

## La individuación spinozista bajo el prisma deleuziano: por una ética de las cantidades intensivas

Solange Heffesse

Universidad de Buenos Aires

[sol.heffesse@gmail.com](mailto:sol.heffesse@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2025-1208>

**Resumen:** El presente trabajo pretende reconstruir la teoría de la individuación spinozista tal como Deleuze la presenta en sus obras acerca de Spinoza, vinculándola con la ontología deleuziana que se encuentra en *Diferencia y repetición* (su obra ontológica capital), con el fin de realizar una lectura crítica de los equívocos que se producen en torno a la noción spinozista-deleuziana de alegría. Estos últimos ocurren, por ejemplo, cuando se otorga un peso excesivo a la sucesión de las etapas en el camino de aprendizaje que conduce a la salvación spinozista, por lo que todo el planteo se reduce a una carrera finalista y acumulativa en pos de una maximización de la alegría, acumulación de pasiones alegres que es tomada como un fin en sí mismo. Considero que agrietar la presentación de “el Spinoza de Deleuze” es una de las vías que tornan posible destacar y profundizar en la pregunta por el lugar de la negatividad en la filosofía deleuziana. Esto, a su vez, nos permitirá desligarla de lecturas que pretenden hacer de ella un aliado ideológico del neoliberalismo, contribuyendo, en cambio, a la formulación de una ética de las cantidades intensivas –siendo esta la propuesta ética de *Diferencia y repetición*.

**Palabras clave:** Deleuze; Spinoza; individuación; intensidad; pasiones tristes y alegres

**Abstract:** “The spinozian individuation under the deleuzian prism: for an *ethics of intensive quantities*”. This paper aims to reconstruct the spinozian theory of individuation as presented by Deleuze in his works about Spinoza, relating it to his ontology in *Difference and Repetition* (his main ontological work), with the purpose of elaborating a critical reading on the ambiguities that emerge concerning the spinozian-deleuzian notion of joy. The latter occur, for example, when an excessive value is given to the series of stages in the course of learning that leads to the spinozian salvation, reason why the approach is reduced to an accumulative, end-oriented race towards maximizing joy, an accumulation of joyful passions considered an end in itself. I think that fracturing the image of “Deleuze’s Spinoza” is one way to highlight and delve in the question on the place of negativity in deleuzian philosophy. This will also allow us to free it from those readings that aim to make it an ideological ally of neoliberalism, contributing, instead, to the formulation of an *ethics of intensive quantities* –this being the ethical approach in *Difference and Repetition*.

**Keywords:** Deleuze; Spinoza; individuation; intensity; joyful and sad passions

La noción de pasiones tristes se presenta como un problema para una ontología afirmativa y positiva como la deleuziana, que se resiste a ver en lo negativo el motor, fundamento o dinamismo de todo lo que hay. A esa afirmatividad de la ontología –que hace de la Diferencia el principio positivo y genético de lo real– le corresponde en el plano de la praxis una ética en la cual la alegría se establece como único criterio y valor. La disposición ante el acontecimiento, el incremento de la potencia, la organización de los encuentros, la transmutación de valores y el devenir-activo son los lineamientos principales de una ética que se configura como el lugar de la cristalización del nietzscheano-spinozismo de Deleuze. Aprender a cultivar las pasiones alegres y eliminar o reducir al mínimo las pasiones tristes vendría a ser su imperativo ético capital.

En esta línea, se establece dentro de los estudios deleuzianos un sentido común alegre como tesis subyacente a las interpretaciones acerca de la obra de Deleuze. Andrew Culp lo llama “la imagen del pensamiento Deleuze-feliz” o “canon de la alegría”<sup>1</sup>, y con ello se refiere a un conjunto muy variado de autores que enfatizan exageradamente el aspecto creativo y alegre del pensamiento deleuziano. Peter Pál Pelbart se refiere al mismo problema, enunciándolo del siguiente modo: “Veo a los ‘deleuzianos’ a la luz de una fórmula con la que Toni Negri nombró una vez a Deleuze: como un sacerdote de la alegría. Y a Deleuze eso lo incomodaba. Por eso el ‘deleuzianismo’ como una especie de sacerdocio de la alegría tiene sus peligros; y no es que eso no esté en Deleuze, está, pero de otra manera. Creo que en Deleuze hay muchos momentos en los que habla por ejemplo de cosas como la apatía, el agotamiento, el dolor, la tristeza... Tal vez podríamos empezar a pensarlo conceptualmente”<sup>2</sup>.

Tal es el propósito en el cual nos embarcamos. Porque, además de ser un canto a la alegría, la ontología deleuziana se propone a sí misma como capaz de pensar todo aquello que escapa a la grilla de la representación, abriendo espacio a los monstruos más aberrantes, a los sombríos precursores, al fondo digestivo y leguminoso del pensamiento por el que se descomponen todas las formas constituidas. ¿Por qué no habría de haber lugar también para el melancólico?

---

<sup>1</sup> Culp, A., *Dark Deleuze*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 2016, p. 1.

<sup>2</sup> Pál Perbart, P., “Entrevista a Peter Pál Pelbart por el Colectivo Situaciones” en: Pál Perbart, P., *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, García Navarro, S. y A. Bracony (trad.), Buenos Aires: Tinta Limón, 2016, p. 8.

Coincidimos con Culp y con Pál Pelbart en considerar que es posible rastrear un gran número de conceptos deleuzianos que se apartan de la alegría como eje principal. Un Deleuze oscuro, corrosivo en su crítica de lo que en este mundo se vuelve intolerable. Es por eso que en lo que sigue intentaremos agrietar la imagen feliz que consideramos que se desprende –entre otras cosas– de la lectura que Deleuze hace de Spinoza.

La ontología spinozista es de estructura triádica. En ella se distingue “lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado”<sup>3</sup>. La expresión es el soporte de un doble movimiento por el cual lo expresante *implica* lo expresado en la expresión, y correlativamente, del movimiento por el cual lo expresante *explica*, desarrolla la expresión. En dicha estructura, “lo expresado, es el sentido: más profundo que la relación de causalidad, más profundo que la relación de representación”<sup>4</sup>. Tal estructuración se encuentra tanto en la sustancia (las tres triadas centradas en los conceptos de *sustancia*, *absoluto*, y *potencia*), como en los modos (“esencia del modo como potencia; modo existente definido por su cantidad de realidad o de perfección; poder de ser afectado de un gran número de maneras”<sup>5</sup>). La noción de expresión es la que “vuelve a dar a la naturaleza un espesor que le es propio y al mismo tiempo capacita al hombre para penetrar en ese espesor”<sup>6</sup>. Ello se debe a que para Deleuze, en Spinoza, llegar a ser expresivo es llegar a ser activo, “la vía de la salvación es la vía misma de la expresión”<sup>7</sup>.

Pero aquí vemos cómo la noción de expresión se convierte en una de las claves en la conformación de la lectura que hace de esta vía de salvación una vía de la afirmación feliz, una salvación que se daría solamente a través de la alegría<sup>8</sup>. Una lectura que nubla y confunde qué es aquello que se expresa

---

<sup>3</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Vogel, H. (trad.), Barcelona: Muchnik Editores, 1996, p. 331. Se abrevia como *SPE*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>8</sup> Deleuze utiliza los términos “joyeux” y “joyeuse” para referirse a la *laetitia* spinozista, vocablo latino que significa “placer, deleite o contento producto de un alma exultante, plétórica de vida” (Esquerria Gómez, J., “La *Laetitia* en Spinoza”, en: *Revista de Filosofía*, v. XXVIII, 1 (2003), p. 131), y que se asocia, por un lado, a una expresión desmedida o incontenible de los impulsos naturales del cuerpo, y por el otro, a un estado de placer del alma, cuya expresión “desborda toda causa singular de la misma” (*ibid.*, p. 132). En la obra deleuziana, los traductores suelen optar por el término “alegría” –al que la RAE define como el *sentimiento* de júbilo y sus signos exteriores (*Diccionario de la lengua española*, (<http://dle.rae.es/?id=1hLSSLe>), 2021)–, con la excepción de Horst Vogel (traductor de *SPE*), que la traduce por “dicha”, definida por la RAE como “felicidad” –a su vez definida como un “estado de grata satisfacción espiritual y física” (*ibid.*, (<http://dle.rae.es/?id=Hj4JtKk>), 2021)– asociada a la buena suerte (*ibid.*, (<https://dle.rae.es/dicha?m=form>),

(en el caso de los modos: la esencia singular, en su intrínseca conveniencia y heterogeneidad con todo lo demás). Una causa posible de estas confusiones es que se alude recurrentemente a un sentido de la esencia que no es el correcto en el contexto del deleuzianismo spinozista. La esencia es leída como la lee la moral: algo ideal abstracto y dado por completo en su idea, dotado de una verdad o pureza que debe sin embargo instanciarse o ser realizada en los “casos” –sus expresiones– para plenificarse. Y así, ese *devenir* (devenir-activo o “devenir-expresivo”), que según Deleuze no tiene término ni conduce a ningún lugar o fin<sup>9</sup>, se equipara con un devenir-esencia-realizada, devenir-hacia una manifestación más plena o más auténtica de la esencia singular, reintroduciendo no solamente a la moral como punto de vista implícito, sino también a la *identidad* en el clásico lugar del fundamento: aquello fijo y verdadero que debe ser expresado mejor<sup>10</sup>.

Luego de esta breve aproximación a nuestra problemática, corresponde detallar el camino a seguir. Este artículo consta de dos grandes partes. En la primera (*I. Individuación, afectividad y conocimiento en el modo finito existente*), se expone la teoría de individuación de los modos finitos existentes, tal como Deleuze la presenta en sus distintos textos dedicados al filósofo moderno. Esta parte del artículo consta de cuatro subapartados: *I.1. Dos sentidos de la palabra ‘parte’: la esencia como cantidad intensiva y la noción de distancia; I.2. Duración, relaciones diferenciales y subsunción de partes extrínsecas en la existencia de los modos; I.3. Las nociones de potencia, affectio y affectus en los modos finitos y las pertenencias de la esencia; I. 4. La acción y la pasión*. Los dos primeros se ocupan de las dimensiones o fases del individuo spinozista: en primer lugar, la esencia singular –parte intensiva o grado de potencia– y, en segundo lugar, las relaciones diferenciales características y las partes extensivas o extrínsecas que estas relaciones subsumen en la duración. El tercero desarrolla la teoría de las afecciones a partir de la definición de potencia como un poder de afectar y ser afectado, y el cuarto se ocupa de la distinción entre afecciones y afectos, pasiones y acciones. A lo largo de este recorrido, se pondrá énfasis en la cuestión de la

---

2021). Preferimos el término “alegría”, por acotarse más específicamente al sentimiento y al problema de los afectos.

<sup>9</sup> Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Morey, M. (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2013, pp. 7-8; Deleuze G., *Diferencia y repetición*, Delpy, M.S. y H. Baccacece (trads.), Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 353-354. Se abrevia como *DR*.

<sup>10</sup> Andrew Culp critica fuertemente esa lectura del devenir, que permite presentarlo como un proceso vinculado a la autenticidad de un sujeto individual o colectivo, que sería facilitada por la conectividad ampliada de una multiplicidad de agenciamientos (de lógica acumulativa) (Culp, A., *Dark Deleuze*, o.c., p. 28).

temporalidad, y en el problema de cómo pensar la simultaneidad y plegamiento de los diferentes planos de la ontología. Nuestro enfoque consiste en cruzar los textos acerca de “el Spinoza de Deleuze” con la perspectiva ontológica deleuziana que encontramos en *Diferencia y repetición* (tales como la noción de distancia, relación diferencial, complicación-implicación-explicación).

La segunda parte de este artículo (*II. La salvación de la salvación*) se propone exponer el modo en que podría pensarse una superación por parte de Deleuze con respecto a la teoría de individuación spinozista de los modos finitos existentes, cuando esta es leída como una carrera finalista en pos de la acumulación de alegrías pasivas. Esta sección se divide a su vez en dos subapartados: *II.1. La experiencia de la beatitud* y *II.2. Ética de las cantidades intensivas*. En el primero, se desarrolla ese tercer afecto, la beatitud o alegría activa, en su sentido ontológico y temporal, para disipar una lectura reactiva de la misma. Y en el segundo, se busca aportar algunos antidotos para superar esa “salvación alegre”, ya no desde los textos referidos a Spinoza, sino centrándonos en la propuesta de una ética de las cantidades intensivas en *Diferencia y Repetición*.

### *I. Individuación, afectividad y conocimiento en el modo finito existente*

En la “teoría de la individuación”<sup>11</sup> spinozista, tal como Deleuze la presenta, el modo finito existente toma el lugar del individuo. La transformación con respecto al estatuto ontológico de los modos que Spinoza opera, al definirlos como las afecciones necesariamente activas de la sustancia, debe comprenderse en el sentido de una des-sustancialización: el individuo ya no es más un término sustancial acabado, ni tampoco un compuesto de forma y materia<sup>12</sup>. Lo primordial a la hora de pensar la composición de los modos es la distinción de las tres dimensiones o capas del individuo, los “tres espesores

---

<sup>11</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 189-192.

<sup>12</sup> En ello resuena la doble vertiente crítica de la individuación simondoniana. Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Ires, P. (trad.), Buenos Aires: La Cebra y Cactus, 2009, p. 23-26. Deleuze cita a Simondon en Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 187 y pp. 367-368. Actualmente, la recepción del pensamiento de Simondon permite elaborar mejor las diferencias entre ambos. Se trata de sistemas filosóficos diferentes, con algunos enemigos e intereses en común, pero que a veces utilizan los mismos términos con significados diferentes (cf. Alloa, E. y J. Michalet, “Differences in becoming. Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation”, en: *Philosophy Today*, v. LXI, 3 (2017), pp. 475-502. Para un análisis de la noción estrictamente deleuziana de individuación cf. Ferreyra, J., “Individuación”, en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020, pp. 99-113.

de la vida”<sup>13</sup>: “Tres son nuestros componentes: (1) nuestra esencia singular y eterna; (2) nuestras relaciones características (de movimiento y reposo); (3) las partes extensivas que definen nuestra existencia en la duración, y que pertenecen a nuestra esencia como la realización de esta o aquella relación propia”<sup>14</sup>.

Deleuze caracteriza a esta concepción como una teoría infinitista<sup>15</sup> y cuantitativa de la individuación. Si los atributos son las cualidades indivisibles absolutamente infinitas de la sustancia<sup>16</sup>, la distinción modal es la manera en que esa cualidad indivisible puede verse afectada por divisiones cuantitativas, bajo la forma de dos tipos de cantidades<sup>17</sup>: intensivas y extensivas. La individuación de los modos es “cuantitativa”<sup>18</sup> y se da en la existencia (o la duración).

Lo que se trata de explicar es cómo una cierta cantidad intensiva de potencia que es fija (única, singular, eterna) se expresa temporalmente en relaciones diferenciales, las cuales, al efectuarse, subsumen un cierto número de partes extensivas que le pertenecen por una cierta duración determinada (exteriormente); también, cuáles son las variaciones por las que esa expresión mutaría según las afecciones y afectos que experimenta, y cuáles las relaciones por las que la propia relación se expande y se compone (sea integrando a sí nuevas partes extensivas, sea integrándose a individuos “mayores” a cuya composición ingresa). Además, se trata de explicar cuáles son los malos encuentros por los que esa expresión de potencia disminuye, perdiendo las partes extensivas que le pertenecían al punto de alcanzar la descomposición total o la muerte.

Curiosa armonía que se establece en la superposición de los planos afectivo-ontológicos y gnoseológicos en los cuales Deleuze va presentando la

---

<sup>13</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Equipo Editorial Cactus (trad.), Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 326.

<sup>14</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Escototado, A. (trad.), Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 54.

<sup>15</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 365. Para Deleuze, el siglo XVII tiene como base de su pensamiento una concepción del infinito actual existente, que se opone tanto a lo indefinido (infinito potencial, para el que no existe un término) como a lo finito (que postula la existencia de un término último).

<sup>16</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 177.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 183-184.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 178-180. En las clases, Deleuze dice directamente que la individuación en Spinoza es intensiva, ni cualitativa ni cuantitativa (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 328). Lo que esto significa es que “cada modo expresa o explica la esencia de Dios, por mucho que esa esencia se explique ella misma por la esencia del modo, es decir, se divida según la cantidad correspondiente a ese modo”, y a su vez, que entre los modos no se da una distinción “por su rango, por su proximidad o su lejanía de Dios” (*ibid.*, p. 178).

ontología de los modos de Spinoza: las tres capas del individuo (esencia o parte intensiva-relación diferencial característica-partes extensivas o extrínsecas); los tres géneros de conocimiento (régimen de los signos equívocos, ideas inadecuadas e imaginación vs. expresiones unívocas: ideas adecuadas de segundo género –la razón– o nociones comunes, e ideas adecuadas del tercer género –intuición intelectual o conocimiento por esencias–); la afectividad (afecciones y afectos, pasiones y acciones); y la temporalidad (instantaneidad-duración-eternidad)<sup>19</sup>. En lo que sigue, intentaremos insertar a la teoría de los modos en el marco de la conceptualización deleuziana de la *individuación*, tomando como hilo conductor el nexo entre *Spinoza y el problema de la expresión* y *Diferencia y repetición* (ambas de 1968).

En nuestra reconstrucción de la ontología de “el Spinoza de Deleuze” –que puede leerse como una “versión” de la ontología deleuziana pintada con los colores de Spinoza, y que por lo tanto puede resultar clarificador leerla a la luz de la ontología de *Diferencia y repetición*, su obra ontológica capital–, mi hipótesis es que esta tercera parte de *Spinoza y el problema de la expresión* (la “Teoría del modo finito”)<sup>20</sup> corresponde a la esfera conceptual de la *intensidad*<sup>21</sup>, es decir, a los desarrollos del capítulo V de *Diferencia y repetición* (porque las individuaciones son caracterizadas como “esencialmente intensivas”<sup>22</sup>: son “el acto de la intensidad”<sup>23</sup>, procesos intensivos en los que, sin embargo, como Deleuze señala, debemos tratar de distinguir “qué es lo que corresponde a las Ideas, y lo que corresponde respectivamente a la individuación-implicación y a

<sup>19</sup> Julián Ferreyra sugiere tomar como clave de lectura el pasaje entre los distintos órdenes temporales más que la sucesión de los géneros de conocimiento. “La cuestión no es tanto cómo seleccionar las pasiones para evitar las que nos afecten de tristeza y elegir las que nos dan alegría, sino cómo salir del *instante*. Es en el *instante* donde estamos estancados” (Ferreyra, J., “Acerca de la posibilidad de una beatitud política. Spinoza leído por Deleuze”, en: Solé, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2015, p. 216).

<sup>20</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 183-315.

<sup>21</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 333: “Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*”. En el capítulo V de *Diferencia y repetición*, Deleuze recurre a los principios empíricos de la energética y la termodinámica para aproximarse a su propia noción de intensidad. Son esenciales las referencias a León Selme (cf. Mc Namara, R., “Degradación empírica y repetición trascendental”, en: Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires: La Cebra, 2016, pp. 67-84), y a los principios de Carnot y Curie (cf. Santaya, G., “De la disimetría como razón suficiente: Louis Rougier y la noción de intensidad”, en: Kretschel, V. y A. Osswald (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2015, pp. 87-94). También cf. Mc Namara, R., “Intensidad”, en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, pp.49-61.

<sup>22</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 368.

<sup>23</sup> *Ibid.*

la diferenciación-explicación”<sup>24</sup>). “Las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae*”<sup>25</sup>, grados físicos de potencia, a los que intentaremos pensar desde su materialidad. Aun así, el carácter singular atribuido a estas esencias y sobre todo la segunda fase del individuo (las relaciones diferenciales) remiten necesariamente a la virtualidad involucrada en estos procesos de individuación<sup>26</sup>. Intentaremos, entonces, pensarlos como planos superpuestos, plegados y entrelazados (aunque la cuestión ontológica de fondo –es decir, la de la relación entre la Idea virtual y la intensidad– quedará necesariamente sin resolver).

### *1.1. Dos sentidos de la palabra ‘parte’: la esencia como cantidad intensiva y la noción de distancia*

La presentación deleuziana de los tipos de cantidades modales como una teoría de la individuación responde al problema propio del spinozismo, acerca de cómo articular dos aspectos importantes de la Ética: la teoría de las

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 382. Un artículo de Daniela Voss refuerza nuestra hipótesis. Ella sostiene que la relación entre *Diferencia y repetición (DR)* y *Spinoza y el problema de la expresión (SPE)* debe abordarse desde la noción de intensidad. Dice: “Es llamativo que Deleuze no utilice la noción de virtualidad en ninguno de sus dos libros acerca de Spinoza, mientras que la noción de intensidad lo es ubicuamente... La noción de virtualidad es la solución de Deleuze para una filosofía de la immanencia: la dimensión de lo virtual no es un mundo segundo más allá de la naturaleza, no existe por fuera de los cuerpos, es precisamente aquello que los cuerpos implican, la profundidad intensiva de la naturaleza. Entonces, parecería que lo virtual debería jugar algún rol en su versión del Spinozismo. Sin embargo, no hay mención de lo virtual” (Voss, D., “Intensity and the missing virtual”, en: *Deleuze Studies*, v. XI, 2 (2017), p. 169). Traducción propia. Si bien esto es cierto respecto de *SPE*, en los cursos de Vincennes Deleuze dedica varias clases al cálculo diferencial, que corresponde a lo virtual, por lo que podría pensarse que más adelante –cuando vuelve sobre Spinoza en la década del 80– Deleuze intenta trazar otro tipo de convergencia que destaque a la ineludible dimensión de lo virtual.

<sup>25</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 184.

<sup>26</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 382. Lo que está en juego aquí es el problema de la interrelación entre las nociones de virtual/actual, Idea/intensidad, y actualización/individuación, dentro de la ontología deleuziana. Dale Clisby resume las diferentes posturas en disputa en torno a este problema (Clisby, D., “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual”, Pachilla, P. (trad.), en: *Ideas*, año II, 4 (2016), pp. 120-147). Las alternativas son: 1. la prioridad de lo virtual sobre lo actual, que atribuye todo el potencial creativo a esa dimensión ontológica; y 2. la reciprocidad entre lo virtual y lo actual, que considera que “lo virtual no puede ser abstraído de los estados de cosas actuales a los cuales está conectado” (*ibid.*, p. 126); es decir, que “la actualización de lo virtual también produce lo virtual” (*ibid.*, p. 127). Llevada al extremo, la primera postura encuentra un dualismo al interior de la concepción unívoca del Ser. En cuanto a la noción de intensidad, los problemas se presentan tanto en su definición como en su rol y estatuto ontológicos. Ésta puede ser 1. una propiedad o un proceso de lo virtual, 2. una modalidad de lo actual o 3. una dimensión ontológica entre lo virtual y lo actual, independiente de ambas (*ibid.*, p. 130 y p. 134). Cf. también algunos capítulos de Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*.

esencias de modos y la física de los cuerpos extensos<sup>27</sup>. Todo comienza por la distinción entre dos formas de la cantidad (intensiva y extensiva) y, por lo tanto, entre los dos sentidos que asume la palabra “parte”: partes intrínsecas o grados de potencia, y partes extrínsecas, exteriores las unas a las otras. El atributo se divide modalmente, y no realmente, de manera intrínseca en el caso de las esencias de modos que son las partes intensivas de la potencia divina, y de manera extrínseca, en la infinidad de cuerpos simples que constituyen “las últimas divisiones modales de lo extenso”<sup>28</sup>. Deleuze ilustra esto con el siguiente ejemplo extraído del *Tratado breve*: “Spinoza nos dice en un bello texto... que imaginemos un muro blanco... No hay nada sobre él. Después ustedes llegan con un crayón, dibujan un hombre y al lado otro. He aquí que sus dos hombres existen. ¿Existen en tanto qué? Existen en tanto que los han trazado... En tanto no se traza nada sobre el muro blanco, ¿existe algo distinto del muro blanco? Respuesta de Spinoza: no... Sobre el muro blanco no existe nada en tanto que no hayan trazado las figuras... el muro blanco es algo equivalente al atributo que Spinoza llama lo extenso. La pregunta es qué hay en lo extenso... ¿Qué es la existencia de los cuerpos en lo extenso? Ocurre cuando estos cuerpos son efectivamente trazados. ¿Qué quiere decir ‘efectivamente trazados’? Vimos la respuesta muy estricta de Spinoza. Una infinidad de partes infinitamente pequeñas están determinadas a pertenecer a los cuerpos: el cuerpo es trazado, hay una figura. Lo que Spinoza llama ‘modo del atributo’ es esa figura. Entonces los cuerpos están en lo extenso exactamente como las figuras trazadas sobre el muro blanco. Y puedo distinguir una figura de otra, diciendo que tales partes pertenecen a tal figura y tal otra parte a tal otra... Mi pregunta es: ¿puedo distinguir cosas sobre el muro independientemente de las figuras dibujadas; puedo hacer distinciones que no sean distinciones entre figuras?”<sup>29</sup>.

Lo que se puede distinguir en la pared blanca aun sin haber dibujado una figura son los *grados* del color blanco, “determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma”<sup>30</sup>. Si la figura trazada en la pared es el modo entero en tanto que existe, los grados del blanco serían las esencias en tanto que realidades físicas, grados físicos de

---

<sup>27</sup> Diefenbach, K., “Althusser with Deleuze: how to think Spinoza’s immanent cause?”, en: Diefenbach, K. y otros (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Nueva York: Bloomsbury, 2013, p. 176.

<sup>28</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 184.

<sup>29</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 401-402.

<sup>30</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 189.

intensidad. Su distinción intrínseca constituye una diferencia interna previa, por la que “cada ser finito está supuesto *expresar el absoluto*, según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia”<sup>31</sup>.

Cada grado del blanco es único y se distingue positivamente de los otros a través de esa distinción intrínseca. La razón por la cual esa distinción es positiva y no negativa se encuentra en la noción de *distancia*, a la que Deleuze define en *Diferencia y repetición* como “una relación asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa cada vez la naturaleza de lo que se divide sin cambiar de naturaleza”<sup>32</sup>. Traduciendo un poco, se trata de una distancia cuya naturaleza es intensiva y no extensiva (indivisible porque no se divide sin dejar de ser esa distancia o ese grado intensivo que era, y porque no tiene partes que la precedan)<sup>33</sup>, y que expresa una heterogeneidad contenida entre términos, permitiendo establecer una ordenación o gradación<sup>34</sup>. Cada grado del blanco contiene un estado implicado, una relación de distancia que es lo que permite definirlo como singular e irreductible: “Las cantidades intensivas son distancias indivisibles, distancias

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>32</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 355-356. Deleuze concibe en *DR* a la *intensidad* como “la forma de la diferencia como razón de lo sensible” (*ibid.*, p. 334). Sus tres caracteres son: 1. Que la intensidad es lo desigual en sí, inanalizable e indivisible, y se compone de series de magnitudes heterogéneas: “cuando se observa que una temperatura no está compuesta por temperaturas, una velocidad por velocidades, se quiere decir que cada temperatura ya es diferencia, y que las diferencias no se componen de diferencias... implican series de términos heterogéneos” (*ibid.*, p. 355); 2. Que afirma la diferencia –carácter dado por la noción de *distancia*, que Deleuze recupera de las matemáticas intuicionistas (*ibid.*, pp. 350-351) y que se distingue de la noción de trecho o longitud extensiva y divisible, remitiéndose a Meinong y Russel (*ibid.*, p. 356)–; 3. La *implicación* de un potencial o resto de diferencias: la definición de la cantidad intensiva como una cantidad implicante e implicada, que permanece implicada en sí misma aun al explicarse: “En la intensidad, llamamos *diferencia* a lo que es realmente implicante, envolvente; llamamos *distancia* a lo que está realmente implicado o envuelto” (*ibid.*, p. 355). El desarrollo de estos caracteres se encuentra en *ibid.*, pp. 347-356. En este marco puede comprenderse mejor la complejidad de la definición citada. Cf. Santaya, G., “Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica”, en: Santaya, G. y R. Mc Namara (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017, pp. 198-219.

<sup>33</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 355.

<sup>34</sup> En cuanto al carácter “ordinal” de esta relación de distancia, encontramos una pista en Jean Piaget. Deleuze cita su teoría acerca de la génesis operacional e intensiva del número y del espacio en los niños (*ibid.*, p. 345). Piaget distingue un tipo de relación *asimétrica*, intensiva, donde las diferencias están ordenadas (del tipo “A come B”, o “A<B<C...”) y la ordenación de las cantidades depende de la intensidad (más o menos blanco, en nuestro ejemplo), de otro tipo de relaciones *simétricas* o de diferencias no-ordenadas, que clasifican a los términos a partir de sus semejanzas. Cf. Piaget, J., *Introducción a la epistemología genética, tomo I: El pensamiento matemático*, Cevasco, M.T. y V. Fischman (trads.), Buenos Aires: Paidós, 1978, pp. 81-86; cf. Heffesse, S., “Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas”, en: Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, pp. 105-122.

de las que puedo decir que una es más grande que la otra pero no puedo decir cuánto... Son relaciones de potencia. Esas cantidades intensivas... se definen por su distancia a cero... están en relación instantánea con el grado cero, en función de lo cual se dice que una es más grande que otra... Y su multiplicidad es su relación indivisible con el cero... Cada esencia es una distancia, es decir, una potencia. Desde entonces es completamente normal que si las esencias son cantidades intensivas se expresen en relaciones diferenciales, puesto que la cantidad intensiva es inseparable de una definición por relación a cero y la relación diferencial es precisamente eso. ¡Todo es muy luminoso!”<sup>35</sup>.

Sin indagar demasiado en lo luminoso del asunto<sup>36</sup>, lo que encontramos aquí es una caracterización positiva de la singularidad de la esencia, comprendida como una *distancia* indivisible o potencia en estado de implicación, una relación positiva respecto del cero. Las esencias singulares son entonces únicas, irreductibles y eternas. A ellas corresponde un tipo de existencia particular que no se confunde con la del individuo del cual es esencia. Su existencia remite más bien al vínculo que mantienen con la esencia de la Sustancia: una existencia “plenamente actual que les corresponde en virtud de su causa”<sup>37</sup>.

La esencia del modo no es un posible preconcebido al que le falte el salto hacia lo real; ella “existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia”<sup>38</sup>. Esa manera de existir de la esencia, mientras que el modo no existe, es el estar *complicada* en el atributo. En ese estado, todas las esencias “convienen ilimitadamente las unas a las otras, porque todas están comprendidas en la producción de cada una en particular, pero cada una corresponde a un determinado grado de potencia distinto de todos los demás”<sup>39</sup>. Ese sistema total de la complicación de las esencias<sup>40</sup> constituye el primer orden de la Naturaleza, distinto del orden de las relaciones y del orden de los

---

<sup>35</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 408-409.

<sup>36</sup> En verdad, esto resulta extraño al confrontarlo con *DR*: todos los planos de la ontología parecen mezclados en la individuación, porque las cantidades intensivas parecen definirse por *distancias* que son relaciones que tienden a cero (en el fragmento citado, relaciones diferenciales, concepto que pertenece al dominio de la Idea), mientras que las relaciones diferenciales características que constituyen la forma de los modos finitos tampoco se bastan por sí mismas: son presentadas como expresiones de la esencia (*ibid.*, p. 397). Esto sugiere que –al menos en lo que se refiere a los modos y no a la sustancia, independencia que, según Deleuze, Spinoza no logra eliminar–, ambas dimensiones de lo trascendental (la Idea y la intensidad) se inter-definen, lo cual resultaría contrario al propósito de otorgar a cada una su plena consistencia.

<sup>37</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 187.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>39</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 84.

<sup>40</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 191.

encuentros. En estos últimos, los modos abandonan la manera de existencia que se da bajo la complicación en la esencia divina. Su existencia asume una posición extrínseca, *explicada*: el modo expresa al atributo explicándolo “de una manera cierta y determinada” (esto es, determinada por la *relación* que lo caracteriza)<sup>41</sup>. Así, “la expresión modal entera está constituida por este doble movimiento de la complicación y de la explicación”<sup>42</sup>.

### *I.2. Duración, relaciones diferenciales y subsunción de partes extrínsecas en la existencia de los modos*

“La individuación responde a la pregunta *¿Quién?*, como la Idea respondía a las preguntas *¿cuánto?*, *¿cómo?* *¿Quién?* siempre es una intensidad...”<sup>43</sup>, es decir, la esencia singular, principio de individuación interno, anterior a toda determinación extrínseca. *¿Cuánto?*, *¿cómo?*, *¿por qué figura?*, *¿en qué lugar?*, estas cuestiones conciernen a cómo la existencia de los modos finitos será *explicada* bajo cierto tipo de relaciones. “Es por la duración (y también, en el caso de los modos de lo extenso, por la figura y por el lugar) que los modos existentes tienen una individuación propiamente extrínseca”<sup>44</sup>. En la duración y al nivel de los modos, “*existir, es tener actualmente un número muy grande de partes*”<sup>45</sup>. Las partes extensivas se encuentran sometidas a la mutua causalidad exterior: se inter-determinan exteriormente. El modo finito solo pasa a la existencia cuando algunos conjuntos infinitos de partes extensivas son determinados desde el exterior al ingresar a la relación que corresponde a su esencia. Pero estas relaciones no son nunca lo explicado mismo, sino las condiciones de esa subsunción de partes.

El tipo de relación que Deleuze tiene en mente aquí es una *relación diferencial*<sup>46</sup>, un tipo de relación muy especial que puede darse entre partes

---

<sup>41</sup> Deleuze aclara que de los dos regímenes de explicación de los atributos (en la esencia complicada y en los modos existentes), es el segundo al que propiamente debe llamarse *explicación*. *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>43</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 368.

<sup>44</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 189.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 193 (las cursivas corresponden al autor).

<sup>46</sup> Este concepto central en la ontología deleuziana constituye la estructura de las Ideas virtuales. En *Diferencia y repetición*, *dx* es el símbolo de la diferencia virtual no negativa (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 260) –cuya negatividad es la de “lo problemático” (ser)–, y la fórmula *dy/dx* designa la estructura de las Ideas virtual-problemáticas: “El símbolo *dx* aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. A esos tres aspectos corresponden tres principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (*dx, dy*) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable corresponde un principio de determi-

evanescentes o infinitamente pequeñas, partes que no existen por fuera de la relación<sup>47</sup>. La relación diferencial tiene la forma de  $dy/dx$ . Es una relación que, siendo independiente de sus términos, tiende hacia un límite o tercer término: aquello que es *generado* como resultado de la puesta en relación de los términos no-preexistentes en el diferencial<sup>48</sup>. La relación es siempre exterior a los términos que relaciona y subsiste aun cuando estos términos desaparezcan<sup>49</sup>.

En el marco de la ontología de Spinoza, la teoría del cálculo diferencial es introducida por Deleuze para definir a la segunda capa del individuo: las relaciones características que constituyen al individuo o a los individuos siempre compuestos al infinito; en vocabulario spinozista, son las relaciones de velocidad y lentitud, de movimiento y reposo<sup>50</sup>. Estas relaciones componen al individuo subsumiendo a las partes integrantes que “le llegan de más allá, que comienzan a pertenecerle desde que existe en virtud de una causa exterior, que se renuevan bajo el juego de las causas, mientras exista, y que dejan de pertenecerle a partir del momento en que muere”<sup>51</sup>. Un más allá que no es otra cosa que la destrucción de otras relaciones, que componían a otros modos, para cooptar o reintegrar las partes de aquellos a la propia relación<sup>52</sup>. Este segundo orden de la Naturaleza se rige por una causalidad mecánica que no depende ni es ejercida por la esencia<sup>53</sup>: leyes que son verdades eternas y que dictan las condiciones bajo las cuales los modos pasan a la existencia y perseveran o duran en ella. Estas condiciones (que son el orden de composición general de todas las relaciones) indican cuáles son los encuentros que convienen a cada naturaleza, y cuáles son los que la descomponen o destruyen la propia relación, quitándole sus partes para incluirlas en otra composición. Pero esa indicación

---

nación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de  $dy/dx$ ) corresponde un principio de determinación completa. En suma,  $dx$  es la Idea, platónica, leibniziana o kantiana: el ‘problema’ y su ser” (*ibid.*, p. 261). Los complejos desarrollos de este tema ocupan el capítulo IV de *DR*. En los cursos sobre Spinoza, Deleuze dedica al tema las clases del 17/02/1981 y el 10/03/1981 (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 365-384 y pp. 385-420, respectivamente). Cf. Santaya, G., “Idea”, en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, pp. 33-47.

<sup>47</sup> Estas partes solo existen colectivamente, en los conjuntos que integran (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 391-392).

<sup>48</sup> El ejemplo que Deleuze recupera del intercambio epistolar de Spinoza con Oldenburg, es el de la composición del plasma sanguíneo. Cf. *ibid.*, pp. 139-140.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 368-369.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>51</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 193.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>53</sup> “Los modos pasan a la existencia, y dejan de existir, en virtud de leyes exteriores a sus esencias” (*ibid.*, p. 202). Así, Deleuze discute con la interpretación del *conatus* como esfuerzo por pasar a la existencia.

escapa a la propia coherencia y, en todo caso, a lo sumo puede ir conociéndose-la progresivamente. Desde el punto de vista de la Naturaleza misma, toda destrucción es una nueva composición.

En cuanto a ese gran número de cuerpos simples de los que se componen tanto el cuerpo como el alma en lo extenso, estos no tienen una esencia o existencia propias, ni se corresponden término a término con la esencia del modo<sup>54</sup>, sino que “van siempre por infinidades: una infinidad de partes corresponden siempre a un grado de potencia, por pequeño que éste sea”<sup>55</sup>. Lo que determina a esos infinitos cuerpos simples a reunirse en conjuntos que pueden ser más o menos grandes es el *grado de potencia* del que se trate. Lo que los define y distingue de otros, lo que marca la forma de la determinación extrínseca y de las relaciones exteriores entre los cuerpos simples es “una cierta relación de movimiento y de reposo”<sup>56</sup> que, como vimos, es de tipo diferencial. Para Deleuze, “hay una verdad eterna de la relación, hay una consistencia de la relación... aun cuando deja de efectuarse”<sup>57</sup>. En primer lugar, porque estas relaciones expresan a la esencia misma; y, en segundo lugar, en tanto que no dependen de los términos en los que se efectúan ni se agotan en ellos<sup>58</sup>. El “individuo” finito (pero no como un producto cerrado o final, sino como compuesto, y también las composiciones superiores a las que se integrará) es como el *límite* al que esa relación diferencial tiende –en el sentido del vocabulario matemático señalado, es decir, ese tercer término que resulta de la puesta en relación de los diferenciales, y no de una noción de límite como figura de lo negativo<sup>59</sup>–. Todo individuo se compone de una infinidad de partes y de las sumas de relaciones que lo caracterizan: “no una adición sino una especie de integración de relaciones diferenciales, puesto que hay... una infinidad de relaciones que me componen”<sup>60</sup>. Estas relaciones expresan y afirman la singularidad de la esencia del modo en la existencia.

Finalmente, todas esas partes extensivas “*en conjunto y bajo todas sus relaciones, forman un universo infinitamente cambiante, correspondiente a la*

---

<sup>54</sup> Deleuze desarrolla la concepción spinozista del infinito actual remitiéndose a la *Carta a Meyer* (*ibid.*, pp. 194-197).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>56</sup> *Ibid.* Las cursivas son del autor.

<sup>57</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 399.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 368-369.

<sup>59</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 351-352.

<sup>60</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 397.

*omnipotencia de Dios*<sup>61</sup>. El universo en su totalidad es esa gran composición de relaciones que se componen al infinito, cuya forma permanece, si bien varía constantemente en una infinidad de maneras. Y el tercer orden de la Naturaleza, “tomado en su conjunto, coincide con el orden de las relaciones”<sup>62</sup>, aunque “no coinciden en absoluto en el detalle”<sup>63</sup>. Se trata del orden de los encuentros: orden de conveniencias y desconveniencias “parciales, locales y temporales”<sup>64</sup>, determinaciones extrínsecas donde las partes de los cuerpos existentes se encuentran fortuitamente, violentamente, y no en el orden todo-coincidente que dictan las leyes eternas de la composición relacional. En este orden de los enfrentamientos, la única certeza es la de encontrar cuerpos más potentes capaces de destruirme<sup>65</sup>. Orden común de la Naturaleza, de los encuentros, el azar y las pasiones.

¿En qué consisten las pasiones y de qué manera vienen a completar este esquema? La tríada de los modos tal como la expusimos hasta ahora (esencia, relaciones y partes extensivas) aún no está completa. Resta explorar el campo de la afectividad y, en él, a la noción de *potencia* como eje de una segunda tríada al nivel de los modos.

### *I.3. Las nociones de potencia, affectio y affectus en los modos finitos y las pertenencias de la esencia*

En los cursos de Vincennes, y también en algunos textos de dicha época, como, por ejemplo, *Spinoza y nosotros*<sup>66</sup>, Deleuze presenta a esa doble tríada de los modos como dos maneras de definir al cuerpo sin hacer de él un organismo: una definición *cinética*, que lo define por sus “relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud entre partículas”<sup>67</sup> (del cuerpo y del pensamiento o alma de los modos), y una definición *dinámica*: por su potencia, su poder de afectar y ser afectado.

En el orden de los encuentros, las partes extensivas de los cuerpos se afectan mutuamente de manera extrínseca, y esa capacidad microscópica de las

---

<sup>61</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 197. Las cursivas son del autor.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>66</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, 149-158.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 150.

partes de afectarse unas a otras<sup>68</sup> es el punto de partida de Spinoza para considerar la dimensión de las afecciones del modo existente entero. Esta dimensión se sobreimprime al orden común de la Naturaleza porque, para Deleuze, la Ética presenta una equivalencia entre la tríada de las capas del individuo existente y la tríada de lo que ese individuo corporal *puede*. A la esencia como grado de potencia le corresponde un poder de ser afectado en el que ella también se expresa –tanto como en las relaciones características–, poder que es colmado a cada instante por afecciones de distinto tipo<sup>69</sup>: “Esta segunda tríada del modo finito muestra bien cómo el modo expresa la substancia, participa de la substancia e, incluso, la reproduce a su manera. Dios se definía por la identidad de su esencia y de una potencia absolutamente infinita (*potentia*); como tal, tenía una *potestas*, es decir un poder de ser afectado de una infinidad de maneras; este poder era eternamente y necesariamente colmado, siendo Dios causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí. Por su lado, el modo existente tiene una esencia idéntica a un grado de potencia; como tal tiene una aptitud de ser afectado, un poder de ser afectado de un muy grande número de maneras; mientras existe, este poder es colmado de manera variable, pero siempre y necesariamente colmado bajo la acción de los modos exteriores”<sup>70</sup>.

La identificación de la esencia divina con la potencia<sup>71</sup> y ese poder de ser afectado de una infinidad de maneras propio de Dios que se sigue de ella, se repite en los modos finitos, que tendrán una capacidad de ser afectados de un “muy grande número de maneras” –un infinito de orden menor– como correlato al grado de potencia que expresan y que son. “La potencia es siempre acto o, al menos, en acto”<sup>72</sup>, porque el poder de ser afectado se encuentra siempre efectuado por afecciones actuales. Pero si en Dios –que nada padece– solamente puede haber afecciones activas (los modos mismos, de los cuales es causa adecuada), los modos finitos, en cambio, presentan afecciones de dos tipos,

---

<sup>68</sup> La composición no supone de ningún modo una direccionalidad consciente de su fin o de sí misma. Se trata de una *percepción molecular*: “Cuando dos relaciones se componen, es preciso que las partículas que efectúan esa relación tengan... el poder de discernir las otras partículas de la otra relación con la cual la primera se compone. Ese discernimiento hace que las partículas de linfa y las partículas de quilo vayan unas al encuentro de las otras [en la composición de la sangre]... ustedes no pueden separar a ningún cuerpo, por simple que sea... de un poder de discernimiento que constituye su alma” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 154).

<sup>69</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 208.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 85. La noción de potencia designa la identidad del acto y la potencia, y no su oposición aristotélica (remitiéndose más bien a la noción cusana de *possess*). Cf. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 119.

<sup>72</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 86.

porque estos sí padecen (porque no todas sus afecciones son activas). Más bien, sucede que estas “son primero y ante todo pasiones”<sup>73</sup>. Lo necesario –el verse colmado de afecciones a cada instante en el orden común de la Naturaleza– está intervenido por lo fortuito, el *azar de los encuentros*, el hecho de que estos casi nunca suceden siguiendo el orden de las leyes eternas de composición de relaciones, ni según las necesidades de la propia relación considerada de manera global<sup>74</sup>.

Las afecciones de los modos derivan siempre del exterior<sup>75</sup>: son imágenes o huellas corporales de lo que les sucede, efectos producidos al encuentro de los otros. “Sus *ideas* envuelven a la vez la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior afectante”<sup>76</sup>. Las afecciones indican la composición del cuerpo y de su poder de ser afectado en el presente del que se trate, el efecto *instantáneo* de esas ideas o imágenes. En suma, la afección es “la imagen de la cosa asociada a una acción o, lo que es lo mismo, la determinación de mi potencia bajo tal o cual acción”<sup>77</sup>. Pero, a su vez, esas afecciones-ideas (*affectio*) que engloban la naturaleza de un cuerpo exterior remiten a una dimensión distinta de la afección, porque implican o envuelven algo que es de otra naturaleza, cierta variación o transición de estados: la dimensión del afecto (*affectus*)<sup>78</sup>.

El afecto es el paso real de un estado de cierta perfección a otro, la *transición* entre los dos estados del cuerpo afectado correlativa al de los cuerpos afectantes, la especificidad de ese pasaje que no se reduce ni al estado actual ni al anterior: “transiciones, traspasos vividos... duraciones o variaciones continuas de perfección”<sup>79</sup>. Involucra, por lo tanto, un *devenir*, una cierta duración que “engloba la diferencia entre dos estados”<sup>80</sup>. Deleuze advierte en contra de una interpretación intelectualista del afecto. No se trata de una comparación mental entre estados, sino que “la idea que constituye la forma del afecto afirma

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>75</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 38.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>77</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 219-220.

<sup>78</sup> Deleuze realiza la siguiente precisión terminológica (que, tal como señalan los traductores, es válida para el español): “Spinoza distingue con mucho rigor *affectio* y *affectus*. Es complicado porque todos los traductores traducen *affectio* por ‘afección’, eso está bien, pero muchos traducen *affectus* por ‘sentimiento’. Por un lado, la diferencia afección/sentimiento no dice mucho en francés. Por otro lado, es una lástima puesto que más vale incluso una palabra un poco más bárbara. Es mejor, me parece, traducir *affectus* por ‘afecto’, puesto que la palabra existe en francés, y al menos conserva la raíz común entre *affectio* y *affectus*” (*ibid.*, p. 226).

<sup>79</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p.62.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 63.

del cuerpo algo que envuelve mayor o menor realidad que antes<sup>81</sup>. Así, el paso hacia una perfección mayor es el *afecto* de alegría, mientras que la tristeza es el *afecto* que envuelve una disminución de la perfección del modo, de su poder de ser afectado y de su potencia de actuar.

La definición de tristeza que encontramos en la *Ética* es positiva: ella no es la falta de perfección ni su límite negativo sino un acto, un pasaje vivido<sup>82</sup>. La realidad de la tristeza consiste en ser el paso hacia una perfección menor. Para Spinoza, la tristeza es *mala* por definición: es el último refugio del mal, su sentido perspectivista (lo malo *para mí* es esa disminución, y no hay más “mal” que ese). Es el *grado más bajo* de la potencia de actuar, el afecto experimentado en la destrucción de nuestras relaciones, por el que reconocemos lo que no conviene con nosotros<sup>83</sup>. Pero con todo, “[h]ay en ella algo que no se reduce ni a la *privación* de una perfección ni a la *comparación* entre dos estados de perfección. Hay en la tristeza algo irreductible que no es ni negativo ni extrínseco, un *paso* vivido y real. Una *duración*...”<sup>84</sup>, y ya no la afección como corte instantáneo.

Los modos se definen por su poder de afección, y es en ese sentido que cada uno es tan perfecto como puede serlo de acuerdo a las afecciones que lo colman en ese instante. Por eso no es menos legítimo objetarle a la piedra que no tenga vista que objetárselo al ciego, así como no es por su acto que se distingue al hombre justo del ladrón (pues a este se lo juzga como peor en función de un estado de la esencia que no es el propio, de afecciones que no tiene). Incluso el melancólico expresa un grado de su propia potencia bajo las afecciones que tiene actualmente, aunque sea el más bajo, y desde ese punto de vista –el del instante– no habría nada para objetarle. “Hasta la enfermedad

---

<sup>81</sup> *Ibid.* Deleuze cita aquí a Spinoza, B., *Ética* demostrada según el orden geométrico, Dominguez, A. (trad.), Madrid: Trotta, 2000, pp. 179-180.

<sup>82</sup> “Digo *paso*, porque la alegría no es la perfección misma. Ya que, si el hombre naciera con la perfección a la que pasa, la poseería sin el afecto de alegría, lo cual aparece más claramente por el afecto de la tristeza, que es contrario a ella. Nadie, en efecto, puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección y no en la misma perfección menor, puesto que el hombre no se puede entristecer en cuanto que participa de una perfección. Ni podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la privación no es nada, mientras que *el afecto de la tristeza es un acto*, el cual no puede ser, por tanto, sino el acto de pasar a una menor perfección, es decir, el acto por el que la potencia del hombre disminuye o es reprimida” (*ibid.*, p. 170). Énfasis añadido.

<sup>83</sup> “¡No se me hará creer que hay algo bueno en la tristeza! ¡Toda tristeza es mala!... cada vez que vea a alguien que intenta persuadirme de que en la tristeza hay algo bueno, útil o fecundo, oleré en él un enemigo... del género humano. Es decir, oleré en él un tirano... pues sólo el tirano tiene necesidad de la tristeza para asentar su poder” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 300).

<sup>84</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 51-52.

es una satisfacción en este sentido”<sup>85</sup>. Pero en este punto encontramos la última objeción de Blyenbergh, quien acusa a Spinoza de establecer un “instantaneísmo de la esencia que hace incomprendible todo devenir y toda duración”<sup>86</sup>. Spinoza incurriría en dicha postura, según Blyenbergh, al decir que a la esencia no le pertenece más que la afección presente aquí y ahora, cuando parecería ser que es por la duración que devenimos mejores o peores<sup>87</sup>. Spinoza deja de responder, pero Deleuze reconstruye una respuesta que considera ya planteada en la teoría de los afectos de la *Ética*: la diferencia no se da entre los estados de la esencia sino en sus condiciones de producción<sup>88</sup>. De allí que Spinoza pueda diferenciar éticamente a los modos como mejores y peores, sin recurrir a la moral. Los afectos (*affectus*) son justamente esas condiciones de producción, derivadas de la afección instantánea, pero que nos introducen al orden temporal del devenir y la duración.

Los buenos encuentros son aquellos que hacen que la variedad de afecciones a las que la existencia del modo está abierta se multipliquen; los malos encuentros, en cambio, lo cierran, disminuyen su potencia de actuar, porque esta se fija en su esfuerzo por eliminar o sustraerse de aquello que lo afecta de esa manera. “Nuestra potencia queda inmovilizada y sólo puede reaccionar”<sup>89</sup>. Los afectos de alegría o tristeza que experimentamos en cada caso y que se siguen de la afección, son variaciones de la propia potencia de actuar y, por lo tanto, de la esencia misma. La esencia es quien varía en y por esas afecciones y afectos.

¿Cuáles son, entonces, las “pertenencias de la esencia”? En primer lugar, la esencia singular misma “bajo la forma de la eternidad”; luego, sus afecciones “bajo la forma de la instantaneidad” y, por último, el afecto “bajo la forma de la duración”<sup>90</sup>. La esencia del modo es eterna<sup>91</sup> –en el sentido de no estar sometida al tiempo<sup>92</sup>–, en virtud de su causa y en cuanto contenida en el atributo. Eternidad de cuya experiencia no somos ajenos: es la parte

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>87</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 224.

<sup>88</sup> “Los estados de la esencia son tan perfectos como pueden serlo, pero difieren según su ley de producción en la existencia; expresan en la esencia una cantidad absoluta de realidad, pero que corresponde a la variación que conlleva en la existencia” (Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 53).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>90</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, pp. 228-229.

<sup>91</sup> Deleuze remite a Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 258.

<sup>92</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 225.

de nosotros mismos que expresa la esencia del cuerpo<sup>93</sup>, el grado intensivo, singular e invariable que somos. Luego, “la instantaneidad es la modalidad propia de la afección de la esencia”<sup>94</sup>. Cada estado es un corte instantáneo sin una conexión con cualquiera de los otros. Finalmente, la duración es lo que separa a los instantes, “un estatuto de lo vivido extremadamente profundo... ¿cómo hablar del pasaje de un estado a otro sin convertirlo en un estado?... la duración está siempre a nuestras espaldas. Pasa a nuestras espaldas y entre dos parpadeos”<sup>95</sup>. La afección siempre envuelve o implica un afecto: ese *devenir* inapresable de la duración.

Mientras el modo existe, la duración es la parte de nosotros que “envuelve la existencia del cuerpo”<sup>96</sup>, y “es por sí misma ‘continuidad indefinida de la existencia’”<sup>97</sup>. Se compone de esas transiciones vividas y continuas que coexisten con la dimensión eterna de la esencia. Es una variación que “pertenece propiamente a la existencia... y concierne a la génesis del estado en la existencia”<sup>98</sup>, es decir, a sus condiciones de producción, a cómo se efectúa la potencia en cada caso. Cada afecto tomado en sí mismo como devenir o variación es distinto de los otros, por lo que existe una gran variedad de afectos de distinto tipo<sup>99</sup>. Pero de esa gran variedad de afectos, Spinoza extrae dos polos que son tomados como “dos afectos de base”<sup>100</sup>, porque todos los otros de algún modo se derivan de ellos. Estos dos afectos son las pasiones de alegría y tristeza. En ese sentido, puede decirse que los afectos de alegría y tristeza son los umbrales de la individuación en la existencia, el máximo y el mínimo entre los que oscila toda una gran producción de afectos-variaciones intensivas de la potencia, a través de la siempre completa perfección actual del modo y su siempre repleta capacidad de afección. Umbrales por los que el modo selecciona del mundo aquello por lo que puede ser afectado “con lo que se relaciona”, y que finalmente conforma ese mundo del cual el modo mismo resulta inseparable<sup>101</sup>.

---

<sup>93</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 79.

<sup>94</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 225.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>96</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 79.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>99</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 95.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> “La etología es primero el estudio de las relaciones de velocidad y lentitud, de los poderes de afectar y de ser afectado. Para cada cosa, estas relaciones y estos poderes tienen... umbrales (máximo y mínimo)... Y seleccionan, en el mundo o en la Naturaleza, lo que corresponde a la cosa... Todo punto tiene sus contrapuntos: la planta y la lluvia, la araña y la mosca. Así pues,

#### I.4. La acción y la pasión

Pero todavía, en ambos casos –alegría o tristeza– solo experimentamos *pasiones*: un tipo de afecciones “que se explican por otra cosa y derivan del exterior”<sup>102</sup>. La causa de estas afecciones es la naturaleza del cuerpo afectante –la idea o imagen confusa que nos hacemos de este y de nuestro cuerpo en su contacto–. Lo que las caracteriza es que desconocemos la causa de la que proceden. Y en la medida en que no seamos capaces de capturar al afecto junto con su causa, ni de comprendernos a nosotros mismos como causa adecuada de los afectos que experimentamos, seguiremos separados de nuestra potencia, por lo que tendremos una mayor proporción de afecciones pasivas. Incluso las alegrías que aumentan nuestra potencia son pasivas, pasiones de las que aún no somos causa adecuada.

Las *acciones*, en cambio, son afectos de otro tipo: “se explican por la naturaleza del cuerpo afectado y derivan de su esencia”<sup>103</sup>. Afectos derivados de la propia esencia, de la propia potencia de actuar y comprender, por los que la esencia se afecta a sí misma: son alegrías activas que se definen por la posesión de la potencia y ya no por sus transiciones o traspasos. Es por eso que Deleuze dice que ellos nacen de la razón (la potencia de actuar propia del alma)<sup>104</sup>, a medida que esta “aprende” a organizarse y a intervenir de algún modo en el flujo irrefrenable del azar que domina el orden de los encuentros. Un afecto distinto, tanto de la alegría como de la tristeza pasivas, vinculado a esa cierta eternidad de la que sin embargo tenemos experiencia. Para salir del régimen de las pasiones y llegar a tener una experiencia de este tipo de afecto activo, es necesario “que nuestra potencia de acción haya crecido materialmente”<sup>105</sup>, al punto de llegar a poseerla al máximo: “Por esta razón, desde el punto de vista de los afectos, la distinción fundamental entre *dos tipos de pasiones*, pasiones tristes y pasiones alegres, prepara una distinción muy diferente entre *las pasiones y las acciones*. De una idea como idea de *affectio* siempre se siguen afectos. Pero si la idea es adecuada, en lugar de ser una imagen confusa, si expresa directamente la esencia del cuerpo afectante en vez de englobarlo indirectamente en nuestro

---

nunca un animal, una cosa puede separarse de sus relaciones con el mundo: lo interior es tan solo un exterior seleccionado, lo exterior un interior proyectado; la velocidad o la lentitud de los metabolismos, de las percepciones, acciones o reacciones se encadenan para constituir tal individuo en el mundo” (Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 153).

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 267-268.

<sup>105</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 64.

estado, si es la idea de una *affectio* interna o de una autoafección que señala la conveniencia interior de nuestra esencia, de las demás esencias y de la esencia de Dios (tercer tipo de conocimiento), entonces los afectos que derivan de ella son en sí mismos acciones... Para estas alegrías activas debe reservarse el nombre de beatitud: parecen conquistarse y desarrollarse en la duración, como las alegrías pasivas, pero, de hecho, son eternas, y ya no se explican por la duración; no implican más transiciones y traspasos, sino que se expresan todas recíprocamente en un modo de eternidad, junto con las ideas adecuadas de las que proceden<sup>106</sup>. Esta cita es importante porque da cuenta de la compleja imbricación entre ideas, afecciones y afectos. Las ideas son el modo del pensamiento primero<sup>107</sup>, que se relaciona con otros modos de pensamiento –como lo es también la afección<sup>108</sup>–. Son el modo del pensamiento que está referido a cosas y estados de cosas<sup>109</sup>. Las ideas de afecciones (*affectio*) implican afectos (*affectus*), y estos están referidos a la potencia y a sus variaciones, que se dan con las variaciones de los estados de cosas<sup>110</sup>. Los afectos son lo implicado en esas ideas de afecciones, siempre se siguen de ellas, y si bien pueden considerarse un tipo particular de afecciones, no se reducen a esa idea o imagen representativa de las cosas que es propiamente la afección<sup>111</sup>. Ahora bien, las ideas –en tanto huellas o imágenes de una cosa, por lo que además son “las afecciones corporales mismas”<sup>112</sup>– pueden ser *adecuadas* (cuando *expresan directamente la naturaleza del cuerpo afectante*) o *inadecuadas* (cuando la naturaleza del cuerpo afectante solo se indica por signos equívocos, expresándose indirectamente *englobada en nuestro estado*, teñida por los confusos estados del propio cuerpo). Y como las ideas son afecciones, el modo es afectado a su vez por las ideas que tiene, y así experimenta las fluctuaciones de su potencia en la forma de los afectos (*affectus*) de alegría o tristeza implicados en esas ideas. Así es como a la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas se suma una segunda distinción, desde el punto de vista de estas como afecciones (*affectio*, no aún *affectus*, aunque los implican), que pueden ser *externas* (afecciones pasivas que proceden del exterior), o *internas* (autoafecciones, en las que la esencia se afecta a sí misma). ¿En qué consiste esa afección? Como todas las

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 95.

ideas adecuadas, “están en nosotros igual que están en Dios”<sup>113</sup>. Deleuze dice que son representativas “de lo que somos y de lo que son las cosas”<sup>114</sup>. Esto sucede porque incluyen –ya desde la noción común más básica– un conocimiento de la propia potencia de conocer en tanto causa adecuada de esa idea adecuada que se tiene. Y esto conduce en última instancia a la idea de Dios, la causa unívoca y necesaria de la propia potencia de conocer (por la que conozco cada idea adecuada que tengo), del orden de las ideas y de las cosas, el orden común de la Naturaleza del que somos parte. Así se conforma “un conjunto sistemático, idea de nosotros mismos, idea de Dios, idea de las demás cosas”<sup>115</sup> (la “conveniencia interior”<sup>116</sup> de la propia esencia, la de Dios y la de los demás modos). Toda idea adecuada produce una idea-afección interna de este tipo. Y lo que estas últimas implican –los afectos que se derivan de ellas (*affectus*, ahora sí)– son propiamente *acciones*: alegrías activas o beatitud, que comienza siendo la acción del alma de comprender algo adecuadamente. En esto vemos cómo el *pensamiento* –y no la conciencia– deviene él mismo en *afección y corporal* –en un sentido de afección que no se limita al de la idea-afección del primer género de conocimiento, y en un sentido de lo corporal también resignificado<sup>117</sup>–.

En este marco, la pregunta ética spinozista es si de hecho somos capaces de experimentar ese tipo de afecciones activas (pregunta que ahora coincide con la de si acaso somos capaces de *pensar*). Ella supone la correspondencia –aparentemente muy sencilla, pero que contiene los desgarros más crueles, las confusiones más dolorosas– entre las capas del individuo y los tres órdenes de la naturaleza (de los encuentros, de las relaciones y de las esencias) con los tres géneros del conocimiento (imaginación, razón e intuición). Y supone también su

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.* Acerca del estatuto complejo de la idea de Dios (como noción común y como idea del tercer genero del conocimiento), cf. *ibid.*, p. 117.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>117</sup> Sigo lo afirmado por Zourabichvili: “Una ‘cosa’ existe en la medida en que aparece, no forzosamente ante una conciencia humana sino en tanto fuerza que se afirma ejerciéndose sobre otra cosa (poder de afectar) o bien captando otra cosa (poder de ser afectado). ¿En qué *se asientan* el mundo y todo lo que existe, cuál es la *consistencia* del mundo, si se acepta considerar que lo que se nos aparece en la representación supone una sensación, un afecto, o que lo dado perceptivo supone un aparecer, una diferencia ‘por la cual lo dado es dado’ [Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 286]? El mundo que nos representamos se anuda en relaciones de fuerzas, consiste, en el sentido fuerte, en una imbricación de afectos variables que son los acontecimientos de la Naturaleza. Un cuerpo no es una cosa, una sustancia, no tiene realmente contornos, no existe sino en tanto afecta y es afectado, en tanto que es sentido y siente. ¿Qué es un cuerpo sino una cierta manera de pesar, de resistir, de opacificar, etc.?” (Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Agoff, I. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 129).

culminación: la beatitud o tercer género de conocimiento. El hombre no nace libre ni activo ni racional. Sólo llegará a serlo, y a poder ser causa adecuada de lo que le ocurre y de lo que comprende, en el camino de un laborioso aprendizaje de lo que desde su propia potencia puede hacer, organizar y componer, en las relaciones que integra y participa, o en las que se encuentra inserto. Aprendizaje por el que deviene libre, activo, un ser de razón. “Hay que encontrar nuestro asunto... inventar las individualidades superiores en las cuales podemos entrar a título de parte, pues esas individualidades no preexisten”<sup>118</sup>. Pero si nos sumergimos hasta el fondo del asunto, si descendemos hasta lo más bajo, tal camino parece una empresa imposible en la que llevamos todas las chances de perder, desde la equivocidad de ese primer escalón: “Hemos hecho hasta el momento como si dos líneas de afección, alegres y tristes, correspondieran a dos casos de encuentros, buenos encuentros y malos encuentros. Pero esta visión permanece aún abstracta. Si se tienen en cuenta los *factores concretos de la existencia*, se ve bien que ambas líneas se interfieren constantemente: las relaciones extrínsecas son tales que un objeto puede ser siempre causa de tristeza o de alegría por accidente... en virtud de la complejidad de relaciones que nos componen intrínsecamente, podemos a la vez amar y odiar un mismo objeto. Más aún: una línea de alegría puede siempre ser interrumpida por la destrucción, o incluso por la simple tristeza del objeto amado. Inversamente la línea de tristeza será interrumpida por la tristeza o la destrucción de la cosa odiada... Estamos siempre determinados a buscar la destrucción del objeto que nos pone tristes; pero destruir es dar a las partes del objeto una nueva relación que conviene con la nuestra; experimentamos pues una alegría que aumenta nuestra potencia de actuar. Es así que, ambas líneas interfiriendo constantemente, no deja de variar nuestra potencia de actuar”<sup>119</sup>.

“Cuántas injusticias e ignominias, cuántos procesos parasitarios caníbales...”<sup>120</sup>. Y todo esto sin considerar aún a las construcciones del orden social, la santísima trinidad de la impotencia (tirano, esclavo y sacerdote), ligados como lo están en ese gusto por la propagación de pasiones tristes, en esa producción de almas rotas por la que los mecanismos del poder se retroalimentan<sup>121</sup>. Si uno

---

<sup>118</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 238.

<sup>119</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 235. Modificamos la traducción de “joyeux” y “joyeuses” por “alegría” y “alegres”, en lugar de “dicha” y “dichosas”.

<sup>120</sup> Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 177.

<sup>121</sup> Es por eso que para Spinoza “la razón no sería nada y no conquistaría jamás su propia potencia si no encontrara ayuda en una potencia de otro género, que se une a ella... Esta potencia de otro género es la del Estado o de la ciudad” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*,

se mantiene en el primer peldaño vive en el instante, sometido al azar de los encuentros y de los afectos pasivos. Y aun si se avanza, el peso de los encuentros presentes nunca es completamente eliminado: siempre habrá nuevos azares que amenazan nuestros progresos. De todas maneras, una vez señaladas estas grandísimas dificultades, todo parece encadenarse armoniosamente. Los buenos encuentros son la ocasión privilegiada para generar nociones comunes. En ellos, las alegrías pasivas que experimentamos azarosamente como aumentos de potencia funcionan como la causa ocasional que induce a la formación de nociones comunes, que son la bisagra entre las ideas inadecuadas del primer género (ideas confusas e imaginaciones) y las ideas adecuadas del segundo y tercer género (conocimiento adecuado de lo que es común a varios cuerpos, de sus relaciones y de la naturaleza o conocimiento por esencias).

Para salir de lo inadecuado hay que atravesar ese aprendizaje: aprender a organizar los encuentros y a componer las relaciones, reduciendo así la cuota del azar; aprender a seleccionar las pasiones alegres, logrando que estas ocupen la mayor parte de mí, para comenzar a poseer la propia potencia. Y así acceder poco a poco al estado de razón, al conocimiento adecuado y a las afecciones activas: “Así se realiza el programa de Spinoza: *no suprimir toda pasión*, sino gracias a la pasión alegre, hacer que las pasiones no ocupen más que la más pequeña de las partes de nosotros mismos y que nuestro poder de ser afectado sea colmado por un máximo de afecciones activas”<sup>122</sup>.

Esta es, en suma, la vía de la salvación afectivo-gnoseológica del aprendizaje spinozista, a la que puede resumirse como “un dispositivo que, en tanto permite maximizar las afecciones pasivas alegres, tiende a hacer viable el acceso a la beatitud”<sup>123</sup>.

## II. La salvación de la salvación

### II.1. La experiencia de la beatitud

Sin embargo, considero que esta vía, concebida bajo aquella formulación –claramente “correcta”, pues se sigue de los textos–, encierra muchos peligros.

---

p. 258); potencia que puede velar por ese aprendizaje, contribuyendo a la organización de los encuentros al establecer un mínimo de signos comunes compartidos, creando un medio adecuado para el desarrollo de alegrías activas. Deleuze expone la teoría del derecho natural spinozista en *ibid.*, pp. 247-265.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 278-279. Traducción levemente modificada. Subrayado añadido.

<sup>123</sup> Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en: Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Fava, J. M. y L. Tixi (trad.), Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008, p.22.

Principalmente, la extrema facilidad con la cual el pensamiento ético-político de Spinoza (y, por consiguiente, el de Deleuze, debido a la centralidad que tiene el spinozismo en la composición de su propia ontología política y práctica) puede ser capturado reactivamente<sup>124</sup>, banalizando su sistema filosófico para convertirlo en aliado o sustento ideológico del neoliberalismo<sup>125</sup>.

La tragedia comienza al otorgar un peso excesivo a la sucesión de etapas. Así, el planteo se reduce a una carrera finalista y acumulativa en pos de la

---

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Una instancia ulterior de esta investigación sería contrastar lo expuesto con la concepción del capitalismo que Deleuze y Guattari desarrollan en *El antiedipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980). Sin adentrarme aquí en los complejos desarrollos de dichas obras, considero que la filosofía política deleuziana plantea un rechazo del capitalismo, y es por esa razón que las lecturas centradas en un optimismo ingenuo traicionan de algún modo su “espíritu”. Entiendo que la concepción de individuación aquí presentada permite contrarrestar toda lectura de tipo “atomista” acerca de ella, y en ese sentido, mi intención es dejar en claro que la individuación es de carácter colectivo, siempre referido a una multiplicidad: procesos de integraciones y destrucciones entre partes intrínsecas y extrínsecas, de composiciones y descomposiciones mayores y menores, en el tiempo que dure la existencia de las mismas en lo actual –en su immanencia con la dialéctica diferencial de las Ideas virtuales, siendo ambos planos reales (Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 314). Procesos que poco tienen que ver con un ejercicio individual voluntarista, sino que, por el contrario, tienen lugar al encuentro con lxs otrxs y con otros modos del pensamiento, que permiten problematizar lo dado, desde el plano más bajo de la ontología que es el de “el azar de los encuentros”, despertando las potencias que se encuentran alojadas en él (aunque no por el hecho de ser colectivas o “minoritarias”, estas composiciones o soluciones generadas excluyen necesariamente a la estupidez, el horror o la crueldad. Cf. *ibid.*, p. 283). Se trata de despertar una sensibilidad con relación al tipo de encuentros que impactan en nosotros y que pueden transformar nuestras maneras de vivir. Sigo a Suely Rolsnik, al considerar que esta no es una cuestión superflua, dado que “en cualquier régimen, es el modo de subjetivación que en él se produce lo que le imprime su consistencia existencial, sin la cual no se sostendría” (Rolsnik, S., *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Palmeiro, C. y otros (trads.), Buenos Aires: Tinta Limón, 2019, p. 30). La autora estudia de cerca las dinámicas de subjetivación dominantes en el contexto actual neoliberal, en su entrecruzamiento micro y macro-político (buscando desarticular la aparente oposición entre ambos niveles, por considerarla una falsa alternativa), y promueve una lucha por la *descolonización del inconsciente*, sin la cual resulta impensable la transformación de nuestras sociedades. Es central en su análisis la distinción entre lo personal (plano de las formas y de los hábitos, donde la experiencia de la subjetividad se produce como reducida a la de un “sujeto” individual y cerrado) y el plano de lo extra-personal y extra-cognitivo, al que llama “saber-del-cuerpo”, “saber-de-lo-vivo” o “saber eco-etológico”: plano de las fuerzas, *perceptos* y *afectos* (siguiendo a Deleuze y Guattari) que nos atraviesan en tanto vivientes y que se plasman en nuestros cuerpos ante la experiencia de la alteridad (*ibid.*, pp. 46-47). Volveré sobre la posibilidad de operar esa intervención sobre la sensibilidad –enfocada hacia aquello que excede a lo meramente empírico– en el apartado siguiente. Por otro lado, también rescato de su apuesta a lo que entiendo como un gesto de poner entre paréntesis a los debates tradicionales en torno a la filosofía política de Deleuze. Para una presentación sucinta y heterodoxa de estos debates, y una argumentación acerca de la centralidad del concepto de capitalismo en la filosofía política deleuziana, cf. Ferreyra, J., “Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari”, en: *Nombres*, v. XXV, 30 (2016), pp. 239-262.

maximización de la alegría, que es tomada como un fin en sí mismo<sup>126</sup>. Por supuesto que Deleuze tiene en parte la culpa, pues no son pocas las veces en las que su exposición reduce la compleja dimensión de los afectos al binarismo de tristeza-mala, alegría-buena. Resulta muy sencillo olvidar entonces la distinción entre la pasión y la acción, y que la alegría-pasiva es una pasión, y confundir a la beatitud (manera de efectuación de la potencia en la que ella aumenta al máximo<sup>127</sup>) con esa alegría pasiva maximizada, cuando en realidad se trata de un afecto de otro orden. Para evitar que ese dispositivo de maximización de la alegría pueda ser la síntesis última del spinozismo, intentaremos imaginar algunos antidotos que acaso logren prevenirnos de este desenlace fatal.

Para comenzar, destacamos el punto de vista de la temporalidad. Esto permite considerar a las “etapas” del aprendizaje en su simultaneidad o coexistencia, y superar el punto de vista de la sucesión. Solo así entendemos que la beatitud –esa experiencia de la eternidad– no está esperándonos al final del camino. Su experiencia atraviesa todos los órdenes temporales: *sentimos y experimentamos que somos eternos*<sup>128</sup>, no cuando la muerte nos encuentra y destruye nuestras relaciones, cuando las partes extensivas que nos pertenecían nos abandonan del todo y sobrevive solo esa parte intensiva que es la esencia, si es que hemos logrado darle una proporción suficiente. No es “una inmortalidad de sucesión”<sup>129</sup>, no hay en ello un antes y un después, sino que “desde ahora experimento algo que no puede estar bajo la forma del tiempo”<sup>130</sup>. Se trata de un afecto que ya no se define por la duración o variación de nuestros estados: “Estos afectos o sentimientos activos no pueden ser tan sólo alegrías y amores..., sino alegrías y amores muy especiales, puesto que ya no se definen por un aumento de nuestra perfección o potencia de acción, sino por la entera posesión formal de esta potencia o perfección”<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup> Esa maximización es, en parte, lo que da pie a las lecturas “de autoayuda” acerca del Spinoza deleuziano. Gallego discute con estas lecturas, y encuentra un “remedio” para evitarlas dando el paso siguiente en la dirección de Nietzsche, donde la *jovialidad* nietzscheana asociada a lo trágico vendría a auxiliar esa falta del planteo spinozista (Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en: Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, pp. 21-22). También, cf. Ipar, E., “¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?”, en: Tatian, D. (comp.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, 2008, pp. 337-352).

<sup>127</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 242.

<sup>128</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 258.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 64-65.

Las alegrías activas se llaman “alegrías”, pero son de otro tipo. Son la luminosidad que atraviesa todos los órdenes de la naturaleza, luz que la Ética hace emerger de las entrañas de la equivocidad del mundo del que somos parte y en el cual existimos. Es el punto de vista de la conveniencia, de la inmanencia y de la intuición que lo capta. Nosotrxs que existimos bajo la forma del tiempo, experimentamos en el tiempo algo que jamás puede darse bajo la forma del tiempo<sup>132</sup>. Sumergidxs como estamos en el orden común de la Naturaleza, se intuye que tal punto de vista existe, aunque no lo comprendamos aun más que por un destello que parece confundirse con la violencia de un encuentro. ¿Qué significa tener esa experiencia de la eternidad? Entiendo que esta experiencia es la del desajuste o la irreductibilidad ontológica entre los “dos sentidos absolutamente opuestos de la palabra parte”<sup>133</sup>: las partes extensivas que “tengo provisoriamente... en la duración”<sup>134</sup> y las intensivas: no “una parte que tengo sino... una parte que soy”<sup>135</sup>.

La beatitud es lo contrario a la muerte<sup>136</sup>, pero también parece de algún modo encontrar su confirmación en esta, a condición “de ser elevado a ideas y a afectos que den a esa parte intensiva una actualidad”<sup>137</sup>. Se trata de establecer la difícil proporción entre dos sentidos de la palabra “parte”<sup>138</sup>, las partes que tenemos y las que somos, las partes extensivas y las intensivas o singulares: ambas dimensiones que hacen al espesor de la existencia. “Puede ser que quede en nosotros, en la existencia, establecer esta especie de cálculo de proporciones o de *sentido vivido de la proporción*”<sup>139</sup>. Este es el sentido *práctico, experimental* de la ontología. Un trabajo que solamente puede hacerse sobre la propia capacidad de afección, desde lo pasional, lo corporal y lo extensivo (esforzarse en tener la mayor proporción posible de ideas adecuadas y alegrías activas, haciendo crecer y dando actualidad a la parte intensiva, ese grado puro de potencia que constituye a la esencia). Trabajo por el cual el propio cuerpo se abre a los afectos activos del tercer género, sin “abjurar de las partes extensivas”<sup>140</sup> (porque

---

<sup>132</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 438.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>139</sup> *Ibid.* Subrayado añadido.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 435.

Spinoza no es un defensor del ascetismo ni del suicidio)<sup>141</sup> y sin desplomarse al extremo de destruirlo todo<sup>142</sup>, porque “cualquiera sea la certidumbre que yo tenga... todo puede desplomarse en un instante... Siempre puede producirse una exasperación, es cuando de golpe destruyo lo que hay”<sup>143</sup>.

Durante la existencia conocemos nuestra potencia y cómo se componen nuestras relaciones, pero también intuimos ese pulso de lo eterno que siempre la excede. La tarea consiste en construir esa difícil proporción. Primero, encontrando “a la vez lo que les conviene y lo que son capaces de hacer”<sup>144</sup>. Luego, aprendiendo a distinguir lo importante de lo ordinario, siempre distinto para cada quien<sup>145</sup>. La beatitud no es un estado de máxima alegría, no es *la misma* alegría pasiva maximizada, no se ajusta a los umbrales existenciales máximos y mínimos; sino que, más bien, parece estar del lado de lo que los traza y los mueve. Ese desbarranco al que podríamos entender –como de algún modo Deleuze lo hace también, al introducir esta idea hacia el final del curso de Vincennes– como la irrupción de *intensidades puras* que, en sí mismas, acarrear el riesgo de ser arrastrado. Aquí, Deleuze está buscando la fisura en el sistema spinozista, el punto en cual el Spinoza-de-Deleuze deviene en Deleuze mismo. La pregunta por la beatitud, por el tipo de experiencia que ella significa y por su diferencia con el orden de las pasiones puede dar paso a establecer esas grietas. En la acción, al nivel del tercer género del conocimiento, se ha alcanzado un punto tal de desarrollo de la potencia que “ya nada puede ponerla en peligro”<sup>146</sup>, porque se ha alcanzado su plena “posesión formal”: “En ese momento, al nivel de la beatitud, cuando poseo mi potencia de actuar... adquirí una tal potencia de composición de las relaciones que compuse mis relaciones con el mundo entero, con Dios mismo... es el estadio último en el que nada más me viene desde afuera. Lo que me viene del afuera es también lo que me viene del adentro e inversamente... En ese momento, entonces, todos los afectos son activos”<sup>147</sup>.

Resulta difícil, siguiendo el desarrollo que hace Deleuze de la ontología de Spinoza, no dejarse llevar por el espíritu del alma bella, enamorada de la alegría y de la conciliación y composición de las diferencias hacia el infinito.

---

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 439. Acerca de la diferencia entre lo notable y lo ordinario, cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 287.

<sup>146</sup> Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 53.

<sup>147</sup> Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, p. 245.

Sin embargo, debemos recordar que el camino de la *Ética* no conduce hacia una acumulación de pasiones alegres, puesto que estas no son un fin en sí mismo, ni garantizan por sí solas el acceso a la beatitud. La beatitud no es el resultado de esa acumulación, sino desde el punto de vista sucesivo que intentábamos superar. En el spinozismo, la comprensión de lo inadecuado y equívoco de nuestras tristezas es lo que conduce a la beatitud. Siempre una alegría activa se colige de lo que comprendemos<sup>148</sup>, porque comprender ya es acción, ya involucra cierta posesión de la potencia que contiene implicadamente auto-afecciones activas. La beatitud es interrupción de la duración: “ya no son alegrías que aumentan nuestra potencia de actuar... son alegrías que derivan absolutamente de nuestra esencia, tal cual ella es en Dios y es concebida por Dios”<sup>149</sup>. Hay que servirse de las pasiones, tristes y alegres, para acceder a esa forma de comprensión elevada que, según Deleuze, es la *potencia más alta del pensamiento*<sup>150</sup> (pensamiento al que hace poco descubríamos como afectante, afección).

## II.2. *Ética de las cantidades intensivas*

Pero, si aun estas indicaciones no fueran suficiente remedio para “salvarnos” de la salvación spinozista, comprendida como el imperio de las alegrías maximizadas, quizás podamos explorar aún algunas otras. Por eso nos preguntamos: ¿cuál es el sentido de que la *intensidad* sea la noción que preside nuestra exposición de todos estos desarrollos (intensidad que se hallaba en la esencia singular o grado de potencia), más allá de las resonancias esquemáticas que se puedan encontrar con el tópico de la individuación en las dos obras

---

<sup>148</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 280.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 304. Traducción modificada.

<sup>150</sup> “Todo lo que comprendemos bajo el tercer género, incluso la esencia de otras cosas y la de Dios, lo comprendemos a partir del hecho que concebimos nuestra esencia (la esencia de nuestro cuerpo) bajo la especie de la eternidad. Es en este sentido que el tercer género no tiene otra *causa formal* que nuestra potencia de actuar o de comprender, es decir, la potencia de pensar de Dios mismo en tanto ella se explica por nuestra propia esencia. En el tercer género, todas las ideas tienen por causa formal nuestra potencia de comprender. Todas las afecciones que se coligen de esas ideas son pues por naturaleza afecciones activas, dichas activas... De esta alegría [*joie*] derivada [*découlant*] de la idea adecuada de nosotros mismos nace un *deseo*, deseo de conocer siempre más cosas en su esencia o bajo la especie de la eternidad. Pero, sobre todo, nace un *amor*. Pues, en el tercer género, la idea de Dios a su vez es como la causa material de todas las ideas. Todas las esencias expresan Dios como aquello por lo que ellas son concebidas... No hay pues dicha del tercer género que no se acompañe de la idea de Dios como causa material: ‘Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el Amor intelectual de Dios; pues de ese género de conocimiento nace la dicha que acompaña la idea de Dios en tanto causa’ (*ibid.*, p. 298-299). Traducción modificada.

de 1968?<sup>151</sup> En el capítulo V de *Diferencia y repetición*, Deleuze presenta dos posibles antidotos para contrarrestar el optimismo de una ética de la alegría ingenua, extraída del dispositivo maximizador que resume al spinozismo.

El primero es la propuesta de una *pedagogía de los sentidos* como “parte integrante del “trascendentalismo”<sup>152</sup> deleuziano, porque para Deleuze la intensidad es un principio trascendental, una de las condiciones de la experiencia real<sup>153</sup>. La conceptualización deleuziana de la intensidad se presenta como una teoría de la sensibilidad que tiene por enemigos al buen sentido y al sentido común (en su alianza en tanto “formas complementarias de la ortodoxia”<sup>154</sup>, la previsión y el reconocimiento)<sup>155</sup>. Encuentra, en cambio, en la paradoja el “pathos” de la filosofía<sup>156</sup>. La paradoja es caracterizada por Deleuze como lo que “rompe el ejercicio común y lleva cada facultad hasta su propio límite”<sup>157</sup>. Lo que a su vez las comunica, “situándolas sobre la línea volcánica que inflama a la una con la chispa de la otra, saltando de un límite a otro”<sup>158</sup>, haciendo valer la diferencia de lo que no se deja apresar por la concordancia de las facultades;

---

<sup>151</sup> Como ya mencionamos, Deleuze describe la individuación como un proceso de fluctuación de energías o potenciales en un rango delimitado por dos series de valores, inspirándose en Simondon. Podríamos pensar que el individuo spinozista, en tanto “modo finito existente”, es una suma que integra los resultados siempre cambiantes de la manera en que esa energía o potencial fluctúa entre los dos umbrales marcados por los afectos de alegría y tristeza (con la aclaración ya hecha de considerarlos a estos como los valores extremos, y no como cada afecto en sí mismo –en el sentido de cada variación/duración), a medida que sus singularidades son desarrolladas en las composiciones de relaciones que efectúa en la existencia.

<sup>152</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 354.

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 346-347. “Por lo tanto, se evitará confundir la energía en general con una energía uniforme en reposo que haría imposible toda transformación. Sólo puede estar en reposo una forma de energía particular, empírica, calificada en la extensión, donde la diferencia de intensidad ya está anulada... Pero la energía en general o la cantidad intensiva es el *spatium*, teatro de toda metamorfosis, diferencia en sí que envuelve todos sus grados en la producción de cada uno. En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio trascendental y no un concepto científico. De acuerdo con la repartición de los principios empíricos y trascendentales, se llama principio empírico a la instancia que rige un dominio. Todo dominio es un sistema parcial extenso calificado, que se encuentra regido de tal modo que la diferencia de intensidad que lo crea tiende a anularse en él (ley de la naturaleza)... El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico... Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él). Ella es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo, que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o del *spatium* volcánico” (*ibid.*, p. 360).

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

mecha explosiva que se enciende con las paradojas de la sensibilidad<sup>159</sup>. Centralmente en este capítulo, se trata del descubrimiento de la paradoja de la *entropía* como ilusión trascendental<sup>160</sup>. La intensidad es el límite propio de la sensibilidad, y tiene el carácter paradójico de ser lo insensible que “no puede ser sino sentido”<sup>161</sup>. Ese carácter paradójico solicita o reclama, para ser captado, una distorsión a la que Deleuze llama “pedagogía de los sentidos”: “Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en la que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integrante del ‘trascendentalismo’. Experiencias farmacodinámicas o físicas, como las del vértigo, se acercan a ese fin: nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. Entonces el carácter desgarrador de la intensidad, por más débil que sea su grado, le restituye su verdadero sentido”<sup>162</sup>. Pedagogía orientada, entonces, a capturar el carácter desgarrador de la intensidad, *por más débil que sea su grado*. Ahora bien, en este punto ya se insinúa el segundo antídoto –aunque quizás sea la segunda parte del mismo antídoto– en contra de la ética deleuziana de la alegría ingenua. En *Diferencia y repetición*, encontramos una caracterización distinta, más oscura de la ética deleuziana. Su mención aparece en dos ocasiones. La primera, cuando Deleuze expone el carácter “afirmador” de la intensidad, por el que se dice que esta *afirma la diferencia*<sup>163</sup>. Se trata del párrafo en el cual, señalando la insuficiencia de la termodinámica para designar a la disimetría con “las palabras positivas”<sup>164</sup> que haría falta crear para no definirla como una “ausencia de simetría”<sup>165</sup>, Deleuze caracteriza a la noción de *distancia* como

---

<sup>159</sup> “Hemos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento: Y aun si la producción de la diferencia es, por definición, ‘inexplicable’, ¿cómo evitar *implicar* lo inexplicable en el seno del pensamiento mismo? ¿Cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento? ¿Y el delirio, en el corazón del buen sentido?” (*ibid.*, p. 340).

<sup>160</sup> “La paradoja de la entropía es la siguiente: la entropía es un factor extensivo; pero, a diferencia de todos los otros factores extensivos, es una extensión, una ‘explicación’ que se halla implicada como tal en la intensidad, que sólo existe implicada, que no existe fuera de la implicación; y eso, porque tiene por función *hacer posible* el movimiento general por el cual lo implicado se explica o se extiende. Por consiguiente, hay una ilusión trascendental, esencialmente ligada a la *qualitas* Calor y a la extensión Entropía” (*ibid.*, pp. 342-343).

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>162</sup> *Ibid.* Énfasis añadido.

<sup>163</sup> “Abarcando lo desigual en sí, siendo ya diferencia en sí, la intensidad *afirma* la diferencia” (*ibid.*, p. 350).

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

un tipo de relación positiva a partir de las fuentes del intuicionismo matemático<sup>166</sup> (noción por la que Deleuze definía a las esencias singulares como cantidad intensiva en el ejemplo de los grados del color blanco, a los que su relación de distancia respecto del cero volvía únicos). Y esa distancia, que se presenta como una noción que permite recorrer positivamente las relaciones entre series de diferencias cada vez más pequeñas hacia el infinito, conduce a la *afirmación de lo más bajo*: “Porque la intensidad ya es diferencia, remite a una serie de otras diferencias, que afirma al afirmarse. En general, se observa que no hay relaciones de frecuencias nulas, ni potencial efectivamente nulo, ni presión absolutamente nula; así como en una regla de graduación logarítmica, el cero se encuentra en el infinito del lado de las fracciones progresivamente más pequeñas. Y es preciso ir más lejos, a riesgo de caer en una ‘ética’ de las cantidades intensivas. Construida al menos sobre dos series, superior e inferior, y remitiendo cada serie, a su vez, a otras series implicadas, la intensidad afirma hasta lo más *bajo*, hace de lo más bajo un objeto de afirmación. Es preciso la potencia de una cascada o de una *caída* profunda para llegar hasta allí, *para hacer de la degradación misma una afirmación...* Todo va de arriba abajo, y, por ese movimiento afirma lo más bajo, síntesis asimétrica”<sup>167</sup>. Una ética deleuziana de las cantidades intensivas hace de lo más bajo un objeto de afirmación: no hay bajeza que pueda ser excluida. La afirmación de lo más bajo se presenta como un desplome, una degradación o caída hacia la profundidad del fondo en el que la diferencia se elabora como distancia, una “sublimación” por la que esa bajeza se vuelve sublime y no reprimida<sup>168</sup>. Vemos que hay dentro del movimiento positivo o afirmativo de la intensidad un momento de degradación *necesario* para que cierto grado de potencia se active.

La afirmación ontológica es uno de los lineamientos principales del proyecto ético spinozista, y encuentra su correlato práctico en la alegría (a la que se vincula una concepción de la filosofía como tarea crítica/destructiva

---

<sup>166</sup> “La empresa tan importante de una matemática sin negación no se funda, evidentemente, sobre la identidad, que determina, por el contrario, lo negativo en el tercero excluido y la no-contradicción. Esa empresa descansa, axiomáticamente, sobre una definición afirmativa de la desigualdad ( $\neq$ ) para dos números naturales y, en los otros casos, sobre una definición positiva de la distancia ( $\neq \neq$ ) que pone en juego tres términos en una serie infinita de relaciones afirmativas” (*ibid.*). Las fuentes mencionadas son Griss, Heyting, Fevrier y Dequoy.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 351. Subrayado añadido.

<sup>168</sup> Continuación de la cita anterior: “Arriba y abajo, por otra parte, no son sino modos de decir. Se trata de la profundidad y del bajo fondo que le pertenece esencialmente. No hay profundidad que no ‘remueva’ un bajo fondo: es allí donde la distancia se elabora, pero la distancia como afirmación de lo que distancia, la diferencia como sublimación de lo bajo” (*ibid.*).

comandada, justamente, por la alegría). Pero en este contexto, la afirmación se ve asociada a exigencias nuevas, no necesariamente alegres, lo cual resulta más claro en la segunda mención de esta propuesta (que aparece cuando Deleuze expone la relación de la intensidad con el Eterno retorno). El pasaje en cuestión dice: “La ética de las cantidades intensivas sólo tiene dos principios: afirmar hasta lo más bajo, no explicarse (demasiado)”<sup>169</sup>. Deleuze subraya aquí la importancia de lo *inexplicable*, de lo *implicado* que no puede *explicarse* (o que nunca se agota al explicarse), a lo que ya se encontraba orientada la pedagogía de los sentidos. La captación de una intensidad pura a la que esta pedagogía tiende “no puede ser efectuada en la experiencia, se hace posible desde el punto de vista del pensamiento del eterno retorno”<sup>170</sup>. Es por eso que Deleuze recurre como ejemplo para ilustrarla a las imágenes de experiencias extremas y de alteración de la percepción: se trata de algo que no puede ser sentido desde el punto de vista empírico. Finalmente, los lineamientos citados de esta ética apuntan a que siempre haya un resto de energía o potencial que pueda ser (re)activado<sup>171</sup>. Pero, si hasta lo más bajo encuentra su lugar en el reino intensivo de las diferencias fulgurantes, ¿no caemos nuevamente en la trampa? ¿No es esta, otra vez, una solución capturable por la negación como imagen invertida de la intensidad, donde “lo que, desde arriba, es afirmación de la diferencia, por lo bajo se convierte en negación de lo que difiere”<sup>172</sup>?

Aun con esta duda, intentaré trasladar esta propuesta hacia el marco de la ontología spinozista tal como Deleuze la presenta. El trazo que encuentro para ese traslado comienza, nuevamente, por la cuestión de la temporalidad. Porque, así como para Deleuze el buen sentido –distribuidor y repartidor que conjura la diferencia<sup>173</sup>– se funda en la síntesis pasiva del presente o del hábito<sup>174</sup>, solo para encontrar en su seno al corazón “inexplicable” del delirio<sup>175</sup>, el vértigo de lo paradójico en la ontología spinozista puede encontrarse en la experiencia que se tiene de la heterogeneidad de las partes intensiva y extensivas, y en el

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>170</sup> *Ibid.* Eterno retorno al que Deleuze describe como esa cadena rota, ese anillo tortuoso, por el que “somos conducidos violentamente del límite de los sentidos al límite del pensamiento, de lo que sólo puede ser sentido a lo que sólo puede ser pensado” (*ibid.*, p. 363).

<sup>171</sup> “Debemos ser como el padre que reprochaba al hijo haber dicho todas las malas palabras que sabía, no sólo porque estaba mal, sino porque las había dicho todas de golpe, porque no se había guardado nada, ningún resto para la sutil materia implicada del eterno retorno” (*ibid.*, p. 364).

<sup>172</sup> *Ibid.*, 351-352.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 340.

entrelazamiento vivencial de los órdenes temporales en el orden común de la Naturaleza<sup>176</sup>. Especialmente, en la experiencia paradójica del tercer tiempo. Porque, una vez más, la eternidad y la beatitud son “objeto” de experiencia y de encuentro, pero de un encuentro que elude toda fijación y que escapa a la explicitación de una temporalidad sucesiva. Hay, ya desde el primer género del conocimiento, una sensibilidad, un sentir que “pedagógicamente” debe apuntalarse cada vez mejor hacia la captación de aquello que lo excede y lo supera: los afectos-devenires y el afecto-beatitud, aquello que no puede estar sino *implicado* por las ideas-afecciones del primer género. Implicación por la que, de algún modo, se da cuenta del elemento trascendental de toda experiencia: el vértigo de la intensidad en su momento original, ni calificada ni extensa<sup>177</sup>, que se manifiesta hasta en su grado más débil, en su menor expresión. Incluso el grado *más bajo* de la intensidad, –para Spinoza, las pasiones tristes, la melancolía como tristeza total<sup>178</sup> y como figura de la extrema impotencia– es desgarrador. Desgarra al pensamiento, al sentir y al sentido, porque expresa un potencial en estado puro. Y debe ser afirmado como tal, pero no por ser en sí mismo tan perfecto como puede serlo, o por ser en sí mismo un estado de perfección actual que plenifica una potencia de la esencia en un corte instantáneo (ese sería aún el punto de vista del primer género del conocimiento). La caída intensiva –ese grado de potencia singular vivida, con sus pequeñas variaciones, con sus devenires y sus diferenciaciones, y con la oscuridad plagada de distinciones que implica, envuelve y expresa<sup>179</sup>– define en cierto modo lo que somos, en un sentido siempre esquivo, evanescente y problemático. Este

---

<sup>176</sup> Zourabichvili también destaca la importancia de la relación entre los distintos tiempos en el pensamiento deleuziano (Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, pp.122-128), y llega a definir al concepto que, según su lectura, es “el tema principal” (*ibid.*, p. 161) de la filosofía deleuziana –el *acontecimiento*–, como una *crisis de la temporalidad*: “...el acontecimiento implica una potencialización, una ordenación de la existencia que quiebra la duración aparentemente continua en rellanos heterogéneos y sin la cual no habría pasado. Los hechos que llenan nuestra vida tienen lugar, pues, en dimensiones heterogéneas, y llamamos acontecimiento al paso de una dimensión a otra: una efectuación en los cuerpos lo bastante singular como para implicar una mutación intensiva a escala de una vida (encuentro, separación, etcétera). Enamorarse, dejar de amarse, no se alojan en ningún presente. Más allá de los actos y de los sentimientos, son crisis temporales, subversiones del presente de las que el sujeto no sale indemne, idéntico a lo que era” (*ibid.*, p. 123).

<sup>177</sup> Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 354.

<sup>178</sup> Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, pp. 134-135.

<sup>179</sup> Para la crítica a la noción cartesiana de “lo claro y distinto” y su reformulación en términos de “lo claro-confuso vs. lo distinto-oscuro”, cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p.321; y para la relación de estos conceptos con la cuestión de la expresión por envolvimiento y plegamiento, cf. *ibid.*, p.376-379.

sí parece ser entonces un antídoto intensivo que podría resultar efectivo contra el embotamiento de la alegría “optimista”. Por un lado, porque así las pasiones tristes se vuelven objeto de afirmación en tanto tales, y esto invita a ampliar el espectro de lo que en la propia experiencia es dotado de valor. Pero, por otro lado y principalmente, porque este punto de vista revela que la alegría, también, es ella misma una intensidad desgarrante.

Recibido: 01/02/2021

Aceptado: 25/09/2021

### *Bibliografía*

- Alloa, E. y J. Michalet, “Differences in becoming. Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation”, en: *Philosophy Today*, v. LXI, 3 (2017), pp. 475-502. <https://doi.org/10.5840/philtoday2017918167>
- Culp, A., *Dark Deleuze*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 2016. <https://doi.org/10.5749/9781452958392>
- Clisby, D., “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual”, Pachilla, P. (trad.), en: *Ideas*, año II, 4 (2016), pp. 120-147.
- Diefenbach, K., “Althusser with Deleuze: how to think Spinoza’s immanent cause?”, en: Diefenbach, K. y otros (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Vogel, H. (trad.), Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Escotado, A. (trad.), Buenos Aires: Tusquets, 2006.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Equipo Editorial Cactus (trad.), Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze G., *Diferencia y repetición*, Delpy, M.S. y H. Baccacece (trads.), Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Morey, M. (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Esquerria Gómez, J., “La Laetitia en Spinoza”, en: *Revista de Filosofía*, v. XXVIII, 1 (2003), pp. 129-155.
- Ferreyra, J. “Acerca de la posibilidad de una beatitud política. Spinoza leído por Deleuze”, en Solé, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2015, pp. 211-218.
- Ferreyra, J., “Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari”, en: *Nombres*, año XXV, 30 (2016), pp. 239-262.
- Ferreyra, J., “Individuación”, en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020, pp. 99-113.

- Gallego, F., "Prefacio a un libro necesario", en: Mengue, P., *Gilles Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Fava, J. M. y L. Tixi (trad.), Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Heffesse, S., "Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas", en: Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, pp. 105-122.
- Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en: Tatian, D. (comp.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Córdoba: Editorial Brujas, 2008, pp. 337-352.
- Mc Namara, R., "Degradación empírica y repetición trascendental", en: Ferreyra, J. (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires: La Cebra, 2016, pp. 67-84.
- Mc Namara, R., "Intensidad", en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020 pp.49-61.
- Pál Perbart, P., "Entrevista a Peter Pál Pelbart por el Colectivo Situaciones" en: Pál Perbart, P., *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, García Navarro, S. y A. Bracony (trad.), Buenos Aires: Tinta Limón, 2016.
- Piaget, J., *Introducción a la epistemología genética, tomo I: El pensamiento matemático*, Cevasco, M.T. y V. Fischman (trads.), Buenos Aires: Paidós, 1978.
- Rolnik, S., *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Palmeiro, C. y otros (trads.), Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- Santaya, G., "De la disimetría como razón suficiente: Louis Rougier y la noción de intensidad", en: Kretschel, V. y A. Osswald (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2015, pp. 87-94.
- Santaya, G., "Intensidad e intuicionismo matemático en la síntesis asimétrica", en: Santaya, G. y R. Mc Namara (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017, pp. 198-219.
- Santaya, G., "Idea", en: Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020, pp. 33-47.
- Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Ires, P. (trad.), Buenos Aires: La Cebra y Cactus, 2009.
- Soich, M. y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Domínguez, A. (trad.), Madrid: Trotta, 2000.
- Voss, D., "Intensity and the missing virtual", en: *Deleuze Studies*, v. XI, 2 (2017). <https://doi.org/10.3366/dls.2017.0260>
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Agoff, I. (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2011.