

La concepción de “hombre” en Spinoza según Gilles Deleuze
Arturo Aliaga Carvajal¹
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

La presente investigación busca dar cuenta de las lecturas que Gilles Deleuze desarrolló entorno a la filosofía de Baruch de Spinoza en sus obras *Spinoza: Filosofía práctica* y *Spinoza y problema de la expresión*, y, cómo a través del estudio de éstas, se puede exponer y comprender la 'concepción de hombre' spinoziana y las repercusiones ontológicas y ético-políticas que dicha concepción puede tener en la actualidad.

Palabras clave: *Deleuze, Spinoza, hombre, ontología, ética, política.*

Abstrac:

This research seeks to account for the readings that Gilles Deleuze developed around the philosophy of Baruch Spinoza in his works *Spinoza: Practical Philosophy* and *Spinoza and problem of the expression*, and how through the study of these, it can expose and understand the 'conception of man' Spinoza and the ontological and ethico-political implications that this concept can have nowadays.

Keywords: *Deleuze, Spinoza, man, ontology, ethics, politics.*

¹ Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Doctorando en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Históricamente, la filosofía spinoziana² puede entenderse como la culminación de todo el pensamiento renacentista y barroco, pues representa de forma clara y distinta una necesidad de cambio en los paradigmas político-teológico y científico-filosófico. Es por ello que, llegando a la tercera parte del siglo XX, se revivirá el spinozismo y su afán de libertad en un mundo que ha dejado de lado las monarquías absolutistas, pero que ha dado forma a un nuevo gobernante absoluto: el “Capitalismo”. Desde este horizonte, un análisis del concepto de “hombre” spinoziano se nos vuelve imperativo, dada nuestra situación actual de servidumbre o inercia, ya en lo político, en lo social, en lo tecnológico, en fin, en la articulación cotidiana con los otros. Filosóficamente, los factores que justifican esta investigación serían: la falta de estudios específicos con respecto a este concepto, pues, ha sido tratado de formas muy aisladas, ya sea solamente en su ámbito ontológico (con el énfasis en la substancia única o Dios), o bien, en su ámbito meramente pasional (teoría de las afecciones); pero rara vez ha sido analizado este problema según la relación necesaria que Spinoza planteaba de ambas: Dios como implicación del Hombre, el Hombre como expresión de Dios. Si no se tiene en cuenta lo recién dicho surgen las siguientes consecuencias: 1) entender al ser humano, en tanto expresión de Dios, nos llevaría a caer en las erradas ideas de un panteísmo extremo y/o de un determinismo voluntarioso; 2) o bien, entenderlo como un ser fundamentalmente pasional, para sí y para los demás, visión que engendra una sobrepolitización de la obra spinoziana – como ocurre en el caso de Toni Negri, por ejemplo³ –, perspectiva que se ve cegada por una proyección política estéril fuera de su contexto (s. XVII). Por consiguiente, el estudio riguroso de la concepción de hombre en la filosofía de Spinoza, debe realizarse desde la doble relación interna (ontología-política o ética), que nuestro filósofo plantea entre Dios y el hombre. Quizás sólo desde Atilano Domínguez y su edición crítica de

2 Spinoza, Baruch. *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J.P.N., La Haya, M. Nijhoff, 4 t, en 2 vols., 1914 (1.ª ed. 1881-1883; 2.ª ed., 1895). En adelante citaremos según esta edición de las obras completas de Spinoza, utilizando los tipos de abreviatura estándar para cada libro: CM = *Cogitata Metaphysica*; Ep = *Epistolae*; Eth = *Ethica ordine geométrico demonstrata*; TIE = *Tractatus de Intellectus Enmendatione*; TP = *Tractatus Politicus*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*. El texto castellano lo hemos tomado de la traducción de las obras completas de Spinoza, realizada por A. Domínguez (Alianza, Madrid, 1986-1990), con excepción de la *Ética* que se encuentra publicada en Editorial Trotta (Madrid, 2000).

3 Cf. Negri, Toni, *La anomalía salvaje*, Ed. Anthropos, Barcelona 1993; *Spinoza subversivo*, Akal Ediciones, Madrid 2011.

las obras completas de Spinoza [1987-2000], y de Gilles Deleuze, quien produce su sistema filosófico sobre las firmes bases de la ontología spinoziana, es que las interpretaciones de la ontología y antropología spinoziana han adquirido su carácter de contemporaneidad, consistencia y riqueza conceptual. Es en dicha trama donde surge nuestra problemática: ¿cómo piensa al hombre Spinoza y cómo se articulan las nociones de Dios y de hombre en la *Ética*?

Nuestra hipótesis central es la siguiente: nosotros, como expresiones determinadas de la Naturaleza, constituimos un grado de la potencia de ésta, por lo tanto, si la Naturaleza o Dios produce la realidad, tal y como se comprende (*complicatio*), nosotros también podemos construir, aunque no absolutamente, nuestra realidad. Es decir, el hombre a un nivel ontológico es la expresión de un Dios inmanente, que es *causa sui*, causa eficiente, pura afirmación (como se ve en la *Ética*). Y en un nivel existencial-modal, en aquellos que somos por y en otro (criaturas), nuestra potencia de existir y actuar, de pensar y comprender, se debe a que somos parte de la Naturaleza misma. Lo dicho es patente tanto en la *Ética* como en toda la obra de Spinoza, por esto seleccionamos dicho texto como base de nuestra investigación, ya que plantea claramente el pensamiento spinoziano con respecto a la relación, inmanente y necesaria, que articula a Dios y al hombre. Nuestro marco teórico se basa fundamentalmente en tres textos: *La Ética demostrada según el modo geométrico* (1677) de Spinoza, *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), y *Spinoza: Filosofía práctica* (1965;1981) de Deleuze.

I. El método de Spinoza

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en el *Tratado Teológico-político*, se presentan los motivos personales y teóricos, por los cuales Spinoza toma distancia del dogma judeo-cristiano, y da cuenta de su propósito primario: la interpretación de la sagrada escritura bajo el mismo “método” por el cual pretende analizar la Naturaleza. Esto se debe al fuerte racionalismo que caracteriza a Spinoza (ora por la crítica a toda potestad religiosa y política, ora por la búsqueda de la “intelección” de la totalidad de lo real). De allí que Spinoza buscase encontrar un “método”, que se amoldase de la mejor forma a sus intuiciones ontológico-políticas más primitivas (presentes, ya, en su *Tratado Breve*). Por ello, es que Spinoza se vio inclinado hacia el “método geométrico” – que anteriormente había utilizado Descartes–, por ser el modelo más perfecto de

construcción científica, es decir, la Matemática y su procedimiento deductivo. Pero, el método spinoziano es muy particular, pues, como dice Ferdinand Alquié: “no parte del hombre para avanzar en busca de la verdad, sino que su punto de partida es la verdad misma ya presente en el hombre, Dios, principio del método y consumación del sistema”.⁴ Así, método y sistema en Spinoza serían indisociables. Sin embargo, tal interpretación, plantea ciertos problemas y nos parece un tanto apresurada. Es cierto que, en su *Tratado Breve*, Spinoza parte de la idea de Dios, es decir, parte de la causa hacia el efecto (siguiendo los cánones del método deductivo implantados desde Aristóteles), ése es el orden debido. Sin embargo, como dice Deleuze: “esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la causa mágicamente”;⁵ “es imposible seguir inmediatamente el orden debido”.⁶ El método no puede partir directamente del conocimiento de la causa, sino que debe partir siempre de un efecto, es decir, de una idea verdadera cualquiera, para poder llegar al conocimiento de la idea de Dios. Pero, debemos llegar a ésta lo antes posible. Será Deleuze, quien dé el paso necesario para poder interpretar el método spinoziano desde su doble dimensión: analítica y sintética. Como dice Deleuze, en *Spinoza. Filosofía Práctica*, “tanto desde el punto de vista sintético como desde el punto de vista analítico, se parte del conocimiento de un efecto o, por lo menos, de un «dato»”.⁷ Sin embargo, este proceso analítico debe ser acelerado, por tanto, Spinoza procederá apenas se pueda de la causa a los efectos. Entonces, habrá que partir de una verdad, que sea analítica, por ende, que se revele por su propia naturaleza. Pero, en la filosofía de Spinoza existen dos formulaciones que cumplen con dicha característica: 1) la del *Tratado de la reforma del entendimiento*, que parte de la idea de un ser geométrico, que sólo depende de nuestro pensamiento;⁸ y 2) la de *Ética*, que parte de la idea verdadera de los atributos substanciales o nociones comunes más generales. Por ello, debemos dar definiciones genéticas, es decir, a partir de la naturaleza de la cosa, para poder alcanzar la idea de Dios, máxima síntesis que expresa a la totalidad de la naturaleza. Dado que el objetivo final de Spinoza es comprender la totalidad

4 Alquié, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Les Cours de Sorbonne*, C. D. U., París, 1965. pág. 34.

5 Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona 2009 (pp. 138-139); Cf. *TIE* § 46 (tom. I, p. 14).

6 *Ibidem*, p. 139.

7 Cf. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op.cit. p. 138.

8 Cf. *TIE*, §96, (tom. I, pp. 29-30).

de la Naturaleza, el método será, en esencia, racional y deductivo, y para alcanzar su comprensión serán necesarios los tres *géneros de conocimiento*. El primero de los géneros de conocimiento es por *opinión o imaginación*; el segundo, por *razón*; y el tercero, por *ciencia intuitiva*,⁹ éste puede entenderse como la articulación de los otros dos, según la teoría de la simultaneidad de los géneros de conocimiento,¹⁰ ya que uno, nunca es negación absoluta del otro, sino tan sólo superación (Esto nos da pie, para una posible conexión con la lógica hegeliana:¹¹ donde el entendimiento natural [ser] y la razón negativa y dialéctica [esencia], se articulan mutuamente, articulación que es la razón positiva [concepto]).¹²

9 Cf. *Eth*, II, props. 37- 40 esc. (Un resumen detallado de esto aparece en el segundo escolio de la proposición 40: “[a]Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (ver II, 29c); por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (ver II, 18e). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver II, 38c, 39c y 40); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré todo esto con el ejemplo de una sola cosa. Se dan, por ejemplo, tres números para obtener un cuarto, que sea al tercer número como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, porque aún no han dejado caer en el olvido lo que oyeron a su maestro sin demostración alguna, o porque lo han comprobado a menudo en números muy sencillos o en virtud de la demostración de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, a partir de la propiedad común de los números proporcionales. En cambio, en los números muy sencillos nada de esto es necesario. Por ejemplo, dados los número 1,2,3 no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto”. *Eth*, II, prop. 40 esc 2, t. 1, p. 106).

10 Cf. Beltrán, Miguel, “La simultaneidad de géneros de conocimiento” en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 28, Editorial Complutense, Madrid 1994. pp. 319-330.

11 Cf. Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método” (vol. 1 : Hegel desde Hegel. La razón de la actualidad, la actualidad de la razón) en *Revista Estudios Hegelianos-Centro de Estudios Hegelianos*, Valparaíso 2012.

12 En este punto contrastamos por una parte, la teoría de la simultaneidad de los géneros de conocimiento en Spinoza, que Miguel Beltrán el discute con respecto a una carta que el filósofo holandés Win Klever le escribió en 1992, en la cuál cuestiona la posibilidad de dicha simultaneidad

Los tres géneros de conocimiento son fundamentales como herramienta lógica-gnoseológica y como parte de la estructura de la ontología spinoziana. En conclusión, la aplicación del método spinoziano de análisis de la Naturaleza se puede observar en tres diferentes perspectivas: 1) el método como análisis hermenéutico que intenta desvelar el verdadero sentido de la Biblia, del dogma judeo-cristiano; 2) el método como reflexión o análisis del entendimiento; 3) cómo y por qué se constituyó el método a partir de una estructura geométrica y de conexión con el estudio y comprensión de la *Naturaleza*. Lo dicho hasta este punto, tiene por meta, dar cuenta de la íntima relación existente entre método y sistema en la filosofía spinoziana.

II. La ontología spinoziana

Para Spinoza, Dios, la sustancia única, es causa de sí misma y consta de infinitos atributos, donde cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita,¹³ es la base de la ontología de Spinoza. Por *Eth*, I, def. 6:

“Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Explicación: Digo absolutamente infinito, y no en su género, porque de aquello que sólo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en cambio, si algo es

que el había esbozado en un artículo suyo. Ahora bien, el tema de la simultaneidad de los géneros de conocimiento quiere que decir que en ningún momento de la acto de conocer que Spinoza separa en grados, puede existir una superación o posterior eliminación del nivel anterior; más bien, nos dice -en concordancia con la teoría de la composición spinoziana- que cada uno de los grados en esta escala aumenta nuestra potencia de conocer y comprender la realidad. Por tanto, hablar de la simultaneidad de los géneros de conocimiento spinozianos, es hablar de un aumento de potencia vital, tanto o más importante que la teoría de la composición de los cuerpos. La teoría de Beltrán representa más que eso, representa un hallazgo interpretativo que muchos autores habían pasado por alto. Por otra parte, en el artículo de Ricardo Espinoza, quién analiza el método hegeliano en la *Ciencia de la Lógica*. Pese a que no existe una mayor relación con los temas aquí discutidos, vemos ciertas similitudes interpretativas con respecto a la forma de concebir los momentos o estructuras lógicas del acto de conocer o aprehender la realidad. Así, pues, queremos concluir que existe una posible relación entre el método hegeliano y la teoría de los géneros de conocimiento spinozianos, que aún no ha sido desarrollada y puede dar una nueva investigación.

13 Cf. *Eth*, I, def. 1, 3 y 6. (tom. I, p.37)

absolutamente infinito, pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna".¹⁴

Dios deberá ser definido como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita.¹⁵ De este modo, pertenece a la naturaleza de Dios que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, ya que siempre estuvieron simultáneamente contenidos en Él. Entonces, en la naturaleza sólo pueden existir dos tipos de cosas, aquellas que son "en sí" (Dios) y aquellas que son "en otro" (afecciones o modos).¹⁶ Es evidente que Dios será causa inmanente, eliminándose toda posibilidad de transcendencia y de emanación.¹⁷ Debido a esto, es que Spinoza dice:

*"Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado [las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera]"*¹⁸ esto es, todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas [...]"¹⁹

Tal y como lo destaca Gilles Deleuze en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*: "Dios se expresa de la misma forma en que se comprende".²⁰ Los modos se dividen en infinitos y finitos. Los infinitos se dividen en inmediatos y mediatos. Los modos infinitos inmediatos se derivan o deducen inmediatamente de la naturaleza absoluta de Dios. Los modos infinitos mediatos proceden de la naturaleza absoluta de Dios por intermedio de los modos infinitos inmediatos²¹. La clasificación quedaría como sigue: EXTENSIÓN: Modo infinito inmediato: el 'movimiento y reposo'; Modo infinito mediato: la 'Faz de todo el universo'; Modos finitos: los cuerpos. PENSAMIENTO: Modo infinito inmediato: el 'entendimiento absolutamente infinito'; Modo infinito mediato:---Modos finitos:

14 *Eth*, I, def. 6. (tom. I, p. 37)

15 Cf. *Eth*, I, prop. 10 esc. (tom. I, p. 43)

16 Cf. *Eth*, I, def. 5 y ax. 1 y 2. (tom. I, pp. 37-38)

17 Cf. *Eth*, I, prop. 18. (tom. I, p. 54)

18 Cf. *Ibidem*, I, prop. 25 cor. (tom. I, p. 58)

19 Cf. *Ibidem*, I, prop. 36 dem., (tom. I, p. 66)

20 Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnick Editores, Barcelona 1975. p. 9.

21 Cf. *Eth*, I, props. XXI-XXIII. (tom. I, pp. 55-57)

las ideas particulares (ideas verdaderas como falsas y los afectos).²² Una caracterización rápida de esa clasificación puede ser ésta: el modo infinito inmediato es la determinación más genérica de la *natura naturata*; los modos finitos, a diferencia de los infinitos se caracterizan por tener una esencia que no implica su existencia. Su existencia, empero es necesaria.

III. El hombre spinoziano como cuerpo:

Spinoza ya no se encuentra limitado a la mera formulación de una sustancia única, sino que, al estar en un plano modal, ahora hablaremos de la concepción de hombre, la cual nos remitirá a la nociones de cuerpo y afección, a través de la cuales se configurará en última instancia el ser político del hombre tanto spinoziano, como deleuzeano. El hombre, para Spinoza, es una expresión determinada de dos atributos “Extensión” y “Pensamiento”. Por ello, podemos decir, por una parte, que es un cuerpo, y por otra, un alma. Sin embargo, ninguno de ellos es simple, ambos, son individuos compuestos; que constan de una multitud de partes exteriores. Así, para poder dar cuenta de la constitución del hombre, debemos dar cuenta de su cuerpo y de su alma. El cuerpo humano no es diferente de los demás cuerpos, pues todos ellos participan del mismo atributo. Por ello, los cuerpos podrán definirse por una relación de ‘movimiento y reposo’ de sus “elementos”, y a la vez por su capacidad “de afectarse y ser afectados”. A esto, Deleuze lo llama definiciones cinética y dinámica de los cuerpos. Puesto que, un animal o un hombre existen en función de relaciones de composición y por su poder de afección (no por su forma –alma- o su funcionalidad –organicidad). De ahí que Spinoza entienda la muerte como una descomposición de relaciones o una pérdida del poder de afección.²³ Pero ¿qué puede la fábrica del cuerpo? ¿Cuáles son la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado? Este poder viene a ser el punto de conexión entre la sustancia y el cuerpo, pues éste, como modo, la expresa y reproduce de cierta manera. De este modo, así como la sustancia tiene afecciones, el cuerpo, en un grado menor también tendrá afecciones, cuyas ideas representan a los cuerpos exteriores como presentes en el alma, lo que dará origen al primer género de conocimiento: la imaginación. Así, la constitución del alma humana se dará en

22 Cf. *Ep*, LXIV. (tom. III, pp. 205-206)

23 Cf. *Eth*, IV, prop. 39, dem. (tom. I, p. 212).

función del paralelismo spinoziano, puesto que, el alma como expresión de la potencia de Dios, también posee una capacidad de ser afectada. Entonces, por correspondencia, igualdad de principio e identidad de ser, sus afecciones, serán las ideas de las afecciones del cuerpo. Éstas, se llamarán afectos y, pueden ser activos o pasivos, cuando sean activos se serán acciones y cuando sean pasivos serán pasiones. De esto, Spinoza concebirá tres afectos primitivos: 1) deseo, 2) alegría y 3) tristeza. Nociones que deben entenderse a la luz del *conatus*, el cual, cuando se refiere al individuo (cuerpo y alma), se llama apetito; y cuando este apetito es consciente, se llama deseo (*cupiditas*).²⁴ Entonces, como dice Deleuze: el “conatus designa la función existencial de la esencia, es decir, la afirmación de la esencia en la existencia del modo”.²⁵ Por tanto, el *conatus* será la esencia misma del hombre. Por consiguiente, cuando el deseo se realiza frente a una afección cualquiera, se experimentará un aumento de nuestra perfección. A esto Spinoza denomina “alegría” (*Laetitia*);²⁶ en cambio, si se experimenta es una disminución de nuestra perfección, estaremos frente a la “tristeza” (*Tristitia*).²⁷ En un primer momento, las pasiones se dividen en virtud de estados positivos y saludables. En un segundo momento, se dividen por virtud del deseo, como tendencia a perseverar en la existencia: busca reunirnos con aquello que nos sea favorable (alegría), a la vez que nos aleja de aquello que nos entristece. El dinamismo de los afectos será guiado por la alegría y el amor. Ahora bien, ya que nuestro “conatus es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado”,²⁸ si la dinámica de nuestros afectos no es reprimida por otra, ésta tenderá a la absolutización tanto del sujeto como del objeto deseado. Pero, en general, son tan variadas las tendencias de los hombres, que las más de las veces son opuestas, por ello, se vuelve muy difícil prever las reacciones de unos y otros. Y siempre se opondrá a esta cadena de alegría y amor, una de tristeza y odio. Como dice Spinoza, si se da el caso de hombres oponiéndose en intereses, se engendrará odio e ira, venganza y crueldad.²⁹

24 Cf. *Ibidem*, III, af. 1 (tom. I, p.167).

25 Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Op. cit., p. 221.

26 Cf. *Eth*, III, af. 2 (tom. I, p.167).

27 Cf. *Eth*, III, af. 3 (tom. I, p. 168)

28 Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. cit. p. 121

29 Cf. *Eth*, III, prop. 9-13 (tom. I, pp 170-171).

La ontología spinoziana niega la posibilidad de una estructura pre-constituida del Ser o todo orden teleológico de la existencia; en su lugar, propone una inmanencia en la cual solo la *práxis* puede servir como “base” para conocer y producir la realidad. Para Deleuze y Spinoza, el Ser es horizontalidad, estipular lo contrario sería caer en lo teológico. Lo dicho cobra toda su importancia en el campo de la política, pues tal como en la ontología, se trata de la auto-producción de lo Real, *i.e.* del infinito flujo productor de la Naturaleza que se expresa en el Hombre. Deleuze retoma la concepción spinoziana del hombre, y la lleva al campo materialista, donde el sujeto trascendental se desvanece en un inconsciente trascendental que reconocerá toda su potencia en la expresión corporal del ser, con y en los otros, en la *multitudo*³⁰ entendida ahora como comunidad. Esto es, en la co-producción de lo político. Así, Para Deleuze-Spinoza, el sujeto será producido en y por múltiples conexiones entre ideas y cuerpos en un plano físico, esto quiere decir, simple y duramente, que el sujeto no preexiste. Dicho plano es inmanente, por ende, no existen formas, organizaciones teleológicas o sujetos, sino sólo relaciones de velocidad y movimiento entre cuerpos de materia no formada que produce individualidades que se compondrán o descompondrán según sus potencias de afección.³¹ Por eso la definición cinético-dinámica es tan importante en Deleuze; para éste todo puede ser entendido como cuerpo (un solo modo)³². Así, una ética spinoziana, entendiendo ésta como Deleuze, sería una etología,³³ por ser en función de los modos de ser (vidas) que se asocian en virtud de su naturaleza idéntica (racionalidad), y forman un único individuo, cuya potencia aumenta muchísimas veces en relación directa a la cantidad de hombres racionales que componen a esta multitud.³⁴ Por esto, el concepto de multitud, es fundamental en lo político tanto para Spinoza, como para Deleuze.

30 Cf. *TP*, I, §5; III, §8 (tom. II, pp. 6 y 8)

31 Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op.cit. pp. 150-153.

32 Este único *modo* que concibe Deleuze, tiene su fundamento en las teorías actuales acerca de las “propiedades emergentes”, pues la mente, bien puede entenderse como una “propiedad emergente” del *cuerpo*, que es a lo que Deleuze apunta. (Cf. Chalmers, David, “Strong and Weak Emergence”. In P. Clayton and P. Davies, (Eds.) *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, 2006).

33 Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op. cit. pp. 152-153.

34 *TP*, III, §7, (tom. II, p. 8).

IV.- Conclusiones

En conclusión, “el hombre” será una expresión determinada de Dios en la naturaleza misma (inmanencia). De este modo, su existencia como “un tal y tal”, vendrá dada por la causalidad inmanente y sus dos niveles de expresión. Siendo el segundo de ellos, aquel al cual corresponde la “existencia concreta del hombre”. Pero, ésta viene dada por una individualidad dual, es decir, por dos modos de atributos distintos que entran en relación por el paralelismo existente entre los atributos sustanciales. Sin embargo, aquellos modos también se constituyen como individualidades-duales, pues un cuerpo o modo de la extensión, está compuesto por un grado de potencia (esencia, intensidad), y una multitud de partes exteriores (extensivas, cuerpos simples), que se encuentran una relación característica, la cual hace coincidir a esa multitud de cuerpos con su grado de potencia; pero dicho modo no entra en tal relación sino por un causa externa, esto es, por la leyes de la naturaleza. Con el alma habrá de ocurrir lo mismo, a tal punto que será la composición del cuerpo la que determine la composición del alma. Así pues, los cuerpos participan del poder de la naturaleza y, a causa de esto, están regidos bajo sus leyes, constituyéndose cinéticamente como tales, y como tal, poseerán un poder de afectar y ser afectados, que viene dado por su “esencia”, por tanto, se constituirán dinámicamente. De mismo modo, el alma, se compondrá por un grado de potencia y una multitud de partes extensivas, que se corresponderán (por el paralelismo) con la cinética y a la dinámica de los cuerpos. Sin embargo, el hombre spinoziano, desde una perspectiva deleuzeana diferirá un tanto de una visión puramente spinoziana, siendo entendido así: 1) como un modo más, sin jerarquía alguna, más que la que él mismo se “inventa” por su poder de imaginar; 2) no será un alma, o un compuesto *bilemórfico*, ni una máquina ciega; sino que un compuesto material desde el cual emerge el pensamiento, la mente, como momento que tiene todas las propiedades biológicas a la base y, desde la cual puede superar esa misma fuente corporal; 3) no será una persona espiritual en sentido religioso, sino sólo un cuerpo, un territorio en constante devenir; que desaparece al morir y 4); un cuerpo, en sentido spinoziano, será eminentemente político, pues sólo puede ser, pensar, existir y conocer, estando en conexión y desconexión con otros hombres, y otras especies. El primer punto, se justifica gracias a la inmanencia absoluta de “la Vida”; el punto 2 y 3, gracias a la inmanencia en el mundo humano; y el punto 4, por la interconexión que

presenta entre la inmanencia micropolítica y macropolítica. Muy bien se puede hacer el ligue aquí, de un modo heterodoxo claro está, con los tres momentos del método hegeliano: punto 1), momento del ser; puntos 2) y 3) momentos de la perspectiva humana; punto 4), momento de la interconexión de 1 y 2-3.³⁵ Entonces, debemos entender a nuestro cuerpo como “una vida”, pero a escala de la “Vida”, de *Deus sive Natura*, es un modo compuesto por multitud de cuerpos simples (equiparable a una modificación, formalmente); y que nuestra alma, será una emergencia del compuesto material, la cual subsume y supera su basamento biológico, para adquirir cierta independencia del cuerpo, pero no absoluta. Así lo comprende Spinoza mediante sus esencias singulares, es decir, objetivamente. En lo referido a la amistad y la multitud realiza lo mismo: en función de la identificación de naturalezas, los hombres constituirán un macrosujeto o una modificación del individuo, la cual comprenderá aún más que el sujeto particular. Por último, quisiéramos terminar cediendo la palabra a Spinoza: “en estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como una sola mente”.

35 Cf. “Como expresión el método funciona como una matriz de diseño que a su vez describe lo que aparece en su inmediatez (ser) como por otro lado muestra cómo se agencia cualquier tipo de producción que aparece (esencia) y que finalmente esté siempre operando en diseño real y efectivo de todos esos pliegues (concepto). Si lo queremos precisar ese carácter de expresión del método lógico es el diseño mismo que da de sí todo; diseño que explicita e engloba. Esa expresión la podemos por simplicidad reunir en dos planos, uno epistemológico y otro ontológico. Al plano epistemológico nos referimos a todos los momentos de la expresión metódica que mientan lo humano y al plano ontológico nos apunta si queremos las cosas en y por sí mismas”. Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método”, Op. cit. p. 71.

Bibliografía:

Alquié, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Les Cours de Sorbonne*, C. D. U., París, 1965.

Beltrán, Miguel, “La simultaneidad de géneros de conocimiento” en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 28, Editorial Complutense, Madrid 1994. pp. 319-330.

Chalmers, David, “Strong and Weak Emergence”. In P. Clayton and P. Davies, (Eds.) *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, 2006

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnick Editores, Barcelona 1975.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona 2009.

Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método” (vol. 1 : Hegel desde Hegel. La razón de la actualidad, la actualidad de la razón) en *Revista Estudios Hegelianos-Centro de Estudios Hegelianos*, Valparaíso 2012.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1987.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid 2000.

Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1990.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1987.

Spinoza, Baruch. *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J.P.N., La Haya, M. Nijhoff, 4 t, en 2 vols., 1914 (1.ra ed. 1881-1883; 2.a ed., 1895)