

MATERIALISMO ONTOLÓGICO Y POLÍTICA EN SPINOZA, DELEUZE Y GUATTARI*

Amalia Boyer**

INTRODUCCIÓN

La idea principal que se sostendrá es la siguiente: ninguna teoría política tiene una base sustancial sin una ontología bien elaborada. Esta posición difiere de la concepción general que se tiene de la política. En la corriente liberal, la teoría política no se fundamenta en la ontología sino en la antropología. La teoría del contrato social, por ejemplo, es impensable sin una teoría general de la naturaleza humana, sea ésta vista esencialmente en términos de cooperación y sociabilidad (Rousseau) o básicamente en términos de competitividad (Hobbes).

Partiré entonces de la afirmación de que la política es inseparable de la ontología. Por ende, toda ontología es política y toda política es en sí misma una ontología. La relación recíproca entre ontología y política puede ser identificada como la cuestión de su “paralelismo”. El paralelismo de lo ontológico y lo político encuentra una primera formulación en el pensamiento de Spinoza. Este sólo puede escribir una ética y una política en base a su análisis de la sustancia. En su análisis, la tesis del “paralelismo” ocupa una posición central, de manera que su teoría de la univocidad del Ser descansa sobre este principio.

* Conferencia pronunciada en el marco del *I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* en Alcalá de Henares, España (septiembre del 2002).

** Universidad del Norte

Este proyecto de afirmación de la inmanencia pura es rehabilitado en el pensamiento contemporáneo por Deleuze-Guattari en su propia filosofía en la forma de un materialismo radical. Me referiré a esta forma de la filosofía, guiada por el principio del “paralelismo”, usando la expresión “materialismo ontológico”. Es importante recalcar que este pensamiento no guarda una relación extrínseca con la ontología clásica sino que brota de la tradición ontológica misma. La tesis del “paralelismo” forma una línea de afinidades entre estos tres pensadores donde otros también cabrían, lo cual nos permite afirmar que existe una historia alternativa de la ontología que se funda en la tesis del “paralelismo”: la *ontología materialista*.

En cuanto pertenecen a esta tradición, la filosofía de Deleuze-Guattari manifiesta ciertos rasgos específicos: toda ontología materialista niega la posibilidad de una estructura preconstituida del Ser o todo orden teleológico de la existencia, y en su lugar despliega un discurso de la inmanencia en el cual sólo una concepción constitutiva de la práctica (*praxis*) puede servir como fundamento. Para ellos, el Ser es horizontalidad. Todo recurso a la trascendencia son vestigios del razonamiento teológico. Para Deleuze y Guattari, así como para Spinoza, en el campo de la política a la vez que en el campo de la ontología siempre se trata de la auto-producción de lo Real. Esta concepción de lo Real pone en evidencia la intuición filosófica de que una política bien pensada requiere una ontología.

Intentaré entonces determinar qué implicaciones tiene una *ontología materialista* en términos de su relación con la ontología spinozista de Deleuze y Guattari, ya que la filosofía que producen en su conocida obra *Capitalismo y Esquizofrenia* tiene tres voces: Deleuze, Guattari y Spinoza. El contenido y la continuidad entre los dos volúmenes que conforman esta obra, el *Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, no puede establecerse sin antes estudiar la obra de Spinoza y haber comprendido el “paralelismo” que reposa en el corazón de este sistema. Con el fin de desentrañar el legado spinozista en esta obra me remitiré a los escritos de Deleuze sobre Spinoza anteriores y posteriores a su colaboración con Guattari.

La primera pregunta que debemos plantearnos entonces es: ¿Qué entendemos cuando decimos que dos cosas son paralelas? La des-

cripción más sencilla de este tipo de relación sería, según Deleuze, la siguiente: “En efecto, podemos llamar ‘paralelas’ dos cosas o dos series de cosas que se encuentran en una relación constante, de tal manera que no haya nada en la una que no tenga un correspondiente en la otra, lo que excluye toda causalidad real entre las dos.”¹ Sin embargo, Deleuze luego nos pone en guardia sobre este primer sentido del término tal como fue acuñado por Leibniz, ya que serían más bien dos otras fórmulas empleadas por Spinoza las que le otorgarían un sentido más profundo a la noción de “paralelismo”: “Spinoza adiciona dos otras fórmulas que prolongan la primera: *identidad de conexión o igualdad de principio, identidad del ser o unidad ontológica.*”²

INMANENCIA

El sentido del ser en el pensamiento de Spinoza se establece como afirmación de la inmanencia.³ Esta concepción del ser diferencia a Spinoza del racionalismo de sus contemporáneos. En Descartes, por ejemplo, Dios es la causa de sí mismo, en sí mismo y por sí mismo, pero es la causa del resto de las cosas de otra forma a como es la causa de sí mismo. En la concepción del Ser de Descartes existe una separación absoluta entre la trascendencia y la inmanencia, o si lo traducimos al lenguaje de la causalidad, la causa es ontológicamente distante del efecto. Para Spinoza, por el contrario, la causa es inmanente al efecto. La sustancia no contiene más realidad que los atributos que son expresiones de su esencia. La concepción del Ser de Des-

1 “On peut appeler ‘parallèles’, en effet deux choses ou deux séries de choses qui sont dans un rapport constant, tel qu’il n’y ait rien dans l’une qui n’ait dans l’autre un correspondant, toute causalité réelle entre les deux se trouvant exclue.” G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression [en adelante SE]* (Paris: Minuit, 1968), pp.94-95.

2 “Spinoza donne deux autres formules qui prolongent la première: *identité de connexion ou égalité de principe, identité d’être ou unité ontologique.*” Ibid.

3 La filosofía de la inmanencia de Spinoza “busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que le retiran al Ser su positividad plena, es decir, su comunidad formal.” Ibid., SE, p.152.

cartes y de otros idealistas está dividida, mientras que la filosofía de la inmanencia de Spinoza es una teoría del Ser como uno, igual, unívoco y común.⁴

UNIVOCIDAD

La inmanencia requiere que no existan diferencias a nivel del ser entre Dios y sus criaturas.⁵ Traducido al lenguaje de la ética, diremos que no hay una diferencia de ser entre la sustancia, por un lado, y los atributos y modos, por el otro. La inmanencia de estas distinciones necesita de una concepción unívoca del Ser. Los atributos no son externos a la sustancia sino que expresan las esencias formales infinitas de la sustancia. De la misma forma, los modos no son externos a los atributos sino que expresan la identidad de los atributos. Existe una identidad de los atributos en cuanto constituyen la esencia de la sustancia y en cuanto están implicados en la esencia de las criaturas (modos).⁶

PARALELISMO

La igualdad de atributos como expresiones de la sustancia y de los atributos implicados en los modos conlleva a lo que Deleuze denomina un paralelismo ontológico. Este paralelismo a su vez se refiere a un paralelismo epistemológico.⁷ Deleuze se refiere al *escolio*, II, 7 de la *Ética* donde Spinoza describe el paralelismo como el hecho de que la misma y única sustancia está constituida de diversos atributos, y que la misma y única cosa se expresa en todos los atributos. Nada existe fuera de los modos que lo expresan en cada atributo,

4 Ibid., SE, p.152.

5 Ibid., SE, p.157

6 "El concepto de inmanencia no tiene otro sentido: expresa la doble univocidad de la causa y de sus atributos, es decir, la unidad de la causa eficiente con la causa formal, la identidad del atributo en tanto que constituye la esencia de la sustancia y en tanto que está implicado por las esencias de las criaturas." Ibid., SE, p.150.

7 Ibid., SE, p.112.

pero los modos que difieren los unos de los otros a través de los atributos que los expresan pertenecen al mismo orden, ya que los atributos son expresiones de la auto-expresión de la sustancia. Por ende, existe un paralelismo ontológico riguroso entre atributos-sustancia y atributos-modos. Este paralelismo ontológico tiene su correlativo en un paralelismo epistemológico en el que se establece la identidad del orden de las ideas con el orden de las cosas. Este correlativo epistemológico también tiene un significado ético. El alma y el cuerpo son absolutamente paralelos. Lo que es pasión en el alma también es pasión en el cuerpo y lo que es acción en el alma también lo es en el cuerpo. Este paralelismo, como argumenta Deleuze, deshecha todo llamado a la “eminencia del alma, o a la finalidad moral y espiritual, y a toda trascendencia de un Dios que regula una serie por medio de otra.”⁸ Por ende, en el concepto del Ser con sus tres elementos, la inmanencia, la univocidad y el paralelismo, ya se puede vislumbrar un movimiento directo del materialismo ontológico hacia la ética. Se podría argumentar que esta ética es la palabra que para Deleuze reemplaza lo político.

DELEUZE: UNA POLÍTICA DE LOS EVENTOS

En *Spinoza, philosophie pratique* Deleuze centra su discusión sobre la metafísica de la *Ética* y su política resulta de esta lectura. En el materialismo de Deleuze, sin embargo, la política no da cabida al sujeto bajo ninguna forma. Por lo tanto, para Deleuze, un proyecto político basado en cualquier noción derivada del sujeto, como el de “conciencia de clase” por ejemplo, no es viable. Esto se debe a que, para Deleuze como para Spinoza, el sujeto siempre es algo producido por la relación entre ideas y cuerpos sobre un plano físico, de manera que el sujeto no es productivo en sí. Todo discurso basado en el sujeto pertenece al orden de las explicaciones teológicas de la naturaleza, el cual se opone al orden de las explicaciones inmanentes de la naturaleza. Las explicaciones teológicas siempre se refieren a

⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p.235.

una forma o estructura trascendente que determina a la naturaleza desde afuera y que, por ende, implican siempre un suplemento a lo que requiere explicación. Las explicaciones inmanentes únicamente invocan lo que Deleuze llama un plano de inmanencia o composición. Sobre este plano no existen formas, estructuras o sujetos sino sólo relaciones de velocidad y movimiento entre cuerpos de materia no formada que produce individualidades (esencias singulares) dentro del flujo de un poder productivo infinito.⁹

Pero entonces, ¿cómo se puede pensar la razón fuera del concepto de sujeto? Para Deleuze, esta pregunta es una de las más importantes que nos podemos plantear con relación a la obra de Spinoza, donde el asunto se presenta bajo la forma de una “desvalorización de la conciencia con relación al pensamiento”.¹⁰ Según Deleuze, esta operación tiene lugar en las consideraciones de Spinoza sobre la conciencia, donde ésta es vista como dando sitio a una ilusión triple: la ilusión de los fines últimos (*telos*), la ilusión de la libre voluntad y la ilusión teológica (Dios). Esta triple ilusión es una antropología disfrazada – es la suposición de que el universo debe entenderse desde la perspectiva de la especie humana. Si la conciencia es el sitio de una triple ilusión, entonces la condición de este sitio es la duplicación o doblaje de una idea que se toma por ser el origen de las ideas. La conciencia, por lo tanto, no agota el pensamiento.

Pero si la conciencia es una ilusión, ¿entonces qué es la realidad? La realidad es la relación entre ideas y cuerpos. ¿Qué es la relación

9 G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981), p.172: “On appelle plan théologique toute organization qui vient d'en haut, et qui se rapporte à una transcendence, même caches [...] Un tel plan peut être structural ou génétique, ou les deux à la fois; il concerne toujours des formes et leurs développements, des sujets et leurs formations. Développement des formes et formations de sujets: c'est le caractère essentiel de cette première forme de plan [...] Un plan de transcendence [...] implique toujours une dimension supplémentaire aux dimensions de ce qui est donné [...] Au contraire, un plan d'immanence ne dispose pas d'une dimension supplémentaire: le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne: C'est un plan de composition, non pas d'organisation ni de développement [...] Il n'y a plus de forme, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée: Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuants de la force anonymes”.

10 *Ibid.*, pp. 28-33.

entre cuerpos e ideas? Spinoza interpreta esta relación a través del lenguaje de los afectos. Los afectos se pueden entender de dos maneras: primero, un afecto es una imagen de una cosa, pero también un afecto mide el aumento o disminución del poder de actuar. La primera definición de afecto explica la relación entre cuerpos e ideas, mientras que la segunda explica la transición de la naturaleza hacia la ética.¹¹

En relación con la interpretación que aquí proponemos, sólo la segunda definición de afecto nos interesa. Existen dos maneras en que un cuerpo puede ser afectado por otro cuerpo: por composición o por descomposición. En la composición, el poder de actuar (*potentia*) aumenta, mientras que en la descomposición disminuye.

SPINOZA: UNA ÉTICA DE LOS EVENTOS

La ética de Spinoza es una ética de los eventos con base a encuentros entre cuerpos que resultan en relaciones de composición y de descomposición. El objetivo de esta ética es incrementar aquellos eventos que resulten en composiciones y reducir aquellos que causen descomposición. Aquellos eventos que resultan en la composición de un cuerpo existente con otros cuerpos incrementan la felicidad, y por lo tanto aumentan el poder de actuar. Aquellos eventos que causan descomposición incrementan la tristeza, y por ende disminuyen el poder de actuar. Pero en cada caso el evento siempre es algo local y fortuito, pues cada encuentro pertenece al orden de las partes y no al orden de las esencias o de las relaciones. Si traducimos lo anterior al lenguaje de la ética, esto quiere decir que no existen ni el Bien ni el Mal como tal. Emplear dichos términos circunscribe nuestro pensamiento al ámbito teológico, ya que éstos pertenecen al lenguaje de la moral y no al de la ética.

¹¹ La distinción entre dos formas de afecto de la que aquí hablamos no debe ser confundida con los dos afectos descritos por Spinoza, que corresponden a la distinción en latín entre *affectio* y *affectus*, y que Deleuze luego traduce por *affections images* o ideas y *affects-sentiments*. Cabe recalcar que esta última distinción no puede ser comprendida como una forma de dualismo donde estarían, por un lado, las ideas y, por otro, los cuerpos. *Ibid.*, p.69.

Spinoza lleva a cabo una crítica de la teología que se expresa en el reemplazo de la lógica moral y de su lenguaje por una concepción ontológica de los eventos, donde éstos no son más que composiciones y descomposiciones. Esto, sin embargo, no debe ser interpretado como una ausencia total de referencias o valores, como si Spinoza estuviera haciéndonos entrar dentro del relativismo más absoluto, dejándonos sin la posibilidad de discernir entre un evento y otro. El objetivo principal de la ética de Spinoza, con su énfasis en la distinción entre composición y descomposición, es permitirnos discernir aun con mayor fineza.¹² Pero la importancia de afinar nuestra capacidad de discernimiento no puede explicarse solamente por su interés intelectual, y menos aun por la esperanza de purgar nuestras culpas, sino con el fin de aumentar nuestro poder de actuar. Deleuze relaciona este aspecto de la ética de Spinoza con el proyecto nietzscheano de la crítica de la moralidad:

Comme Nietzsche le dira, "*Par de-là le Bien et le Mal*, cela du moins ne veut pas dire *par de-là le bon et le mauvais*¹³." Il y a des augmentations de la puissance d'agir, des diminutions de la puissance d'agir. La distinction du bon et du mauvais servira de principe pour une véritable différence éthique, qui doit se substituer à la fausse opposition morale.¹⁴

SPINOZISMO EN MIL MESETAS DE DELEUZE-GUATTARI

¿Cuál es el legado de la teoría política de Spinoza a *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari? Primero que todo se trata de una cuestión de estilo, más aun, del efecto del estilo. Por supuesto, sabemos que partes de *Mil Mesetas* incluso parecen imitar el modelo geométrico del método de Spinoza. Así, la meseta llamada "Tratado de la nomenclología" está constituida de proposiciones, axiomas y problemas. Pero esto no es realmente lo que está en juego cuando hablamos del estilo en que está escrito *Mil Mesetas*. Se trata más bien de la escritura

¹² Para Deleuze esto es tan cierto que llega a caracterizar el spinozismo como "una extraordinaria teoría de las distinciones." *Ibid.*, SE, p.309.

¹³ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 17.

¹⁴ Op. cit., SE, p.233.

como “máquina de guerra”, según la controversial denominación que Deleuze y Guattari le prestan, y de los efectos que la escritura tiene sobre los cuerpos. Como Warren Montag señala en su libro *Cuerpos, Masas, Poder: Spinoza y sus contemporáneos*, una de las tesis fundamentales del materialismo de Spinoza versa sobre los efectos materiales del escribir:

La forma escrita de estas proposiciones en sí posee una existencia corporal, no en tanto que realización o materialización de una invención espiritual, mental preexistente sino en tanto que un cuerpo entre otros cuerpos. La filosofía de Spinoza nos obliga a reemplazar cuestiones como “¿quién lo ha leído?” y “¿de aquellos que lo han leído cuántos lo han comprendido?” por “¿qué efectos materiales ha producido, no sólo sobre las mentes sino también sobre los cuerpos?”, “¿hasta qué punto ha movido cuerpos y qué los ha movido a hacer?”¹⁵

De la misma forma, al principio de *Mil Mesetas*, donde Deleuze y Guattari hablan sobre la escritura del libro, dicen que su importancia no reside en lo que quiere decir sino en el efecto que el libro tiene sobre otros; es decir, qué conexiones, cortes y flujos produce:

Nunca preguntaremos qué quiere decir un libro, su significado o su significante, no buscaremos comprender nada en un libro, nos preguntaremos junto a qué funciona, con cuál conexión hace pasar o no pasar intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpo sin órganos hace converger el suyo.¹⁶

Todo escrito en que hablemos de filosofía o literatura no es político primeramente debido a que tiene algo que decir sobre la política sino por ser un escrito. Naturalmente, la filosofía y la literatura pueden sugerirnos ciertas virtudes y acciones políticas, pero lo que es fundamental y decisivo es que la escritura en sí, antes de las representaciones de lo político, ya produce efectos. Esto es lo que Deleuze y Guattari entienden por el carácter rizomático de la escritura o por pragmática. Esta cuestión de la relación entre escritura y efectos materiales nos trae a la decisiva ruptura que implica el pensamiento de

¹⁵ Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries* (Londres, Nueva York: Verso, 1999), p.xxi.

¹⁶ Op. cit., MP, p.10.

Spinoza dentro de la teoría política. Esta ruptura es todavía significativa e importante para nosotros, pues marca una disyunción con la teoría liberal. A pesar de que en la superficie parecería que Spinoza adopta el lenguaje de la teoría liberal al endosar aparentemente el vocabulario del derecho, su propia defensa del derecho natural, tal como han enfatizado varios comentaristas (Tosel, Macherey, Balibar, Negri) se basa sobre la operación del poder en vez de sobre el recurso a la ley jurídica:

El derecho de naturaleza, por lo tanto, entiende las mismas leyes o reglas de la Naturaleza según las cuales todo acontece, es decir, la potencia misma de la Naturaleza entera y consecuentemente de cada individuo se extiende hasta donde alcance su potencia, y por lo tanto todo lo que hace un hombre siguiendo las leyes de su propia naturaleza, lo hace en virtud de un derecho que le viene de su potencia.¹⁷

Esta definición del derecho en términos de poder (potencia), en vez de la basada en conceptos jurídicos, marca un importante desplazamiento dentro de la teoría política. Hasta cierto punto, el desplazamiento que efectúa Spinoza desde un lenguaje del derecho natural y de la teoría del contrato social hacia un lenguaje del poder (potencia) y sus efectos, y de la subsiguiente dominación y esclavitud del cuerpo y de sus efectos correlativos sobre la mente (sus creencias y auto-defensas), es un anticipo de lo que Foucault concluirá en su *Historia de la sexualidad*: el poder jurídico es una ficción.¹⁸

Los efectos del poder sobre cuerpos siempre son difusos y excéntricos: "Cada centro de poder también es molecular, se ejercita sobre un tejido micrológico donde no existe más que como difuso, disperso, desmultiplicado, miniaturizado, en permanente desplazamiento, actuando por medio de segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de los detalles."¹⁹ Por lo tanto, Deleuze y Guattari dirán en *Mil Mesetas* que necesitamos ser más conscientes de las

¹⁷ Baruch Spinoza, *Traité Politique* (París: Flammarion, 1966), p.16.

¹⁸ Ver: M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol.1 (París: Gallimard, 1976), pp. 107-120.

¹⁹ Op. cit., MP, p. 274.

“micro-texturas” de la opresión, de tal forma que podamos ver cómo cualquier grupo revolucionario puede llegar a ser un parásito de regímenes de opresión.

Cuando hablamos del concepto de poder difuso, necesitamos comenzar con la descripción que hace Spinoza de la relación entre los cuerpos y sus afectos. La subyugación es una cuestión de relaciones corpóreas y no una cuestión de la libre voluntad; “es la cuestión de lo que pueden o no pueden hacer los cuerpos, y cómo se afectan los unos a los otros”, tal como señala Montag. Pero, asimismo, aunque en dirección contraria, la posibilidad de liberación también existe a nivel de cuerpos y afectos. Esto quiere decir que la política ya no tiene que recurrir al poder soberano, incluso si se dice de este poder que representa el poder del pueblo, sino que implica una relación entre los cuerpos distinta al modelo de dominación. Mauricio Lazzarato nos da algunas indicaciones, en su análisis de la biopolítica de Foucault, sobre qué sería esta otra política: una minimización de la dominación en las relaciones entre cuerpos y la inversión y re-movilización de las relaciones de poder:

En la frontera entre las “relaciones estratégicas” y los “estados de dominación”, sobre el terreno de las “técnicas de gobierno” la lucha ético-política cobra todo su sentido. La acción ética se concentra sobre la relación entre relaciones estratégicas y tecnologías de gobierno y tienen dos finalidades principales: 1) permitir el juego de las relaciones estratégicas con el mínimo posible de dominación dándose reglas del derecho, técnicas de gestión de las relaciones con los demás y también de las relaciones consigo mismo. 2) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues ellas son las condiciones de la resistencia y de la creación.²⁰

En *Mil Mesetas*, esta lucha ético-política es una cuestión de “devenires” y de seguir las líneas de fuga que se liberan completamente de todas las determinaciones que disminuyen o congelan nuestro poder de actuar y nuestro poder de pensar. Los “devenires” y las líneas de fuga son sinónimos del aumento de nuestra *potencia*. Si

20 Mauricio Lazzarato, “Du biopouvoir à la biopolitique”, en *Multitudes*, n° 1, marzo del 2000, pp.55-56.

hemos de hablar de política, dicen Deleuze y Guattari, entonces sólo podemos hablar de micro-política. Esta no se puede concebir a partir de términos que se opondrían ni a partir de principios trascendentes sino de multiplicidades complejas.

La noción de “devenir” atraviesa toda distinción binaria y todo pensamiento oposicional. Los devenires y las multiplicidades constituyen la base sobre la cual la “práctica” es reinterpretada ontológicamente como el único material del cual está hecha la micro-política. Es así como la cuestión de la micro-política gira en torno a un “devenir-minoritario”. Esto implica pensar las minorías fuera de su representación estándar. Definido como una zona de indeterminación, el límite inmanente del devenir es un devenir impersonal. De la manera más cercana a la ética spinozista, el sujeto se vuelve la puerta que abre sobre las fuerzas de lo impersonal y sólo persiste o subsiste en su relación con ellas a través de la vida y de la muerte como afirmación absoluta de la vida.



JUAN CARLOS RIVERO CINTRA
Serie «Las historias de la historia» (xilografía), 2000.