valor moral. El cuer-

---

pretación del devenir histórico del ser humano. Lo que sucede es la primacía de la interpretación idealista de la metafísica que termina negando todas las manifestaciones materiales de la vida, en realidad este enfoque acaba despreciando la existencia: el primado de la época de la metafísica impulsora de ‘valores superiores’ que representan el *trasmundo*. Uno de los principales referentes de la propuesta transvalorativa de Nietzsche se basa precisamente en la acentuación de su enfoque fisiológico y la revaloración del ‘cuerpo propio’ como factor más profundo incluso que la vieja ‘alma’” (Velázquez, 2010: 20). Asimismo, véase Homero Santiago: “Quien habla de evaluación habla de una medida evaluadora, por lo tanto, de un valor que valora el objeto que está en evaluación; pero desde que los propios valores deben ser evaluados, ¿cuál podrá ser el eje de la balanza nietzscheana? Los valores son interpretaciones, no corresponden a ninguna cosa en el mundo y, por lo tanto, no se dejan evaluar por la medida tradicional de lo verdadero y de lo falso; por el contrario, verdadero y falso son también valores y para no incurrir en petición de principio el genealogista debe renunciar a esa medida fácil. La novedad de su ejercicio exigirá un nuevo fiel, más objetivo: la *vida*. Todos los valores deberán ser evaluados por este valor fundamental y juzgados según favorezcan u obstaculicen la vida” (2009: 15).



po en tanto que sí-mismo aparece para Nietzsche como plexo de imágenes-fuerzas inconscientes que nutren la conciencia haciendo posible la creación de valores.<sup>10</sup> La libertad tiene una dimensión necesariamente material, dada su determinación como fuerza que tiene su asiento en el cuerpo como sí-mismo.

La negación del sí-mismo por una conciencia sujeta a la representación y la ley moral, implica no sólo la imposibilidad de que la propia conciencia cobre contenido material justo a partir de su vínculo inmediato con éste, sino también el ocultamiento del propio sí-mismo precisamente como principio genético de la conciencia. El sí-mismo como complejo autónomo inconsciente se retrae cuando la conciencia le da la espalda. La negación de la vida por la conciencia conlleva también un alejamiento de la conciencia por parte de la vida. En este sentido, como anticipamos, un desierto estéril crece entre ambos. El vínculo de la conciencia con la vida, en cuanto afirmación de la vida en la conciencia y transmutación de la vida por la conciencia, no tiene ya lugar. Cuando el sí-mismo es negado por la conciencia, la vida no puede ir más allá de sí. Y la conciencia no puede crear. La negación del cuerpo y de la vida por la conciencia, es el principio del nihilismo. Una voluntad que se niega a sí misma. Una voluntad de la nada.

Nietzsche señala al respecto:

<sup>10</sup> Deleuze a propósito de la noción de sí mismo como inconsciente: “Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: ‘La gran actividad es inconsciente’. La consciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva, por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz” (Deleuze, 1971: 59). Asimismo: “La verdadera ciencia es la de la actividad, pero la ciencia de la actividad es también la ciencia del inconsciente necesario. La idea de que la ciencia debe ir al mismo paso y en la misma dirección que la conciencia es absurda. Se percibe en esta idea la presencia de la moral. De hecho sólo hay ciencia donde no hay conciencia y no puede haberla” (1971: 63).

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ése es todo su ardiente deseo.

Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo.

¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros (2002: 36).

El nihilismo es expresión de la negación del sí-mismo por la conciencia, y ocultamiento del sí-mismo que reacciona a su rechazo, dándole él también le da la espalda a la conciencia. El sí-mismo en tanto función autónoma inconsciente es sintiente e inteligente. La sensibilidad y la inteligencia no son prerrogativas del yo. El sí-mismo se retrae como reacción a la negación del yo. El nihilismo como negación del inconsciente por la conciencia y como ocultamiento del inconsciente, deja a la conciencia sin base existencial. El nihilismo es el resultado de la actividad de un yo solipsista que se muestra incapaz de encarar y afirmar su propio principio genético en la articulación de un proceso de autodeterminación. La representación y el yo como cárcel de la conciencia. La moral gregaria como negación del sí-mismo. Irresponsabilidad y decadencia. La conciencia ve atrofiada su capacidad de juzgar. La nada es la forma de un yo vaciado incapaz de crear valores.

Como hemos dicho, para Nietzsche la virtud no se articula como el cumplimiento de una ley o un valor moral de carácter universal impuesto desde la exterioridad; por el contrario, la virtud implica un proceso de individuación que reclama la incorporación de las voces del cuerpo y del sí-mismo. La virtud es para Nietzsche necesariamente incommunicable, singular e intransferible, en la medida en que es expresión de la germinación en el cuerpo de la vida, en tanto que un sí-mismo que le otorga a la conciencia suficiencia existencial, y la posibilidad de afirmar la vida misma bajo la esfera de la libertad. Fren-

te a la moral del rebaño y frente al lenguaje de los clérigos y monarcas, Nietzsche afirma una moral aristocrática, en el sentido de que la conquista de la autonomía moral es resultado del vínculo productivo entre el yo y el cuerpo, entre el consciente y el inconsciente, entre la conciencia y el sí-mismo como fuente de una virtud que se constituye en un proceso de individuación: una afirmación querida de la vida que —por cuanto resulta irreductible a todo horizonte de heteronomía moral— lleva a la vida más allá de sí, en el plano de un proceso creativo.<sup>11</sup>

Nietzsche apunta:

Hermano mío, si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie. Ciertamente, tú quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y divertirte con ella.

¡Y he aquí que tienes su nombre en común con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño! Harías mejor en decir: “inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas”.

Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo.

Habla y balbucea así: “Éste es mi bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzo-

<sup>11</sup> “Pero éste no es, desde luego, el único frente que Nietzsche busca acometer, la única batalla que desea librar. Ésta, siendo importante, está supeditada, a mi modo de ver, a otra mucho más esencial que, como ya dijimos, tiene que ver con la posibilidad de *sentar las bases* para un *Amor Fati creador, trágico y consecuente*. Fuente de libertad y de inocencia, la perspectiva de esta grandiosa posibilidad para el hombre vertebrata los reiterados esfuerzos de Nietzsche por abordar genealógicamente nuestro pasado histórico y, al mismo tiempo, por *poder redimirlo*, para que *llegando-a-ser-lo-que-era pueda ser eternamente querido y afirmado por la voluntad creadora*” (Mingot, 2010: 79; cursivas en el original).

sidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia paraísos ultraterrenos. Una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos. Pero ese pájaro ha construido en mí su nido: por ello lo amo y lo aprieto contra mi pecho —ahora incubo en mí sus áureos”.

Así debes balbucir y alabar tu virtud (2002: 37).

La virtud es expresión de la afirmación del sí-mismo en la conciencia y afirmación del sí-mismo por la conciencia en el marco de una creación de valores-fuerza. La creación de valores expresa la transmutación del sí-mismo como razón seminal o fuerza genética. El sí-mismo y la conciencia se penetran y se engendran mutuamente en una práctica de la virtud que tiene como gesto fundamental un proceso de singularización. La virtud es única e intransferible. Incomunicable a través del concepto y la representación. Responde a la tensión peculiar de un cuerpo que afirma la vida como capacidad de autodeterminación. La virtud nietzscheana es aristocrática, en la medida en que no es resultado de la imposición de una ley de carácter universal, amparada en un valor pretendidamente trascendente. Esta virtud no se constituye por la satisfacción de una causa ejemplar, ni responde a un universo lingüístico predeterminado. Por el contrario, es resultado de la escucha y la obediencia a lo dado en la intuición (el sí-mismo como vida) en cuanto fundamento del gobierno y de la creación de sí. La virtud de ningún modo es asociable a la moral del rebaño. La relación productiva entre el sí-mismo y la conciencia se resuelve en una capacidad de juzgar que entraña un proceso de individuación.

Para Nietzsche la vida no se expresa en la conciencia a través del esquematismo de un aparato lógico determinado. La vida se manifiesta en la conciencia a partir de símbolos. El inconsciente tiene una estructura simbólica. El sí-mismo, como el fuego heracliteano, no dice ni oculta, sólo hace señales. Y es a partir de la interpretación e incorporación de esos símbolos que la conciencia misma puede afirmar y llevar a la vida más allá de sí. Para nuestro autor los símbolos poseen una carga

afectiva y un horizonte de sentido. En el momento en que el cuerpo se sacude la pesada carga de afectos pasivos, torsiones musculares y disfunciones fisiológicas que obstruyen el vínculo de la conciencia con el sí-mismo, éste ofrece a la conciencia justo aquellos símbolos que la dotan de la carga afectiva que alimenta interiormente el ejercicio de la libertad.

Nietzsche afirma:

Hacia arriba vuela nuestro sentido: de este modo es un símbolo de nuestro cuerpo, símbolo de una elevación. Símbolos de tales elevaciones son los nombres de las virtudes.

Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha. Y el espíritu —¿Qué es el espíritu para el cuerpo? Heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco.

Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no declaran, sólo hacen señas. ¡Tonto es quien de ellos quiere sacar saber!

Prestad atención, hermanos míos, a todas las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí está el origen de vuestra virtud.

Elevado está entonces vuestro cuerpo, y resucitado; con sus delicias cautiva al espíritu, para que éste se convierta en creador y en apreciador y en amante y en benefactor de todas las cosas (2002: 74).

El proceso de singularización en el que se constituye la práctica de la virtud tiene su resorte interior en la afirmación de la carga afectiva que encierran los símbolos inconscientes. La estructura simbólica del inconsciente es el motor del ejercicio de la creación de valores, justo en la medida en que los propios símbolos se enderezan como oráculo interior y matriz psíquica de la afirmación de la voluntad, donde tiene su asiento la práctica de la libertad. El propio cuerpo como sí-mismo se manifiesta en un universo simbólico que interpela a la conciencia, exigiendo de ésta una interpretación y una afirmación que se resuelve en la creación de valores. Es el símbolo, y no el concepto, la raíz de la propia carga afec-

tiva que anima interiormente el acto libre. La capacidad de juzgar, para Nietzsche, se ve ordenada por la dimensión simbólica inconsciente, que nutre de sentido y consistencia a la articulación del valor moral.<sup>12</sup>

*Eterno retorno, muerte de Dios  
y ascenso del superhombre.  
Dionisos y el Anticristo*

La concepción nietzscheana de la virtud tiene su fundamento metafísico en la doctrina del eterno retorno de lo mismo, la cual se anuncia en *Así habló Zaratustra*. ¿Cuál es la significación del eterno retorno? Aunque retóricamente Nietzsche señala que lo mismo que retorna es el orden de los seres en su acontecer, el eterno retorno implica la afirmación de lo mismo en tanto que voluntad. Lo que retorna es el querer de la voluntad que se quiere a sí misma, que quiere su querer.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “Por eso para este ‘hombre de la fatalidad’ una auténtica *transvaloración* tiene que comenzar con la revaloración del cuerpo como ‘nueva’ interpretación de la realidad que por fuerza posee la profunda huella de lo vivido; es precisamente en ese recinto que atesora todo lo vivido de donde se debe partir para generar realmente un *pensamiento encarnado* que se reconcilie plenamente con el sentido de la tierra; pues no debemos olvidar que la ‘cultura superior’ parte de la aceptación de la ‘animalidad del hombre’ que tiene que servir de impulso para la conformación de lo ‘superhumano’” (Velázquez, 2010: 21).

<sup>13</sup> Véase a Deleuze a propósito de la noción nietzscheana del eterno retorno: “Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia a la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa. El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos [...]. Es en este sentido que invierte la representación, que destruye los iconos: no presupone lo mismo y lo Semejante, sino, por el contrario, cons-

Y ese querer reclama el ascenso del superhombre. El superhombre es la afirmación del eterno retorno, la afirmación del querer de la vida por la que ésta va más allá de sí. El eterno retorno de la voluntad llama al superhombre a contravenir la moral del esclavo, para llevar a la vida a un querer del querer, que es el corazón de una libertad bella y trágica, una libertad que le arranca vida a la vida, antes de perecer en su eterno baile alegre, ebrio y azaroso.

Zaratustra señala al respecto:

Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna —¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.

Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante.

Vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres.

He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, ¡perezco como anunciador! (Nietzsche, 2002: 192).

El Zaratustra nietzscheano anuncia la relación interior entre el eterno retorno y el ascenso del superhombre. La virtud que expresa la potencia del cuerpo reclama la afirmación de la vida como eterno retorno y el ascenso de la vida en el superhombre que baila libre, más allá del bien y del mal. El superhombre nietzscheano implica una transvaloración de los valores fundada en la afirmación de la vida como eterno retorno, en la afirmación de la voluntad de poder que se quiere

---

tituye el único Mismo que difiere, la única semejanza de lo desemparejado [...]. Es potencia de afirmar la divergencia y el descentramiento” (Deleuze, 1987a: 307).

a sí misma. Ante la muerte de Dios, la caída de la platónica Idea de Bien, el superhombre se eleva inocente animado desde adentro por la práctica de la virtud como corazón de una libertad que aparece como baile, risa y juego: despliegue de la vida que crea sus propias reglas a medida que se afirma, desarbolando interiormente cualquier forma trascendente. Inocencia. Más allá del bien y del mal. Del camello al león y del león al niño que juega y tira los dados afirmando el azar. Azar y Eterno retorno. Dionisos. Interioridad entre destrucción y creación. El eterno retorno de lo mismo es la estructura metafísica que en última instancia hace inteligible la libertad: la libertad como afirmación de la vida en tanto voluntad de poder, que se articula justo como un querer del querer, como un querer ir más a allá de sí, por completo irreductible a una moral esclava, fundada en el cumplimiento de la ley moral. El superhombre se levanta justo al danzar la vida como eterno retorno. Sobreabundancia, ebriedad, creación: libertad.<sup>14</sup>

Deleuze señala a propósito de la noción de diferencia, fundada en la nietzscheana concepción de eterno retorno:

Por tal razón, el superhombre es definido por la forma superior de todo lo que “es”. Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice que la *hybris* es el problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una y mis-

<sup>14</sup> Al respecto véase a Greta Rivara Kamaji: “Restaurar la acción creadora sobre el mundo debe incluir el poder de afirmar, sin ello no es posible abrirse a otra experiencia del ser, es por ello que Zaratustra insiste tanto en la necesidad de convertir la negación en afirmación. Esto quiere decir que nunca la reacción se logrará convertir en acción sin un cambio más hondo: la negación debe convertirse en poder de afirmar, de lo contrario, los valores podrían cambiar, ser sustituidos pero lo que no se erradica es la perspectiva nihilista de la que derivan. ¿Qué es lo que hace falta para Nietzsche? Precisamente la afirmación dionisiaca, es ésta la que convoca e invoca la risa, la danza y el juego ¿por qué? Porque jugar es afirmar el azar y del azar la necesidad. Bailar es afirmar el devenir y del devenir el ser. Reír es afirmar la vida” (2003: 235).



ma cosa: que es en la *hybris* donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente (Deleuze, 1987b: 80).

El eterno retorno/voluntad de poder y la figura del superhombre guardan una relación interior. El superhombre es el listón que llama al hombre a ir más allá de sí, afirmando la vida, afirmando la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo a partir de un santo decir sí. El superhombre es el hombre que vuelve a la tierra, al cuerpo, al sí-mismo en tanto eterno retorno, para hacerla germinar como un querer del querer que desborda la moral del esclavo y la pesada masa de valores que lo oprimen. Nietzsche llama al hombre a recuperar la historia y el pasado de la vida —planta, gusano, mono—, para llevar a la vida al horizonte de un plena posesión y superación de sí misma: la afirmación de su forma justo como querer del querer, como un querer que es la fuente de la libertad como fuerza creativa.

Nietzsche suscribe:

Reunida en el mercado una gran muchedumbre: pues estaba prometida la exhibición de un volatinero. Y Zaratustra habló así al pueblo:

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono.

Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! (2002: 13).

El superhombre nietzscheano es la posesión de la vida por sí misma, en tanto afirmación de la vida como un querer del cuerpo y la tierra. El superhombre es la cima que el hombre mismo ha de alcanzar, al afirmar el sentido de la tierra en un cuerpo libre que festeja la muerte de Dios como afirmación de la vida que va más allá de sí. La tierra en el superhombre encuentra su afirmación, justo como vida que vuelve para afirmar su forma creativa. El superhombre es la afirmación de la vida como eterno retorno que quiere su superación en la creación de valores nobles, que implican la afirmación de la tierra como transmutación y voluntad. El vitalismo nietzscheano es un voluntarismo. La filosofía trágica nietzscheana es un vitalismo de la materia. Un vitalismo de la tierra como eterno retorno que retorna sobre sí, dando lugar a la eclosión de la libertad como redención inmanente.<sup>15</sup> Contra la metafísica de la trascendencia, Nietzsche acuña una noción de eterno retorno, que tiene su raíz en el baile y la ebriedad de Dionisos.

Deleuze apunta al respecto:

<sup>15</sup> “Esa creación que simboliza la naturaleza más íntima de la voluntad, siendo así originariamente todo querer un crear (incluso, como veremos enseguida, el paradójico querer de la voluntad de nada), unifica todo lo que en la historia ascética del hombre hay de aleatorio y disperso, transmutándolo en una *senda* que encamina hacia el porvenir elegido. A la *decisión de trabajar creadoramente* en la constitución de ese futuro que *dé sentido* al hombre en relación al cual su errancia *pueda devenir unificada* y, a la postre, llegar-a-ser reivindicada y afirmada va a llamarla Nietzsche *redención*: ‘Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que en el hombre es fragmento y enigma y horrendo azar... redimir a los que han pasado y transformar todo *fue* en un *así lo quise* —¡sólo eso sería para mi redención—’ (Mingot, 2010: 75; cursivas en el original).

Es justo recordar cuánto repugna al alma griega en general y al platonismo en particular el eterno retorno tomado en su significación latente. Hay que dar razón a Nietzsche cuando trata el eterno retorno como su idea personal vertiginosa, que no se alimenta sino de fuentes dionisiacas esotéricas, ignoradas o rechazadas por el platonismo (1987a: 307).

El superhombre es Dionisos que se afirma en el hombre capaz de crear valores. El baile de Dionisos alimenta desde dentro un superhombre que se levanta frente al fango del Dios trascendente platónico-cristiano y los escombros de Occidente que se hunden en el fango de su propia decadencia. Dionisos se erige ante un Cristo que arrastra a Occidente al culto de la debilidad y la pereza. Nietzsche ve en el ascenso del superhombre una suerte de renacer ateo que abreva de Dionisos en tanto afirmación de la vida como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo. Dionisos: la *hybris* como locura e indeterminación que es fuente de vida e impulso creativo. Dionisos contra un cristianismo que instauro el imperio de la decadencia. El triunfo del cristianismo sobre la Grecia arcaica, es la decadencia de Occidente. Dionisos se levanta contra ese triunfo amargo. El aristocratismo de la moral de la nobleza, se enfrenta al democratismo del pueblo intoxicado con los productos de su propia pereza.

Nietzsche apunta en *El antiCristo* a propósito de la decadencia que a sus ojos engendró el cristianismo en la cultura de Occidente:

No es, como se cree, la corrupción de la antigüedad misma, de la noble antigüedad que hizo posible el cristianismo; nunca se combatirá con suficiente saña, el idiotismo erudito que aún sostiene una cosa semejante. En la época en que las capas sociales enfermizas y dañadas del chandala se cristianizaron en todo el imperio romano, el tipo opuesto, la nobleza, existía precisamente en su forma más hermosa y más dura. El gran número alcanzó el poder; el democratismo de los instintos cristianos venció... El cristianismo no fue nacional, no se concretó a una raza; se dirigió a todos los desheredados de la vida, encontró en todas par-

tes sus aliados. El cristianismo tiene en su base el rencor de los enfermos, dirige sus instintos contra los sanos, contra la salud (Nietzsche, 1983: § 55).

Nietzsche deplora el triunfo del pueblo rebaño sobre la moral aristocrática al que dio lugar el cristianismo. El triunfo de Jerusalén sobre Roma y Atenas. Y ve en el Renacimiento un síntoma del ascenso del superhombre como fuente de una negación del propio cristianismo, que a la vez se traduce en la creación de valores nobles, capaces de refundar la cultura como una intensificación de la vida. El Renacimiento representa justo cultivo de la vida en hombres libres, que hacen germinar la fuerza de una antigüedad que desgarrar no sólo la impostura medieval sino también el progreso moderno, en tanto un cristianismo secularizado que niega la vida. Dionisos atraviesa la historia, y anima desde dentro el ascenso del superhombre que nutre los pueblos de todos los tiempos y todas las latitudes, haciendo de su cultura y sus configuraciones identitarias características no la negación de la vida en los altares cristianos, sino afirmación de la tierra y la creación de valores nobles.

Nietzsche apunta al respecto:

La humanidad no representa una evolución hacia algo mejor y más fuerte o más alto, como hoy se cree. El progreso no es más que una idea moderna; esto es, una idea falsa. El europeo de hoy está muy por debajo del europeo del Renacimiento; un desarrollo sucesivo no es absolutamente, con cualquier necesidad, elevación, ni incremento, ni refuerzo.

En otro sentido, se verifica continuamente el logro de casos singulares en los diversos puntos de la tierra y de las más diversas culturas, con las cuales se representa en realidad un tipo superior: una cosa que, en relación con el conjunto de la humanidad, es un superhombre. Semejantes casos afortunados de gran éxito fueron siempre posibles, y acaso serán aún siempre posibles. También generaciones enteras, razas, pueblos, pueden en ciertas circunstancias constituir un efecto afortunado de esta especie (1983: § 4).

Nietzsche encuentra en las nociones de eterno retorno y superhombre el fundamento de una crítica al cristianismo que se abre a una filosofía de la cultura. El superhombre establece una distancia crítica para pensar a la cultura en su conjunto y sopesar su valor en función de su capacidad para afirmar la vida. El superhombre establece una mirada poco complaciente con un Occidente cristiano que ha enarbolado la moral del esclavo como forma trascendente, negando así la nobleza del hombre libre que cultiva la vida misma como fuerza creativa. Nietzsche ve en el superhombre el horizonte de una cultura que enfoca sus esfuerzos en una salud del cuerpo que es la fuente de los valores espirituales más elevados. Esta cultura rebasa los límites de Occidente y mira a todos los pueblos en su posibilidad de afirmar la vida misma en el espacio de la libertad como gobierno de sí. Dionisos es para Nietzsche no el regreso a un pasado venerable, aunque anquilosado, sino la fuente de un superhombre que alimenta el dinamismo de la historia y la cultura, justo como la expresión de la creación de valores nobles. El ascenso del superhombre es la aurora de las culturas que en su jovialidad remontan el peso de la historia. Eterno retorno, superhombre y jovialidad. El niño que juega a los dados afirmando la potencia del azar. Grecia, el Renacimiento, como ejemplo de culturas capaces de crear, sin el peso asfixiante de la moral del esclavo y Dios trascendente.

### *Superhombre, medicina y producción de pueblo*

Nietzsche, a través del superhombre, invita al hombre a volver a la tierra y al cuerpo. Invita al hombre a dejar atrás la moral del esclavo y la pesada carga de valores impuestos desde el cielo de la metafísica de la trascendencia. Nietzsche festeja la muerte del Dios trascendente y el regreso a la tierra, el regreso a la vida que en tanto afirmación y voluntad de poder arrasa con las impurezas del cuerpo y el alma, resultado de la vida estancada, debilitada, empobrecida, de la vida que se

niega a sí con el argumento de Dios trascendente. El regreso a la tierra como camino al superhombre es una senda de purificación. Purificación de la moral heterónoma y un cuerpo contrahecho. Y también senda de afirmación de la libertad en un cuerpo que respira libre, ligero, aéreo, pues afirma la tierra, la vida como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, en un bendito de decir sí.

Nietzsche subraya en *Así habló Zaratustra*:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcán!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: —el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.

Oh, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!

Mas vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?

En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro.

Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio (2002: 13).

Nietzsche encuentra en el superhombre la afirmación del sentido de la tierra: la voluntad de poder y el eterno retorno se realizan en una conciencia vuelta al cuerpo que aparece como su principio genético y tierra que al ser cultivada ofrece el fruto

de la libertad. Es la libertad como cultivo del cuerpo el terreno en el que la libertad se expresa en tanto un querer que toda vez que satisface la potencia creativa de la vida, se desembaraza del pesado fardo de una moral esclava fundada en la figura de Dios trascendente. Afirmación de la tierra como purificación. Purificación como inocencia. Inocencia como salud. La muerte de Dios nietzscheana abre las puertas del ascenso del superhombre, en tanto posibilita un pensamiento fundado en la potencia del cuerpo vivo, es decir, en la vida como eterno retorno y voluntad de poder, que al ir más allá del bien y del mal, se eleva en un movimiento autoproductivo, que es el núcleo de la libertad.

Para Nietzsche la moral y la fisiología se encuentran íntimamente ligadas. A la práctica de la virtud como superación de sí, la acompaña un sueño profundo y reparador. Al reposo de los órganos, sigue una vida pletórica de sentido. Sueño y vigilia, cuerpo y conciencia, se penetran y se engendran recíprocamente, constituyéndose como hebras de la afirmación de la vida. A una vida vivida desde la afirmación de la tierra y el querer, sigue un cuerpo alegre que se expresa en un alma que baila. El vínculo con la tierra como fuente de vida tiene lugar en el cuerpo sano. Puro. Y libre.

Nuestro autor señala al respecto:

Diez veces tienes que superarte a ti mismo durante el día: esto produce una fatiga buena y es adormidera del alma. Diez veces tienes que volver a reconciliarte a ti contigo mismo; pues la superación es amargura, y mal duerme el que no se ha reconciliado.

Diez verdades tienes que encontrar durante el día: de otro modo, sigues buscando la verdad durante la noche, y tu alma ha quedado hambrienta.

Diez veces tienes que reír durante el día, y regocijarte: de lo contrario, el estómago, ese padre de la tribulación, te molesta en la noche (Nietzsche, 2002: 29).

Nietzsche establece una interioridad entre fisiología y ética que hace inteligible su caracterización vitalista y materialista de la virtud. Como decimos, la virtud nietzscheana no

se determina como el cumplimiento de una ley abstracta e impersonal, impuesta a la conciencia con la fuerza de la presión social, sino como el movimiento productivo de la vida en el cuerpo que nutre a la conciencia y el cultivo del cuerpo por una conciencia que toda vez que se desembaraza de la moral esclava y reactiva producto de su sujeción a la ley moral, va más allá de sí, afirmando su forma como capacidad de crear. La conciencia nietzscheana crea a partir de la vida de los órganos y la tensión de los músculos. La tensión del cuerpo es el plano material de la vida como fuente de la creación del valor moral. La muerte de Dios nietzscheana se concibe como una recuperación del cuerpo en tanto horizonte fundamental del ascenso del superhombre. La transvaloración de los valores se despliega como el cultivo del cuerpo, como eterno retorno de lo mismo que retorna como salud. Fisiología de la libertad. La libertad como fisiología. La salud del cuerpo como expresión del gobierno de sí. El superhombre nietzscheano se levanta frente a la metafísica cristiana, en tanto fuente de cuerpos enfermos, fatigados, contrahechos, que niegan la vida que en ellos se expresa, en aras de la satisfacción de valores trascendentes.<sup>16</sup>

Es en este contexto que Nietzsche señala la génesis y la forma del pueblo, en tanto entramado de cuerpos sanos y conciencias libres que toda vez que desenvuelven la carga simbólica del inconsciente en tanto vida, se sacude el peso del Estado. El pueblo nietzscheano es un pueblo que afirma la vida al ras del cuerpo que cultiva los símbolos que son fuente de cultura. El pueblo libre afirma la vida en una producción de cultura que no se ve sujeta a la tutela de un Estado que se arropa con los atributos de un Dios trascendente. La muerte de Dios niet-

<sup>16</sup> “Que lo sea o no, que tenga o no un sentido, eso depende enteramente del quehacer redentor de la voluntad que permite elevar a la categoría de *obra de arte* lo que era solo azarosa enfermedad, vagar demente; que permite *transformar* en nuestra más instructiva experiencia lo que, de no mediar ese trabajo del hombre redentor, dotado de fuerza retroactiva, quedaría reducido simplemente a degradación inútil” (Mingot, 2010: 78).



zscheana va acompañada de la muerte del Estado, que le escamotea al pueblo la afirmación de la vida. El Estado usurpa el poder creativo del pueblo, utilizando ese poder para esclavizar y negar al pueblo mismo. La identidad entre el pueblo y el Estado es denunciada por Nietzsche, en términos de su determinación como herramienta para la conversión del pueblo mismo en mera masa esclava y rebaño incapaz de darse forma a sí misma, justo en tanto fuente viva de la producción de cultura.<sup>17</sup>

Nietzsche señala al respecto:

En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.

¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias.

<sup>17</sup> “El asumir con plenitud la ‘muerte de Dios’ significa recuperar una política del devenir infinito en reconciliación con el sentido de la tierra (limpia de ‘teologismo’), superando definitivamente el idealismo metafísico caduco, que debe ser tomado en todo su sentido trágico. Pero no podemos olvidar la defensa que realiza del ‘individuo’, en contra de toda forma de gregarismo anulador, se complementa con la búsqueda recuperadora de una idea de ‘comunidad’; pero de una comunidad cultural que trascienda los reductos homogeneizadores en masas informes, permitiendo el ejercicio abierto de lo diferente múltiple. Nietzsche emprende una búsqueda involucrando la realización de la ‘gran política’ y del ‘superhombre’; indagación que asume con plenitud la contradicción energética agregada de lo apolíneo y lo dionisiaco. Postura desgarradora que acepta la participación común en el todo, sin renunciar a las individualidades constitutivas” (Velázquez, 2010: 54).

Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.

Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente —y posea lo que posea, lo ha robado.

Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordeador. Falsas son incluso sus entrañas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad, voluntad de muerte es lo que esa señal indica! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte!

Nacen demasiados: ¡para los superfluos fue inventado el Estado! (2002: 50).

Para Nietzsche el pueblo afirma la vida en la producción de cultura. El pueblo aprehende y afirma los símbolos en los que se expresa el cuerpo, ganando su forma justo como un pueblo que cultiva una cultura anclada en la tierra. Pero el Estado esclaviza al pueblo. El Estado le arrebató al pueblo la cultura. El Estado somete al pueblo a verdades que secuestran el cuerpo y niegan la vida. Para Nietzsche entre el Estado y el pueblo existe una radical asimetría. El Estado es incapaz de afirmar la vida que el pueblo cultiva. Por el contrario, la niega. El Estado niega las lenguas del pueblo. El Estado niega la cultura del pueblo y con ello niega su forma libre. El vitalismo nietzscheano, si bien tiene un claro talante aristocrático que implica la virtud como proceso de singularización, se abre a una filosofía política en la que el rechazo a la monarquía y al cristianismo, toda vez que se amplía al rechazo del Estado moderno, implica la emergencia del pueblo. El Estado moderno se constituye como instancia trascendente que escamotea

al cuerpo del pueblo un querer del querer que lo sustrae a su determinación como rebaño.<sup>18</sup>

Como venimos diciendo Nietzsche anuncia y festeja la muerte del Dios trascendente. Esta muerte implica la recuperación del sentido de la tierra, y con éste el ascenso del hombre libre, del hombre que puede cultivar la vida y su cuerpo. Nietzsche celebra la caída de los valores suspendidos en el cielo, para bendecir el advenimiento del hombre que hace el esfuerzo para ir más allá de sí, afirmando la vida, ofreciendo a la vida lo que más quiere, satisfacer su sed de engendrar formas novedosas. Para Nietzsche eterno retorno, muerte de Dios y ascenso del superhombre, aparecen como momentos de la afirmación de la vida en tanto un querer del querer, donde se despliega la libertad como acontecimiento metafísico. Redención inmanente que desarbola el andamiaje psicológico y político asociado a la metafísica de la trascendencia.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> “La llamada ‘enfermedad política’ que se establece desde el Estado se completa con el juego que cumple el sistema moderno de partidos como la estructura básica que se instaura para la circulación del poder; no deja de señalar el carácter demagógico de los partidos políticos que pretenden ‘influir en las masas’ y la validez de aquellos que optan por mantenerse al margen del juego político organizado por la feria de los partidos” (Velázquez, 2010: 44). Asimismo: “La ‘gran política’ comienza con una declaración de guerra a muerte en contra de todo lo *antivital* que condena los instintos superiores y desprecia las naturalezas fuertes; la voluntad de guerra rompe con todas aquellas fracturas empobrecedoras y limitantes por medio de opuestos excluyentes insertados en una estructura metafísica de muerte. La decadencia se implanta por medio del gregarismo de rebaño que impone lo numérico, excluyendo todo tratamiento fisiológico de la humanidad. La fisiología de impulsos e instintos como criterio material que prevalece sobre cualquier perversión idealista que nos aleja de una reconciliación plena con el *sentido de la tierra*. La iniciativa genera algunos principios” (Velázquez, 2010: 50; cursivas en el original).

<sup>19</sup> “¿Y qué es lo que podemos observar en este texto y en tantos otros sino precisamente un *ejercicio práctico de redención*, es decir, un ensayo, una *tentativa* no sólo de justificación o reconciliación con el pasado, sino de *re-creación y proyección retrospectiva de sentido*? ¿Acaso Nietzsche en su lectura y valoración del pasado ascético del hombre hace otra cosa que buscar

Nuestro autor suscribe:

¡Ante Dios! —¡Mas ahora ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro.

Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior —¡en señor!

¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal?

¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre (Nietzsche, 2002: 244).

La muerte de Dios y el ascenso del superhombre se constituyen como aspectos complementarios en la afirmación de la vida en el plano de un querer que se quiere a sí mismo, sin atender a ninguna forma exterior o trascendente que mine la propia potencia creativa en la que se constituye. El superhombre se levanta sobre las cenizas de Dios, que aparecía como obstáculo psicológico, moral y político para llevar a cabo la afirmación de la vida como voluntad de poder y eterno retorno. El superhombre afirma la vida llevándola más allá de sí en el horizonte de un poder creativo que aparece como juego, danza y risa. No es la Idea trascendente que escamotea al cuerpo su determinación como ámbito expresivo y constitutivo de la vida el suelo en el que el superhombre hace posible la práctica de la libertad. Es el propio cuerpo como tierra y vida,

---

la forma de redimirlo, que tomarse muy en serio su condición de heredero tratando de hacer algo con todo ello (de ‘sacar-provecho’), de potenciar y fecundar toda esa herencia *en dirección a la afirmación*, transmutando de este modo el ‘mapa’ de la historia?” (Mingot, 2010: 74; cursivas en el original).

como intensificación de la vida y la tierra, el principio del ascenso del superhombre en tanto hombre libre.<sup>20</sup>

Nietzsche encuentra en la afirmación del querer el fundamento de la virtud. Contra la fatiga y el cansancio propios de una moral heterónoma articulada en la figura del Dios trascendente, Nietzsche le restituye al cuerpo y a la conciencia una densidad ética y política que se centra en el querer en tanto fuerza creativa. Es la voluntad de crear el fundamento de una práctica de la virtud que retiene para sí toda densidad ontológica. Querer y crear se identifican en la filosofía de Nietzsche. El vitalismo nietzscheano tiene una dimensión a la vez erótica y poiética. La creación goza de una esencia volitiva y afectiva. La vida como voluntad de poder se vertebra en un plano necesariamente creativo. El paso del camello al león encuentra su corolario en la inocencia del niño. El juego del niño es ligero pues toda vez que se ha desembarazado de la pesadez del camello y goza de la libertad del león, puede crear y en esa capacidad de crear brilla la inocencia de la vida que quiere ir más allá de sí misma afirmando su forma como querer.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> “Es aquí donde la trinidad ‘risa, danza y juego’ con la que se pretende encontrar el rostro creador de la vida, tan buscado por Zaratustra, cobra su mayor significación en tanto posibilita la transvaloración como poder de destruir activamente los valores, como acción dionisiaca de destrucción que precede a toda construcción, de negación que precede a toda gran afirmación; negación que se ha convertido en impulso de afirmar, de decir si la vida de manera grandiosa, de manera eterna, negación que se convierte en acción, que se convierte en la alegría de la creación. La filosofía dionisiaca anuncia al filósofo artista” (Rivara Kamaji, 2003: 236).

<sup>21</sup> “Pero la bendición dionisiaca, el ‘Amor Fati’ tan anhelado por Nietzsche, no sólo afirma la necesidad y eternidad de todas las cosas; al mismo tiempo y en estrecha relación con lo anterior reivindica y restituye su inocencia: ‘Pero esta es mi bendición —escribe Nietzsche— todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y *más allá del bien y del mal*. Esa reivindicación de la inocencia para el mundo, ese bautismo de las cosas *más allá del bien y del mal*, en suma, ese *devolver su inocencia al devenir* brota de nuevo de una decisión que enraíza en esa misma voluntad

Nietzsche señala al respecto:

El querer os hará libres: es la verdadera doctrina sobre la voluntad y la libertad que os enseña Zaratustra. ¡Lejos de mí el cansancio de los que ya no quieren, no valoran, no crean! También siente en el conocer únicamente el placer de mi voluntad de crear y de devenir; y, si mi conocimiento es inocente, es porque en él hay voluntad de crear. Esta voluntad me ha alejado de dios y de los dioses (2002: 81).

La muerte de Dios es el ascenso de un superhombre alado, que deja atrás la pesantez de la moral del esclavo y el abanico de afecciones reactivas que lastran su capacidad creativa. El superhombre cultiva el querer del querer, experimentando una inocencia que es el tono moral de la vida que se afirma y va más allá de sí. Inocencia, ligereza, creación. Creación de valores fuerza que son entusiasmo, elevación, embriaguez. Nietzsche sustituye la verdad por el querer en tanto núcleo psicológico de la libertad. La verdad esclerosa de la vida. El querer la afirma. La vida es querer, y en el querer radica el núcleo de la libertad.

### *Imagen y amor*

Nietzsche señala que la imagen goza de un privilegio cognitivo y vital. El querer del querer produce y consume imágenes. Las imágenes tienen una textura en esencia psíquica. Es la imagen el objeto sobre el que recae la voluntad y el querer, en tanto afirmación del hombre libre, que afirma su forma sin el peso opresivo de un Dios trascendente. Frente a la Idea trascendente Nietzsche pondera la imagen en tanto foco intensivo capaz de conmover a la voluntad y movilizar las fuer-

---

de amor y de fidelidad a la tierra que constituye su más íntimo anhelo” (Mingot, 2010: 70; cursivas en el original).

zas de la vida en pos de la afirmación del querer como fuerza creativa. Es la imagen el ámbito expresivo y constitutivo de la vida. La imagen goza de una dimensión afectiva, que es el resorte interior de la satisfacción de un proceso creativo.

Nietzsche subraya:

¿Qué iba yo a crear, si hubiera dioses? Mi ardiente voluntad de crear me impulsa sin cesar hacia los hombres como el cincel es impulsado hacia la piedra:

¡En la piedra, hombres, duerme para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Qué triste que esa imagen tenga que dormir en la piedra más tosca y dura!

Mi cincel golpea con fuerza esa prisión, mientras que se van soltando trozos de piedra. ¿Qué me importa?

Tengo que acabar mi obra, pues siento que se va acercando a mí una sombra; ni hay nada más callado y sutil que la belleza del superhombre, que ha llegado para mí como una sombra. Desde ese momento, hermanos, ¿qué me importan a mí los dioses? (2002: 81).

Nietzsche articula un vitalismo filosófico en el que la tierra y la conciencia son interiores entre sí y se identifican en la medida que tienen a la imagen como común denominador. El vitalismo materialista nietzscheano presenta a la imagen como núcleo psíquico de una libertad que encuentra en el cuerpo y la tierra su causa eficiente. Contra el esquematismo de la representación y una ética del cumplimiento de la ley moral, Nietzsche hace la imagen el objeto de una ética que no se hace inteligible sino en el ámbito de la psicología y la estética: el eterno retorno retorna como imágenes que vehiculan la afirmación de la voluntad. La imagen como fuerza numinosa capaz de comprometer a la inteligencia y de conmover a la voluntad. La libertad se articula como una voluntad artística, vertebrada en imágenes que gozan de una esencia metafísica. Arte y libertad aparecen como corazón de la ética de Nietzsche. La vida renace como obra de arte bajo las manos del superhombre. El arte como trasmutación. El superhom-

bre como alquimista orfebre. La libertad que se esculpe en la piedra del cuerpo con el cincel de la voluntad. El arte como consuelo metafísico ante el desgarramiento del ser.<sup>22</sup>

Para Nietzsche la afirmación de la voluntad como proceso creativo no se articula en el movimiento claro y distinto de una inferencia lógica. La creación implica siempre una concentración e intensificación del conjunto de las facultades de la psique y los órganos del cuerpo. Crear implica violentar y poner a prueba el aparato cognitivo y el equilibrio afectivo. Crear implica llevar a cabo un esfuerzo, para dar a luz una imagen a la vez numinosa y novedosa. Crear es para Nietzsche un parto. Una develación. La germinación y la apertura de las imágenes que como fuerzas seminales animan el cuerpo y el espíritu. Y en ese sentido todo proceso creativo es doloroso. La tensión y el dolor son concomitantes a todo proceso creativo. La elevación y la ligereza que implica el acto creador, se ve precedida por el esfuerzo que reclama impulsar la vida a la satisfacción del querer en el que se constituye. El querer del querer, como movimiento ligero y aéreo que afirma la vida, exige el dolor fértil de una voluntad que lleva al cuerpo y la conciencia más allá de su forma y sus límites.

Nietzsche subraya:

Crear es lo que alivia el dolor y aligera la vida; pero, para poder llegar a crear, antes hay que pasar por crisis muy dolorosas y

<sup>22</sup> “El eterno retorno es como un *ritornello* infantil, en el que con la continua repetición de una palabra se pierde el sentido externo del nombre, se olvida el sentido abstracto del objeto designado y se descubre el puro sonido de la palabra. De igual manera, la continua repetición de un *quantum* de Ser hace desaparecer todo ‘más allá’ y todo ‘transmundo’, toda meta, toda significación, en definitiva todo añadido horizonte de sentido, y libera del resentimiento a la voluntad de poder. En este pensamiento abismal actúa una fuerza impulsiva que aleja una y otra vez todo ‘más allá’ y concentra en un instante, en el que convergen pasado y futuro, todo el Ser del devenir-instante en el que se plantea la suprema afirmación: vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad” (Chirolla, 1991-1992: 36).



sufrir muchas transformaciones ¡Creadores, tenéis que sufrir muertes muy amargas a lo largo de vuestra vida; pues sólo de esta forma podréis proclamar y defender lo perecedero! Para que el creador se pueda convertir en el niño que vuelve a nacer, tiene que querer ser también la parturienta y sufrir sus dolores (2002: 81).

La creación no se vertebra para Nietzsche en el movimiento lógico de la dialéctica ni en el carácter deductivo del silogismo. La creación implica una concentración y transmutación del conjunto de las facultades que se resuelve en una intuición en la que el vínculo de la conciencia con la vida se desdobra como afirmación de la vida en un parto que trae al mundo la develación de imágenes que son el florecimiento de la vida como fuerza creativa. La creación como parto. La cultura como esfuerzo por parir. Este parto, toda vez que implica una reconducción de las afecciones pasivas y reflejas en afecciones activas, implica justo un esfuerzo y una tensión que compromete y transfigura mente y cuerpo en el plano de una conversión existencial. Obra. Alquimia. Dicho esfuerzo es un proceso puramente intensivo, irreductible al concepto y la representación. La creación implica la afirmación de la vida que da a luz. La creación es el movimiento productivo de la vida, no la determinación de la relación entre conceptos que se mueven en el espacio de la representación. La creación es de orden psíquico y vital. Supone esfuerzo y por ello, dolor y transformación. No es del orden lógico y racional. Es del orden espiritual.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> “El hombre redentor es, para Nietzsche, el *creador de sentido*, el artista que no niega sin más el pasado nihilista del hombre, impotente para someterlo y abarcarlo. Lo asume y se sirve de él como de un material para la obra que proyecta. Él señala la dirección, crea la meta, aunque en este caso su arte no tenga por objeto la propia vida, no busque sólo ‘dar un estilo al carácter’, sometiendo a un plan artístico lo que su naturaleza le brinda (‘dar un estilo al carácter’: es este un arte muy difícil que raras veces se posee. De él dispone el que percibe en su conjunto todo lo que su naturaleza ofrece

Nietzsche ve en la afirmación de la vida como eterno retorno y voluntad de poder un acontecer que se expresa como un relámpago que desarticula la moral de esclavo ordenada como un “presente” y un racimo de verdades meramente epocales. La capacidad de crear tiene un carácter inactual. La afirmación de la vida en el ascenso del hombre libre es ahistórica, en tanto aparece como un contrapresente crítico y subversivo. Un cuerpo que brilla subvirtiendo la historia. Negación de toda teleología y todo progreso. Atenas y el Renacimiento que resplandecen fuera de la historia. El martillo de la filosofía nietzscheana irrumpe en el tablero de la cultura en tanto establece una distancia crítica frente a la misma, fundada en una mirada intempestiva que desquicia los goznes del tiempo presente, afirmando una eternidad que retorna en la potencia que entraña todo proceso creativo.

Nietzsche apunta al respecto en la *Gaya ciencia*:

Para apreciar de lejos nuestra moral europea, para medirla por el patrón de otras morales más antiguas o futuras, hay que hacer lo que el viajero que quiere apreciar la altura de las torres de una ciudad; tiene que salir de la ciudad. Las meditaciones sobre las preocupaciones morales, si no han de ser preocupaciones sobre otras preocupaciones, suponen una posición fuera de la moral, algún punto situado más allá del bien y del mal, al cual hay que subir, trepar, volar, y en el caso de que se trata exigen un más allá de nuestro bien y de nuestro mal, una total independencia de Europa, entendida como la suma de los juicios y evaluaciones que nos dominan y que llevamos en la masa de nuestra sangre (2000: § 380).

Asimismo, señala:

El hombre de ese más allá, que quiere tener a la vista los más altos criterios de valor de su tiempo, necesita antes, sobre todo,

---

de energías o de debilidades, para adaptarlas a un plan artístico)” (Mingot, 2010: 76; cursivas en el original).

para conseguirlo “dominar” esta época en sí mismo —ésta es la prueba de su fuerza— y, por consiguiente, no sólo su época, sino también su aversión y contradicción existentes hasta ahora frente a esta época, su sufrimiento por este tiempo, su falta de adecuación a este tiempo (2000: § 380).

Para Nietzsche el superhombre encarna un ángulo crítico que sobrepasa el tiempo presente que ordena la cultura, para realizar un diagnóstico sobre la misma. La afirmación de la vida en el superhombre se despliega en una mirada oblicua que atraviesa los juicios, las creencias, las convenciones de suyo contingentes de una época, para desmontar lo que en ellas hay de moral reactiva y conciencia gregaria. La genealogía de la moral nietzscheana encuentra su corolario en la determinación de una crítica inactual e intempestiva que pone en evidencia tanto el azaroso y contingente trenzado de la vida en configuraciones culturales determinadas —el platonismo, el cristianismo, la modernidad— como el carácter meramente pasivo y reactivo de la moral que de ellas se derivan. La crítica nietzscheana es intempestiva e inactual, en la medida que tiene su asiento en la afirmación de la vida en el superhombre que le otorga a la vida misma la satisfacción de su carácter activo y creativo. La genealogía nietzscheana encuentra en el ascenso del superhombre el horizonte de una crítica a la cultura: un filosofar a martillazos en el que cada golpe goza de un carácter intempestivo, en la medida que está preñada de una sed de creación que está más allá del bien y del mal.

Deleuze señala a propósito del carácter intempestivo de la fuerza creadora del hombre libre, cuando hace referencia a los filósofos-cometa:

Es cierto, dice Nietzsche, que actualmente los filósofos se han convertido en cometas. Pero desde Lucrecio hasta los filósofos del siglo XVIII debemos observar estos cometas, seguirlos todo lo posible, hallar su camino fantástico. Los filósofos-cometas supieron

hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico (Deleuze, 1971: 150).

De igual modo sostiene:

Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales. La oposición en la que se realiza la filosofía es la de lo inactual con lo actual, de lo intempestivo con nuestro tiempo. Y lo intempestivo encierra verdades más duraderas que las verdades históricas y eternas reunidas: las verdades del porvenir. Pensar activamente, es “actuar de una forma inactual, o sea contra el tiempo, ya partir de ahí incluso sobre el tiempo en favor (así lo espero) de un tiempo futuro” (1971: 152).

El filósofo anuncia el ascenso del superhombre, en la medida que su filosofar es ya un acto de libertad. Y esa libertad es el principio de una reflexión y una creación de conceptos que goza de un carácter intempestivo, que se articula como atalaya crítica ante la cultura. El filósofo, al situarse más allá del carácter reactivo en el que se ordena una configuración cultural determinada —como decimos, platonismo, cristianismo, modernidad— se constituye como estrella que a su vez llama al ascenso mismo del superhombre como acontecer del hombre libre. Superhombre y filosofía encuentran una relación interior en el pensamiento de Nietzsche, en la medida que la filosofía como crítica de la cultura pugna por afirmar la mirada intempestiva del superhombre, y esa mirada intempestiva es el corazón de la propia reflexión filosófica.

Para nuestro autor la filosofía es medicina, en tanto el proceso creativo en el que se afirma implica una alegría y una ligereza, que es el estado de alma en el que se expresa un cuerpo y una cultura sanos. La filosofía y la medicina convergen en la alegría y la ingravidez, justo en tanto resolución de las tensiones constitutivas de una psique que amalgama cuerpo y alma, natura y cultura. Y es esta alegría y esta ligereza el contenido material de la creación de valores en la que se ordena una vida libre y una crítica a la cultura. La libertad

se endereza como creación de formas de vida que toda vez que se purifica del peso de la moral del esclavo y la metafísica de la trascendencia, encuentra en la alegría y la ligereza los senderos de su realización.

Nuestro autor apunta al respecto:

El cuerpo se purifica con el conocimiento, y se eleva ensayando con el saber; los instintos del hombre que tiene conocimiento se santifican; al alma del hombre elevado se vuelve alegre.

Médico, cúrate a ti mismo, pues así curarás también a tu enfermo. Tu mejor ayuda es que él vea con sus ojos que tú te curas.

Existen aún mil senderos sin explorar: mil formas de salud y mil islas de la vida escondidas. El hombre y la tierra del hombre siguen para mí sin ser agotados y sin ser descubiertos (Nietzsche, 2002: 75).

Asimismo, señala:

También sé que en lo que más creen esos hombres es en ellos mismos; no en mundos ultraterrenos ni en gotas de sangre redentora, sino en lo que más creen es en el cuerpo, consideran que su propio cuerpo es la cosa en sí. Sin embargo, es verdad que piensan que ese cuerpo es algo enfermizo del que se evadirían gustosamente; y por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos a su vez, predicando mundos ultraterrenos. Es mejor hermanos, que escuchéis la voz de un cuerpo sano, que es una voz más sincera y pura. En realidad, el cuerpo sano, limpio y perfecto habla un lenguaje más sincero y más puro, pues habla el sentido de la tierra (2002: 34).

Filosofía y medicina se aproximan para Nietzsche en la medida que la libertad como expresión de la vida filosófica implica una elevación existencial que necesariamente implica una purificación fisiológica. El filósofo como médico de la cultura. El superhombre baila libre más allá del bien y del mal en la medida que materialmente hablando tiene los pies ligeros. La fatiga, el cansancio, es expresión de una moral heterónoma encarnada en un cuerpo cuyos órganos no alimentan a la conciencia. Cultura del resentimiento. Decaden-

cia. La moral del esclavo, la moral reactiva, es resultado de un cuerpo inflamado y denso que no encuentra en el alma el acicate para afirmar su determinación como sí-mismo y pleo de imágenes germinativas que nutren a la conciencia con afectos que concurren como causa material y efectiva de la libre autodeterminación. Para Nietzsche la filosofía es medicina y la medicina es un asunto a la vez metafísico, cultural y moral.<sup>24</sup>

El superhombre nietzscheano, al afirmar la vida en el horizonte de un querer que se quiere a sí mismo, al decirle sí a la vida que en él vive, se solaza en un amor sobreabundante y participativo. Es el amor como elevación y luz la experiencia íntima y secreta del superhombre que se abre a la vida. Amor y luz se amalgaman en la nervadura de un querer que quiere la vida, que lleva a la vida a lo que más quiere, que es ir más allá de sí. Un amor incomunicable, es paradójicamente la forma de una elevación que hace de la vida un don que se derrama, y esparce su forma como luz.

Para Nietzsche la afirmación de la vida en el querer implica un proceso de sublimación amorosa que tiene en la experiencia de la luz su forma característica. Es la luz el plano de la transmutación de la voluntad en libertad, justo en tanto una trasmutación de la voluntad en amor sobreabundante. Para Nietzsche la libertad es luminosa, en tanto aparece como una plenificación de la vida en el cielo resplandeciente del amor.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> “La *fisiología* se constituye en el máximo criterio para la realización de la *gran política*, como impulso energético que consigue ligar la mayor cantidad de *fuerzas* para generar una humanidad identificada en ‘un todo superior’; se trata de superar los elementos parasitarios de la vida que la empobrecen, arruinan y nulifican, por lo que se requiere del abandono de las almas descarnadas que aniquilan la vida para imponerse e invalidar los instintos más vitales” (Velázquez, 2010: 50, 51; cursivas en el original).

<sup>25</sup> “La redención que re-crea el pasado y lo libera en el movimiento del devenir, que lo proyecta en un ahora en el que todo fluye, conlleva necesariamente una superación de la concepción lineal del tiempo a favor de una interpretación dionisiaca. Frente al tiempo ascético de la sucesión como

Nietzsche suscribe:

Es de noche: ahora hablan más fuerte todos los surtidores. Y también mi alma es un surtidor.

Es de noche: sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hablar. En mí hay un ansia de amor, que habla asimismo el lenguaje del amor.

Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad, el estar circundado de luz.

¡Ay, si yo fuese oscuro y nocturno! ¡Cómo iba a sorber los pechos de la luz!

¡Y aun a vosotras iba a bendeciros, vosotras pequeñas estrellas centelleantes y gusanos relucientes allá arriba! —y a ser dichoso por vuestros regalos de luz—.

Pero yo vivo dentro de mi propia luz, yo reabsorbo en mí todas las llamas que de mí salen (2002: 98).

Asimismo, apunta:

¡Pues ya llega ella, la incandescente —llega *su* amor a la tierra!  
¡Inocencia y deseo propio de creador es todo amor solar!

¡Mirad cómo se eleva impaciente sobre el mar! ¿No sentís la sed y la ardiente respiración de su amor?

Del mar quiere sorber, y beber su profundidad llevándosela a lo alto: entonces el deseo del mar se eleva con mil pechos.

---

flujo voraz e insaciable en el que cada momento está de antemano abocado a desvanecerse y ser destituido, condenando así a la voluntad ‘a la más solitaria tribulación’ (‘La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —esa es la más solitaria tribulación de la voluntad—’), se yergue la interpretación dionisiaca que, al hermanar instante y eternidad, posibilita por primera vez un *Amor Fati* que no sea impotente resignación sino la *máxima expresión de la libertad creadora*: ‘Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: la voluntad es un creador. Todo *fue* es un fragmento, un enigma, un espantoso azar: —hasta que la voluntad creadora añade: *¡pero yo así lo quise!* —hasta que la voluntad creadora añade: *¡pero yo lo quiero así! Yo lo querré así!’*” (Mingot, 2010: 77; cursivas en el original).

Besado y sorbido *quiere* ser éste por la sed del sol; ¡en luz *quiere* convertirse, y en altura y en huella de luz, y en luz misma!

En verdad, igual que el sol amo yo la vida y todos los mares profundos.

Y esto significa *para mí* conocimiento: todo lo profundo debe ser elevado —¡hasta mi altura!— (2002: 112; cursivas en el original).

Para Nietzsche el amor es la experiencia a la vez fisiológica y metafísica de un cuerpo que irradia luz, afirmando su forma como capacidad de crear. Según nuestro autor el amor tiene como imagen psíquica privilegiada la luz. La luz es la Imagen-afecto que vehicula un amor en el que se vertebrata la posesión y la afirmación de la vida en la esfera de la libertad. La libertad es luminosa precisamente en tanto expresa la forma de la vida como un amor participativo y sobreabundante capaz de crear. El amor como capacidad de crear, es una libertad resplandeciente.

Nietzsche articula una metafísica y una ética que tiene en la psicología su marco de inteligibilidad. En este sentido, la interioridad entre la imagen de la luz y el afecto del amor, hace patente la forma de lo real como eterno retorno y voluntad de poder, que en el superhombre capaz de crear encuentra su satisfacción. El amor resplandeciente o la luz amorosa es la forma de un querer del querer, por el que la vida va más allá de sí, y experimenta una elevación por la que supera su forma bajo la moral del esclavo. Luz, amor y libertad se encabalgan en la filosofía de Nietzsche, haciendo patente la forma de la estructura de lo real en tanto vida capaz de crear.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> “Según hemos visto, Nietzsche pretende liberar al hombre de la voluntad de nada enraizada en una concepción ascética de la vida y del tiempo, tejiendo un marco de perspectivas en el seno del cual tenga cabida la suprema fórmula de afirmación de la vida, el Amor Fati. Este demanda la redención del pasado ascético implicando, como sabemos, una transformación de la concepción del tiempo que hermana instante y eternidad. Al hacerlo, cada



Nietzsche se constituye como un filósofo vitalista que da cuenta de lo real desde la óptica psicológica y espiritual que implica la transmutación de la materia en una conciencia luminosa, amorosa y libre. La fuerte impronta materialista de la que goza el pensamiento de Nietzsche dada por la centralidad que presenta la figura del cuerpo vivo, se resuelve en un voluntarismo que tiene como fruto la práctica de la libertad. Cuerpo, voluntad y libertad se encadenan en el ascenso del superhombre, en tanto firmamento de experiencia en el que se apoya la crítica nietzscheana al platonismo, al cristianismo y a la modernidad amparados en la figura de Dios trascendente. La muerte de Dios es en ese sentido momento fundamental de un vitalismo filosófico que se constituye como una crítica y una medicina de la cultura. Dionisos como fuerza vital renace en el pensamiento de Nietzsche para colocar entre signos de interrogación la orientación de la modernidad capitalista. Dionisos se constituye como foco para propiciar una crítica intempestiva del presente de Occidente que no tiene en el cultivo de la libertad su columna vertebral, sino la esclavitud enquistada en el cuerpo y la conciencia de los hombres. Dionisos como Anticristo rebelde y amoroso. El vitalismo nietzscheano aparece como fuente de pensamiento y crítica, en la medida que se incardina en la vida que en él se expresa. La obra de Nietzsche recupera la potencia del cuerpo vivo para satisfacer una capacidad creativa que aparece como núcleo psíquico de la vida. La vida como amor creador. La filosofía de Nietzsche como combate, como cultivo del cuerpo y medicina de la cultura. Como capacidad de autodeterminación.

---

acto, cada acción del hombre se reviste de un valor absoluto y lo que a cada vez se pone en juego trasciende el relato que cada hombre escribe en el transcurso de su vida y el horizonte histórico de su acción para incumbir al todo” (Mingot, 2010: 86).

## Referencias

- Chirolla, G. (1991-1992), “Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza”, en *Universitas Philosophica*, vol. 9, núms. 17-18, diciembre-junio, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 27-36.
- Deleuze, G. (1971), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- (1987a), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- (1987b), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrid / Barcelona.
- Fink, E. (1996), *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid.
- Granier, J. (2001), *Nietzsche*, Publicaciones Cruz O. / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Mingot, M. J. (2010), “El vértigo del amor fati: libertad y necesidad en Nietzsche”, en *Revista de Filosofía*, vol. 35, núm. 1, Universidad Veracruzana, pp. 67-82.
- Nietzsche, F. W. (1972a), *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid.
- (1972b), *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía*, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México.
- (1981), *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid.
- (1983), *El anticristo*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- (1989), *El nacimiento de la tragedia*, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México.
- (2000), *La gaya ciencia*, Edivisión, México.
- (2002), *Así hablaba Zarathustra: un libro para todos y para ninguno*, Méstas, Madrid.
- Rivara Kamaji, G. (2003), “Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego”, en *Perspectivas nietzscheanas*, año XII, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 221-239.
- Safranski, R. (2001), *Nietzsche. Biografía de un pensamiento*, Tusquets, Barcelona.

- Santiago, H. (2009), “Spinoza, Nietzsche y la creación de valores”, en *Revista Valenciana*, vol. 2, núm. 3, enero-junio, Universidad de Guanajuato, pp. 11-36.
- Velázquez, C. A. (2010), *Nietzsche y la crítica radical a la política. La contribución nietzscheana al debate sociopolítico de la segunda mitad del siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.



## BERGSON

### *Materia y conciencia*

Bergson articula una ontología vitalista y materialista que en la noción de materia encuentra uno de sus conceptos capitales. A la par de nociones de duración, impulso vital, memoria e intuición, el concepto de materia resulta pieza medular de la ontología bergsoniana. Emplazamientos teóricos y metodológicos como el análisis de los datos inmediatos de la conciencia, la determinación de la intuición como método de la filosofía, la noción de evolución creadora o el diagnóstico sobre la condición moderna que corona la reflexión de Bergson, tienen en el concepto de materia un horizonte fundamental de inteligibilidad. El espiritualismo y el vitalismo bergsoniano cobran contenido a la luz de una noción de materia viva que es la dimensión capital de una conciencia actual o libertad, que es quizá la preocupación mayor del filósofo francés.

Para Bergson la materia aparece no como privación o no-ser, en el sentido platónico, o potencia en sentido aristotélico. Tampoco como principio de individuación, como en santo Tomás, ni como extensión geométrica, como para Descartes.

Para Bergson, la materia es imagen. Y en ese sentido, es de suyo conciencia, aún en estado virtual. Bergson acuña una noción de materia como imagen que supera el dualismo cartesiano en el que el vínculo entre la conciencia y el cuerpo resulta problemático: la conciencia tiene un carácter material, en tanto la materia misma se constituye como imagen; la materia es conciencia, en tanto la imagen es su principio constitutivo.<sup>1</sup>

Bergson señala al respecto:

Deducir la conciencia sería una empresa llena de atrevimiento, pero esto aquí no es verdaderamente necesario, porque al constituir el mundo material nos hemos representado un conjunto de imágenes y es por lo demás imposible representarse otra cosa. Ninguna teoría de la materia escapa a esta necesidad. Reducir la materia a átomos en movimiento: estos átomos, incluso desprovistos de cualidades físicas, no se determinan sin embargo más que en relación a una visión y a un contacto posibles, aquella sin luminosidad y este sin materialidad. Condensad el átomo en centros de fuerza, dispersadle en torbellinos que evolucionen en un fluido continuo: este fluido, estos movimientos, estos cen-

<sup>1</sup> “La crisis histórica de la psicología coincide con el momento en que cierta posición se hace insostenible: la que consistía en poner las imágenes en la conciencia y los movimientos en el espacio. En la conciencia no habría más que imágenes, cualitativas, inextensas. En el espacio no habría más que movimientos, extensos, cuantitativos. Pero, ¿cómo pasar de un orden al otro? ¿Cómo explicar que los movimientos produzcan de golpe una imagen, como sucede en la percepción, o que la imagen produzca un movimiento, como sucede en la acción voluntaria? Si para explicarlo se involucra el cerebro, hay que dotarlo de un poder milagroso. Y ¿cómo impedir que el movimiento no sea ya imagen, al menos virtual, y que la imagen no sea ya movimiento, el menos posible? Finalmente lo que no parecía tener salida era el enfrentamiento del materialismo y el idealismo, uno queriendo reconstruir el orden de la conciencia con puros movimientos materiales, y el otro el orden del universo con puras imágenes en la conciencia. Había que superar a toda costa esa dualidad de la imagen y del movimiento, de la conciencia y la cosa. Y hacia la misma época, dos autores muy diferentes iban a emprender esta tarea, Bergson y Husserl” (Deleuze, 1987b: 87-88).

tros no se determinan ellos mismos más que por relación a un tacto impotente, a un impulso ineficaz, a una luz descolorida; pero se trata todavía de imágenes.<sup>2</sup>

Bergson da un respiro teórico a la reflexión filosófica moderna al liberar la determinación de la noción de materia de las exigencias del racionalismo cartesiano y abrirla a los resultados del análisis de los datos inmediatos de la conciencia. La materia no se ordena en una extensión geométrica que hiciese posible su sujeción a las modernas leyes de la naturaleza, ni a los cuadros de la representación, fundados en la categoría del espacio. La materia aparece inmediatamente a la conciencia como imagen. La conciencia se aprehende a sí misma como materia, pues se aprehende también a sí misma como imagen. La noción de imagen aparece como común denominador entre la materia y la conciencia. La materia es conciencia aun cuando, como decimos, aparece en estado virtual.<sup>3</sup>

Deleuze señala a propósito de la identidad entre la imagen-materia y la imagen-conciencia en la filosofía de Bergson:

<sup>2</sup> “Matière et mémoire” en Bergson, 1991: 185, 31; traducido por el autor.

<sup>3</sup> Véase Gilles Deleuze respecto a la naturaleza de la materia como imagen y conciencia virtual: “Por ahora tenemos tan sólo movimientos, llamados imágenes para distinguirlos de todo lo que todavía no son. Sin embargo, esta razón negativa todavía no es suficiente. La razón positiva es que el plano de inmanencia es enteramente Luz. El conjunto de los movimientos, de las acciones y reacciones, es luz que se difunde, que se propaga ‘sin resistencia y sin pérdida’. La identidad de la imagen y el movimiento tiene por razón la identidad de la materia y la luz. La imagen es movimiento como la materia es luz [...]. En la imagen-movimiento no hay todavía cuerpos o líneas rígidas, sin tan sólo líneas o figuras de luz. Los bloques de espacio-tiempo son figuras de este tipo. Son imágenes en sí. Si no se le aparecen a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, ‘propagándose siempre, nunca [es] revelada’ [...]. Las cosas son luminosas por sí mismas, sin nada que las alumbré: toda conciencia *es* algo, se confunde con la cosa, es decir, con la imagen de luz. Pero se trata de una conciencia de derecho, difundida por todas partes y que no se revela; se trata cabalmente de una foto ya tomada y sacada en todas las cosas y para todos los puntos, pero ‘translúcida’” (1987b: 92-93).

Este conjunto infinito de todas las imágenes constituye una suerte de plano de inmanencia. La imagen existe en sí, sobre este plano. Este en sí de la imagen, es la materia: no algo que estaría escondido detrás de la imagen, sino, por el contrario, la identidad absoluta de la imagen y el movimiento. La identidad de la imagen y el movimiento es lo que nos lleva a concluir inmediatamente en la identidad de la imagen-movimiento y la imagen materia (Deleuze, 1987b: 90-91).

Materia y conciencia se identifican en la filosofía bergsoniana. La materia es imagen. La conciencia es material. La materia es conciencia en estado virtual. La conciencia es materia que revela las imágenes en las que se constituye.

Revisemos las nociones de percepción, afección y reacción, para hacer expresos planteamientos.

Para Bergson la percepción es una imagen que se recorta del flujo continuo de imágenes en las que se constituye la materia. Esta imagen tiene su lugar en un punto determinado que aparece como foco de la reflexión en la que se esclarece su forma, dando lugar a una reacción determinada: la afección es el punto mismo en el que la percepción deviene reacción. Percepción-afección-reacción se resuelven como momentos de una imagen materia que ilumina las imágenes en las que se constituye. El continuo percepción-afección-reacción aparece como una intensidad que se destaca del resto de flujo de las imágenes materiales, devenidas también percepción-afección-reacciones determinadas.

Bergson apunta al respecto en cuanto a la noción de percepción:

Cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero las densidades respectivas de dos medios pueden ser tales que, para un cierto ángulo de incidencia, no haya refracción posible. Entonces se produce la reflexión total. Se forma una imagen virtual del punto luminoso que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que están los



rayos luminosos de proseguir su camino. La percepción es un fenómeno de este género.<sup>4</sup>

La percepción no es para Bergson una forma exterior a la materia. Ésta es la materia misma que se recorta y se esclarece en cualquiera de sus puntos. La percepción tiene lugar al interior de la materia, como una imagen devenida figura en la superficie de un espejo o superficie reflejante.

Bergson señala:

Toda la dificultad del problema que nos ocupa proviene de que se representa la percepción como una vista fotográfica de las cosas, la cual se tomaría desde un punto determinado con un aparato especial, como el órgano de la percepción y se desenvolvería en seguida en la sustancia cerebral por no sé qué proceso de elaboración física o química. ¿Pero cómo no ver que la fotografía, si es que la hay, está ya tomada, obtenida ya, en el interior mismo de las cosas y por todos los puntos del espacio?<sup>5</sup>

Percepción-afección-reacción tienen lugar en el seno de la materia. La percepción es material, en la medida que se constituye como una imagen recortada del flujo extensivo en el que la materia misma se ordena. La materia se ordena como conciencia virtual, dada su caracterización como imagen, y es gracias a la percepción que deviene sino conciencia actual, al menos como una conciencia que se actualiza.

En este punto podemos preguntar: ¿Cuál es el principio de la reconducción de las imágenes materia en imágenes-percepción? ¿Cuál es el motor de la reconducción de la tendencia extensiva de la imagen materia, a la tendencia intensiva que implica el flujo percepción-afección-reacción? ¿Cuál es el mo-

<sup>4</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 187, 34), traducido por el autor.

<sup>5</sup> *Ibid.* (1991: 188, 35).

tor del paso de la materia como conciencia virtual a la materia como conciencia actual?

Es aquí que la noción de memoria hace inteligible la articulación del continuo percepción-afección-reacción, bajo la figura del cuerpo. El binomio memoria/cuerpo es el horizonte conceptual a partir del cual la ontología bergsoniana da cuenta de la génesis de la conciencia en el seno mismo de la materia. La memoria retiene el flujo ciego de las imágenes materia, dando lugar a un cuerpo que se define por su capacidad de percibir, ser afectado y reaccionar en consecuencia. El cuerpo emerge del seno de la materia en la medida que está preñado de memoria. La materia imagen es memoria, y por eso se enrosca en ilimitados cuerpos constituidos como un nudo de percepciones, afecciones y reacciones.<sup>6</sup>

Bergson apunta al respecto en tres sendos pasajes de *Materia y memoria*:

Nuestra percepción, decíamos, está originariamente en las cosas antes que en el espíritu, fuera de nosotros antes que en nosotros [...]. En la percepción concreta interviene la memoria, y la subjetividad de las cualidades sensibles reside justamente en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga unos en otros, para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> “Tan corta que se suponga una percepción [...] ella ocupa siempre una cierta duración, y exige por consecuencia un esfuerzo de la memoria [...]. De esta hipótesis, Bergson desgaja dos conclusiones fundamentales. Por un lado, la introducción de la memoria en el universo de la percepción será el verdadero principio de ‘la aportación de la conciencia individual’. Tomada en su pureza, desembarazada de todos los recuerdos, la percepción pura es impersonal; pero reubicada en el esfuerzo de la conciencia viviente en su singularidad, es sólo por la intervención de la memoria que ella se singulariza” (Philonenko, 1994: 129).

<sup>7</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 352, 246), traducido por el autor.

La percepción, entendida como la entendemos nosotros, mide nuestra acción posible sobre las cosas y por ello, inversamente la acción de las cosas sobre nosotros. Cuanto mayor es el poder de obrar del cuerpo, más amplio es el campo que abarca la percepción.<sup>8</sup>

Pasad ahora al límite, suponed que la distancia se hace nula, es decir, que el objeto a percibir coincide con nuestro cuerpo, esto es, en fin, que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir. Entonces ya no se trata de una acción virtual, sino que es una acción real lo que expresará esta percepción enteramente especial: la afección consiste en esto mismo.<sup>9</sup>

Percepción-afección-reacción se encadenan como momentos de un cuerpo que se destaca del continuo del flujo de imágenes en las que la materia se constituye. La memoria es la pantalla en la que la imagen percepción se condensa, afirmándose como una imagen-afección que se desenvuelve en una reacción determinada.<sup>10</sup> Percepción-afección-reacción se hacen posible por una memoria que es el foco vital que contrae e ilumina interiormente la imagen materia dando lugar a un cuerpo que se afirma como centro dinámico. La materia, en tanto conciencia virtual, encuentra de este modo en el cuerpo su determinación como conciencia que se actualiza. Percepción, afección y reacción, son la afirmación de la materia en una conciencia actual que tiene como forma el cuerpo mismo como foco de atención a la vida. Desde la partícula atómica más elemental, hasta las galaxias innumerables, la

<sup>8</sup> “Matière et mémoire” en Bergson (1991: 205, 57), traducido por el autor.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> “En efecto, tratar separadamente la percepción es metodológicamente necesario; pero esta ‘percepción pura’, no existe. Nuestra percepción es actual en tanto que ella es *actividad*, mientras que el pasado es por esencia *lo que no obra más* [Bergson, 1959: 71]; ella se distingue pues radicalmente del recuerdo, pero, al mismo tiempo, le es inseparable [Bergson, 1959: 76]. Una buena comprensión de la percepción muestra la necesidad de la memoria” (Vieillard-Baron, 1991: 50).

materia viva se despliega en cuerpos que revelan las imágenes de la materia en tanto gozan de una memoria que es su principio inmanente. La vida o memoria es justo el corazón del cuerpo que se levanta como paso de la materia como conciencia virtual a una conciencia que se esclarece progresivamente. El cuerpo como foco de atención a la vida, tiene a la memoria como fundamento. Un profundo spinozismo anima la concepción bergsoniana de cuerpo: la memoria se constituye como vida en tanto causa a la vez inmanente y material, que se expresa en el cuerpo vivo.

Materia, memoria y cuerpo aparecen como estructura fundamental de lo real: el paso de la materia como conciencia virtual a un cuerpo que se resuelve como conciencia actual. El cuerpo vivo, por su memoria constitutiva, contrae las imágenes de la percepción en una duración en la que la repetición extensiva de la materia ciega, se endereza como intensidad que presenta un grado y una forma de conciencia peculiar. El tiempo como duración, el paso del pasado al presente gracias a la memoria propia de la materia viva, es el movimiento mismo de la materia como fuente de la conciencia.<sup>11</sup>

Bergson señala al respecto:

Indudablemente, en fin, el universo material mismo, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia, una conciencia en la que todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la cual todas las partes eventuales, equilibrándose unas y otras por reacciones siempre iguales a las acciones, se

<sup>11</sup> Véase Deleuze en relación a la forma misma de la imagen-movimiento en tanto objeto de la reflexión bergsoniana: “Si se piensa en puros átomos, sus movimientos que dan fe de una acción recíproca de todas las partes de la materia, expresan necesariamente modificaciones, perturbaciones, cambios de energía en el todo. Lo que Bergson descubre más allá de la traslación es la vibración, la irradiación. Nuestro error está en creer que lo que se mueve son elementos cualesquiera exteriores a las cualidades. Pero las cualidades mismas son puras vibraciones que cambian al mismo tiempo que se mueven los pretendidos elementos” (1987b: 22-23).

impiden recíprocamente la salida. Pero para tocar la realidad del espíritu, es necesario colocarse en el punto en que una conciencia individual, prolongándose y conservando el pasado en un presente que se enriquece con él, se sustrae así a la ley misma de la necesidad, que quiere que el pasado se suceda sin cesar a sí mismo en un presente que le repite simplemente en otra forma, y que todo transcurra siempre. Al pasar de la percepción pura a la memoria, abandonábamos definitivamente la materia por el espíritu.<sup>12</sup>

La determinación de la materia como cuerpo es expresión de una memoria que hace de la materia misma una forma viva: la memoria para Bergson es vida en tanto asegura la contracción de las imágenes de la materia misma en un movimiento percepción-afección-reacción, que es el principio de la constitución de un cuerpo que pugna por perseverar en el ser. El cuerpo para Bergson es una suerte de conato spinoziano en el que su duración constitutiva asegura su forma como una intensidad preñada de conciencia.<sup>13</sup>

La conciencia para Bergson es propia de la materia. Materia y conciencia no se constituyen como formas exteriores entre sí. La conciencia crece al interior de la materia, en tanto la memoria contrae sus imágenes en una duración o multiplicidades cualitativas en la que el paso del pasado al presente, revela y desenvuelve la conciencia misma que late en su seno. El paso de la repetición extensiva de la materia ciega, a una

<sup>12</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 365, 264), traducido por el autor.

<sup>13</sup> “El cuerpo mismo es, él mismo, un centro de acción. El mismo es fuente de acción y, como un centro dinámico, estructura de percepciones y representaciones. Nada hay más distinto al cuerpo que un mero punto matemático donde se refleje, de modo estático, la realidad. Todas las analogías de la reflexión activa, de intercambio dinámico, de interacción que Bergson utiliza encuentran su aplicación en este carácter dinámico del cuerpo” (Izuzquiza, 1986: 205).

duración intensiva, es el paso de la materia como conciencia virtual a una conciencia actual.

Es en este contexto que Bergson da cuenta de una libertad que se endereza justo por la contracción que ejerce la memoria sobre sus imágenes constitutivas. Para Bergson la libertad tiene una dimensión material. La libertad tiene lugar en el seno de la materia, en tanto esta se ordena como manojos de imágenes, multiplicidades no cuantitativas —objeto de la representación—, sino cualitativas —fuente de la producción de singularidades—, que se contraen en una intensidad que es causa de sí. La memoria, al contravenir la orientación extensiva de la materia en su tendencia a la mera repetición, hace del cuerpo vivo el lugar donde anida una libertad que es la propia materia que se afirma como capacidad de autodeterminación: la memoria hace posible la libertad al retrotraer el pasado hacia el presente, inclinándose en un futuro que trae al mundo formas novedosas. La libertad es creación, en la medida que la memoria hace del presente una forma intensiva —multiplicidades cualitativas con un alto grado de tensión y concentración—, que desarbola toda forma preexistente y hace de sus propias afecciones la fuente de un proceso creativo. La contracción de la memoria es la forma de una intensidad que en el propio cuerpo se constituye como un autoafecto, que es el dínamo interior de una libertad que aparece como capacidad de autodeterminación.

Bergson apunta al respecto:

Conservemos pues nuestra hipótesis que, sin embargo, podríamos todavía atenuar. Incluso entonces, la libertad no se dará en la naturaleza como un imperio en un imperio. Decíamos que esta naturaleza podía ser considerada como una conciencia neutralizada y por consecuencia latente, una conciencia cuyas manifestaciones eventuales se entorpecerían recíprocamente y se anularían en el momento preciso en que quisiesen aparecer. Las primeras luces que vienen a arrojar en una conciencia individual no la iluminan de una manera inesperada: esta conciencia no ha hecho otra cosa que eliminar un obstáculo, extraer del todo real una parte virtual, escoger y separar, en

fin, lo que le interesaba; y si, por esta selección inteligente testimonio que tiene su forma del espíritu, es de la naturaleza de donde saca su materia. Además, al mismo tiempo que asistimos a la eclosión de esta conciencia, vemos dibujarse cuerpos vivos, capaces, en su forma más simple, de movimientos espontáneos e imprevistos. El progreso de la materia viva consiste en una diferenciación de las funciones que introduce primero la formación, luego la complicación gradual de un sistema nervioso capaz de canalizar excitaciones y organizar acciones: cuanto más se desenvuelven los centros superiores, más numerosas serán las vías motrices entre las que una misma excitación propondrá una elección a la acción.<sup>14</sup>

De igual modo apunta:

Si hay acciones libres o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a seres capaces de fijar, de tarde en tarde, el devenir sobre el que se aplica su propio devenir, de solidificarlo en momentos distintos, de condensar así la materia y asimilándosela, medirla en movimientos de reacción que pasan a través de las mallas de la necesidad natural. La mayor o menor tensión de su duración, que expresa, en el fondo, su mayor o menor intensidad de vida, determina no sólo la fuerza de concentración de su percepción sino también el grado de su libertad.<sup>15</sup>

La libertad para Bergson tiene una dimensión material en tanto es expresión de una memoria que contrae las imágenes que la constituyen en una duración o multiplicidad cualitativa que se resuelve como una intensidad que es causa de sí. La libertad aparece como multiplicidad cualitativa que se resuelve justo por su tensión constitutiva como la producción de una singularidad. La libertad para Bergson se afirma en un cuerpo vivo que hace de sus afecciones el contenido material

<sup>14</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 377, 279), traducido por el autor.

<sup>15</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 396), traducido por el autor.

de una duración que al contraerse se ordena como capacidad de autodeterminación. Cuerpo, una memoria que se contrae, y duración, son la forma de una materia como conciencia virtual que al devenir conciencia actual, se resuelve como corazón de la libertad. La libertad para Bergson acontece en la materia. La libertad es material. La conciencia actual implica una materia viva que se afirma como espíritu. El espíritu tiene una raíz material. La imagen materia es la forma de una conciencia actual que se eleva a la forma de una intensidad inextensiva o multiplicidad cualitativa que es causa de sí, y se resuelve como capacidad de autodeterminación.<sup>16</sup>

Deleuze subraya la forma singular que reviste la libertad en el pensamiento de Bergson al señalar el carácter intensivo en el que ésta se constituye, justo a partir de la tensión determinada en el que la duración misma como multiplicidad cualitativa se articula. El paso de la libertad como conciencia virtual a una conciencia actual, es justo una intensidad o una multiplicidad cualitativa que al contraerse experimenta una diferencia no de grado, sino de naturaleza: una materia que contrae y revela sus imágenes y da lugar a una intensidad inextensiva, que se tiene a sí misma como causa.

Deleuze pone de relieve la crítica bergsoniana a una burda representación o multiplicidad cuantitativa incapaz de pen-

<sup>16</sup> “Pero, por otro lado, las reacciones ejecutadas ya no se encadenan inmediatamente con la acción padecida: en virtud del intervalo, son reacciones retardadas, que tienen tiempo para seleccionar sus elementos, organizarlos o integrarlos en un movimiento nuevo, imposible de concluir por simple prolongación de la excitación recibida. Reacciones de este género, que presentan algo de imprevisible o de nuevo, se llamarán ‘acción’ estrictamente hablando. Así, la imagen viviente será ‘instrumento de análisis por lo que respecta al movimiento recogido, e instrumento de selección por lo que respecta al movimiento ejecutado’. Al no deber este privilegio más que al fenómeno de la desviación o del intervalo entre un movimiento recogido y un movimiento ejecutado, las imágenes vivientes serán, ‘centros de indeterminación’ que se forman en el universo acentrado de las imágenes-movimiento” (Deleuze, 1987b: 95).



sar la singularidad en la que se resuelve la libertad en tanto duración y multiplicidad cualitativa:

Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue Platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo Uno es múltiple y lo múltiple uno; el ser es no-ser; etcétera. En cada caso preguntaba *cuánto, cómo, dónde y cuándo*. “¿Qué unidad de lo múltiple y qué múltiple de lo uno?”. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson, que apelan al buen sastre y al vestido a la medida. Así debe ser el concepto preciso [...]. Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina concepción de la multiplicidad, una fina percepción del “cuál” y del “cuánto”, de lo que llama el “matiz” o el número en potencia (Deleuze, 1987a: 43-45).

Y señala el paso de lo virtual a lo actual, justo como la diferencia, no de grado sino de naturaleza, entre la conciencia como multiplicidad cuantitativa, objeto de la representación, y una multiplicidad cualitativa que por su grado de tensión ha remontado su tendencia inextensiva, para levantarse como una intensidad inextensiva preñada de una cualidad peculiar: la libertad misma como una intensidad —un afecto— que se tiene a sí misma como causa.

De este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la dualidad cantidad homogénea-cualidad heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa, si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece). De este modo la idea de distensión —o de extensión (como acción de extender)— sobrepasa la dualidad de lo inextenso y de lo extenso y nos proporciona un medio para pasar de uno a otro [...]. Bergson no renuncia para nada a la idea

de una diferencia de naturaleza entre los flujos actuales; ni tampoco a la idea de diferencias de distensión o de contracción en la virtualidad que los engloba y se actualiza en ellos. Pero estima que estas dos certezas no excluyen sino que, por el contrario, implican un tiempo único. En resumen: no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo (Deleuze, 1987a: 76-77, 86).

La libertad es para Bergson una duración o multiplicidad cualitativa que por su grado de tensión da lugar a una intensidad que al aparecer como causa de sí se resuelve en un proceso creativo. La libertad bergsoniana es creación, en tanto la creación misma implica la promoción de formas singulares que son expresión de una conciencia que ha contraído la propia multiplicidad cualitativa en la que se constituye. Entre el yo como mera representación o multiplicidad cuantitativa cuyo fundamento es la categoría del espacio homogéneo, y el yo profundo como libertad articulada en una intensidad que ha remontado su tendencia meramente extensiva hacia una orientación inextensiva, hay una diferencia de naturaleza y no de grado: la afirmación de la materia viva como conciencia, y no la sola representación de un yo vaciado de todo carácter intensivo.

Bergson mismo subraya la distinción entre yo profundo articulado como duración o multiplicidad cualitativa, y un yo superficial ordenado como una multiplicidad cuantitativa que tiene lugar gracias a la categoría del espacio homogéneo:

Distingamos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo de

los estados bien definidos, un *yo* en el que la sucesión implica fusión y organización.<sup>17</sup>

Asimismo, suscribe:

Pero nos contentamos la mayoría de las veces con lo primero, esto es con la sombra del *yo* proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia atormentada por un insaciable deseo de distinguir sustituye a la realidad con el símbolo. Como el *yo* así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el *yo* fundamental.<sup>18</sup>

Bergson desarrolla una teoría de las multiplicidades que es fundamental en la elucidación de sus concepciones materialistas de la libertad. La materia como conciencia virtual y plexo de imágenes se afirma en una conciencia actual que aparece como una multiplicidad cualitativa o duración, que toda vez que se sustrae a su refracción en la categoría del espacio homogéneo —como multiplicidad cuantitativa— se despliega como una intensidad que es causa de sí. Yo profundo como multiplicidad cualitativa y yo social como multiplicidad cualitativa se constituyen como un mixto en el que se enfría la afirmación de la materia viva como conciencia virtual que deviene conciencia actual.

### *Hacia la sociedad abierta*

Ahora bien, llegados a este punto, es necesario realizar una serie de precisiones para dotar de contenido y desenvolver estos planteamientos en los planos ético y político. Bergson

<sup>17</sup> “Essai sur les données immédiates de la conscience”, en Bergson (1991: 85, 95).

<sup>18</sup> *Idem.*

desarrolla los conceptos de materia y memoria —asentados en el propio libro *Materia y memoria*— en el marco de las directrices asentadas en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* relativos justo a la determinación del yo como mixto entre yo profundo y yo social. En este sentido, el propio yo social se caracteriza en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, como fundamento de una sociedad cerrada en la que los individuos ven articulada su conciencia en un ciego cumplimiento del deber moral. Este ciego cumplimiento del deber moral o del todo de la obligación, se hace posible no sólo por la propia forma de un yo articulado en la categoría del espacio homogéneo como fundamento de la representación, del lenguaje y la determinación de lo real como un todo numerable o multiplicidad cuantitativa, sino también por una conciencia ordenada en una memoria sensomotora, asentada en el sistema percepción-afección-reacción. Dicho sistema reduce la conciencia misma a una corporalidad disciplinada que encuentra en sus afecciones reflejas el resorte de la determinación del propio yo social, como pivote de una sociedad cerrada, jerárquica y guerrera, que en el caso de la sociedad moderna responde a las directrices de la sociedad de mercado. Los planteamientos evolutivistas de *La evolución creadora*, al desarrollar la ontología de *Materia y memoria*, desembocan en *Las dos fuentes de la moral y la religión* en un diagnóstico sobre la condición moderna, en la que la humanidad se ve aplastada, señala Bergson, por los propios logros del progreso científico al servicio de una conciencia que se determina como yo cerrado, en tanto momento de la sociedad cerrada. Para Bergson es sólo la intuición como corazón de una memoria no sensomotora, sino pura, la fuente de un amor participativo y comunicativo capaz de llevar a la conciencia y a la materia viva a su plenificación o completa actualización. La duración bergsoniana encuentra en el horizonte de la memoria pura, no sensomotora, y el conocimiento intuitivo, justo el nervio de una libertad que en última instancia tiene en el afecto puro del amor su contenido capital. La ontología bergsoniana, al

encontrar su fundamento en la determinación de la intuición como método de la filosofía, tiene en la materia viva en tanto materia imagen, justo la forma de una duración que en el horizonte del propio conocimiento intuitivo se resuelve como un amor participativo, corazón de una sociedad con paz y justicia. El vitalismo bergsoniano es un materialismo en el que el cuerpo aparece como fragua de la libertad que en el propio afecto puro del amor lleva a la conciencia a sus más altos grados de concentración e intensificación.

Veamos estos planteamientos más de cerca.

Para Bergson el proceso de la evolución en tanto complejización de un cuerpo vertebrado en el sistema percepción-afcción-reacción encuentra la punta de lanza de su despliegue en el ser humano. De la mera sensibilidad al instinto, y del instinto a la inteligencia, la vida tiene en el ser humano la cima de un proceso evolutivo en el que la materia como conciencia virtual, se constituye en una inteligencia que se encuentra volcada a satisfacer el proceso de la adaptación como “atención a la vida”. En este sentido, la inteligencia misma está sujeta a una corporalidad en la que las afecciones reflejas aseguran el ciego cumplimiento del deber moral. El sistema percepción-afcción-reacción es el polo que guía el despliegue de la inteligencia tanto en lo relativo a la satisfacción de su vocación constructiva, como en lo relativo al cumplimiento del deber moral.

Bergson apunta al respecto:

Consideremos dos líneas divergentes de evolución y un tipo de sociedad en cada uno de sus extremos. El tipo de sociedad que parecerá más natural será, evidentemente, el instintivo: el lazo que une entre sí a las abejas de una colmena se asemeja mucho más al que mantiene unidas, coordinadas y subordinadas unas a otras a las células de un organismo. Supongamos que por un instante la naturaleza haya querido, en el extremo de la otra línea de evolución, obtener sociedades en las que se dejara una cierta libertad a la elección individual; habrá hecho que la in-

teligencia obtenga en ellas resultados comparables, en cuanto su regularidad, a la que el instinto consigue en la otra: habrá recurrido a la costumbre. Cada uno de estos hábitos que podremos llamar “morales”, será contingente. Pero su conjunto, quiero decir, el hábito de adquirir hábitos, como se halla en la base misma de las sociedades y condiciona su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, tanto en intensidad como en regularidad. Esto es precisamente lo que hemos llamado “el todo de la obligación”.<sup>19</sup>

Asimismo, señala:

Así pues, [la obligación] no procede precisamente del exterior. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. Si la conciencia desde lo hondo nos revela, a medida que se profundiza, una personalidad cada vez más original, inconmensurable con las otras y, por otra parte, inexpresable, en la superficie de nosotros mismos nos encontramos en una relación de continuidad con los demás, nos parecemos a ellos, y nos une una disciplina que ha creado entre ellos y nosotros una dependencia recíproca. Instalarse en esta parte socializada de sí mismo, ¿será acaso para nuestro yo el único modo de aferrarse a algo sólido? [...]. No hablaremos por el momento, sin embargo, del esfuerzo que necesitaríamos para llegar hasta el fondo de nosotros mismos. Si es posible, es excepcional; y es en la superficie, en el punto en que se inserta en el tejido de las otras personalidades también consideradas en su exterioridad, donde nuestro yo encuentra normalmente un punto en que apoyarse. Su solidez radica en esa solidaridad. Pero en el punto en que se apoya, queda el mismo sociabilizado. La obligación, que nos representa como un lazo entre los hombres, ata, en primer término, a cada uno de nosotros a sí mismo.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 996, 21), traducido del francés por el autor.

<sup>20</sup> *Ibid.* (1991: 986, 7, traducido del francés por el autor).

El cumplimiento de la obligación moral es para Bergson una estructura capital de una conciencia en la que el proceso de la evolución se detiene en la figura de una inteligencia sujeta a las exigencias de la adaptación: el sistema percepción-afección-reacción atrae a su órbita a la inteligencia, dando lugar a una yo social o cerrado en la que el sometimiento de la conciencia al orden social aparece como regla fundamental. La socialidad es una nota central de la inteligencia, ordenada por un sistema sensomotor que hace posible una corporalidad disciplinada: el imperativo moral se efectúa a través de un sistema percepción-afección-reacción que le otorga eficacia. Los hombres, como los insectos, encuentran en la socialidad una herramienta adaptativa: la inteligencia, aun cuando se caracteriza como capacidad constructiva, encuentra en la sujeción de la conciencia al orden social el medio en el que se desarrolla. El carácter constructivo de la inteligencia gira en función de la articulación de una sociedad cerrada en la que la jerarquía y la capacidad de tomar del medio —otras sociedades— lo requerido para la adaptación, resultan exigencias ineludibles que plantean el proceso adaptativo.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> “Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar a serle interior bajo la forma del ‘yo social’. Esta se refiere al ‘yo superficial’ de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial” (Gilson, 1985: 78; traducido del francés por el autor). Asimismo, véase Vladimir Jankélévitch: “La subordinación del individuo a la especie, en una colmena o en un hormiguero, es asegurada automáticamente por el instinto: para obedecer al ‘deber’, no hay más que dejarse ir, ofrecerse ciegamente al grupo. El individuo sigue pues la línea de la menor resistencia, él es desinteresado por pereza; y de igual manera, en las sociedades cerradas, lo fácil, es cumplir con el deber; lo difícil y lo valiente, es sustraerse a éste. Pero la inteligencia no tarda, a fuerza de curiosidad e indiscreción, en entorpecer el confort de la especie; al desen-

Es en este contexto que Bergson, ya desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*, plantea la forma del yo como un mixto, entre yo profundo y yo social, entre memoria pura y memoria sensomotora. Para Bergson la conciencia es un mixto entre una duración-memoria que por la concentración de sus imágenes bien puede dar lugar al ejercicio de la libertad, y una memoria sensomotora que vuelca a la conciencia a un horizonte de experiencia meramente reactivo, que se resuelve como moral cerrada o heterónoma.

Bergson señala al respecto:

Llevando hasta el fin esta distinción fundamental, podían representarse dos memorias teóricamente independientes. La primera registraría, bajo forma de imágenes-recuerdos, todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven; pero no despreciaría ningún detalle, dejaría a cada hecho, a cada gesto, su lugar y su fecha. Sin ninguna intención de utilidad o de aplicación práctica, almacenaría el pasado por el sólo efecto de una necesidad natural [...]. Pero toda percepción se prolonga en acción naciente; y a medida que las imágenes, una vez percibidas, se fijan y se alinean en esta memoria, los movimientos que las continuaban modifican al organismo, crean en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar. Así se forma una experiencia de otro orden y que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos perfectamente montados, con relaciones cada vez más numerosas y variadas con respecto a las excitaciones exteriores, con réplicas completamente prestas en un número sin cesar creciente de interpelaciones posibles. Tomamos conciencia de estos mecanismos en el momento en que entran en juego y esta con-

---

volver en el civilizado la aprehensión de la muerte, al favorecer el egoísmo del individuo, al patrocinar las técnicas homicidas, por su habilidad misma, en fin, y por su aptitud infinita para plantear problemas, la inteligencia se vuelve dialécticamente contra la vida que ella misma debería servir. El individuo va pues a resistir a su deber. Para resistir a esta resistencia, los hombres han inventado la obligación moral” (1959: 188).



ciencia de todo un pasado de esfuerzo almacenado en el presente es todavía una memoria, pero una memoria profundamente diferente de la primera, siempre tendida hacia la acción, aislada al presente y atendiendo sólo al futuro.<sup>22</sup>

Duración y espacio, memoria pura y memoria sensomotora, yo profundo y yo social constituyen al yo como un mixto. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia le revelan a la conciencia misma su forma como un acoplamiento de formas heterogéneas que no guardan una diferencia de grado, sino de naturaleza, a saber, una moral heterónoma ordenada por las exigencias socializantes de la adaptación y una moral autónoma que se constituye como libertad. Si bien el yo social, dado su papel fundamental en la satisfacción de las propias exigencias adaptativas, presenta una preponderancia sobre el yo profundo, el yo profundo presenta a la libertad como una dimensión virtual presta a actualizarse. El yo profundo, en circunstancias peculiares, emerge a la conciencia, reduciendo el espectro de experiencia moral que supone la mera corporalidad sensomotora, en tanto fundamento de una corporalidad disciplinada atenta al ciego cumplimiento del deber moral.

### *Intuición y libertad*

¿Cuáles son las condiciones de la emergencia del yo profundo? ¿Qué implicaciones tiene esta emergencia en la determinación del orden social? ¿Qué significación ontológica tiene el ejercicio de la libertad en el conjunto de la sociedad cerrada?

Para Bergson la emergencia del yo profundo, como venimos diciendo, supone una tensión y una contracción de la memoria, que implica la ruptura de la memoria sensomotora. La memoria, en grados de tensión elevadísimos, actualiza una

<sup>22</sup> “Matière et mémoire”, en Bergson (1991: 227, 86).

conciencia en estado virtual que nutre al yo con aquellas imágenes y aquellos afectos puros que son el soporte material del ejercicio de la libertad misma como capacidad de autodeterminación. Es la libertad el signo de la espiritualización de la materia. Y esta espiritualidad se hace efectiva en el registro de experiencia que implica el conocimiento intuitivo. El conocimiento intuitivo, toda vez que supone una supresión del aparato sensomotor, desenvuelve un vínculo de la conciencia con la vida, en tanto afirmación de la vida en la conciencia y afirmación de la vida por la conciencia. La intuición es el registro de experiencia en el que la conciencia, toda vez que va más allá de la inteligencia, la hace suya, justo al subsumirla en el torrente de conciencia que supone una vida que se endereza como gobierno de sí. El paso del instinto a la inteligencia, y de la inteligencia a la intuición, es la conquista de una materia viva que en un cuerpo vertebrado por afectos puros se levanta como conciencia actual o libertad. La libertad es para Bergson el plano de la espiritualización de la materia en el cuerpo del hombre. La libertad es expresión del cultivo del cuerpo vivo que va más allá del sistema percepción-afcción-reacción, y hace una toma de contacto con su principio vivo para llevarlo hacia su plenificación. La cultura como afirmación de la naturaleza, la libertad como expresión de la materia viva, se hacen efectivas en el cuerpo ordenado en afectos puros articulados en la intuición misma que por sus elevadísimos grados de tensión y concentración, se constituye como una intensidad que es causa de sí misma.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> “Para comprender la distinción [entre la moral abierta y la moral cerrada] se debe acudir a la teoría a la emoción de *Materia y memoria*. El hombre que se alista a actuar toma conciencia desde el principio de su acto bajo una forma emotiva. Lejos de que el sentimiento se fije en él mismo de manera intelectual, el espíritu entero se lanza hacia delante en el ejercicio de la libertad. La mayor parte de las emociones son superficiales y proceden de actos materiales. Una emoción profunda puede anunciar un acto libre o una intuición que compromete la personalidad en su conjunto” (Gilson, 1985: 79).

Bergson ilumina estos planteamientos al dar cuenta de los orígenes de la cultura occidental en los ritos órfico-pitagóricos. El pitagorismo, a la par de su elevado intelectualismo, goza de un núcleo intuitivo, de ascendente dionisiaco, por el que el número y la proporción se elevan al rango de un templo, un recorte, en el que lo invisible se hace visible. El pitagorismo, en este sentido, insufla vida a la platónica teoría de las ideas, que a su vez transmite su impulso intuitivo al misticismo y a la filosofía alejandrina. La intuición, como vínculo inmediato de la conciencia con su principio genético y afirmación de ese principio en la conciencia, es para Bergson fundamento de una cultura occidental en la que precisamente el cultivo de la materia viva se traduce en una espiritualización de la misma que se concibe como libertad.

Bergson apunta al respecto:

En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisiaco se haya prolongado en orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo: ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo. Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma teoría de las Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía [...]. De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de dialéctica en mística. De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...]. De hecho, vemos una primera ola, puramente dionisiaca, venir a perderse en el orfismo, que poseía una intelectualidad superior; una segunda, que podría llamarse órfica, desemboca en el pitagorismo, es decir, en una filosofía; a su vez, el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonis-

mo; y éste, tras haberlo recogido, se abrió más tarde de manera natural, al misticismo alejandrino.<sup>24</sup>

Entusiasmo dionisiaco, orfismo, pitagorismo, platonismo y neoplatonismo tienen como común denominador, según Bergson, una intuición o conocimiento suprarracional que toda vez que implica una negación de los registros de experiencia que implica la memoria sensomotora, se constituye como brújula que conduce el movimiento de la razón y el despliegue dialéctico hacia su determinación como ámbito expresivo de una vida que se afirma como intensidad inextensiva, justo en un entusiasmo que es fuente de cultura y libertad. La razón y la locura se engarzan en el movimiento productivo de la intuición, dando lugar a la articulación de formas bellas que vehiculan afectos puros que, con el concurso de la voluntad, se resuelven como fuente de cultura. La génesis de la cultura occidental, según Bergson, está marcada por una intensificación de la conciencia que va más allá del ciego cumplimiento del deber moral y da lugar a una producción de imágenes y formas capaces de expresar la vida como impulso creativo. La cultura occidental, según Bergson, está anclada a la vida, en tanto es la vida misma que en el plano de la intuición eleva a la conciencia al registro de experiencia que implica la imagen bella, como capacidad de autodeterminación.

Para Bergson la intuición es el fundamento de la construcción del carácter. El carácter como segunda naturaleza es la morada donde se cultiva el fuego. El fuego como *physis*, renace nuevo cada día en una capacidad de autodeterminación que es el hogar donde habita el hombre libre. Sócrates en este sentido ilustra según Bergson el papel de la intuición en la práctica de la virtud. A la par de su elevado intelectualismo, a la par de ser el padre de la definición, Sócrates practica la virtud y un gobierno de sí que tienen su principio en la obe-

<sup>24</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1161, 231-233), traducido del francés por el autor.

diencia a la escucha en lo dado en la intuición. La autoarquía socrática tiene su pilar en la voz del *daimon*, que se traduce justo en un gobierno de sí, que es el núcleo mismo de la formación del carácter como segunda naturaleza.

Bergson apunta al respecto:

Sócrates enseña por qué el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe permanecer pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá nada, para que su pensamiento se comunice, vivo, a espíritus que lo transmitirán a otros espíritus. Es insensible al frío y al hambre, en modo alguno asceta, pero no tiene necesidades y está liberado de su cuerpo. Un “demonio” le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal punto en este “signo demoníaco” que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo. En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Más ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos?<sup>25</sup>

Sócrates es para Bergson emblema de una cultura occidental en la que el entusiasmo es motor interior del ejercicio de la libertad. El vínculo inmediato de la conciencia con la vida se traduce en un endiosamiento por el que el hombre se eleva

<sup>25</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1026, 59-60), traducido del francés por el autor.

más allá de sí, dándose forma a sí mismo como una obra de arte. El intelectualismo socrático se funda en una intuición que es la vida que remonta su detención en una conciencia y una razón atada al mero cumplimiento de la obligación moral, haciendo posible la formación del carácter en tanto praxis de autodeterminación: la satisfacción de la máxima délfica del conocimiento de sí, es justo la afirmación de la vida en la conciencia, toda vez que la conciencia se abre a la vida gracias al conocimiento intuitivo.

Para Bergson la intuición se despliega como una conciencia que presenta altísimos grados de tensión e intensificación. La intuición no se constituye en un movimiento ordenado por la lógica, en tanto catálogo cerrado de las mediaciones de la razón, sino que por su grado de tensión, lleva a cabo una apertura de la conciencia hacia la gradación intensiva en la que se constituye la real. La intuición va más allá del solipsismo de la representación. La intuición es como un dial que puede distenderse para sintonizar cualquier parcela intensiva de la real, para contraer su duración constitutiva en una frecuencia intextensiva que se constituye como un proceso creativo. La intuición sintoniza con sus objetos y los lleva al horizonte de una intensificación que es el paso de lo extensivo a lo inextensivo, de la repetición material, a una libertad que se constituye en un movimiento creativo o diferencial.

Para Bergson la intuición supera las dicotomías de sujeto/objeto, idealismo/realismo, materia/forma, en la medida que instala a la conciencia en una horizonte de experiencia en lo que lo real se revela inmediatamente a la conciencia en su dimensión psíquica constitutiva, y la conciencia se aprehende a sí misma como un plexo psíquico-material que se desenvuelve justo como una duración que aparece como el movimiento mismo intensivo de la conciencia.

Bergson señala en *La intuición filosófica*:

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la

filosofía en contemplar simplemente la vida, “como un pastor ensimismado observa el agua que corre”? Hablar así sería volver al error que no hemos de dejar de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método de que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser [...].

Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras.<sup>26</sup>

Para Bergson la intuición se constituye como figura en la que la conciencia se aprehende a sí misma como forma de lo real, y lo real se esclarece a la conciencia como su fundamento inmanente. Esta aprehensión, desde luego, apunta nuestro autor, no se reduce al espacio de una representación que tiene su fundamento en la categoría del espacio homogéneo. Entre la razón y la intuición no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. La razón se ordena en una lógica que aparece como geometría de los conceptos. La intuición aparece

<sup>26</sup> “Introduction à la métaphysique”, en Bergson (1991: 1416, 206 y 1417, 208).

como la tensión de una conciencia que se funde con sus objetos según el grado de su tensión constitutiva, esclareciendo su forma en la pantalla de una materia imagen que deviene conciencia actual.

Estos planteamientos encuentran una de sus formulaciones más precisas en la serie de comentarios que realiza Bergson a propósito de la intuición en el pensamiento de Spinoza. El conocimiento del tercer género spinoziano, el amor intelectual a Dios, se constituye como una identificación de los motivos de la procesión y la conversión. El retorno de la conciencia a su fuente, se resuelve como afirmación de la fuente o la vida por la conciencia. El conato afirma su singularidad como perseverar en el ser, en la medida que en el marco de la intuición o la *scientia intuitiva* se vincula inmediatamente a la sustancia como causa inmanente.

Más allá del férreo racionalismo que lo vertebra, los planteamientos ontológicos y éticos relativos al conocimiento del tercer género se constituyen como suelo fundamental en el que se ordena la filosofía spinoziana.

Bergson apunta al respecto:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la “conversión” de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su “procesión”, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una



contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida.<sup>27</sup>

La identificación de los motivos de la procesión y la conversión es la estructura ontológica por la que la sustancia satisface su forma en tanto causa inmanente de la formación del carácter: el conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios, al precipitar el amor del hombre a Dios como a amor de Dios al hombre, se traduce en la afirmación misma de la sustancia en el plano de un conato que intensifica su tendencia a permanecer en el ser. El paso de las afecciones pasivas a las afecciones activas en las que radica la práctica spinoziana de la virtud, implica el vínculo inmediato del modo en tanto conato con la propia sustancia que aparece como su principio vivo. El vitalismo materialista spinoziano, es un intuicionismo que alimenta interiormente al vitalismo y al materialismo bergsonianos. La intuición es para Bergson justo la actualización de la conciencia virtual que implica la materia en tanto imagen, precisamente en la afirmación del cuerpo en la producción de afectos que se traducen en una moral abierta, signada como capacidad de autodeterminación.

Para el filósofo francés la intuición tiene una dimensión volitiva. La voluntad aparece como motor interior de las afecciones activas que hacen del cuerpo el vehículo de la creación inmanente del carácter como segunda naturaleza. La intuición no se constituye como la sola regresión de la conciencia a su principio genético, sino como la afirmación de ese principio en el plano de un voluntarismo que hace de las afecciones activas el fundamento de un gobierno de sí que es el contenido material de la práctica de la virtud. Vida-cuerpo-libertad se encadenan gracias a una voluntad por la que la vida misma en tanto causa inmanente afirma su forma sobreabundante. La vida como causa inmanente, en el horizonte de la intuición, da lugar a la formación del carácter como una donación,

<sup>27</sup> “L’intuition philosophique”, en Bergson (1991: 1351, 124), traducido del francés por el autor.

como un acto de generosidad: la intuición es el fundamento por el cual la vida, en su carácter intensivo, va más allá de sí. Da lo que no tiene, trae al mundo lo que no hay, satisface su forma como proceso creativo.

La ruptura de la moral sensomotora es el principio de la afirmación de un voluntarismo en la que el cuerpo aparece como resorte interior de la formación del carácter.

Bergson nos dice al respecto:

Incluso el acto voluntario del que hablábamos hace un instante no es otra cosa que un conjunto de movimientos aprendidos en experiencias anteriores y enderezados en una dirección nueva cada vez por esta fuerza consciente cuyo papel parece ser el de aportar ininterrumpidamente algo nuevo en el mundo. Sí, crea de nuevo fuera de ella, ya que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también de nuevo en el interior de sí misma, porque la acción voluntaria actúa a la vez sobre el que la quiere, modifica en una cierta medida el carácter de la persona del que ella emana, y realiza, por una especie de milagro, esta creación de sí por sí, que tiene todo el aire de ser el objeto mismo de la vida humana. En resumen, pues, al lado del cuerpo, que está confinado en el momento presente en el tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce de manera autómatas y reacciona mecánicamente a las influencias exteriores, aprehendemos algo nuevo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que pide e impone al cuerpo movimientos no ya automáticos y precisos, sino imprevisibles y libres: esto que desbordaba el cuerpo por todas partes y que crea actos al crearse de nuevo a sí mismo es el “yo”, es el “alma”, es el “espíritu” —espíritu que es precisamente una fuerza que puede sacar de sí misma más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene—.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “L’âme et le corps”, en Bergson (1991: 837, 30), traducido del francés por el autor.

La duración bergsoniana, si bien tiene un claro perfil spinoziano, tiene un acento plotiniano. La duración en tanto vida no cabe en sí, sino que se desborda, rebosa, vibra. La vida es duración. Ahora bien, el spinozismo completa a Plotino en el horizonte de la intuición. La vida conoce una segunda afirmación. La intuición es la afirmación de la sustancia en el modo, y de la sustancia por el modo. Y esta segunda afirmación es producción. La sustancia al afirmarse en el modo no se degrada, sino que conoce un autoincremento. La emanación plotiniana deviene inmanencia spinoziana. La sobreabundancia deviene autoincremento y producción, no degradación. Es este autoincremento el horizonte de la satisfacción de la sustancia en tanto una causa no remota, sino próxima, que se constituye como principio de la formación del carácter. El carácter es creación, en tanto implica una segunda naturaleza que se agrega a la naturaleza. La causa inmanente como *Natura naturante*, encuentra su plenificación en la *Natura naturada*. Abolición de todo rastro de trascendencia.

Para Bergson la intuición implica la promoción de afectos activos que tienen una dimensión material. Los afectos son fuerzas que atraviesan al cuerpo en el horizonte de la intuición. La materia en tanto imagen fuerza, penetra y esclarece los contenidos virtuales en los que la conciencia se constituye. El soplo de la vida anima la conciencia en un cuerpo vivificado por la intuición, que hace de éste un templo, como decimos, un recorte, en el que la verdad se muestra como epifanía. La intuición es el fundamento de una verdad como *Aletheia*, como una imagen disipativa que se abre a la conciencia en una suerte de revelación.

Para Bergson la intuición filosófica se prolonga en una intuición mística que es fundamento de una teoría general de la verdad. La verdad no aparece como adecuación de la mente a la cosa, ni como coherencia interna entre las ideas. Ésta se constituye como imagen revelada que vehicula los afectos que afirman la vida como causa sobreabundante, que es la dimensión material del ejercicio de la libertad.

Bergson apunta al respecto:

Los sentimientos poderosos que agitan el alma en ciertos momentos privilegiados son fuerzas reales, tan reales como las fuerzas de que se ocupa el físico; el hombre no las crea, como no crea el calor o la luz. Nos bañamos, según James, en una atmósfera que atraviesan grandes corrientes espirituales. Si muchos de nosotros resistimos, otros en cambio se dejan llevar. Y hay almas que se abren por completo al soplo bienhechor. Son las almas místicas. Se sabe con qué simpatía las estudió James. Cuando apareció su libro sobre *La experiencia religiosa*, muchos no vieron en él más que una serie de descripciones muy vivas y de análisis muy penetrantes —una psicología, decían, del sentimiento religioso—. ¡Cuánto se engañaban sobre el pensamiento del autor! La verdad es que James se inclinaba ante el alma mística, como hacemos nosotros en un día de primavera para sentir la caricia de la brisa, o como, al borde del mar, seguimos las idas y venidas de los barcos de vela para saber, por su rumbo, de dónde sopla el viento. Las almas que llenan el sentimiento religioso están verdaderamente agitadas y transportadas: ¿y cómo no iban a hacernos tomar a lo vivo, como en una experiencia científica, la fuerza que transporta y que agita?<sup>29</sup>

Asimismo, señala:

Aquí se encuentra el origen, la idea inspiradora del “pragmatismo” de William James. Las verdades que nos importa conocer son, para él, verdades sentidas y vividas antes que pensadas.<sup>30</sup>

Siempre se ha dicho que hay verdades que requieren el sentimiento tanto como la razón; y también se ha dicho siempre que al lado de las verdades que encontramos hechas hay otras que nosotros mismos ayudamos a hacer, que dependen en parte de

<sup>29</sup> “Sur le pragmatisme de William James”, en Bergson (1991: 1443, 243), traducido del francés por el autor.

<sup>30</sup> En el bello estudio que consagró a Willam James (*Revue de métaphysique et de morale*, noviembre de 1910), Emile Boutrox hizo resaltar el sentido muy particular del verbo inglés *to experience* que quiere decir “no comprobar fríamente una cosa que pasa fuera de nosotros, sino experimentar, sentirlo en sí, vivir en sí tal o cual manera de ser...” (nota de Bergson).

nuestra voluntad. Pero es preciso señalar que, en James, esta idea toma una fuerza y una significación nueva. Se abre, gracias a la concepción de la realidad que es propia de este filósofo, en una teoría general de la verdad.<sup>31</sup>

La verdad para Bergson es expresión de una toma de contacto de la conciencia con la vida, en tanto afirmación de la vida por la conciencia: la verdad no aparece como un mero esquema que se sostiene en una estructura puramente formal, sino que goza de una dimensión material anclada en la producción afectiva del cuerpo vivo. La verdad es para Bergson una fuerza, antes que un concepto. Es antes una intensidad que una representación. La verdad expresión de la intuición goza de una carga emotiva, que afirma la forma de un cuerpo purificado de las afecciones que atan a la conciencia al cumplimiento del deber moral. La verdad producto de la intuición expresa la conquista de la libertad. La verdad intuitiva tiene un carácter creativo, que da cuenta del paso de la moral cerrada a la moral abierta, capaz de acoger el acto libre. Vida, intuición y verdad, son momentos del voluntarismo bergsoniano. El binomio verdad-voluntad es pilar interior de un yo profundo que se afirma en una duración que en tanto intuición alcanza, como hemos subrayado, elevados niveles de intensificación y concentración.

Bergson es un filósofo a la vez materialista y vitalista. Es la materia que se constituye como cuerpo vivo el ámbito expresivo y constitutivo de la vida como causa inmanente y fuerza psíquica que en el registro de la experiencia de la intuición se constituye como libertad. La intuición para Bergson, es una función que si bien es escasa e intermitente, permite ver el fondo de la vida. La libertad es excepcional, y no obstante revela el sentido fundamental de una materia viva que se endereza, va más allá de los diferentes mixtos en los que se encofra, y se revela como conciencia actual. La intuición se constituye como marco

<sup>31</sup> “Sur le pragmatisme de William James”, en Bergson (1991: 1444, 244), traducido del francés por el autor.

para mirar los abismos insondables que habitan al cuerpo y encontrar en él las fuerzas vivas que al emerger a la superficie de la conciencia nutren una voluntad que es capacidad de autodeterminación. Los hombres excepcionales, que en el horizonte de la voluntad llevan a cabo la doble afirmación de la vida —de la vida en la conciencia y de la vida por la conciencia— que desemboca en la formación del carácter, se constituyen como ejemplo vivo que por un fenómeno de simpatía y resonancia atraen al resto de los hombres a cabalgar ellos también en el movimiento participativo y comunicativo de la vida como causa inmanente. El hombre libre, que hace de su cuerpo fuente de autoafectos que son el núcleo vivo de la moral abierta, se constituye como senda que la vida abre para invitar al hombre común preso en el horizonte de la moral cerrada a recorrer la senda de la libertad.

La libertad, apunta Bergson, se muestra en los hombres superdotados que tienen en su cuerpo la tierra que guarda en su seno el fuego de la vida. El materialismo bergsoniano se constituye en una metafísica de las fuerzas vivas que da cuenta de la libertad a partir de la relación interior entre lo físico y lo psíquico, entre el cuerpo y el espíritu como inspiración y capacidad de autodeterminación.

Bergson apunta al respecto:

El punto de vista del moralista es superior a éste [al de los artistas]. En los hombres solamente, sobre todo en los mejores de entre nosotros, el movimiento vital se prosigue sin obstáculos, lanzando, a través de esta obra de arte que es el cuerpo humano y que ha creado al pasar, la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. El hombre llamado sin cesar a apoyarse en la totalidad de su pasado para pasar con tanto más poder sobre el porvenir, es el gran éxito de la vida. Pero creador por excelencia es aquel cuya acción, intensa ella misma, es también capaz de intensificar la acción de los demás hombres, encendiendo, generosamente, fuegos de generosidad. Los grandes hombres de bien y más particularmente aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto a la virtud vías nuevas, son reveladores de verdad metafísica. Por más que estén en el punto culminante

de la evolución, se encuentran lo más cerca posible de los orígenes y hacen sensible a nuestros ojos el impulso que viene del fondo. Considerémoslos atentamente, tratemos de experimentar simpáticamente lo que ellos experimentan, si queremos penetrar, por medio de un acto de intuición, hasta el principio mismo de la vida. Para penetrar en el misterio de las profundidades es preciso a veces mirar a las cumbres. El fuego que se encuentra en el centro de la tierra sólo se nos muestra en la cima de los volcanes.<sup>32</sup>

El cuerpo como obra de arte es la chimenea que hace emerger el fuego de la vida que encuentra en la formación del carácter la satisfacción de su esencia a la vez psíquica e intensiva. El materialismo bergsoniano se constituye en un panpsiquismo evolucionista en el que la duración es la estructura de una conciencia que en el plano de la intuición se afirma como causa de sí. Materia, duración y conciencia, son itinerario espiritual de la vida como causa inmanente. Tierra, fuego y libertad, aparecen como momentos interiores de un gobierno de sí, que es la nota fundamental que hace del cuerpo el diapasón por el que la materia como conciencia virtual, deviene conciencia actual. Así, la libertad que encarnan los hombres superdotados, aún en su carácter excepcional, dejan ver el sentido profundo de la vida: el esfuerzo por alcanzar su plenificación. El evolucionismo bergsoniano es un espiritualismo en el que la voluntad empuja la plenificación de la materia viva.

Deleuze nos dice a propósito de la intuición en el pensamiento de Bergson, como estructura fundamental en la que la materia como conciencia virtual, deviene actual. La intuición complica todo devenir y toda multiplicidad en un impulso creativo, que es la afirmación activa de la materia viva justo como libertad.

<sup>32</sup> “La conscience et la vie”, en Bergson (1991: 833, 25), traducido del francés por el autor.

Se dirá que en el hombre y sólo en el hombre lo actual se adecúa a lo virtual; se dirá que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el Todo virtual. Como si fuera capaz de todos los frenesíes y lograra que sucediera en él todo lo que, en otra parte, sólo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra y prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores también le son interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y sólo él traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondo y a cada una le corresponde un “plan(o)” de la naturaleza distinto, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos y sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante (Deleuze, 1987a: 112-113).

La intuición es la afirmación de la materia viva como *Natura naturante* en una *Natura naturada* que toda vez que aparece como su ámbito expresivo y constitutivo, implica su determinación como conciencia actual. La sustancia como causa inmanente spinoziana se desdobra en una duración bergsonianana que en el registro de experiencia de la intuición aparece como una intensidad que es causa de sí. El hombre complica el espectro intensivo de lo real en un proceso creativo que da el fruto de una capacidad de autodeterminación en tanto afirmación de la propia materia viva.

### *Intuición y amor*

Es en este contexto en que Bergson da cuenta del afecto puro del amor, en tanto fuerza fundamental en la que se resuelve la estructura dinámica de lo real. La vida como causa inmanente encuentra en el amor su grado más elevado de intensificación: el amor encierra la clave para descifrar el sentido fundamental de la vida. Para Bergson, los hombres libres que



llevan a cabo el paso de la moral cerrada a la moral abierta, en última instancia se constituyen como instrumentos —*ad-juctore Dei*— para propagar y difundir el amor del hombre por el hombre, que es amor del hombre a Dios, en tanto amor de Dios al hombre. El tercer género de conocimiento spinoziano se amalgama con la caridad cristiana justo en la forma del amor como cumbre más elevada del proceso evolutivo. Bergson, de este modo, encuentra en la máxima agustiniana, “ama y haz lo que quieras” el corazón vivo de una moral abierta, que impulsa el paso de la sociedad cerrada si no a la sociedad abierta, al menos a la sociedad que se abre: la paz con justicia, y no la jerarquía y la guerra, es expresión de un amor como caridad en el que la vida como causa sobrea-bundante, encuentra la satisfacción de su carácter difusivo y participativo.<sup>33</sup>

Bergson apunta al respecto:

Pero del mismo modo que ha habido hombres geniales que han ampliado los límites de la inteligencia, y así como, por la misma razón, ha sido dado a individuos, de vez en cuando, mucho más de lo que se hubiera podido conceder de golpe a la especie, así también han surgido almas privilegiadas que se sentían unidas a todas las almas y que, en lugar de permanecer en los límites del grupo ateniéndose a la solidaridad establecida por la naturaleza, se han abierto a la humanidad en general por un impulso de amor. La aparición de cada una de éstas fue algo así como la aparición de una nueva especie compuesta por un solo individuo, y así el empuje vital ha conducido, de tiempo en tiempo, en un

<sup>33</sup> Véase Vladimir Jankélévitch: “La moral dinámica no prescribe la obediencia a un formulario preestablecido, puesto que ella se sobrepasa a sí misma sin relajarse, puesto que ella está más allá de todas las formas, puesto que su inquietud infinita la lleva más lejos que todas las leyes. No le preguntes pues que es *lo que* hay que hacer: ¡mejor hay que preguntarse en qué punto del movimiento se encuentra la movilidad! ‘La virtud está en el gesto’, como la movilidad o la libertad. ¿La caridad no es ella misma un ‘buen movimiento’ que es frecuentemente un *primer movimiento*, un impulso del corazón?” (1959: 191).

hombre determinado, a un resultado que no se hubiera podido conseguir de golpe para el conjunto de la humanidad. Cada una de estas almas marcó un cierto punto de la evolución de la vida, y cada una de ellas manifiesta bajo una forma original un amor que parecía ser la esencia misma del esfuerzo creador.<sup>34</sup>

Y se refiere al pensamiento de Ravaisson:

Desde este nuevo punto de vista, Ravaisson continuaba en su *Testamento* filosófico las tesis principales de su *Informe*. Las encontraba en los grandes filósofos de todos los tiempos. Las verificaba con sus ejemplos. Las animaba con un nuevo espíritu, dando una parte todavía más importante al sentimiento en la búsqueda de lo verdadero y al entusiasmo en la creación de lo bello. Insistía sobre el arte que es el más elevado de todos, el arte mismo de la vida, el que labra el alma. Lo resumía en el precepto de San Agustín: “Amad y haced lo que queráis”. Y añadía que el amor así entendido está en el fondo de cada uno de nosotros, que es natural, que no tenemos que crearlo, que se presenta a nosotros cuando separamos el obstáculo que le opone nuestra voluntad: la adoración de nosotros mismos.<sup>35</sup>

“Ama y haz lo que quieras” es quizá una de las claves en las que se ordena el conjunto de la metafísica y la ética bergsoniana, en el sentido de que muestra la orientación fundamental del impulso vital, en tanto principio genético de la conciencia. La vida en tanto amor, encuentra en el hombre amoroso el principio para difundir su esencia y afirmar su forma. El amor como fondo de lo real. El amor como su cima más elevada, justo a través del itinerario espiritual que supone su afirmación: el esfuerzo que supone el ejercicio de la voluntad, por llevar a la vida más allá de sí, sobrepasando sus diversas detenciones. El voluntarismo bergsoniano es un

<sup>34</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1056, 97), traducido del francés por el autor.

<sup>35</sup> “La vie et l’œuvre de Ravaisson”, en Bergson (1991: 1477, 287), traducido del francés por el autor.

voluntarismo amoroso, un amor que emplaza a la conciencia a ir más allá del yo cerrado, para afirmar el principio de la generosidad.<sup>36</sup>

Para Bergson la mística es en última instancia el criterio fundamental para llevar a sus últimas consecuencias el análisis de los datos inmediatos de la conciencia, desentrañando tanto la estructura de la conciencia misma, como la forma de lo real. El místico para Bergson es un explorador que ha hecho un viaje. Y de este viaje trae datos que revelan el mapa de la vida y la conciencia. La intuición mística, para Bergson, prolonga, completa y culmina completa la intuición filosófica. El místico, como Livingstone, ofrece rutas de exploración que abren la conciencia a la comprensión de su forma, en tanto

<sup>36</sup> Véase Jacques Étienne, “Bergson et l'idée de causalité”: “La personalidad excepcional irradia [su estado de alma] alrededor de ella; su causalidad, si se puede emplear el término, es del orden del llamado que emana su manera de vivir. Aquel que se abre a este llamado, aunque débilmente, siente nacer en él una personalidad capaz de invadirlo todo entero. A la socialización, típica de la primera fuente, responde la personalización, característica de la segunda. Abrirse a ese proceso supone que se percibe un eco, una complicidad naciente [...]. Lejos de ser reducido a un papel pasivo o a padecer la peligrosa fascinación de un guía, aquel que se abre al llamado absoluto del cual son portadoras las personalidades superiores, entra él mismo en un proceso de personalización, a obedecer a aquello que hay de más noble y más profundo en él mismo; lejos de ser víctima de un embrujamiento, tiende a crearse él mismo, participa activamente en el dinamismo del espíritu” (1989, 604-605). Asimismo, véase Alexis Philonenko: “Pero la moral fundada sobre el llamado se caracteriza más profundamente al oponerse a la moral fundada sobre el todo de la obligación. [En primer lugar, la moral abierta] no reposa sobre un misterioso ‘quiere vivir’ como quiere Schopenhauer; resulta más bien la vida asida a un alto nivel de conciencia. En segundo lugar, se observará que la moral del llamado, al provenir de individualidades eminentes, opera una disyunción al oponerse a la moral cerrada, fundada sobre ‘el todo de la obligación’. En la moral abierta se trata más que de prohibir, de crear. Esta oposición entre lo cerrado y lo abierto determina toda la obra de Bergson” (1994: 354).

ámbito expresivo y constitutivo de su principio inmanente, el amor de Dios.<sup>37</sup>

Bergson señala al respecto:

En efecto, se aduce que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, que no puede ser controlada por el común de los hombres y que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica ni podría resolver problema alguno. Habría mucho que decir sobre este punto. De entrada, sería preciso que una experiencia científica, o más generalmente, una observación registrada por la ciencia, fuera siempre susceptible de ser controlada o repetida. En la época en el que el África central era una *terra incognita*, la geografía se remitía al relato de un único explorador, si éste le ofrecía las suficientes garantías de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado durante mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que tal verificación era posible por derecho, sino por hecho, que otros viajeros eran libres de ir allí y ver, y que además, el mapa dibujado según las indicaciones de un único viajero era provisional, hasta el momento en que ulteriores exploraciones lo convirtieran en definitivo. Lo admito, pero también el místico ha hecho un viaje que otros pueden volver a emprender de derecho, sino de hecho; y aquellos que son realmente capaces de hacerlo son por lo menos tan numerosos como los que tendrían la audacia y la energía de un Stanley para ir en busca de Livingstone. Esto no es mucho decir. Junto a las almas que

<sup>37</sup> “Más allá del alma misma del artista en la cual las producciones pueden servir de modelos al estudio de la invención, pero no constituir un ‘punto de vista definitivo’, el alma mística es aquella en la que la acción se expresa en la creación más generosa y la más continua: lo que no sólo engendra momentáneamente saludables delirios evasivos (porque el arte libera de la inmediata necesidad) sino recrea el mundo inmediata y totalmente según las normas de su sueño: un ‘ideal’ que incluye todas las formas de la actividad creadora, particularmente las obras que llamamos sociales y que se les designa en la órbita mística por la bella expresión ‘hacer la caridad’: [la cual no tiene relación con el] amor [que] no designa más que una condescendencia hipócrita del rico, del injurioso, y [sólo] tiene sentido, buen sentido, [entendido como] justicia” (Cariou, 1976: 107).

seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje. ¡Cuántos ha habido que han andado algunos pasos por ese camino ya sea por un esfuerzo de la voluntad o por una disposición natural! William James declara no haber pasado nunca por estados místicos, pero añadía que cuando oía hablar de ellos a un hombre que los conocía por experiencia “algo hacía en él eco”.<sup>38</sup>

El místico es para Bergson una suerte de ontonauta experimental que brinda datos sobre la forma de lo real: la dimensión material de la conciencia, en tanto expresión del carácter psíquico de la materia, hace patente su forma como amor, justo en la experiencia mística. La mística es una intuición con altísimos grados de tensión e intensificación, que toda vez que contrae y actualiza las imágenes constitutivas de la materia, revela la forma de las mismas en el horizonte de la producción de un amor sobreabundante y participativo. El amor es revelado y producido en la experiencia mística. La experiencia moral que resuelve la identidad entre los motivos de la procesión y la conversión por la que Bergson define la intuición en el pensamiento de Spinoza, es justo la producción del afecto puro del amor.

Es en este contexto que el místico resuelve el enigma metafísico de la existencia en tanto muestra que su sentido radica precisamente en la producción del afecto puro del amor. Dios se ama a sí mismo en el hombre amoroso que ama a Dios al propagar el amor mismo en tanto esencia y expresión de su forma intensiva y sobreabundante.

Bergson señala al respecto:

¿Tiene este amor un objeto? Subrayemos que una emoción de orden superior se basta a sí misma. Una determinada música sublime expresa el amor. Sin embargo no es amor de nadie. Otra música será otro amor. Habrá entonces dos atmósferas sentimentales

<sup>38</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1183, 260), traducido del francés por el autor.

distintas, dos perfumes diferentes, y en los dos casos el amor será calificado por su esencia, no por su objeto. Sin embargo, resulta concebir un amor activo que no se dirigiera a nada. De hecho, los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de él. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos? Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La Creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para tomar seres dignos de su amor.<sup>39</sup>

De igual modo suscribe:

Hemos de hablar de la experiencia mística considerada en lo que tiene de inmediato, al margen de toda interpretación. Los verdaderos místicos se abren simplemente a una corriente que los embarga. Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, ante la sorpresa de aquellos para quienes el misticismo no es más que visión, transporte, éxtasis. Lo que estos hombres han dejado pasar al interior de sí mismos es un flujo descendente que a través de ellos quería ganar a los demás hombres. Sienten como un impulso de amor la necesidad de propagar en torno suyo lo que han recibido, amor al que cada uno de ellos imprime el sello de su propia personalidad, amor que es entonces en cada uno una emoción nueva, capaz de transportar la vida humana a un tono distinto; amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dejarán abrir su alma al amor de la humanidad. Amor que también podrá transmitirse por medio de una persona unida a ellos o a su recuerdo viviente, y que habrá dado forma a su vida a semejanza de ese modelo.<sup>40</sup>

La intuición mística encuentra su satisfacción en un amor comunicativo y participativo que empuja el paso de la socie-

<sup>39</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1191, 270), traducido del francés por el autor.

<sup>40</sup> *Ibid.* (1991: 1059, 101), traducido del francés por el autor.

dad cerrada a la sociedad abierta. El amor como caridad de este modo contraviene la orientación jerárquica y guerrera de la sociedad cerrada. El místico encuentra en la promoción de una sociedad con paz y justicia el espacio de afirmación de la emoción creadora que lo embarga. El amor para Bergson, no se reduce tan sólo al éxtasis y las visiones que acompañan a la intuición en tanto conocimiento suprarracional: la mística es acción, pues la afirmación del carácter difusivo del amor encuentra su satisfacción en la promoción de la sociedad abierta.

Para Bergson el místico, como anticipamos, es un *adjutore Dei* que se constituye a la vez como instrumento y como motor de la realización del amor de Dios en el hombre, como amor del hombre por el hombre, en tanto amor del hombre a Dios. Bergson encuentra en la mística cristiana la senda que guía el análisis de los datos de inmediatos de la conciencia a desentrañar la forma de lo real: el fuerte voluntarismo cristiano, junto con el acento materialista asociado a la figura de la encarnación, desembocan en una vía afirmativa en la que la realización del reino de Dios en la tierra se endereza como la construcción de una sociedad justa, que ha ido más allá de sí misma en tanto sociedad cerrada, y se constituye como sociedad que se abre.

Bergson apunta al respecto:

El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable así como la resistencia y la perseverancia. Pero vienen solos. Se despliegan por sí mismos en un alma a la vez actuante y “actuada”, cuya libertad coincide con la actividad divina. Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, porque la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida. Ahora las visiones están lejos: la divinidad no podría manifestarse desde el exterior a un alma que ya se ha llenado de ella. Tampoco hay ya nada que parezca distinguir esencialmente a un hombre así de otros hombres entre los cuales se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores*

*Dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres.<sup>41</sup>

De igual modo suscribe:

Sin embargo, las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas; juntas, constituyen la ciudad divina, en la que nos invitan a entrar. Podemos no oír claramente su voz, pero no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal; a ella se dirige nuestro homenaje cuando nos inclinamos ante la dignidad humana que hallamos en nosotros, o cuando afirmamos actuar por respeto a nosotros mismos.<sup>42</sup>

El evolutivismo bergsoniano goza de una fuerte impronta agustiniana en el sentido de que la construcción de la sociedad abierta es la realización material del amor de Dios en tanto causa inmanente. El cuerpo social aparece como el espacio de la producción del afecto puro del amor, en tanto resorte de la promoción de la justicia absoluta como reconocimiento de la dignidad intrínseca de la persona. El cristianismo de Bergson nutre interiormente las cauciones relativas a la determinación de la intuición como método de la filosofía, en el sentido de que la experiencia de la apertura de la conciencia a su principio genético se traduce en la vivencia inmediata de un amor como caridad que implica la construcción de una sociedad abierta en la que la paz con justicia, van a contracorriente de la jerarquía y la guerra, como pilares de la sociedad cerrada. El paso de la materia como conciencia virtual a la materia como conciencia actual, tiene lugar en la construcción de una sociedad justa en la que las necesidades

<sup>41</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1172, 246), traducido del francés por el autor.

<sup>42</sup> *Ibid.* (1991: 1032, 67).



fundamentales asociadas al cuerpo vivo —casa, techo, salud, educación, etcétera— son conquistas naturales del carácter difusivo del amor como caridad.

Deleuze señala a propósito de la significación de la mística cristiana en el pensamiento de Bergson, como elevación a altísimos grados de concentración intensificación del conocimiento intuitivo:

Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místicos (al menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación en su totalidad). En el límite, es el místico el que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito (estos son los caracteres del Impulso vital), goza activamente de todo el universo y reproduce la abertura de un Todo en el que no hay nada que ver o contemplar. Animado por la emoción, el filósofo despejaba ya líneas que se repartían los mixtos dados en la experiencia, y prolongaba su trazado hasta más allá del “giro”, indicando en la lejanía el punto virtual donde todos se encontraban. Todo sucede como si lo que permanecía indeterminado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como si la “probabilidad” propiamente filosófica se prolongase en certeza mística. Sin duda el filósofo sólo puede considerar al alma mística desde fuera y desde el punto de vista de sus líneas de probabilidad. Pero precisamente la existencia misma del misticismo otorga una probabilidad superior a esta transmutación final en certeza, y también como una envoltura o un límite a todos los aspectos del método (Deleuze, 1987a: 119).

La intuición mística completa las líneas de hecho que rastrea la intuición filosófica. La intuición mística es la coronación de la intuición filosófica, en la medida que toda vez que simpatiza con el fondo productivo y creativo de la real, se determina como su ámbito expresivo. La concepción bergsoniana de la intuición como método de la filosofía encuentra en la

intuición mística su acabada determinación como un empirismo radical capaz de dar cuenta de lo real en sus ilimitados registros intensivos.

### *Hacia el diagnóstico de la condición moderna*

Es en este horizonte de reflexiones que Bergson lleva a cabo una ponderación de las sociedades modernas. Si bien éstas han llevado adelante una revolución industrial asociada a la emergencia de la nueva ciencia, continúan atadas a las disposiciones bélicas de la sociedad cerrada. Si bien han llevado adelante la construcción de órdenes políticos democráticos, se encuentran regidas por las iniquidades cosustanciales a la economía capitalista de mercado. Si bien la modernidad tiene un ascendente cristiano que se encuentra en el corazón de la emergencia de la nueva ciencia y la democracia, ésta no ha dado lugar ni mucho menos al paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta. Para Bergson, la modernidad, aun cuando en un ambiente secular ha desarrollado el voluntarismo y materialismo cristianos, constituye una retención en el proceso de la evolución de la materia viva: la guerra, un consumismo patológico, una sociedad de clases, aparecen como signos distintivos de la sociedad moderna, en tanto sociedad cerrada.

Bergson apunta al respecto:

Pero la verdad es que la ciencia ha dado lo que se le pedía, y que aquí no es ella la que ha tomado la iniciativa, sino que es el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido en beneficio de la humanidad. Ha creado una multitud de nuevas necesidades, pero no se ha preocupado suficientemente de asegurar a la mayoría o a todos, si fuera posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: sin descuidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superficial. Se dirá que estos dos términos son difíciles de definir, lo que para unos es un lujo es para otros una necesidad. Sin duda. Y aquí nos sería fácil perdernos en distinciones sutiles;

pero hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...]. De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender [...]. Sin discutir los servicios que ha prestado a los hombres desarrollando ampliamente los medios de satisfacer sus necesidades reales, le reprocharemos el haber estimulado en exceso las superficiales, haber impulsado al lujo, haber favorecido las ciudades en detrimento del campo, en fin, haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo.<sup>43</sup>

Asimismo, señala:

Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...]. Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etcétera. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1235, 325-327).

<sup>44</sup> *Ibid.* (1991: 1220, 307-308).

Para Bergson las sociedades modernas se constituyen fundamentalmente como sociedades jerárquicas y guerreras. El despliegue tecnológico y la economía capitalista no han hecho sino ahondar las directrices de la sociedad moderna como sociedad cerrada. El despliegue tecnológico no ha servido para profundizar las conquistas de la democracia. Y la democracia no ha logrado otra cosa que aceptar la economía de mercado, con su profunda carga de injusticia y desigualdad social. La distinción entre burguesía y proletariado, entre primer mundo y tercero, se constituyen como estructuras fundamentales de una sociedad moderna que no ha sabido hacer florecer a cabalidad el cristianismo que es su matriz cultural.

Para Bergson el cristianismo guarda los gérmenes de la democracia y la ciencia modernas. El cristianismo, al remontar los excesos y deformaciones a los que dio lugar el frenesí místico medieval, dio a luz a una modernidad que llevó a un sector de la humanidad a cotas de bienestar y justicia social nunca imaginados. Y sin embargo, la modernidad constituye un callejón tal vez sin salida en el proceso de la evolución de la conciencia. El movimiento pendular de la vida —de la mística a la técnica, y de la técnica a la mística— no ha logrado dar el fruto de la sociedad abierta. Si bien la mística hizo posible la emergencia de la mecánica, ahora la mecánica requiere de un empuje místico para dar el fruto de la paz con justicia y dignidad. Para Bergson las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, en tanto vía de actualización de los contenidos virtuales de la materia viva, no necesariamente han de dar a luz a la plenificación de la conciencia: la modernidad puede ahogar a la vida en el fango de su propio despliegue tecnológico como amplificación de la moral sensomotora y disciplinar.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> “La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina”

Para Bergson la modernidad bien puede constituirse como un callejón sin salida en el proceso de la evolución. La cabal afirmación del impulso amoroso de la vida, depende del hombre y sólo de él. Él es el responsable de ir más allá de la sociedad moderna en tanto sociedad cerrada y llevar a cabo la actualización de los contenidos virtuales de la materia anunciada por los místicos. El hombre se asoma al abismo de su propia autodestrucción. El hombre tiene como reto evitar su suicidio por un despliegue tecnológico al servicio de la guerra y el exterminio. Aun cuando el cristianismo ha dado lugar a una democracia tecnificada, la ciencia tiene una orientación bélica encaminada a hacer de la sociedad moderna una sociedad cerrada. Es el hombre el responsable de afirmar la vida en un nuevo impulso creativo, capaz de llevar la conciencia hacia la experiencia del carácter difusivo y comunicativo del amor.

Bergson apunta al respecto:

Vayamos más lejos. Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por la misma razón, órganos artificiales. La herramienta del obrero es una prolongación de su brazo; el conjunto de los utensilios y herramientas de la humanidad es, por tanto, una prolongación de su cuerpo [...]. Ahora bien, en este cuerpo desmesuradamente desarrollado, el alma sigue siendo lo que era, demasiado pequeña ahora para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo. De ahí el vacío entre uno y otra. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que constituyen otras tantas definiciones de

---

(Levesque, 1975: 126). Asimismo, véase Jean-Louis Vieillard-Baron: “De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano, que la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual podría nacer. ‘La mística llama a la mecánica’ [Bergson, 1959: 329], es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales” (1991: 98).

este vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral. Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de los que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo.<sup>46</sup>

De igual modo suscribe:

Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una “reglamentación” cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> “Les deux sources de la morale et de la religion”, en Bergson (1991: 1238, 330).

<sup>47</sup> *Ibid.* (1991: 1245, 338).

Bergson construye una filosofía de la historia de corte materialista. La materia viva, como núcleo vivo de la conciencia, se encuentra frente al reto de su plenificación. Esta plenificación encuentra un obstáculo: el de una modernidad que gira cerrada sobre sí misma en círculos estériles, incapaz de elevarse en una espiral que haga posible la producción del amor, como dimensión fundamental de la libertad. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí no implican una inexorable necesidad. Es necesario un esfuerzo para poder llevar a la vida al horizonte de experiencia del amor, en tanto actualización de la conciencia que late en estado virtual en la materia.<sup>48</sup>

El vitalismo bergsoniano se constituye como marco para llevar adelante un diagnóstico sobre la condición moderna. Bergson realiza un diagnóstico sobre la modernidad, valiéndose de horizontes de experiencia arcaizantes: la intuición como vínculo de la conciencia con la vida, afirmación de la vida en la conciencia, y afirmación de la vida por la conciencia. Frente al racionalismo moderno, Bergson coloca a la intuición no sólo como método de la filosofía, sino como coronación del proceso de la evolución. La duración bergsoniana es un canto a la libertad. La duración como proceso creativo reclama el ejercicio de la libertad, como plenificación de la vida en tanto causa inmanente. El vitalismo bergsoniano se concibe como un materialismo en el que el cuerpo vivo es el foco intensivo de la práctica de la libertad. Este vitalismo materialista es un voluntarismo que aparece como horizonte crítico de la modernidad. La modernidad ha de hacer el esfuerzo por pro-

<sup>48</sup> “En efecto, Bergson piensa que la humanidad es la autora de su destino, que ella no ha dejado de contradecir a la naturaleza, y que ella es capaz de proveer el esfuerzo necesario ‘para que se complete, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses’ [Bergson, 1959: 338]. La naturaleza quiere la guerra, y el hombre es capaz de oponérsele al proponer sistemas democráticos, fundados sobre un ideal de justicia y no sobre la igualdad natural” (Vieillard-Baron, 1991: 95, traducido por el autor).

pagar el amor que aparece como esencia de la vida, y afecto puro que otorga una dimensión material al ejercicio de la libertad.

### *Bibliografía*

- Bergson, H. (1959), *Œuvres, édition du centenaire*, Presses Universitaires de France (PUF), París.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Œuvres*, PUF, París.
- Cariou, M. (1976), *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, París.
- Deleuze, G. (1987a), *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987b), *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1987c), *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*, Paidós, Barcelona.
- Étienne, J. (1989), "Bergson et l'idée de causalité", en *Revue Philosophique de Louvain*, núm. 76, pp. 589-611.
- Gilson, B. (1985), *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Joseph Vrin, París.
- Izuzquiza, I. (1986), *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Jankélévitch, V. (1959), *Henri Bergson*, PUF, París.
- Kolakowski, L. (1985), *Bergson*, Universidad de Oxford, Nueva York.
- Kremer-Marietti, A. (1953), *Les Formes du mouvement chez Bergson*, Joseph Vrin, París.
- Levesque, G. (1975), *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona.
- Moutsopoulos, E. (1980), *La critique du platonisme chez Bergson*, Grigoris, Athènes.
- Mullarkey, J. (2000), *Bergson & Philosophy: An Introduction*, Universidad de Notre Dame, París.
- Pessina, A. (1988), *Il tempo della coscienza*, Universidad Católica del Sagrado Corazón, Milán.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari.



Philonenko, A. (1994), *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, Paris.

Vieillard-Baron, J.-L. (1991), *Bergson*, PUF, Paris.

——— (1999), *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris.

Worms, F. (1977), *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris.

——— (1992), *L'âme et le corps, Bergson*, Hatier, Paris.



## DELEUZE

### *Cuerpo, intuición y diferencia*

Deleuze articula una teoría de la intuición que resulta fundamental en la elucidación de la figura del acontecimiento o diferencia. La intuición como un vaivén entre *physis* y *nous* es el corazón de la emergencia del acontecimiento en tanto dimensión interior de la libertad. El vínculo de la conciencia con la vida como causa material, en tanto afirmación de la vida en la conciencia, y afirmación de la vida por la conciencia, es el movimiento de la intuición como principio genético de la libertad en tanto una intensidad que se tiene a sí misma como causa. Deleuze lleva a cabo una genealogía del acto libre a partir de los planteamientos vitalistas y materialistas en los que se ordenan sus concepciones relativas al Cuerpo sin Órganos (CsO) y al plano de inmanencia. El plano de inmanencia como forma del ser, es la causa inmediata y expresiva de un pensar que se resuelve como capacidad de autodeterminación.

Deleuze señala al respecto:

Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “el átomo va tan deprisa como el pensamiento”. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera (2009b: 42).

Asimismo, suscribe:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser (2009b: 42).

Ser y pensar son los polos de una producción diferencial en la que la diferencia misma se constituye como afirmación de la vida en tanto causa a la vez inmanente y material. El movimiento de la intuición como vaivén entre ser y pensar es para Deleuze la forma de la libertad como una intensidad que es causa de sí y que no depende de otro para ser. Contra la metafísica de la trascendencia, Deleuze acuña una ontología materialista y vitalista que se hace inteligible a partir de su teoría de la intuición. Realidad y libertad se esclarecen mutuamente en la filosofía deleuziana, pues la libertad hace patente la forma de lo real como producción inmanente, y la

producción inmanente y material en la que se ordena lo real encuentra su expresión en la forma de una libertad que para cobrar sustancialidad no depende de un modelo trascendente que aparezca como su causa ejemplar.

Deleuze nos dice a propósito de su concepción del acontecimiento como un simulacro que desarbola el andamiaje categorial asociado al platonismo y la metafísica de la trascendencia:

Es el gran descubrimiento estoico, a la vez contra los presocráticos y contra Platón: la autonomía de la superficie, independientemente de la altura y la profundidad, contra la altura y la profundidad; el descubrimiento de los acontecimientos incorporales, sentido o efectos, que son tan irreductibles a los cuerpos profundos como a las Ideas altas (Deleuze, 1987b: 166).

De igual modo señala:

Si decimos del simulacro que es una copia de copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza (Deleuze, 1987b: 299).

Para Deleuze la libertad como acontecimiento o simulacro no se constituye ni como la mera emanación de una causa formal, ni como la participación en una idea trascendente. Por el contrario, la libertad goza de una radical suficiencia ontológica que implica la determinación de su principio genético como causa inmanente y expresiva: la vida, como causa inmanente, se encuentra no parcial, sino totalmente en su efecto, a saber, el propio hecho diferencial, en tanto éste aparece como plano de consistencia y ámbito expresivo en el que aquella se constituye como tal. La teoría de la intuición deleuziana, en tanto foco en el que se condensa la crítica al platonismo y la metafísica de la trascendencia, se enmarca en una ontología vitalista e inmanentista que revela una

determinación de lo real como horizonte productivo precisamente en una intuición que toda vez que implica el vínculo de la conciencia con la vida, como decimos, es asimismo la afirmación de la vida en la conciencia y afirmación de la vida por la conciencia: afirmación de segunda grado, intuición volitiva o trasmutación.

Deleuze suscribe:

Y si es en esta parte que la efectuación no puede consumir, ni la causa producir, donde el acontecimiento reside enteramente, es también ahí donde se ofrece a la contra-efectuación y donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo desarrollamos y conducimos a su término, a su trasmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y las causas (Deleuze, 1987b: 250).

Asimismo, apunta:

¿Qué quiere decir entonces querer el acontecimiento? ¿Es aceptar la guerra cuando sucede, la herida y la muerte cuando suceden? Es muy probable que la resignación sea aún la figura del resentimiento, él, que ciertamente posee tantas figuras. Si querer el acontecimiento es, en principio, desprender su verdad eterna, como el fuego del que se alimenta, este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra, la herida, trazada en vivo como la cicatriz de todas las heridas, la muerte convertida en querida contra todas las muertes. Intuición volitiva o trasmutación (Deleuze, 1987b: 183).

Para Deleuze la vida se ordena en un carácter intensivo que satisface su forma productiva en una intuición que se determina como su ámbito expresivo y constitutivo. La libertad como diferencia de segundo grado es la afirmación de la vida en un plano de consistencia que implica el paso de su determinación como plano de inmanencia o conciencia virtual a una conciencia actual que es capacidad de autoderminación. Para Deleuze la intuición no se traduce en una disolución de la conciencia en su principio genético, sino en la afirmación de ese principio en la promoción de una singularidad que en-

traña el cumplimiento de un proceso creativo. En este sentido la intuición deleuziana se enfila en un voluntarismo en el que el esfuerzo y la tensión de la conciencia implican la transmutación de la materia en la libertad. Es una producción deseante activa el resorte interior de la libertad misma en tanto diferencia de segundo grado. Vida, voluntad y libertad aparecen como notas interiores de la transmutación de la materia misma en un pensamiento que se resuelve como una singularidad que no depende de una forma exterior o trascendente para cobrar densidad ontológica.

Es en el seno de la materia viva donde tiene lugar el acontecimiento. Deleuze se adhiere a una larga tradición materialista y vitalista que ve en la materia el fondo de indeterminación en el que la conciencia se constituye al extraer los contenidos que afirma en el horizonte de la intuición como capacidad de autodeterminación. De este modo Deleuze, siguiendo de cerca de Bergson, ve en la materia un plexo de imágenes afecto que se ordenan como conciencia virtual y que, precisamente en el plano de la intuición volitiva, cobran consistencia para devenir conciencia actual.<sup>1</sup> Deleuze concibe el plano de inmanencia spinoziano justo como una imagen materia que deviene conciencia actual justo en una intuición que ha revelado sus propias imágenes constitutivas en términos de un conato que se define por su tendencia a permanecer en el ser. Spinoza y Bergson, de esta forma, aparecen como ascendentes intelectuales de primer orden en la filosofía de Deleuze.

Nuestro autor afirma al respecto:

<sup>1</sup> En relación a las nociones de virtual y actual en la filosofía de Deleuze, véase Michael Hardt: “Ahora que, junto con Bergson y Deleuze, hemos adoptado una perspectiva ontológica firmemente basada en la duración, aún necesitamos ver cómo se comunican lo virtual y lo actual. La discusión de Bergson analiza intensamente la evolución de lo virtual a lo actual: lo que Deleuze llama el proceso de diferenciación o ‘actualización’” (2004: 59).

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Matière et mémoire* (Materia y memoria) traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa) (Deleuze y Guattari, 2009b: 52).

Deleuze recupera el materialismo bergsoniano, el cual, desarbolando los dualismos platónico y cartesiano, reinstala la conciencia en el seno de la materia: si la materia es imagen, es ya de suyo conciencia, aún en estado virtual. La imagen materia bergsoniana, por su propia definición, se sustrae al problema del dualismo. La imagen-materia no se caracteriza como no-ser, privación, o extensión geométrica, por completo incompatible con la conciencia. La materia, la propia sustancia spinoziana como plano de inmanencia, goza de una dimensión psíquica. La vida, tanto causa material es poder de pensar. La materia es conciencia y esclarece las imágenes en las que se determina precisamente al afirmar su propia potencia constitutiva justo en el horizonte de una intuición volitiva que es motor de la producción diferencial.

Estos planteamientos se hacen inteligibles a la luz de la teoría del cuerpo justo como ámbito expresivo de un inconsciente o plano de inmanencia que en tanto plexo de imágenes germinativas cobra consistencia en un registro afectivo activo. El cuerpo, en tanto capacidad de afectar y ser afectado, es el foco de afirmación de la vida como plano de inmanencia en la emisión de intensidades que se tienen a sí mismas como



causa.<sup>2</sup> La teoría del cuerpo spinozaniana anima interiormente la filosofía deleuziana de la diferencia. En este contexto, Deleuze, además de Spinoza, suma a Nietzsche a la constelación de autores que nutren su concepción de plano de immanencia: el cuerpo, en este sentido, en tanto epicentro de la afirmación de la vida como eterno retorno y voluntad de poder, aparece como un inconsciente o fondo de indeterminación del que el hombre libre —el superhombre— extrae las propias intensidades que se resuelve en la promoción de un proceso ethopoiético.<sup>3</sup>

Deleuze señala al respecto:

Spinoza abría a la ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuales son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que le ha llegado la hora: “Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto”. Llamar a la conciencia a la necesaria modesta, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. “Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo [...]. Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: ‘La gran actividad es incons-

<sup>2</sup> “Esta causa interna es la causa eficiente que ocupa un lugar central en los fundamentos ontológicos escolásticos. Además, sólo la causa eficiente, precisamente en virtud de su naturaleza interna, puede sostener al ser como sustancia, como *causa sui*. En el contexto bergsonian, podríamos decir pues que la diferencia eficiente es la que funciona como motor interno del ser. A través de esta dinámica productiva interna, el ser de la diferencia eficiente es *causa sui*” (Hardt, 2004: 43).

<sup>3</sup> Asimismo, véase Michael Hardt: “Con todo, el rodeo que hace Deleuze no es sólo un ataque, es también el establecimiento de un nuevo terreno: la intuición temprana de un proyecto político positivo que va cobrando forma en virtud del largo recorrido que seguiremos: de Bergson a Nietzsche y finalmente a Spinoza. Deleuze necesita una ontología positiva para establecer una teoría positiva de la ética y la organización social” (2004: 29).

ciente”’. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva, por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz (2013: 59).

El cuerpo es para Deleuze el horizonte intensivo en el que se expresa la vida como plano de inmanencia. El cuerpo es el plano de una producción afectiva en la que la intuición hace consciente lo inconsciente, dando lugar a un despliegue afectivo que goza de un acento diferencial. La singularidad del cuerpo es una intensidad que escapa tanto a las Ideas altas en tanto modelos trascendentes o causas ejemplares, como a la vida misma que a la vez que aparece como su principio genético, amenaza con absorberlo constituyéndose como plano de abolición. El cuerpo se afirma en un proceso de individuación y singularización que se determina como una diferencia de segundo grado: afirmación de la vida en el cuerpo, y de la vida por el cuerpo en una producción afectiva que es fuente del carácter como morada y territorio.<sup>4</sup> Spinoza, Nietzsche y Bergson, aparecen como pilares de la deleuziana filosofía de la diferencia: cuerpo, intuición y diferencia son la columna vertebral de una concepción vitalista y materialista de la libertad.

### *Spinoza Cristo y Spinoza indio*

Deleuze ordena sus concepciones relativas a la producción diferencial en una serie de figuras que dan contenido al despliegue del discurso filosófico como contrapensamiento:

<sup>4</sup> “La teoría deleuziana del plano de inmanencia constituye así un avance, un enriquecimiento y una determinación más concreta de los altos pensamientos de Nietzsche. Pero para tener una visión completa de su posición, se debe agregar que para un nietzscheano como Deleuze, el pensamiento es inseparable del ser, y este ser es él mismo inseparable de la vida” (Mengue, 2008: 60-61).

Spinoza Cristo y Spinoza indio se constituyen como inclinaciones peculiares que precipitan la creación de conceptos en la que se ordena el quehacer filosófico, impulsando interiormente la emergencia de un pueblo que planta cara y resiste a la producción de subjetividades a la que dan lugar el cristianismo y la axiomática capitalista, en tanto satisfacción de una esclavitud maquínica. Spinoza Cristo y Spinoza indio se resuelven como máscaras que expresan la producción diferencial justo en términos de autoafectos que llaman al pueblo a ganarse como pueblo, restituyéndole a la filosofía una dimensión vital y libertaria. Veamos estos planteamientos más de cerca.

### *Spinoza, el Cristo de los filósofos*

Deleuze señala que la axiomática capitalista tiene como una de las directrices que condicionan su emergencia los procesos de significación y subjetivación asociados a la rostridad cristiana. El rostro de Cristo —blanco, joven, heterosexual, rico, etcétera— es la Idea trascendente que determina aquellos procesos de selección, jerarquización y exterminio que anima interiormente la producción de subjetividades capitalista, anclada en la distinción entre burguesía y proletariado. El rostro de Cristo, apunta Deleuze, nutre un *cogito* moderno que se vertebra en la progresión Descartes-Kant-Hegel-Heidegger en tanto filósofos de Estado que apuntalan la propia satisfacción de la axiomática capitalista como proyecto de dominación.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> “La apuesta teórica del rostro se vuelve eminentemente política, pues, ¿será el rostro como régimen de signos una política que pretende delinear, uniformar y tecnocratizar el funcionamiento societal? ¿No se juega también en el rostro un registro de ordenación de lo sensible según los ejes dominantes? Es el rostro quien tiene un impacto social y político, ya lo decía Deleuze en una entrevista del año ochenta, a propósito de la publicación de *Mil mesetas*: ‘Pensamos que el rostro es un producto, y que no todas

Deleuze subraya en torno a la rostridad cristiana:

Vemos perfectamente que, en su nuevo papel de detección de las desviaciones, la máquina de rostridad no se contenta con casos individuales, sino que procede tan generalmente como en su primer papel de ordenar normalidades. Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo, son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría. También ellos serán inscritos en la pared, distribuidos por el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro” (Deleuze y Guattari, 2010: 183).

Asimismo, suscribe:

Pero aún hay más, puesto que la naturaleza de las mezclas puede ser muy variable. Si es posible fechar la máquina de rostridad, asignándole el año cero de Cristo y el desarrollo histórico del Hombre blanco, es porque la mezcla deja entonces de ser una intersección o un entrecruzamiento para devenir una penetración completa en la que cada elemento impregna al otro, como gotas de vino tinto en agua clara. Nuestra semiótica de Hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra. Ahí es donde la rostridad, o el sistema pared blanca-agujero negro, adquiere toda su extensión (Deleuze y Guattari, 2010: 186).

Un cuerpo articulado en afecciones pasivas y reflejas que da lugar a una moral heterónoma y disciplinar es el revés de

---

las sociedades lo producen, sino solo aquellas que lo necesitan. ¿Por qué y en qué casos? (*Conversaciones*, 44). Esto lo encontramos en la meseta ‘Año 0-Rostridad’, donde se cimienta el sistema-rostro, es decir la aparición del hombre occidental, como irrupción y producción del rostro-Cristo” (Castro y Fernández, 2017: 51).

una conciencia significada y subjetivada que no puede promover una producción afectiva activa que se levanta como afirmación diferencial. El rostro de Cristo aparece según Deleuze como dispositivo para dar lugar a una producción de subjetividades incapaces de afirmar la vida como plano de inmanencia en la emisión de singularidades que son causa de sí. Disciplina, vigilancia y control, se despliegan a partir de la producción de cuerpos estratificados cuya producción deseante, al estar atada a un significante que niega su propia potencia, es el engranaje de la promoción de una serie de relaciones de fuerza que aseguran las directrices de la producción y la reproducción del capital. La distinción entre una burguesía dueña de los medios de producción y un proletariado endeudado reducido a mera fuerza de trabajo, viene a reeditar la figura del pecador cristiano separado de la potencia de su propio cuerpo. El rostro de Cristo, según Deleuze, es el resorte interior de la emergencia de una modernidad en la que la interioridad entre el *cogito* y el Estado se determinan como eje fundamental de la formación de cuerpos obreros de los que se extrae una plusvalía y un trabajo útil.<sup>6</sup> El *cogito* moderno es la reedición del rostro de Cristo en tanto modelo que hace de toda forma —indio, mujer, negro, pobre, migrante, homosexual, etcétera— copia, una forma degradada incapaz —jus-

<sup>6</sup> “Este rostro no soporta la alteridad y por ello la operativiza en un sistema determinado. ¿Qué articulación posible hay entre el sistema-rostro en tanto rostrificación y un tipo de política estatal capitalista? ¿Qué implicancias tiene la máquina abstracta y la producción capitalista para el poder, la sociedad y el Estado? [...]. La crítica radica en que la política del rostro tiende a subjetivarlo todo, a significarlo todo. He aquí su estrecha relación con la sociedad capitalista. Es de gran importancia aquella concatenación de dos problemas expuestos ahí: (1) la relación que establece el rostro con la máquina abstracta que lo produce y (2) la relación del rostro con los agenciamientos de poder que tienen necesidad de esa producción social. Es en este sentido que Deleuze y Guattari afirman que el rostro es una política —una de aquellas que rigidiza y no permite exterioridad posible, o bien la expropia—, porque da cuenta de que, bajo el concepto de ‘agenciamiento de poder’, se articula el espacio donde se concretiza la máquina” (Castro y Fernández, 2017: 52).

to en tanto copia— de satisfacer su causa ejemplar exterior o trascendente: el *cógito* moderno establece la sujeción del proletariado a una burguesía amparada por el Estado devenido Dios trascendente.

Deleuze señala a propósito del arco Descartes-Kant-Hegel, como foco de articulación de una filosofía de Estado al servicio de la producción y acumulación de capital:

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma Estado inspira una imagen del pensamiento (Deleuze y Guattari, 2010: 381).

La secularización en la que se constituye el idealismo racionalista moderno no supone la negación del prurito metafísico de la trascendencia, ni de la determinación de la rostridad cristiana como horizonte de significación y rostrificación. La modernidad capitalista encuentra en el marco conceptual Descartes-Kant-Hegel la columna vertebral de la configuración de un Estado que tiene en los procesos de significación y subjetivación asociados interiormente a la rostridad cristiana, el fundamento de su satisfacción en tanto marco de realización de una serie de relaciones de poder encaminadas a la enajenación, la explotación y el exterminio. La reflexión filosófica moderna según Deleuze se encuentra en gran medida comprometida con la emergencia de un Estado rehén del gran capital que se endereza como plano de la codificación de flujos libres o descodificados; y la producción de cuerpos significados y subjetivados despojados de su propia potencia, ordenados como de-

timos en la distinción entre burguesía y proletariado, cuando no encaminados a su franco y sistemático exterminio.

Estos planteamientos se hacen patentes en las consideraciones deleuzianas relativas a los íntimos vínculos entre la filosofía de Heidegger y el régimen nazi. La barbarie nazi en el seno de la modernidad capitalista y los propios nexos de Heidegger con el nazismo, ilustran la determinación del idealismo moderno como una filosofía de Estado orientada a entronizar el *cogito* como arco de una producción de cuerpos estratificados, incapaces de afirmar una libertad caracterizada como gesto diferencial.

Deleuze, de la mano de Nietzsche, apunta al respecto:

La posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? (Deleuze y Guattari, 2009b: 110).

Heidegger es para Deleuze un hito fundamental en la filosofía moderna en la medida que muestra la relación interior entre el despliegue de la axiomática capitalista y una filosofía que se hincó ante los altares de un ejercicio del poder que se resuelve como esclavitud y barbarie. El arco Descartes-Kant-Hegel desemboca en Heidegger como culminación de un proceso de significación y subjetivación por el que toda

vez que se despoja al cuerpo vivo de toda potencia y todo poder creativo, aceita los procesos económicos y políticos asociados a la creación y acumulación del capital. Heidegger es para Deleuze botón de muestra de una filosofía de Estado que le da la espalda al cuerpo vivo, en aras del sostenimiento de un capitalismo que captura y codifica flujos diversos —libidinal, simbólico, económico— inhibiendo toda producción afectiva activa que se resuelva como soporte material del ejercicio de la libertad.

Con base en estas reflexiones Deleuze señala que es Spinoza el filósofo que quizá con mayor claridad restituye al discurso filosófico su dimensión vital, al fundar la creación de conceptos que es su objeto no en el Uno trascendente, ni en el Estado rehén del gran capital, sino en el propio cuerpo vivo en tanto ámbito expresivo y constitutivo de la vida como causa inmanente.<sup>7</sup> Spinoza combate toda forma de trascendencia, situando la creación de conceptos al ras de la expresividad de un cuerpo vivo que viene a darle consistencia a la vida o plano de inmanencia a partir de una producción deseante activa. Spinoza es para Deleuze el “príncipe de los filósofos”, en tanto instaaura un plano de inmanencia que es el corazón de una filosofía comprometida en promover la potencia del cuerpo vivo como ámbito de afirmación de la vida justamente como causa inmanente, ajeno a todo dispositivo anclado en el motivo de la trascendencia, que le escamotee el poder creativo e instituyente concomitante a su producción afectiva.

Deleuze señala al respecto:

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los mo-

<sup>7</sup> “La ‘verdad’ para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es ‘aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve’ como bien dice G. Deleuze (QQPh [*Qu’est-ce que la philosophie?*], pp. 40 y42). Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos” (Mengue, 2008: 53).



vimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier (Deleuze y Guattari, 2009b: 49).

Spinoza para Deleuze planta cara a la metafísica de la trascendencia al acuñar un vitalismo filosófico de corte materialista, que implica una filosofía comprometida con una creación de conceptos anclados en el cuerpo vivo. Es la vida como causa material e inmanente que encuentra en el cuerpo vivo su principio expresivo y constitutivo el suelo de la creación de conceptos en los que la filosofía satisface su función vital. La filosofía no ha de estar ceñida a la recreación de modelos trascendentes —Idea platónica, rostro de Cristo, Estado, Capital— que en última instancia se resuelven como dispositivos de algún aparato político de dominación. La filosofía necesariamente es libertaria, en la medida que tiene como objeto un cuerpo que reclama la efectuación de su propia potencia.

Es en este contexto reflexivo donde Deleuze lleva una operación teórica que reviste una profunda importancia en relación a la articulación de su teoría de la intuición. Spinoza, en tanto príncipe de los filósofos, es emparentado con Cristo, justo en la media que lleva a cabo la identificación de la vida —el entendimiento infinito de Dios— y el cuerpo —el conato singular—, en una producción afectiva que se levanta como horizonte de liberación. Spinoza aparece como un Cristo inmanente, un Cristo sin Padre, que hace efectivos los rendimientos ontológicos y ético-políticos de la noción de Verbo encarnado.<sup>8</sup> Deleuze —como Spinoza en su tiempo—

<sup>8</sup> Nuestro autor, no obstante desarrolla una crítica al cristianismo, afirma los rendimientos y el carácter formativo de la vida que éste, a partir de la noción de encarnación, tiene en los ámbitos ontológico, ético y político. Deleuze ve en la noción misma de Verbo Encarnado un ascendente doctrinal de primer orden en la caracterización de la noción de inmanencia, aun cuando ésta se ve limitada y distorsionada por la propia impronta platónica que postula un Dios trascendente y los usos tristes que ha hecho de ella la propia Iglesia. Al respecto véase Gilles Deleuze: “Y sin embargo es cierto

se roba a Cristo de los altares, y se lo devuelve a la filosofía precisamente bajo la mirada de una mística material y atea que muestra la posibilidad de lo imposible: la identidad entre lo infinito y lo finito, entre la exterioridad y la interioridad como fundamento de la libertad. De este modo Spinoza, “Cristo de los filósofos”, se determina como una bomba de tiempo que toda vez que le restituye a Cristo su propia potencia, desquicia el proceso de rostrificación —significación y subjetivación— articulado en un platonismo que ha hecho del propio Cristo su estandarte de dominación.

Deleuze apunta al respecto:

Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar El plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible (Deleuze y Guattari, 2009b: 62).

Spinoza Cristo y Cristo Spinoza se penetran y se engendran mutuamente en la filosofía de Deleuze, esclareciendo

---

que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación” (1996: 172-173). Deleuze ahonda en estos planteamientos en *¿Qué es la filosofía?*: “Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Ekhart, Bruno)” (Deleuze y Guattari, 2009b: 49).

la forma de una noción de inmanencia que no puede ser concebida sin una dimensión material. Es la propia materialidad de la vida el motor interior de su eficacia en términos de una afirmación diferencial anclada en una producción afectiva —corporal— activa. Un Cristo sin Padre, un Cristo liberado de toda traza de neoplatonismo y trascendencia, encarna en Spinoza príncipe de los filósofos. Deleuze, toda vez que libera a Cristo de la asfixia de las Iglesias y los altares, cristianiza a Spinoza haciendo inteligible el carácter paradójico de la creación de sentido y producción diferencial, en tanto movimiento pendular entre la sustancia y los modos singulares, entre la vida y la conciencia, entre *physis* como cuerpo y el *nous* como intuición volitiva. Teatro filosófico, en donde la producción misma de sentido acontece en una máscara —Spinoza, Cristo de los filósofos— en la que lo invisible se hace visible, en la que la filosofía atiende a un cuerpo vivo en el que la exterioridad más lejana y la interioridad más próxima se penetran y se fecundan, precipitando el acontecimiento mismo en tanto libertad. Deleuze sitúa la producción de sentido en la inclinación de un Spinoza Cristo y un Cristo Spinoza que se constituyen como carga de dinamita que revienta desde dentro la rostridad cristiana: Spinoza, Cristo de los filósofos, es un Cristo spinozista que no cabe en las Iglesias y que vuelve al cuerpo vivo para impulsar una lucha de liberación. Spinoza, Cristo de los filósofos, es expresión de una filosofía como contrapensamiento —la propia filosofía deleuziana— como frente de lucha, ante las imposturas de una filosofía de Estado, encaminada a perpetuar las pasiones tristes y la esclavitud. Spinoza Cristo y Cristo Spinoza se relanzan mutuamente, haciendo de la noción de inmanencia la fuente de un pensamiento a la vez místico y herético, que reinstala el cuerpo como pilar fundamental tanto de la producción de cultura, como de la reflexión filosófica.

## *Spinoza indio*

Para Deleuze el ejercicio de la libertad no se constituye como una mera elucidación de carácter racional que desprecie tanto la dimensión del cuerpo en tanto inconsciente y plano de inmanencia, como la de la intuición en la que la propia producción afectiva del cuerpo vivo se enfila en una orientación activa.<sup>9</sup> La libertad implica el ejercicio de la intuición en tanto vaivén entre *physis* y *nous*, entre inconsciente y consciente que se resuelve como intuición volitiva. Un carácter suprarracional es propio de la capacidad de autodeterminación como hecho diferencial. Para Deleuze la libertad es seguir una línea de brujería que disloca las formas de tiempo y espacio, y la causalidad transitiva, asociadas a la razón y el esquematismo de la representación. La producción de sentido como brujería implica un abismamiento en el inconsciente como plexo de imágenes genéticas que florecen en una emisión de intensidades que son causa de sí.

Deleuze se vale de la pluma de Lovecraft para hacer expresos estos planteamientos:

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

<sup>9</sup> “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos” (Hardt, 2004: 22).

nocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son la sección de formas de cinco dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinidad arquetipo...” (Deleuze y Guattari, 2010: 256).

Y subraya a propósito del ejercicio del pensamiento como línea de brujería:

Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería (Deleuze y Guattari, 2009b: 46).

La circularidad y la reversibilidad entre inconsciente y consciente es el despliegue de un conocimiento brujo en la que la emergencia de imágenes preindividuales, impersonales y asubjetivas son el motor interior de una producción de sentido que escapa a los horizontes de experiencia de un yo tutelado por las directrices disciplinares de la significación y la subjetivación.<sup>10</sup> Deleuze declina la filosofía en tanto ciencia menor en términos de una brujería que disloca las categorías de un racionalismo filosófico como ciencia mayor al servicio del Estado. La brujería como ciencia menor es el gesto vitalista de una filosofía ordenada en el ejercicio de la intuición volitiva, como fundamento de la formación del carácter como morada. El sentido como turbina y torbellino es el diferencial generador en el que se resuelve el acontecimiento como capacidad de autodeterminación. La brujería

<sup>10</sup> “Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal” (Badiou, 2002: 64).

como corazón de la filosofía. La brujería como corazón también de la libertad.

Es en este marco que Deleuze señala que los pueblos indios carecen de rostro. Los pueblos indios, al resistir a la evangelización cristiana y a la modernidad capitalista, se sustraen a los procesos de la significación y la subjetivación, y dan lugar a través de devenires animales a la afirmación de complejos inconscientes autónomos que hacen efectiva la transducción de imágenes-afecto entre inconsciente como plano metaestable y el consciente como plano de consistencia. Los devenires animales de los pueblos primitivos son expresión de un conocimiento brujo que no pasa por la red categorial de un rostro que vehicula al Uno trascendente y la lógica binaria asociada a la axiomática capitalista. Los pueblos primitivos no tienen rostro, sino que se valen de máscaras para dar lugar a la inserción de la cabeza al cuerpo, en términos precisamente de una circularidad entre consciente e inconsciente que incardina la producción diferencial en un conocimiento brujo.<sup>11</sup>

Deleuze apunta al respecto:

<sup>11</sup> “Si el sabedor revela fuerzas que no son suyas es porque allí fluyen partículas, a manera de intercambio de afectos: molecularidades animales, vegetales, imperceptibles; todos los posibles modos son zonas de entorno, de copresencia, que distan de los caracteres de ‘persona’. El sabedor ya no se definirá por formas determinantes: sujeto o sustancia, sino por las partículas que le pertenecen en determinadas relaciones de movimiento, de afectación (de afectar y ser afectado). El sabedor se diluye en el dinamismo de los afectos y de los grados que configuran una individuación distinta de la del sujeto. O como indica Deleuze y Guattari: ‘Si hemos imaginado la posición de un Yo fascinado es porque la multiplicidad hacia la que tiende, ruidosamente, es la continuidad de otra multiplicidad que actúa sobre él y lo distiende por dentro. Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades’ que se imbrican en el sabedor y generan acontecimientos de devenir [2010, 254]. Por ende, hay en estos enunciados un devenir-jaguar que da cuenta de actos en los cuales un sujeto (el *sinchiwaira*) es desubjetivado por componentes afectivos que circulan de acuerdo a las transmisiones moleculares (todas las dimensiones mentales del Jaguar) de las que él hace parte” (Rivera, 2017: 160).

Incluso las máscaras, más que realzar un rostro, aseguran la pertenencia de la cabeza al cuerpo. Sin duda, se producen profundos movimientos de desterritorialización, que trastocarán las coordenadas del cuerpo y esbozan agenciamientos particulares de poder, aunque, sin embargo, poniendo el cuerpo en conexión, no con la rostridad, sino con devenires animales, especialmente con la ayuda de drogas. Pero no hay realmente menos espiritualidad, pues los devenires animales se basan en un Espíritu animal, espíritu-jaguar, espíritu-pájaro, espíritu-ocelote, espíritu-tucán que toman posesión del interior del cuerpo, penetran en sus cavidades, llenan volúmenes, en lugar de hacerle un rostro. Los casos de posesión expresan una relación directa de las Voces con el cuerpo, no con el rostro (Deleuze y Guattari, 2010: 181).

Asimismo, suscribe:

No es una cuestión de ideología sino de economía y de organización de poder. Por supuesto, nosotros no decimos que el rostro, la potencia del rostro, engendre el poder y lo explique. Por el contrario, *ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro*, otros no. Si consideramos las sociedades primitivas, vemos que en ellas pocas cosas pasan por el rostro: su semiótica es no significativa, no subjetiva, esencialmente colectiva, polívoca y corporal, utilizando formas y sustancias de expresión muy diversas. La polivocidad pasa por los cuerpos, sus volúmenes, sus cavidades internas, sus conexiones y coordenadas externas variables (territorialidades) (Deleuze y Guattari, 2010: 181, cursivas en el original).

Para Deleuze la máscara supone un proceso diferencial ordenado en una producción deseante que incorpora imágenes preindividuales, asubjetivas e impersonales, irreductibles a los registros disciplinares, de control y de vigilancia asociados a la rostridad. La cabeza inserta en el cuerpo que se expresa en la máscara se constituye como forma de experiencia bruja que genera singularidades intermediales, que trastocan la producción de subjetividades ligadas a figuras centrales o molares, como la Iglesia, la familia o el Estado. Los pueblos indios, al dar lugar a devenires animales, se mueven en las

lindes de lo humano, produciendo intensidades que son la afirmación de fuerzas caósmicas y elementales en una producción de cultura anormal que se sustrae a la captura y codificación de la axiomática capitalista.<sup>12</sup>

Para Deleuze los devenires animales se resuelven como líneas de fuga que escapan a los dispositivos y aparatos de captura en los que el Estado se articula al precipitar la axiomática capitalista. Los devenires animales y el conocimiento brujo aparecen como fisuras que erosionan aquellos diagramas como relación de fuerzas que realizan el ejercicio del poder como satisfacción de una esclavitud maquínica.

Deleuze subraya:

Hay toda una política de los devenires-animales, como también hay una política de la brujería: esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos. Si el devenir-animal adopta la forma de Tentación, de monstruos que el demonio suscita en la imaginación, es porque se acompaña, tanto en sus orí-

<sup>12</sup> Al respecto es interesante la distinción entre animales edípicos, de Estado y demoníacos que Alain Beaulieu rastrea en el pensamiento de Deleuze: “Primero, se encuentran los animales edípicos con quienes algunos individuos mantienen una relación sentimental al considerarlos miembros de la familia. Segundo, se encuentran los animales de Estado que corresponden a símbolos sagrados o arquetípicos pertenecientes a la mitología o creencias espirituales o religiosas, que nutren figuras autoritarias. Tercero se encuentran los animales demoníacos. Aquí ‘demonio’ no de ser entendido como ‘espíritu malévolo’, sino más bien en el sentido griego de *daimon*: situado entre el mundo de la vida (estado de los seres) y algún tipo de mundo suprasensible (inmanente al primer mundo) que, de acuerdo con Deleuze y Guattari, se constituye como vida inorgánica, afectos y fuerzas impersonales. Los animales edípicos y de Estado tienen un valor molar (“mi perro”, “el dios Ganesh”, etcétera), pero los animales demoníacos tienen un carácter molecular. Es entonces en relación a los animales demoníacos que los devenires-animal tienen lugar” (Beaulieu, 2011: 77; traducido por el autor).



genes como en su empresa, de una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse (Deleuze y Guattari, 2010: 252).

De igual modo anota:

En este caso, la política de los devenires-animales continúa siendo sin duda extremadamente ambigua. Pues incluso las sociedades primitivas no cesarán de apropiarse de estos devenires para cortarlos y reducirlos a relaciones de correspondencia totémica o simbólica. Los Estados no cesarán de apropiarse de la máquina de guerra, bajo forma de ejércitos nacionales que limitan estrechamente los devenires del guerrero. La Iglesia no cesará de quemar a los brujos, o bien de reintegrar a los anacoretas en la imagen dulcificada de una serie de santos que ya sólo tienen con el animal una relación extrañamente familiar, doméstica. Las Familias no cesarán de conjurar al Aliado demoníaco que las corroe, para regular entre ellas las alianzas convenientes (Deleuze y Guattari, 2010: 253).

Los devenires brujos y animales son para Deleuze expresión de una ontología práctica y experimental que moviliza filamentos infinitesimales de la materia viva para dar lugar a imágenes numinosas, con una profunda carga afectiva, capaces de conmover la voluntad en pos de la satisfacción de una producción diferencial. Las turbulencias y las espirales afectivas del inconsciente ascienden a la conciencia en una brujería que se constituye como flujo libre o no codificado que escapa a la rostridad cristiana y a la axiomática capitalista. La brujería aparece en este sentido como turbina que impulsa la emergencia de figuras menores o minoritarias que plantan cara y resisten el poder organizado en dispositivos molares o mayores. Indios brujos que se afirman como foco de rebeldía ante aquellos diagramas que efectúan el ejercicio del poder en tanto relación de fuerzas.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Lo cierto es, entonces, que la naturaleza, tal y como la viven Deleuze y los brujos, es un monstruo fuera de bestiario. Pero no existiendo más regla

Es en este contexto que Deleuze, toda vez que critica Heidegger su filiación nazi, señala que éste tendría que propiciar una reterritorialización india de la filosofía, asegurando así una toma de contacto con la vida como plano de inmanencia, que le otorgaría una dimensión material a la creación de conceptos en los que se constituye. Deleuze reclama a Heidegger el sometimiento de la filosofía a las exigencias de un régimen nazi sometido a las exigencias de la reproducción del capital y lo invita a satisfacer la dimensión vital de ésta al incardinar la creación de conceptos que es su función a partir de la elucidación de una experiencia india de la conciencia, desplegada en la circularidad entre inconsciente y consciente, entre vida y libertad.

Deleuze señala al respecto.

[Heidegger] Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa “para”? No es “dirigido a”, ni siquiera “en lugar de...” es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía (Deleuze y Guattari, 2009b: 111).

Deleuze invita a Heidegger a realizar una mutua promoción entre la filosofía y los pueblos indios que resulta provechosa para ambos: la filosofía le brinda a los pueblos indios

---

que la que ella misma se impone, y siendo esta regla gravitatoria, en cierto sentido, *secundaria* con respecto a su velocidad de fuga, este monstruo es menos un *anormal* (transgresión de una regla previa, y por eso, categorizable en relación a ella) que un *anomal*, positivo y *primario* (devenir o diagonal de universo que no se explica por aquello [de lo] que [se] desvía)” (Salzano, 2009: 16; cursivas en el original).

los conceptos que los llaman a éstos a afirmar su singularidad constitutiva, plantando cara a la axiomática capitalista, y los pueblos indios le brindan a la filosofía los afectos y las intuiciones por los que la filosofía puede dar cumplimiento a la creación de conceptos que es su razón de ser. Los conceptos de la filosofía, al hacer una toma de contacto con el cuerpo vivo, son vivificados y escapan a su determinación como filosofía de Estado, y los pueblos indios se ganan como tales al encontrar en los conceptos de la filosofía un faro para afirmar justo el carácter diferencial en el que se constituyen.

Es de este modo que Deleuze nos regala un Spinoza indio que toda vez que funda sus conceptos en una aprehensión del plano de inmanencia como vida, se libera de la tutela del prurito metafísico de la trascendencia, articulando una ontología que le restituye al cuerpo su propia potencia. Spinoza indio se constituye como una revolución copernicana al interior del discurso filosófico, en tanto lo reterritorializa precisamente en una producción deseante —el devenir indio— que escapa a los procesos de subjetivación y significación asociados a la axiomática cristiano-capitalista.

Deleuze apunta:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o los géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a partir de tal matriz (Deleuze y Guattari, 2010: 159).

Y suscribe a propósito de un Spinoza que como los indios tarahumaras afirma la vida en tanto un plexo de imágenes uno-múltiple que en el horizonte de la intuición se desenvuelve como fuente de conciencia y libertad. Spinoza indio, expresión de una filosofía libertaria que le da la espalda al Estado rehén de la axiomática capitalista, y afirma la potencia del cuerpo vivo:

Relectura de *Heliogáblalo* y de los *Tarahumaras*. Pues Heliogáballo es Spinoza, y Spinoza, Heliogáblalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogáballo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia. Materia en la que no hay dioses (Deleuze y Guattari, 2010: 163).

Spinoza indio es una proeza conceptual que afirma el carácter combativo de la filosofía de Deleuze, en el sentido de que toda vez que libera a la filosofía de la sujeción a un logos eurocéntrico, le devuelve a ésta su sentido fundamental como ariete de una lucha de liberación que busca afirmar una producción diferencial anclada en la promoción del cuerpo vivo en su singularidad constitutiva. Spinoza indio es expresión de una filosofía vitalista y materialista que tiene como preocupación fundamental el motivo de la libertad concebida como la emergencia de cuerpos dotados de una producción afectiva activa, capaces de resistir a la rostridad cristiana y a la axiomática capitalista. Deleuze redobla la herejía spinozista. Spinoza brujo. Spinoza indio. Spinoza maldito. Spinoza crítico de la filosofía de Estado, crítico de la axiomática capitalista. Spinoza maldito, mil veces maldito.

### *Filosofía como contrapensamiento y creación de pueblo*

Para Deleuze la intuición se constituye como una producción diferencial que goza de una dimensión material, en la medida que afirma la forma del cuerpo vivo en tanto ámbito expresivo y constitutivo de la vida o plano de inmanencia. En este sentido, la intuición misma se vertebra en un abanico de afectos activos, que se resuelven en un proceso de singularización. La formación del carácter y la creación de cultura se articulan sobre la base material de autoafectos que expresan

la orientación afirmativa y productiva de la intuición como vaivén entre ser y pensar. La emisión de singularidades en la que se constituye la libertad se resuelve en la promoción de afectos activos que son el resorte de la emergencia de formas menores o minoritarias que plantan cara a la axiomática capitalista. Toda lucha de liberación, a la vez que hace posible la emergencia de formas menores o minoritarias, implica una lucha al nivel de la producción afectiva activa, en tanto afirmación de un deseo que consume sus propias imágenes y no se ve capturado por una forma exterior o trascendente. Un deseo vivido como producción inmanente, y no como carencia, vacío o falta, es el dínamo interior de una producción de autoafectos que se expresan en movimientos de lucha y resistencia, en la articulación de líneas de fuga, capaces de plantar cara a la rostridad cristiana y a la axiomática capitalista.

Deleuze subraya:

Y a la inversa, si los judíos tienen que devenir-judío, las mujeres que devenir-mujer, los niños que devenir-niño, los negros que devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medio activo para el devenir, pero en tales condiciones que a su vez deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría (Deleuze y Guattari, 2010: 291).

Asimismo, señala:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate coexistente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto

que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar las condiciones particulares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo Particular como forma innovadora) (Deleuze y Guattari, 2010: 474).

La vida en el horizonte de la intuición se constituye en la emergencia de flujos diferenciales no codificados que escapan a la tupida red de dispositivos y aparatos de captura a través de los cuales el Estado precipita la lógica de la axiomática capitalista. Lo menor o minoritario en este sentido se constituye como barricada de resistencia que cultiva una producción afectiva que se resuelve en la promoción de singularidades actuantes e instituyentes: la rebeldía para Deleuze se despliega en un poder creativo cuya materialidad efectiva está dada justo por los afectos en los que se constituye. Cuerpo, afecto y singularidad, son la dimensión material de una libertad que se concibe como lucha de liberación. Una descolonización del inconsciente es concomitante a la emergencia de formas menores o minoritarias que plantan cara a la axiomática capitalista. La desedipización del inconsciente es el revés de la emergencia de multiplicidades actuantes que desarbolan los procesos de significación y subjetivación.

Es de este modo que Deleuze invita a la filosofía a llamar al pueblo a ganarse como pueblo. La filosofía, a partir de la creación de conceptos en los que se ordena, ha de aparecer como acicate de la emergencia de un pueblo que afirma en un gesto diferencial la expresión constitutiva de la potencia del propio cuerpo vivo. En este sentido, la filosofía aparece como un contrapensamiento que desquicia la arquitectura de toda filosofía plegada a un diagrama o relación de fuerzas que se resuelve como horizonte de dominación. Pueblo y filosofía establecen una serie de intercambios productivos en la filosofía de Deleuze. Filosofía y pueblo establecen un círculo virtuoso: el pueblo le ofrece a la filosofía las intuiciones y los afectos que la filosofía traduce en aquellos conceptos que satisfacen su dimensión vital. La filosofía le regala al pueblo intuiciones y conceptos que lo llaman a afirmarse como tal.

Deleuze apunta al respecto:

Pero también hay otra razón por la que el “pensador privado” no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera ese pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe... “carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...”. Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado (Deleuze y Guattari, 2010: 382).

Asimismo, apunta:

El pueblo es interior al pensador porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y los libros de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (Deleuze y Guattari, 2009b: 111).

La filosofía como contrapensamiento se constituye como punto de gravedad de una creación de conceptos que tiene como objeto una producción afectiva encaminada a impulsar interiormente la creación del pueblo. El pueblo a su vez le brinda a la filosofía los afectos y las intuiciones que la orientan a una creación de conceptos ordenados en una dimensión material, que tiene como resultante su satisfacción precisamente como contrapensamiento. Filosofía y creación de pueblo se impulsan recíprocamente en el pensamiento de Deleuze, constituyéndose en un horizonte libertario, en el que el cuerpo vivo afirma su forma productiva, frente a la captura

y la codificación que despliega la axiomática capitalista como efectuación de una esclavitud maquinaica.<sup>14</sup>

Deleuze acuña la figura de Spinoza el Cristo de los filósofos y nos regala un Spinoza indio. Ambos son fruto de la expresión de su filosofía como contrapensamiento. Deleuze, al poner en la mesa el problema de la determinación y orientación del discurso filosófico como lucha de liberación, nos ofrece una tupida red categorial, que hace de su filosofía misma a la vez un *ars combinatoria* y una máquina de guerra: *ars combinatoria* que permite construir y extraer figuras y personajes conceptuales que aceitan justamente el carácter combativo de su propia filosofía como contrapensamiento, como una filosofía que goza de una dimensión a la vez crítica y vital. Spinoza Cristo, Cristo Spinoza y Spinoza indio, aparecen como formas germinativas para realizar una crítica tanto a la axiomática capitalista, como a aquellos discursos filosóficos serviles a las directrices a la dominación. Spinoza Cristo, Cristo Spinoza y Spinoza indio movilizan la reflexión filosófica en el campo de un vitalismo y un materialismo que tienen como punto de gravedad la afirmación de la potencia del cuerpo vivo.

Ya Spinoza señalaba que “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Deleuze siguiendo a Spinoza, explora las posibilidades del cuerpo como potencia instituyente, haciendo de su propia capacidad de afectar y ser afectado tanto el corazón de una filosofía crítica y libertaria de cara a la propia modernidad capitalista, como el núcleo mismo de una filosofía crítica

<sup>14</sup> “Deleuze y Guattari otorgan valor político a la experimentación de los devenires. Éstos constituyen desviaciones del poder mayoritario. Los devenires siempre implican una desterritorialización del régimen molar (Sujeto o Estado) que cancela aquellas capacidades molares de generar afectos y ser afectado en un gran número de formas: “Devenir-minoritario es un asunto político [...]. Así, artistas menores, escritores y filósofos —aquellos que encuentran y expresan devenires-minoritarios— juegan un papel político cuando, siguiendo cierto orden de necesidades de acuerdo con Deleuze y Guattari, anuncia un ‘pueblo por venir’ y ‘una nueva tierra’” (Beaulieu, 2011: 77, traducido por el autor).



con el discurso filosófico, que emplaza a quienes se acercan a ella a construir y recrear la red categorial en la que satisface su forma como contrapensamiento. Spinoza Cristo, Cristo Spinoza y Spinoza indio son expresiones de un cuerpo rebelde que desarbola tanto a la filosofía como filosofía de Estado, como a una modernidad capitalista que niega la potencia del cuerpo vivo. Deleuze contrapensador vitalista. La filosofía como frente de lucha ante una modernidad que se levanta como espacio de afirmación de una esclavitud maquinaica.

### *Deleuze, el indio de los filósofos*

Es sabido por todos aquellos que se han acercado a Deleuze que Spinoza, Bergson y Nietzsche son autores que asimila a tal punto que se constituyen como engranes fundamentales de su pensamiento. Junto a una recuperación de múltiples pensadores materialistas, panteístas e inmanentistas de Occidente (presocráticos, Duns Scoto y Bruno, entre otros), diversos pintores, antropólogos, literatos y músicos, los tres filósofos señalados son sin duda faros que iluminan y orientan interiormente su reflexión filosófica. El rico andamiaje conceptual en la que se articula la obra de Deleuze tiene en el inmanentismo y materialismo de Spinoza, Bergson y Nietzsche sólidos fundamentos teóricos que son capitales en el desenvolvimiento de sus concepciones relativas a la libertad como hecho diferencial. ¿Cómo rastrear la impronta de Spinoza, Bergson y Nietzsche en el pensamiento deleuziano? ¿De qué modo es posible hacer patente la filiación vitalista de la filosofía de Deleuze, a partir justo de la incorporación que hace de los autores señalados?

Como arriba señalamos, nosotros concebimos la filosofía de Deleuze como un *ars combinatoria* que exige a sus lectores movilizar su rico entramado conceptual. Es dependiendo de la ruta y los nexos establecidos a través de la compleja red conceptual deleuziana que es posible extraer un horizonte de sentido peculiar, sobre la contextura de la determinación de su

propio pensamiento como un vitalismo combativo que tiene como objeto la elucidación y la satisfacción de la práctica de la libertad. Deleuze nos regala una filosofía que nos emplaza a realizar recorridos conceptuales diversos resolviéndose como una invitación a extraer los rendimientos éticos y políticos que implica un contrapensamiento crítico con la modernidad capitalista. Es en este contexto que nosotros situamos la lectura deleuziana sobre Spinoza, Nietzsche y Bergson. Estos autores, a partir de sus tesis imanentistas y vitalistas, al otorgar al cuerpo y al conocimiento intuitivo una decidida centralidad en la formulación y solución del problema de la libertad, aparecen como momentos de un horizonte crítico de la cultura en sentido amplio y ascendentes doctrinales de la propia filosofía deleuziana. Nosotros al leer a Deleuze leyendo a Spinoza, Nietzsche y Bergson, de este modo, hemos querido poner de relieve, entre las ilimitadas figuras que nos ofrece su pensamiento, la articulación de un Spinoza Cristo, un Cristo Spinoza y un Spinoza indio. Esta caracterización del hecho diferencial en una forma menor o minoritaria nos parece pertinente no sólo porque a la vez que paradójicamente critica y restituye la orientación libertaria de Cristo como figura clave e insoslayable en la cultura de Occidente, redobla la herejía spinoziana, y recupera también la forma del devenir indio (animal y brujo), como reclamo de un territorio —el nuestro, América Latina— que busca descolonizar su inconsciente para enfilarse en una senda de liberación. De este modo quizá Deleuze debió haber pensado no sólo en un Spinoza Cristo y en un Spinoza indio, sino en un Cristo indio, como lo han intuido múltiples libertadores a lo largo del continente americano, desde Miguel Hidalgo hasta las comunidades zapatistas en resistencia. Deleuze era zapatista *avant la lettre*. El entendimiento infinito de Dios spinoziano (que Spinoza identifica con Cristo), en tanto un Cristo imanente, un Hijo sin Padre (Ezcurdia, 2016); el AntiCristo nietzscheano o superhombre; y el místico cristiano bergsoniano renacen en un Cristo-indio, un Cristo-Quetzalcóatl, que no reclama otro sacrificio y otro milagro más que el ejercicio de la intuición voli-

tiva como marco de la formación del carácter, de la producción de pueblo y la creación de líneas de fuga frente a la axiomática capitalista (Deleuze, 2009a: 21). Cristo-Quetzalcóatl no como figura molar o trascendente, sino como fuente de modos de vida libres que se expresan en la producción de lo común. Spinoza: inmanencia y conato. Nietzsche: eterno retorno y superhombre. Bergson: duración y mística cristiana. Venas de un deleuzianismo que produce monstruos —Cristo-Quetzalcóatl— y permite intuir fuerzas germinativas y reservas intensivas metaestables que bien pueden dar lugar a un nuevo amanecer. ¿Acaso el espíritu de nuestros pueblos americanos no se determina por la difícil relación con su raíz negada, que reclama insistentemente su afirmación? Deleuze nos invita a que le hagamos un hijo por la espalda a él y al conjunto de la tradición filosófica occidental. Spinoza, Nietzsche y Bergson renacen en Deleuze que es el Quetzalcóatl de los filósofos, el único que no pacto con la trascendencia, que le dio caza por doquier y se inclinó —llevando a cabo como decimos una de las mayores proezas filosóficas de todos los tiempos—, por reterritorializar la filosofía en una raza irremediablemente menor y nómada, proscrita y perseguida, que sistemáticamente se sustrae a las tentaciones del Estado, del fascismo y el esclavismo occidental. Cristo-Quetzalcóatl, Quetzalcóatl-Cristo que vive en los pobres y los excluidos de América Latina y el mundo entero, y que renuncian a establecer forma alguna de racismo. Como decíamos, indios griegos, indios vascos, indios gringos, indios chinos, que resisten ante la axiomática capitalista y a toda forma de esclavitud que niega la vida, y la vida en el cuerpo vivo.

Deleuze apunta al respecto:

Inmediatamente, vemos los peligros, las profundas ambigüedades, que coexisten con esta empresa, como si cada esfuerzo, cada creación se confrontasen con una posible infamia. Pues: ¿Cómo hacer para que el tema de una raza no se convierta en racismo, en fascismo dominante y englobante, o más simplemente en aristrocratismo, o bien en secta y folklore, en microfascismo? ¿Cómo hacer para que el polo Oriente no sea un fantasma, que reactive

de otra forma todos los fascismos, también todos los folklores, yoga, zen, karate? Evidentemente, para escapar al fantasma no basta con viajar, por supuesto, no se escapa al racismo invocando un pasado real o mítico. Pero una vez más, los criterios de distinción son fáciles, cualesquiera que sean las mezclas de hecho que los oscurecen a tal o tal nivel, en tal o tal momento. La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza (Deleuze y Guattari, 2009a: 384).

Cristo-Quetzalcóatl es expresión de una producción diferencial que aparece como fundamento de la producción de pueblo, frente a los embates de una axiomática capitalista que es fuente de esclavitud y exterminio. El esquizoanálisis deleuziano se resuelve en la articulación de una línea de fuga —el devenir indio— en la que la producción de pueblo se sustrae a la articulación de una figura molar que se condense en alguna forma de fascismo: el devenir indio encuentra en su propia singularidad modal —corporal— un carácter libertario concomitante a la afirmación de una potencia negada. Deleuze indio permite no sólo a los pueblos oprimidos sino a la Filosofía de Estado —eurocéntrica, blanca, capitalista— repensarse a sí mismos, en pos de la promoción del pueblo que falta, en pos de la reconversión de la masa oprimida en una multitud que afirma su poder instituyente a partir de la producción de cultura, esto es, del cultivo y culto de las potencias del cuerpo vivo como fuente de afectos activos que se traducen en una capacidad de autodeterminación.

No es que Deleuze conciba el devenir indio como un ingenuo retorno a un pasado mítico. No es que abogue por un retorno al primitivismo *new age* característico del marketing etno, desde luego capitalista. No es que desconozca los usos terribles del poder y el brutal esclavismo que en muchos casos ha tutelado el mundo indígena. No es tampoco que quiera

sustituir la realidad contemporánea por la cosmología india. Su enfoque sobre el devenir indio radica en la posibilidad de experimentar la génesis de formaciones culturales que toda vez que prescindan de la rostridad occidental, dan lugar a la emisión de singularidades que son causa de sí. Los devenires indios, animales y brujos, si bien son atravesadas por usos del poder que pasan por semióticas no significantes, inscritas en el cuerpo, a su vez se constituyen como focos de experiencia que vehiculan fuerzas y afectos activos que expresan la vida como plano de inmanencia, haciendo efectiva una producción diferencial que se endereza como capacidad de autodeterminación. El devenir indio es una producción afectiva ordenada como un proceso creativo capaz de dar lugar a la emergencia de formaciones sociales novedosas y al mismo tiempo fundadas en una relación interior con aquellos estratos preindividuales y asubjetivos constitutivos de una producción deseante activa, capaz de rasgar, aún parcialmente, la rostridad cristiano-capitalista. En este sentido Deleuze, toda vez que apunta que el devenir indio no es un retorno al lejano Sur, se constituye como una cabeza inserta en un cuerpo que se afirma como cabeza buscadora. La cabeza buscadora aparece como foco de experimentación que dota de contenido material a la articulación de una línea de fuga. Devenir indio, cabeza buscadora y línea de fuga, son momentos de una filosofía como contrapensamiento que es el acicate de la emergencia del pueblo que falta.

Deleuze señala al respecto:

Y, es que, una vez más, debemos multiplicar la prudencia práctica. En primer lugar, no se trata de un retorno a [...]. No se trata de “volver” a las semióticas presignificantes o presubjetivas de los primitivos. Fracasaremos siempre intentando hacer el negro o el indio, incluso el chino, y un viaje a los Mares del Sur, por duras que sean las condiciones, no nos permitirá franquear la pared, salir del agujero o perder el rostro. Jamás podremos rehacer una cabeza y un cuerpo primitivos, una cabeza humana, espiritual y sin rostro (Deleuze y Guattari, 2009a: 192).

De igual modo apunta:

más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de las “cabezas buscadoras” en las que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos extraños, nuevas polivocidades (Deleuze y Guattari, 2009a: 194).

La cabeza buscadora se resuelve como foco de experimentación que posibilita la afirmación de la vida o inconsciente en un plano de consistencia que le restituye al cuerpo su propia potencia. La cabeza buscadora posibilita la creación de un territorio en el que la formación del carácter como morada hace efectivos los rendimientos vitales de una producción deseante activa que se sustrae a los registros de la significación y la subjetivación concomitantes a la rostridad occidental. El devenir indio es para Deleuze en este sentido, horizonte de una producción deseante en la que ser y pensar, consciente e inconsciente, establecen una correa de transmisión que despliega la emisión de intensidades creativas que se traducen en regímenes de experiencia que expresan el aumento de la propia potencia. Nada más alejado de la concepción deleuziana del devenir indio que la restauración de un paraíso perdido inspirado en la idílica e ingenua figura del buen salvaje.

Devenir indio es para Deleuze un asunto del inconsciente. El devenir indio implica no una moda impuesta por la axiomática capitalista, sino la movilización de estratos profundos de la memoria que precipitan el ejercicio de la intuición volitiva como vaivén entre *physis* y *nous*. Descolonización del inconsciente. Política de la memoria. Contra un inconsciente edipizado y una catexia fascista, Deleuze pugna por una cabeza inserta en un cuerpo, una producción deseante activa, una catexia esquizoide y alegre que no cae en ninguna forma de esclavitud y exterminio. Ontología del cuerpo. Devenir indio es la pugna por instaurar formas de vida libres que son consecuentes con una percepción molecular que moviliza las

intensidades y los afectos expresivos de aquellas fuerzas elementales y caósmicas encofradas en los pliegues del cuerpo mismo y la materia viva. El devenir indio es un reclamo del ciudadano occidental que se ahoga en el yo solipsista de una conciencia significada y subjetivada, incapaz de abrirse a su propio principio genético. Devenir indio es un anhelo de los cuerpos modelados por la masificación de las sociedades occidentales, que sueñan con burlar el nihilismo que los asfixia, justo a partir de una toma de contacto y una afirmación de la vida de los elementos y las fuerzas animales en las que éstos se expresan.

Nuestro autor subraya en *Mil mesetas*:

Nos dirigimos a los inconscientes que protestan. Buscamos aliados. Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra: no se trata de una moda, sino de algo más profundo, una especie de atmósfera que se respira y en la que se llevan a cabo investigaciones convergentes en dominios muy diferentes (Deleuze, 1995: 38).

Son múltiples los estudios antropológicos consagrados al pensamiento y la cultura indígena.<sup>15</sup> En el firmamento de la reflexión filosófica deleuziana, autores como Viveiros de Castro han realizado una antropología posestructuralista sobre el pensamiento indígena (Viveiros, 2010). No obstante, el devenir indio deleuziano no es una antropología en el sentido

<sup>15</sup> Miguel León Portilla, Alfredo López Austin, Luis Villoro, entre muchos otros han realizado una interesantísima recuperación del pensamiento y la cultura indígena. No obstante, la operación teórica a propósito del “devenir indio”, que realiza Deleuze no se enmarca en un estudio histórico o antropológico de la cultura indígena, sino en una aproximación a ésta en el plano de la ontología con el objeto de nutrir sus tesis relativas a la crítica a la rostridad cristiana y a la axiomática capitalista, que desemboca en la articulación de lo que denomina “cabezas buscadoras” como focos de resistencia y experimentación ético-política.

clásico del término, que carezca de rendimientos éticos y políticos, en el marco de la crítica a la modernidad cristiano-capitalista. El estudio deleuziano de la máscara del indio que le da voz a la cabeza inserta el cuerpo es el estudio del hecho diferencial capaz de horadar los procesos de significación y subjetivación: creación de formas novedosas, que de manera paradójica se nutren precisamente de una experiencia india concebida como el vínculo directo con el cuerpo, con la tierra como fuerza numinosa,<sup>16</sup> con las propias fuerzas elementales y caósmicas que se expresan en la geografía de la memoria y el territorio. Un multiperspectivismo y un multinaturalismo renovados. Devenires-otro productivos. Involución creadora y síntesis disyuntiva. Multiplicidades actuantes e instituyentes. Arqueología política del inconsciente. Las piedras sepultadas por la Conquista reconvertidas en nodos y fuerzas de acción política y plano de la producción de lo común. Desestratificación y reterritorialización. Cristo-Quetzalcóatl. Cabeza buscadora. Refundación de los resortes interiores de la formación del carácter y la cultura. Arquitectura, urbanismo, gastronomía, textiles, pintura, música, y un largo etcétera, no como imágenes reproducidas técnica e industrialmente que hacen posible una sociedad de masas proletizadas, estupidizadas y esclavizadas por una producción frenética y un consumo idiota, sino como expresión de un pueblo de artistas danzantes que realizan los sueños de la materia sosteniendo el sutil equilibrio entre ser y pensar, entre natura y cultura. Deleuze, el indio de los filósofos, nos invita a pensar qué de

<sup>16</sup> Si llamamos *libido* al “trabajo” colectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*). Transformación energética. Pero ¿por qué llamar divina o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es religioso más que en apariencia? El Cuerpo sin Órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.



indio hay en nosotros mismos, para replantear nuestra relación con el inconsciente y la tierra, en términos de la afirmación de su forma como intensidades creativas y plexos de imágenes que hacen posible la emergencia de formas de vida nobles, capaces de transformarse a sí mismas. Cultura. Devenir indio: ecología del inconsciente y las fuerzas elementales. Bastión de resistencia ante la esclavitud maquinaica en la que se desenvuelve una axiomática capitalista que tiene como corolario el calentamiento global, la desertificación del paisaje y la emergencia de la propia imagen digital como marco de la erosión de toda forma de hacer experiencia.

Quizá el rasgo fundamental de la singularidad india que es objeto de la reflexión filosófica es la emisión del afecto puro del amor. El devenir indio plantea el problema de la emergencia de un pueblo que es indio porque no tiene rostro, porque que ama sin entrar en el otro para dominar y destruir, porque no se erige como dispositivo de captura, sino como idiota —¡idiota!, dirían sus detractores— en tanto figura asubjetiva y preindividual, capaz de precipitar la afirmación de las fuerzas del Afuera como vida elemental y como infinito activo: indio amoroso e idiota, animal y artista, cuerpo cuya producción afectiva se resuelve como dimensión material de la libertad como multitud instituyente y fuente de buenos encuentros. El amor intelectual spinoziano, el amor como caridad bergsonian y el amor fati nietzscheano, se desdoblan en un amor intermedial y demoníaco, brujo, indio y deleziano que es la ojiva molecular y psíquica del cuerpo convertido no en rostro significado y subjetivado, sino en cabeza buscadora.

Deleuze apunta al respecto:

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

que las líneas se componen como líneas quebradas (Deleuze y Guattari, 2010: 193).

Asimismo, apunta:

Desestratificar, abrirse a una nueva función, a una función *diagramática*. Que la conciencia deje de ser su propio doble, y la pasión el doble de uno para el otro. Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: “para devenir el gran amante, el magnetizador y el catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de nos ser más que el último de los idiotas” (Deleuze y Guattari, 2010: 137).

Como señalamos en otro texto, Deleuze utiliza el término amor contadas veces a lo largo de su prolífica producción filosófica (Ezcurdia, 2018). En comparación con la ostensible centralidad que dicho término reviste en la filosofía de Spinoza, Nietzsche y Bergson, Deleuze preserva el amor como un elixir poderoso que ha de ser resguardado en la clandestinidad. La erotización de la existencia es la clave fundamental de la producción de sentido en sus dimensiones psicológica, ética, política y cósmica. Eros y Póiesis como núcleo del tiempo del acontecimiento: Aión. Una serpiente emplumada que restaura la dignidad pisoteada a un continente que quiere conquistar su mirada expresiva. Justicia. Cristo-Quetzalcóatl, monstruo amoroso. Clave que ha de ser cultivada en secreto, para blindar su eficacia contra la descodificación y recodificación operada por la rostridad y los diversos diagramas, dispositivos y aparatos de captura de la axiomática capitalista. El amor como línea de fuga. Como resistencia y frente de lucha. Indio amoroso como acontecimiento metafísico. Como luz y resplandor.

Deleuze señala al respecto:

Es una cuestión de velocidad, incluso in situ. ¿No es eso también deshacer el rostro o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni

mirarse en los ojos, sino a travesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto se necesitan todos los recursos del arte y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de picturalidad, toda una línea de musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene duro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso (Deleuze y Guattari, 2010: 191).

Los devenires animales, indios y brujos deleuzianos desembocan en el ejercicio de la intuición volitiva como una volición amorosa, que vertebrata la emergencia de lo menor y lo minoritario. Spinoza, Nietzsche y Bergson confluyen en una intuición amorosa que es el gesto fundamental del hombre libre —conocimiento del tercer género, antiCristo, Cristo— como Cristo Quetzalcóatl: una máscara que de manera paradójica otorga consistencia y expresa lo que no tiene forma. Teatro metafísico: emisión de singularidades que se constituye en la circularidad consciente-inconsciente, *physis-nous*. Serpiente-humano-águila que se levanta en una espiral alada. Anarquía coronada. Poshumanismo. Alquimia. Inconsciente descentrado al que se le restituye su propia potencia. El amor que desarbola la significación y a la subjetivación, saca de quicio la vigilancia, la disciplina y el control; contraviene el exterminio sistemático en el que se resuelve la axiomática capitalista. Deleuze nos invita a hacerle un hijo por la espalda, justo al movilizar su riquísimo andamiaje conceptual: Deleuze nos ofrece la posibilidad de pensar un Deleuze también él indio. Deleuze, el indio de los filósofos. Europa y América. No lo peor, no el odio y el resentimiento, sino lo mejor de ambos mundos en el esfuerzo terrible por parir un mundo bello. Un mundo donde quepan muchos mundos. Descolonización del inconsciente y esquizoanálisis se constituyen como aspectos de la ontología vitalista y materialista de Deleuze. Arqueología de la materia y genealogía de la cultura: rescate y cultivo de las piedras enterradas en el inconsciente vivo. Intuición amorosa como circularidad entre natura y cultura, entre *Natura naturante* y *Natura na-*

*turada*. La ontología deleziana en tanto *ars combinatoria* y máquina de guerra nos permite pensar la construcción de una línea de fuga. Deleuze indio: la libertad en tanto intuición volitiva como volición amorosa.

La filosofía deleziana aparece como *ars combinatoria* que exige movilizar sus conceptos justo para encarar el presente vivido e impulsar un proceso de autotransformación concebido como lucha de liberación. La filosofía deleziana es un espejo y una ventana para reconocernos y reinventarnos desde una perspectiva vitalista y materialista: el cuerpo como espacio de resistencia y motor de la emergencia de una tribu, del pueblo que falta, frente a la axiomática capitalista y la pesada carga de tristeza que entraña al ordenarse en la negación de la singularidad constitutiva del cuerpo vivo. Obra por hacer. Tarea por realizar. Spinoza, Nietzsche y Bergson, críticos de la cultura, cobran vigencia al vivir en el pensamiento de Deleuze, el indio de los filósofos.

## Referencias

- Badiou, A. (2002), *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires.
- Beaulieu, A. (2011), "The Status of Animality in Deleuze's Thought", en *Journal for Critical Animal Studies*, vol. IX, núms. 1/2, Institute for Critical Animal Studies, pp. 69-88.
- Buchanan, B. (2008), *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, Suny, Nueva York.
- Castro, B., y C. Fernández (2017), "Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado", en *Revista de Humanidades*, núm. 36, Universidad Nacional Andrés Bello, pp. 41-68.
- Deleuze, G. (1987a), *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987b), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Conversaciones 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia.

- \_\_\_\_\_ (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2013), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1987), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrid / Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2009a), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2009b), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2010), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Eliade, M. (2001), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Esposito, R. (2009), *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Ezcurdia, J. (2016), “Spinoza, el Cristo de los filósofos”, en *Cuerpo, intuición y diferencia en la filosofía de Deleuze*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Itaca, México, pp. 33-43.
- \_\_\_\_\_ (2018), *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM / Itaca, México.
- García, H. (1958), “El yagé, caapi o ayahuasca. Un alucinógeno amazónico”, en *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, núm. 23, pp. 59-76.
- Hardt, M. (2004), *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires.
- Heredia, J. M. (2011), “Deleuze, von Uexküll y la Naturaleza como música”, en *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, núm. 75, mayo, Sociedad de Estudios Filosóficos, pp. 1-8.
- Marrati-guénoun, P. (1999), “L’animal qui sait fuir. deleuze: politique du devenir, ontologie de l’immanence”, en Marie-Louise Mallet (ed.), *L’Animal autobiographique*, París, Galilée, pp. 197-214.
- Mengue, Ph. (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires.

- Rivera, J. A. (2017), “Yo soy jaguar’. Una lectura cruzada entre la filosofía y la antropología sobre los enunciados con contenido animal en las comunidades Inga y Kamëntsa”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 28, Universidad de los Andes, pp. 153-170.
- Salzano, J. (prologuista) (2009), “Deleuze y la brujería”, en M. Lee, y M. Ficher, *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Sauvagnargues, A. (2006), *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Serratos, F. (2017), “El devenir animal del sujeto femenino: Tarazona, Lispector, Braidotti”, en *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 26, núm. 51, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, pp. 94-106.
- Uexküll, J. J. (2012), *Cartas biológicas a una dama*, Cactus, Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires.
- Zourabichvili, F. (2006), *El vocabulario de Deleuze*, Atuel, Buenos Aires.







La primera edición de *Deleuze, el indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*, de José Ezcurdía, coeditada entre el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y Editorial Itaca, se terminó de imprimir el 31 de octubre de 2022. El tiraje consta de 500 ejemplares en papel cultural de 75 grs., los interiores; en cartulina sulfatada de 14 pts los forros; tipo de impresión: offset; encuadernación en rústica, cosida y pegada. En la composición se utilizó la familia tipográfica Century Schoolbook de 12/10/8 pt. Corrección de originales, diseño tipográfico, diagramación y formación: Irene Alvarado. El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones y Comunicación de las Ciencias y las Humanidades del CRIM-UNAM y Editorial Itaca.





*Deleuze, el indio de los filósofos: fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista* se constituye como un esfuerzo por movilizar el rico andamiaje conceptual deleuziano con el objeto de dar satisfacción a su forma como máquina de guerra y contrapensamiento. El texto destaca el papel de las nociones de imagen, afecto y cuerpo en Spinoza, Nietzsche y Bergson, las cuales conducen a la determinación de la función de la figura de Cristo en sus respectivas perspectivas teóricas materialistas y vitalistas que confluyen en la elucidación de “Deleuze, el Cristo de los filósofos”, que de manera natural, bajo el propio prisma deleuziano del “devenir indio”, da lugar a la producción de un monstruo prodigioso —Cristo-Quetzalcóatl— capaz, por un lado, de brindar un suspiro teórico a nuestras colonizadas maneras de hacer filosofía y, por otro, de otorgar aliento espiritual a los más diversos pueblos oprimidos de nuestra América Latina.

