



LES COURS DE GILLES DELEUZE

www.webdeleuze.com

Spinoza
> 20/01/1981

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

La definición de afección.

Ejemplo dado por Spinoza en las cartas a Blyenberg: "Soy guiado por un apetito bajamente sensual", o bien, otro caso: "Experimento un verdadero amor". "Un apetito bajamente sensual", sentimos que no está bien, ¿en qué sentido es malo? Ahí hay una acción o una tendencia a la acción, por ejemplo el deseo. ¿Qué pasa para el deseo cuando soy guiado por un apetito bajamente sensual? ¿Qué es ese deseo? No puede ser calificado por su asociación a una imagen de cosa. Por ejemplo deseo una mala mujer o peor aún muchas. ¿Qué quiere decir eso? Spinoza intentará mostrar que, en ese caso, lo que llama apetito bajamente sensual, es que la acción, de todas maneras, por ejemplo hacer el amor, la acción es una virtud. ¿Por qué? Porque es algo que mi cuerpo puede. No olvidemos, siempre el tema de la potencia, está en la potencia de mi cuerpo. Entonces es una virtud en el sentido en que es la expresión de una potencia. Pero si permanezco ahí, no tendría ningún medio de distinguir un "apetito bajamente sensual" del más puro amor. Pero, cuando hay un "apetito bajamente sensual" es porque, de hecho, asocio mi acción, o la imagen de mi acción a la imagen de una cosa de la que la relación es descompuesta por esta acción. En el ejemplo de Spinoza, si estoy casado, descompongo la relación de pareja. Pero más aún, en un "apetito bajamente sensual", yo descompongo todo tipo de relaciones. Al contrario, el mejor de los amores, no es menos corporal, simplemente la diferencia es que, en el mejor de los amores, mi acción, la misma acción física, esta asociada a una imagen de cosa de la que la relación se compone directamente con la relación de mi acción. En ese sentido los dos individuos uniéndose amorosamente forman un individuo que tiene a los dos como partes. Al contrario, en el amor bajamente sensual, el uno destruye al otro y viceversa. Hay todo un proceso de descomposición de las relaciones. Esto es muy concreto. Siempre chocamos con esto: Spinoza nos dice: finalmente usted no elige la imagen de cosa a la cual su acción esta asociada. Esta implica todo un juego de causas y efectos que se os escapa. En efecto, ¿qué es lo que hace que usted, de una vez por todas, este atrapado por ese amor bajamente sensual? Usted no puede hacer otra cosa. Spinoza no es de los que creen en una voluntad. Todo un determinismo asocia las imágenes de cosas a las acciones.

La formula de Spinoza es todavía más inquietante: "Soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo". Si estoy dominado por un "apetito bajamente sensual", soy tan perfecto como es posible, como está en mi poder serlo. Y puedo decir: ¿a falta de un estado mejor? Spinoza es muy firme; en sus cartas a Blyenberg dice que no puedo decir a falta de un estado mejor. Eso no tiene sentido. Cuando digo, en el momento en que experimento un

"apetito bajamente sensual", "¡ah, a falta de un verdadero amor!", si digo eso, eso no quiere decir nada. A falta de algo, eso quiere decir simplemente que mi espíritu compara un estado que tengo a un estado que no tengo. En otros términos, no es una relación real, es una comparación del espíritu. Spinoza va tan lejos en ese momento, que llega a decir: "como decir que a la piedra le falta la visión". En efecto, porque yo no compararía la piedra a un organismo humano y, a nombre de una misma comparación del espíritu, diría que la piedra no ve y entonces que le falta la visión.

Spinoza responde formalmente a Blyenberg que es estúpido hablar de la piedra diciendo que le falta la visión, como sería estúpido, en el momento en que experimento un "apetito bajamente sensual", decir que a falta de un amor mejor. Escuchamos a Spinoza y nos decimos que hay algo que no va. Retomo los dos juicios: digo de la piedra que no ve, que le falta la visión, y digo de alguien que experimenta un "apetito bajamente sensual", que le falta la virtud. ¿Las dos proposiciones son, como lo pretende Spinoza, del mismo tipo? Son tan poco del mismo tipo que podemos, sin temor alguno, decir que Spinoza quiere provocar.

El quiere desafiarnos a hacer la diferencia entre las dos proposiciones. Pero sentimos esta diferencia, y la provocación de Spinoza va a permitirnos encontrarla.

En los dos casos, para las dos proposiciones "a la piedra le falta la visión" o bien "a Pedro le falta la virtud", la comparación del espíritu entre dos estados, un estado que tengo y un estado que no tengo, esta comparación del espíritu ¿es del mismo tipo? Evidentemente no. ¿Por qué?

Decir que a la piedra le falta la visión es, a grandes rasgos, decir que nada en ella contiene la posibilidad de ver. Mientras que, cuando digo a falta del verdadero amor, no es una comparación del mismo tipo puesto que esta vez no excluyo que en otros momentos este ser haya experimentado algo parecido al verdadero amor.

La pregunta se precisa: ¿una comparación al interior del mismo ser es análoga a una comparación entre dos seres? Spinoza no retrocede frente al problema. Toma el caso del ciego y nos dice tranquilamente que al ciego no le falta nada. ¿Por qué? Porque él es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que tiene. Spinoza tiene algo en la cabeza para darnos tales ejemplos. Spinoza continua: el ciego esta privado de imágenes visuales. Eso quiere decir que no ve; pero la piedra tampoco ve. Spinoza dice que, desde ese punto de vista, no hay ninguna diferencia entre la piedra y el ciego. El uno tanto como la otra no tienen imagen visual, por lo que es tan estúpido, dice Spinoza, decir que al ciego le falta la visión como decir que a la piedra le falta la visión. ¿En función de qué, el ciego es tan perfecto como puede serlo?

Spinoza no dice que en función de su potencia, sino que el ciego es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones de su potencia, es decir en función de las imágenes de que es capaz. Las imágenes de cosas de las que es capaz son las verdaderas afecciones de su potencia. Entonces, de hecho, sería lo mismo decir que la piedra no tiene visión y que el ciego no tiene visión.

Blyenberg empieza a comprender. ¿Por qué? ¿Dónde está la provocación de Spinoza? Es un ejemplo típico de hasta que punto los comentaristas se engañan diciendo que Blyenberg es idiota, porque Blyenberg no captura a Spinoza.

Blyenberg responde enseguida a Spinoza diciéndole que todo eso es muy bonito pero usted no puede mantenerse ahí si no sostiene una especie de instantaneidad pura de la esencia. Blyenberg contraresponde diciendo que usted no puede asimilar: el ciego no ve, usted solo puede hacer una tal asimilación si, al mismo tiempo, usted plantea una especie de instantaneidad pura de la esencia, a saber: solo pertenece a una esencia la afección presente, instantánea, que ella experimenta, en cuanto la experimenta. La objeción es muy fuerte.

Si, en efecto, yo digo: a mi esencia solo pertenece la afección que experimento aquí y ahora, entonces en efecto no me falta nada. A mi esencia solo pertenece la afección que experimento aquí y ahora.

Spinoza responde tranquilamente: si es así. Es curioso.

Este es el mismo hombre que no ha dejado de decirnos que la esencia es eterna, que las esencias singulares son eternas. Esta es una manera de decirnos que las esencias no duran. Ahora bien hay dos maneras de no durar: la manera eterna y la manera instantánea. Spinoza se desliza de la una a la otra.

Comenzaba por decirnos que las esencias son eternas, y ahora nos dice que las esencias son instantáneas.

Al pie de la letra las esencias son eternas, pero las pertenencias de la esencia son instantáneas. Pertenece a mi esencia lo que experimento actualmente, en tanto que lo experimento actualmente. Y, en efecto, la fórmula "soy tan perfecto como puedo serlo en función de la afección que determina mi esencia" implica ese estricto instantaneísmo.

Esta es la cima de la correspondencia, va a pasar algo muy curioso. Spinoza se enerva. En otros términos Blyenberg dice: usted no puede expulsar el fenómeno de la duración. Y, precisamente en función de esta duración usted puede devenir mejor -hay un devenir-, y en función de esta duración usted puede devenir mejor o peor. Cuando usted experimenta un "apetito bajamente sensual", es una instantaneidad, usted deviene peor de lo que era anteriormente. Hay una irreductibilidad de la duración y, en otros términos, la esencia no puede ser medida en esos estados instantáneos.

Spinoza suspende la correspondencia. Sobre este punto no hay respuesta de Spinoza.

Es muy dramático. En la Etica está la respuesta que Spinoza habría podido dar. Spinoza no quiere dar una idea de lo que es ese libro del cual experimenta la necesidad de esconderlo. No quiere darle a Blyenberg una idea de lo que es la Etica. Suspende la correspondencia.

Intentaremos reconstruir esa respuesta.

Spinoza sabe bien que hay duración. Jugaremos con tres términos: instantaneidad, eternidad y duración.

La eternidad es la modalidad de la esencia. La esencia es eterna, es decir que no está sometida al tiempo.

La instantaneidad es la modalidad de la afección de la esencia.

Formula: soy siempre tan perfecto como puedo serlo en función de la afección que tengo aquí y ahora. La afección es, verdaderamente, un corte instantáneo, y en efecto, es la especie de relación horizontal entre una acción y una imagen de cosa.

Estamos constituyendo las tres dimensiones de lo que se podría llamar, -tomo una palabra que no es del todo spinozista, es de Husserl- la esfera de la pertenencia de la esencia. La esencia es lo que pertenece. En Spinoza hay tres dimensiones: la esencia misma, eterna; las afecciones de la esencia aquí y ahora que son como instantes, a saber lo que me afecta en este momento, y después encontramos que Spinoza distingue con mucho rigor la afección y el afecto. ¿Qué es el afecto? Spinoza nos dice que es algo que la afección envuelve. La afección envuelve un afecto. La afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo las percepciones son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. La afección envuelve, implica: en el seno de la afección hay un afecto. Y, sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el afecto y la afección. ¿Qué es mi afección, es decir la imagen de cosa y el efecto de esta imagen sobre mí, qué es lo que envuelve? Envuelve un paso, un paso o una transición, pero hay que tomarlo en un sentido muy fuerte. Es distinto a una comparación del espíritu. No es una comparación del espíritu entre dos estados, es un paso o una transición envuelta por toda afección. Toda afección instantánea envuelve un paso o una transición. ¿Qué es este paso, esta transición? No es una comparación del espíritu, es un pasaje vivido o una transición vivida, lo que no quiere decir forzosamente consciente.

Todo estado implica un paso o una transición vivida. ¿Paso de qué a qué, entre qué y qué? Por próximos que estén los dos momentos del tiempo, los dos instantes que considero, instante a e instante a', hay un paso del estado anterior al estado actual. El paso del estado anterior al estado actual difiere en naturaleza del estado anterior y del estado actual. Hay una especificidad de la transición y Spinoza llama duración precisamente a esto. La duración es el paso vivido, el paso de una cosa a otra, como vivido.

Cuando, siglos después, Bergson hará de la duración un concepto filosófico lo será, evidentemente, bajo otras influencias; lo será ante todo en función del sí-mismo. Y sin embargo cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que llama duración, dice que usted puede considerar estados psíquicos tan próximos como quiera en el tiempo. Usted puede hacer cortes cada vez más estrechos, cada vez más próximos unos de otros. Usted podrá ir hasta el infinito, dice Bergson, en su descomposición del tiempo, estableciendo cortes cada vez más rápidos, usted nunca alcanzará algo distinto a los estados. Y Bergson añade: los estados son siempre del espacio, los cortes siempre son espaciales, y por próximos que sean sus cortes, usted, forzosamente, dejará escapar algo; el paso de un corte a otro, por pequeño que este sea. Lo que llama duración, la más simple, es el paso de un corte a otro, el paso de un estado a otro. El paso de un estado a otro no es un estado. Y eso, es un estatuto de lo vivido extraordinariamente profundo. La duración es el paso vivido de un estado a otro, tan irreductible tanto a un estado como al otro.

Es lo que pasa entre dos cortes. La duración pasa en nuestras espaldas. La duración no está ahí, ni allí; es: lo que pasa entre los dos. La duración irá todavía más rápido, por definición, como si ella estuviera afectada de un coeficiente de velocidad variable: por rápido que vaya, mi duración irá más rápido.

El paso es irreductible a los dos estados y es lo que envuelve toda afección. Yo diría que toda afección envuelve el paso por el que se llega a ella, y por el cual se sale, hacia otra afección, por próximas que sean las dos afecciones consideradas.

Entonces voy a tener mi línea completa, es una línea a tres tiempos: a, a', a''; a es la afección instantánea, la afección del momento presente, a' es la de hace poco, y a'' es la de después, la del porvenir. Aun queriendo aproximarlas al máximo, siempre hay algo que las separa, a saber, el fenómeno del paso. La duración es ese fenómeno del paso como fenómeno vivido. Esa es la tercera pertenencia de la esencia. Tengo una definición un poco más estricta del afecto. El afecto o lo que toda afección envuelve y que, sin embargo es de otra naturaleza, es el paso, la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente.

Se hace una especie de descomposición de las tres pertenencias de la esencia. La esencia pertenece a sí misma bajo la forma de la eternidad, la afección pertenece a la esencia bajo la forma de la instantaneidad, el afecto pertenece a la esencia bajo la forma de la duración.

Ahora bien el paso, ¿qué es? Hay que salir de la idea espacial. Todo paso, nos dice Spinoza, y esa va a ser la base de su teoría del afecto, todo paso es, él no dirá la palabra implica. Comprendan que a este nivel las palabras son muy importantes. Nos dirá de la afección que implica un afecto, pero justamente lo envuelto y lo envolvente no tienen la misma naturaleza. Toda afección, es decir todo estado determinable en un momento, envuelve un afecto, un paso. ¿En qué consiste ese paso? ¿Qué es? Spinoza responde: es el aumento o la disminución de mi potencia, aún infinitesimal.

Tomo dos casos: estoy en un cuarto oscuro, soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo; no veo nada puesto que no hay afección visual. De golpe, alguien entra y bruscamente se ilumina el cuarto. Estoy completamente cegado, deslumbrado. Tengo mis dos estados: el estado de oscuridad y el estado luminoso. Hay un paso del uno al otro, al punto que todo nuestro cuerpo tiene una especie de movilización de sí para adaptarse a ese nuevo estado. ¿Quién es el afecto? Es el paso. Las afecciones sucesivas son el estado de oscuridad y el estado luminoso. El paso es la transición vivida del uno al otro. ¿Qué quiere decir eso? El paso es necesariamente un aumento o una disminución de potencia.

Supongamos que en la oscuridad usted estaba en un estado de profunda meditación. Todo su cuerpo estaba tenso hacia esta meditación extrema, usted tenía algo. El otro bruto llega e ilumina. Usted pierde una idea que iba a tener. Usted se da la vuelta y está furioso. Lo odia. En ese caso el paso al estado luminoso le abra apartado a usted una disminución de potencia.

En general, sin tener en cuenta el contexto, si se aumentan las afecciones de las que somos capaces, hay un aumento de potencia; si se disminuyen las afecciones de las que somos capaces, hay una disminución de potencia.

Toda afección es instantánea; era lo que Spinoza quería decirle a Blyenberg y nada más. Dirá también que soy lo perfecto que puedo ser en función de las afecciones que tengo en el instante. Esa es la esfera de la pertenencia instantánea de la esencia. Pero, al contrario, el estado instantáneo envuelve siempre una disminución o un aumento de potencia, y en ese sentido hay bueno y malo. Si bien, no desde el punto de vista de su estado, sino desde el punto

de vista de su duración, hay algo malo en volverse ciego y hay algo bueno en volverse vidente puesto que se trata o bien de la disminución de potencia, o bien del aumento de potencia. Y éste ya no es el campo de una comparación del espíritu entre dos estados, sino el campo del paso vivido de un estado a otro, paso vivido en el afecto.

No comprendemos nada de la Etica, es decir de la teoría de los afectos si no tenemos presente en el espíritu la oposición que establece Spinoza entre las comparaciones del espíritu entre dos estados, y los pasos vividos de un estado a otro, pasos vividos que solo pueden serlo en los afectos.

Yo no diría que los afectos señalen las disminuciones o aumentos de potencia, diría que los afectos son disminuciones y aumentos de potencia vividos y no forzosamente conscientes. Esta es una concepción muy profunda del afecto.

Demosle nombres para señalarlos mejor. A los afectos que son aumentos de potencia los llamaremos alegrías; a los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas. Los afectos están o bien en la base de la alegría, o bien en la base de la tristeza.

La tristeza es el afecto que corresponde a una disminución de potencia, la alegría es el afecto que corresponde a una aumento de potencia.

Para Spinoza, en el campo del conocimiento, toda relación simbólica esta excluida absolutamente, eliminada; hasta el punto que la única dimensión permanente del simbolismo son los signos proféticos o sociales, y es necesario porque no somos guiados por la razón. Si estuviéramos guiados por la razón, es decir por la potencia de pensar o de conocer, no habría necesidad de signos de ningún tipo.

La tristeza es un afecto envuelto por una afección. La afección es la imagen de cosa que me entristece. Esta terminología es muy rigurosa. Esta imagen puede ser muy vaga y confusa, poco importa.

Mi pregunta es: ¿Por qué la imagen de cosa es la que me da tristeza, por qué esa imagen de cosa es la que envuelve una disminución de mi potencia de actuar? ¿Qué es la cosa que me entristece? Tenemos todos los elementos para responder a esta pregunta. Todo debería reagruparse armoniosamente. La cosa que me entristece es la cosa de la que las relaciones no convienen con las mías. Esa es la afección. Toda cosa cuyas relaciones tienden a descomponer una de mis relaciones o la totalidad de mis relaciones me afecta de tristeza. En términos de afecto, tienen ahí una estricta correspondencia. En términos de afección, yo diría que la cosa tiene relaciones que no se componen con las mías y que tienden a descomponer las mías. En términos de afecto, yo diría que esa cosa me afecta de tristeza y entonces, por eso mismo, disminuye mi potencia.

Tengo el doble lenguaje de las afecciones instantáneas y de los afectos de paso. ¿Por qué Spinoza dice esto? Ustedes ven que la tristeza y la alegría son las dos grandes tonalidades afectivas, no son casos particulares. Vamos a tener como dos líneas: la línea basada en la tristeza y la línea basada en la alegría. Y van a recorrer la teoría de los afectos.

¿Por qué la cosa cuyas relaciones no convienen con la mía, por qué me afecta de tristeza, es

decir disminuye mi potencia de actuar? Tenemos la doble impresión de haber comprendido de entrada, y de que algo nos falta por comprender. Cuando algo se presenta teniendo relaciones que no se componen con la mía, tengo una tristeza. Odio a la persona que me perturba en la oscuridad. Mientras mi potencia de actuar es disminuida yo experimento tristeza. La odio, eso quiere decir que la cosa cuyas relaciones no se componen con las nuestras, tendemos, espiritualmente, tendemos a su destrucción. Odiar es querer destruir lo que arriesga destruirnos, es decir querer descomponer lo que arriesga descomponernos. La tristeza engendra el odio. Señalemos que también engendra las alegrías. Entonces las dos líneas, de una parte la tristeza, de otra parte la alegría, no van a ser líneas puras. ¿Qué son las alegrías del odio? Como diría Spinoza, si usted imagina desgraciado al ser que odia, su corazón experimenta una extraña alegría. Spinoza construye un maravilloso engendramiento de las pasiones. Las alegrías del odio son alegrías extrañamente compensatorias, es decir indirectas. Lo primero en el odio, cuando usted tiene sentimientos de odio, es buscar siempre la tristeza de base, es decir que su potencia de actuar ha sido disminuida, impedida. Si usted tiene un corazón diabólico, usted tendrá a bien creer que ese corazón se ensancha en las alegrías del odio, y esas alegrías del odio, por inmensas que sean, no suprimirán nunca la sucia pequeña tristeza de la que usted es parte. Sus alegrías son alegrías de compensación. El hombre del odio, el hombre del resentimiento, es aquel, para Spinoza, del que todas las alegrías están envenenadas por las tristezas iniciales, porque la tristeza esta en sus alegrías.

Finalmente, solo puede sacar alegría de la tristeza, tristeza que experimenta en virtud de la existencia del otro, tristeza que imagina infligir al otro para su placer, son calamitosas alegrías, son alegrías indirectas. Encontramos, entonces, nuestro criterio de lo directo y lo indirecto.

Vuelvo a mi pregunta: ¿en qué una afección, es decir la imagen de algo que no me conviene, o que no conviene a mis propias relaciones, en qué disminuye mi potencia de actuar?

Spongamos que usted tiene una potencia, a grosso modo la misma. Primer caso: usted tropieza con algo cuyas relaciones no se componen con las suyas. Segundo caso: usted encuentra algo cuyas relaciones se componen con las suyas. Spinoza, en la Etica, emplea el término latino "occursus", el encuentro. Mi cuerpo no deja de encontrar cuerpos. Los cuerpos que encuentra tienen ahora relaciones que se componen, ahora relaciones que no se componen con la mía. ¿Qué pasa cuando encuentro un cuerpo cuyas relaciones no se componen con la mía? En el libro 4 de la "Etica", pasa un fenómeno que es como una especie de fijación. ¿Qué es una fijación? Una parte de mi potencia esta consagrada enteramente a investir y a localizar el trazo sobre mi del objeto que no me conviene. Es como si tensara mis músculos. En mi se hace ese investimento. Envisto el trazo de la cosa sobre mi, envisto el efecto de la cosa sobre mi. En otros términos, intento, al máximo, circunscribir el efecto, localizarlo. Consagro una parte de mi potencia a investir el trazo de la cosa. ¿Por qué? Evidentemente para sustraerla, para conjurarla, ponerla a distancia. Esta cantidad de potencia que he consagrado a investir el trazo de la cosa no conveniente, corresponde a la cantidad de mi potencia que esta disminuida, que me es quitada, que esta como inmovilizada. Mi potencia disminuida quiere decir, entonces, no que tenga menos potencia, sino que una parte de mi potencia es sustraída en el sentido en que ella esta necesariamente afectada en conjurar la acción de la cosa. Sucede como si yo ya no dispusiera de una parte de mi potencia: esa es la tonalidad afectiva tristeza. Una parte de mi potencia sirve a esta tarea indigna que consiste en conjurar la acción de la cosa. Es una cantidad de potencia inmovilizada. Conjurar la cosa, es decir impedir que la cosa destruya mis relaciones, mientras endurezco mis relaciones. Spinoza

deplora ese tiempo perdido, mejor habría sido evitar esta situación. De todas maneras, una parte de mi potencia esta fija, eso quiere decir mi potencia disminuida. En efecto, una parte de mi potencia me es sustraída, ya no es mi posesión, es como una especie de induración. Una induración de potencia. Como tiempo perdido.

Al contrario, en la alegría, encuentro algo que conviene con mis relaciones. Tomemos un ejemplo de música. Hay sonidos lastimosos que me inspiran una enorme tristeza. Lo que complica todo es que hay personas que, al contrario, encuentran deliciosos y armoniosos esos mismos sonidos lastimosos, pero esos es lo que hace la alegría de la vida, es decir las relaciones de amor y de odio. Mi odio contra ese sonido lastimoso va a extenderse a todos los que aman ese sonido lastimoso: una parte de mi potencia se endurece para mantener a distancia los sonidos que me penetran. La música que amo, eso quiere decir las relaciones sonoras que se componen con mis relaciones. Si mi máquina falla, experimento odio. Pongo entonces la música que amo, todo mi cuerpo compone sus relaciones con las relaciones sonoras: es la música que amo. Mi potencia es aumentada.

Para Spinoza, en la experiencia de la alegría, no se tiene la misma cosa que en la tristeza. No hay un investimento. No hay un investimento de una parte endurecida que haría que una cierta cantidad de potencia fuese sustraída a mi poder. ¿Por qué no pasa esto? Porque, cuando las relaciones se componen, las dos cosas de las que las relaciones se componen forman un individuo superior, un tercer individuo que las engloba y las toma como partes. En otros términos, en relación con la música que amo, pasa como si la composición de relaciones directas se efectuara de tal manera que se constituye un tercer individuo, individuo del que yo y la música solo somos una parte. Desde entonces digo que mi potencia esta en expansión o que ella aumenta.

Cuando los autores hablan de potencia, Spinoza del aumento y la disminución de potencia, Nietzsche de la Voluntad de potencia, lo que Nietzsche llama afecto es exactamente la misma cosa que lo que Spinoza llama afecto. En este punto Nietzsche es Spinosista. Ellos tienen en la cabeza algo que no tiene estrictamente nada que ver con la conquista de un poder cualquiera. Sin duda ellos dirán que el único poder, finalmente, es la potencia. A saber: aumentar su potencia es precisamente componer relaciones tales que la cosa y yo, que componemos relaciones, solo somos dos sub-individualidades de un nuevo individuo formidable.

Entonces ¿qué distingue mi "apetito bajamente sensual" de mi amor verdadero? Es exactamente igual. Después del amor el animal está triste. Spinoza nunca dirá esto. Pero hay gente que cultiva la tristeza. La Etica es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que solo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza: solo pueden reinar sobre los esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de la disminución de potencia. Hay gente que solo adquiere poder por la tristeza e instaurando un régimen de tristeza, del tipo "arrepíentete", del tipo "odia a alguien y si no tienes a quien odiar, ódiate a ti mismo", etc... Todo lo que Spinoza diagnóstica como una especie de inmensa cultura de la tristeza. Todos los que dicen que si no pasas por la tristeza, no fructificarás, eso para Spinoza es la abominación, y si escribe una ética es para decir no, todo lo que usted quiera pero no eso.

Bien = alegría, mal = tristeza. El mas verdadero de los amores no es un truco espiritual. Cuando

marcha un encuentro, cuando eso funciona bien. Es un bello funcionalismo. Idealmente, nunca es completamente así, siempre hay tristezas locales y Spinoza no lo ignora. Siempre hay tristezas y la cuestión no es saber si las hay o no, la cuestión es el valor que le damos, es decir la complacencia que le concedemos. Entre más confieres de vuestra potencia para investir el trazo de la cosa, más potencia pierdes.

En un amor de alegría, ¿Qué pasa? Usted compone un máximo de relaciones con un máximo de relaciones de otro: corporales, perceptivas, de todo tipo de naturalezas. De cierta manera no dejamos de inventar. Cuando hablo del tercer individuo, no quiere decir que el tercer individuo pre-exista; siempre componiendo mis relaciones con otras relaciones, bajo tales perfiles, bajo tales aspectos, invento ese tercer individuo del cual el otro y yo no serán más que partes, sub-individuos.

Cada vez que usted procede por composición de relaciones y por composición de relaciones compuestas, usted aumenta su potencia. Al contrario "el apetito bajamente sensual", no por sensual es malo; lo es porque, fundamentalmente, actúa continuamente sobre las descomposiciones de relaciones. Verdaderamente es del tipo: hazme mal. La escena doméstica. Los pequeños juegos de compensación. Los contagiados, los propagadores, no nos soltaran hasta que nos inoculen su tristeza. Aún más, lo tratarán de idiota si usted dice que no comprendes, que no es su truco. Ellos dicen que esa es la verdadera vida.

Hay que inventar individualidades superiores en las que yo pueda entrar a título de parte pues esas individualidades no pre-existen. Los dos afectos de base son el aumento de potencia y la disminución de potencia.

Si reagrupó el conjunto de la teoría spinosista que se puede llamar ética, diría, a riesgo de emplear un término demasiado complicado, que hay una esfera de pertenencia a la esencia. Esta esfera de pertenencia implica, por el momento, tres dimensiones.

La esencia es eterna. Su esencia singular, su esencia en usted en particular. La fórmula es: usted es un grado de potencia. Eso es lo que Spinoza quiere decir cuando dice, textualmente, "soy una parte de la potencia de Dios". Eso quiere decir que soy un grado de potencia. Ese grado de potencia podrá variar. Hay una latitud. Soy un grado de potencia y en ese sentido soy eterno. Nadie tiene el mismo grado de potencia que otro. Es una concepción cuantitativa de la individuación, pero es una cantidad especial puesto que es una cantidad de potencia. Una cantidad de potencia, a esto lo hemos llamado una intensidad. Es únicamente en esto que Spinoza afecta el término eternidad. Soy un grado de la potencia de Dios, eso quiere decir que soy eterno.

Segunda esfera de pertenencia: tengo afecciones instantáneas. Es la dimensión de la instantaneidad. Según esta dimensión las relaciones se componen o no se componen. Es la dimensión del afecto. Composición o descomposición entre las cosas.

Tercera dimensión de pertenencia. Los afectos, a saber cada vez que una afección efectúa mi potencia, y la efectúa tan perfectamente como puede, tan perfectamente como es posible, la afección efectúa o realiza mi potencia. Realiza mi potencia tan perfectamente como lo puede en función de las circunstancias, en función del aquí-ahora. Efectúa mi potencia aquí-ahora en función de las cosas.

La tercera dimensión es que, cada vez que una afección efectúa mi potencia, no la efectúa sin que mi potencia aumente o disminuya. Es la esfera del afecto. Entonces mi potencia es un grado eterno, esto no impide que, en la duración, no deje de aumentar y de disminuir. Esta misma potencia que es eterna en sí no deja de aumentar, de disminuir, es decir de variar en la duración. En fin, ¿Cómo comprender esto?

He dicho que la esencia es una cantidad de potencia. Si es una cantidad, es una cantidad intensiva.

Una cantidad intensiva no es como una cantidad extensiva, es inseparable de un umbral, es decir que una cantidad intensiva es fundamentalmente, en sí misma, una diferencia. La cantidad intensiva esta hecha de diferencia. ¿Spinoza llega a decir tal cosa? Spinoza dice explícitamente "pars potentiae", parte de potencia. Dice que nuestra esencia es una parte de la esencia divina. Parte de potencia es forzosamente una parte intensiva. En la escolástica, en la Edad Media, es absolutamente corriente la igualdad de esos dos términos: gradus y pars, parte o grado. Los grados son partes muy especiales, son partes intensivas. En segundo lugar, subrayo que en la carta 12 a Meyer, Spinoza desarrolla un ejemplo geométrico que ha sido objeto de todo tipo de comentarios. Parece muy raro, y Leibniz, quien tenía conocimiento de esta carta, declara que admira particularmente a Spinoza por este ejemplo geométrico que muestra que Spinoza comprendía cosas que sus contemporáneos no comprendían, dice Leibniz.

He aquí la figura que Spinoza propone a nuestra reflexión: dos círculos del que uno es interior al otro, pero sobre todo que no son concéntricos. Señalamos la distancia más grande y la más pequeña de un círculo a otro. Spinoza dice: usted no puede decir que en el caso de esta doble figura no tiene límite o umbral. Usted tiene un umbral, y también dos límites: el círculo exterior y el círculo interior. La distancia más grande de un círculo a otro, y la más pequeña distancia. Volviendo al mismo. Usted tiene un máximo y un mínimo. considere la suma de las desigualdades de distancias (el texto en latín es muy importante). El no nos dice, literalmente, considerad la suma de las distancias desiguales, es decir la suma de los segmentos que van de un círculo a otro. Nos dice la suma de las desigualdades de distancias, es decir la suma de las diferencias. Dice que ese infinito es muy curioso, que es una suma infinita. La suma de las desigualdades de distancias es infinita, y sin embargo hay un límite. hay un límite puesto que usted tiene el límite del gran círculo y del pequeño círculo. Entonces hay infinito y sin embargo no es ilimitado. ¿Es un curioso infinito? Es un infinito geométrico muy particular, es un infinito del que usted puede decir infinito aunque no sea ilimitado. En efecto, el espacio comprendido entre los dos círculos no es ilimitado. El espacio comprendido entre los dos círculos esta perfectamente limitado.

Retengo la expresión de la carta a Meyer: suma de desigualdades de distancias, mientras que él habría podido hacer exactamente el mismo razonamiento permaneciendo en el caso más simple de la suma de las distancias desiguales.

¿Por qué quiere sumar las diferencias? ¿Qué tiene en la cabeza? Lo necesita en virtud de su problema de las esencias. Las esencias son grados de potencias, pero ¿qué es un grado de potencia? Un grado de potencia es una diferencia entre un máximo y un mínimo, por esto es una cantidad intensiva. (...)

Suma de desigualdades de distancia. Toda esencia es grado de potencia. Cada grado de potencia es una diferencia entre un mínimo y un máximo. A partir de ahí todo se compone muy

bien: usted tiene la esencia-grado de potencia, en si misma comprendida entre dos umbrales y eso va al infinito porque, si usted abstrajera un umbral, ese umbral es una diferencia entre otros dos umbrales, etc... al infinito. Usted no es solamente una suma de relaciones, usted es una suma de diferencias entre relaciones. Usted es un grado de potencia eterno, pero grado de potencia significa diferencia entre un máximo y un mínimo.

Segunda pertenencia de la esencia: la afección efectúa vuestra potencia en cada momento, es decir entre los dos límites, entre el máximo y el mínimo, y en ese sentido, de alguna manera ella realiza vuestra potencia o vuestra esencia, vuestra afección es tan perfecta como puede serlo. Efectúa vuestra potencia de tal manera que no puedes decir que hay algo que no se efectúa.

Tercera dimensión. Si, pero por ahí mismo, la afección que efectúa vuestra potencia no la efectúa sin disminuir o aumentar vuestra potencia en el marco de esos umbrales, de ese máximo y de ese mínimo. Ahora aumentando vuestra potencia, ahora disminuyéndola.

Todas estas ideas que parecen, en principio, contradecirse están cogidas en un sistema de un rigor absoluto. Usted no deja de ser una vibración. Una vibración con un máximo de amplitud, un mínimo de amplitud. En la duración ¿qué corresponde al máximo y al mínimo?

El mínimo es la muerte. La muerte es la afección que efectúa, en el último instante de nuestra duración, que efectúa nuestra potencia disminuyéndola al máximo. Lo contrario de la muerte, es la alegría. No el nacimiento, puesto que nacemos en lo más bajo de nosotros mismos, sino una alegría muy especial que Spinoza llama beatitud. La beatitud es al mismo tiempo la experiencia de la eternidad. Ahí efectuamos nuestra potencia de tal manera que esta potencia aumenta al máximo, es decir bajo todas las relaciones a la vez. A partir de esto, ¿qué es una vida ética?

En ese sistema de pertenencia de la esencia, las cosas se ramifican mucho. Hemos visto que la dimensión del afecto tiene como dos polos: los afectos de disminución de potencia o tristeza, y los aumentos de potencia o alegría. Pero de hecho, no hay dos dimensiones. Hay tres. Los afectos de disminución o de aumento de potencia, en esto Spinoza es formal, son las pasiones. ¿Qué quiere decir esto? Como en toda la terminología del siglo XVII, pasión es una palabra muy simple que se opone a acción. Pasión es lo contrario de acción. Entonces los afectos de aumento de potencia, es decir las alegrías, no son menos pasiones que las tristezas. A este nivel, la distinción entre alegría y tristeza es una distinción al interior de la pasión. Hay pasiones alegres y pasiones tristes. Son dos tipos de afectos-pasiones.

¿Por qué también las alegrías son pasiones? Spinoza es muy firme. El dice no por el hecho de que mi potencia de actuar pueda aumentar, por mucho que aumente, no soy aún dueño y señor. No soy aún dueño y señor de esta potencia de actuar, donde el aumento de la potencia de actuar tiende hacia la posesión de la potencia, pero ella no posee aún la potencia. Entonces es una pasión. Pero, añade Spinoza, al contrario, si usted supone a alguien que esta en posesión de la potencia de actuar, ya no puede decir que su potencia de actuar aumenta, él la posee al máximo. De alguien que posee al máximo la potencia de actuar, ha salido del régimen de la pasión, ya no padece. ¿Se puede decir que aún tiene afectos? La respuesta de Spinoza me parece formal: si, aún tiene afectos, pero esos afectos ya no son pasiones. Hay afectos activos.

¿Qué quiere decir afectos activos? Solo son alegrías. Esas alegrías no son del mismo tipo que las alegrías de aumento de la potencia de actuar, que eran pasiones. Hay entonces dos tipos de afectos de alegría: las alegrías-pasión y las alegrías-acción. Las alegrías-pasión son todas aquellas que se definen por el aumento de la potencia de actuar, las alegrías-acción son todas aquellas que se definen como derivando de una potencia de actuar poseída. Concretamente, ¿qué quiere decir esto? Son los afectos bajo los cuales la esencia se afecta a sí misma. Es como una afeción de sí por sí. El afecto es pasión o pasivo mientras sea provocado por algo distinto a mí mismo. Cuando yo me afecto, el afecto es una acción. En la terminología de Kant encontramos algo parecido cuando define extrañamente el espacio y el tiempo, dice que el espacio es la forma bajo la cual los objetos exteriores me afectan, pero el tiempo es la forma bajo la cual me afecto a mí mismo. Y Kant desarrolla toda una teoría muy curiosa de la afeción de sí por sí.

En Spinoza no se trata del mismo problema pero los afectos activos son los afectos por los cuales me afecto yo mismo.

¿Por qué en la beatitud soy siempre yo el que me afecto? En ese momento, cuando poseo mi potencia de actuar, he compuesto mis relaciones, he adquirido una tal potencia en la composición de mis relaciones que he compuesto mis relaciones con el mundo entero, con Dios, es el último estadio, en el que ya nada me viene de afuera. Lo que me viene de afuera, también es lo que me viene de adentro, e inversamente. Ya no hay diferencia entre afuera y adentro, en ese momento todos los afectos son activos.

La eternidad o la beatitud son el tercer género de conocimiento; Spinoza lo definirá como la coexistencia interior de tres ideas: idea de yo, idea del mundo e idea de Dios, pero de tal manera que cuando Dios me afecta, soy yo quien me afecto a través de Dios. E inversamente cuando amo a Dios, Dios se ama a través de mí. Hay una especie de interioridad de los tres elementos de la beatitud: Dios, el mundo y yo. Aunque todos los afectos son activos. Pero lo veremos luego.

¿Qué es esa potencia plenamente poseída de tal manera que haya afectos activos? Mi esfera de pertenencia se enriquece cada vez más.

Lo infinito de Spinoza no es un infinito que sea infinito por la multitud de partes, es decir que es un infinito no numérico. Primera paradoja. Hay tres paradojas que remiten a tres temas diferentes del spinozismo. Un infinito que no es constante puesto que puede ser el doble o el triple; entonces es un infinito desigual. En segundo lugar es un infinito que implica límites puesto que hay un máximo y un mínimo. En tercer lugar es un infinito no numérico.

Este infinito tiene un segundo carácter. El espacio entre los dos círculos está limitado. Más aún, este límite es el que permite definir las condiciones de este infinito. Este espacio limitado implica él mismo una infinidad de distancias, entonces es un infinito que no se puede llamar ilimitado, un infinito que remite a las condiciones de límite. Un infinito no numérico puesto que no es infinito por la multitud de sus partes. Spinoza sostiene la geometría contra el álgebra, cree profundamente en el porvenir de la geometría. Si por ejemplo usted toma una magnitud irracional es el mismo caso. Usted tiene un infinito propiamente geométrico porque lo infinito no depende del número; no es infinito porque haya un número de partes mayor que todo número dado. No es un infinito de la multitud de partes.

Esos tres caracteres son coherentes, pero remiten a tres situaciones diferentes en el spinozismo.

(...) Spinoza hace parte de los filósofos de su tiempo que han dicho que no nacemos ni razonables, ni libres, ni inteligentes. Uno se vuelve razonable o libre a partir de un devenir. Pero no hay autor que sea más indiferente, por ejemplo al problema de la libertad como pertenencia a la naturaleza del hombre; él piensa que nada pertenece del todo a la naturaleza del hombre. Es un autor que piensa todo en términos de devenir. ¿Qué quiere decir devenir razonable, devenir libre? Una vez dicho que no se es, que no se nace libre, o no se nace razonable. Estamos completamente a merced de los encuentros, a merced de las descomposiciones.

Los autores que piensan que somos libres por naturaleza, se hacen una cierta idea de la naturaleza. No podemos decir que somos libres por naturaleza si no nos concebimos como una substancia, es decir como una cosa relativamente independiente. Si nos concebimos como un conjunto de relaciones, y no como una substancia, la proposición "soy libre" esta estrictamente desprovista de sentido. Al contrario quizá tenga un sentido la pregunta "¿cómo devenir libre?". Igualmente de ser razonable; puede comprenderse si me defino como un animal razonable, desde el punto de vista de la substancia, la definición aristotélica implica que soy una substancia. Si soy un conjunto de relaciones, de las relaciones racionales, diré que razonable esta estrictamente desprovisto de sentido. Entonces si razonable, libre, etc. tienen cualquier sentido solo pueden serlo como resultado de un devenir. Es muy novedoso. Ser lanzado al mundo es, precisamente, correr el riesgo en cada momento de encontrar algo que me descomponga.

De ahí un primer aspecto de la razón. El primer esfuerzo de la razón, en Spinoza, es una especie de esfuerzo extraordinariamente vacilante, tanteador. Es una especie de aprendizaje para evaluar, para tener los signos que me digan un poco cuales relaciones me convienen y cuales relaciones no me convienen. Hay que experimentar, cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta. Un poco como sucede cuando se toman medicamentos. Hay que hacer selecciones. Hay algo que va más allá de la simple aplicación de la ciencia. Es como aprender una música. Spinoza llamará selección y descomposición a este primer aspecto de la razón. Llegar a encontrar por experiencia con cuales relaciones se componen las mías y sacar las consecuencias, es decir, huir, a cualquier precio y lo más que pueda, del encuentro con relaciones que no me convienen, y componerme al máximo con las relaciones que me convienen. Esta es la primera determinación de la libertad o de la razón. Y entonces es el tema de Rousseau, lo que él llamaría el materialismo del prudente, una especie de arte de componer las situaciones, arte que consiste sobre todo en alejarse de las situaciones que no nos convienen, en entrar en situaciones que nos convienen, ese es el primer esfuerzo de la razón.

A ese nivel no tenemos ningún conocimiento previo, verdaderamente se trata de la experimentación vivida, continuamente me equivoco, y poco a poco se dibuja como una especie de sabiduría que remite a lo que Spinoza decía desde el principio, a saber, que cada uno tiene una vaga idea de lo que es capaz. Las personas incapaces no son las personas que son incapaces, son las personas que se precipitan sobre eso de lo que no son capaces y dejan escapar eso de lo que son capaces. Spinoza pregunta lo que puede un cuerpo, el tuyo, el mío, y lo que puede un cuerpo es esa especie de experimentación de la capacidad. Al mismo tiempo es necesario construir esta capacidad y no tener un saber previo. Nadie sabe de que es capaz.

Pienso en la bella época del existencialismo, inmediatamente después de la guerra. Había un tema que Jaspers había planteado y que era muy profundo. El distinguía dos tipos de situaciones: las situaciones límite y las situaciones simplemente cotidianas. Las situaciones límite pueden caer encima todo el tiempo, simplemente son las situaciones que no podemos conocer de entrada. Alguien que no ha sido torturado no puede tener idea de si soportará el golpe o no. Aprendo en el último momento, a veces demasiado tarde, de que era capaz. E inversamente, muchas personas mueren y no supieron nunca de que eran capaces. Son las sorpresas.

Ninguna ciencia previa. Comprendemos lo que Spinoza quiere decir. La ciencia, vamos a llegar, quizá, a una ciencia de las relaciones, será una extraña ciencia. No una ciencia teórica. La teoría hará parte, pero, verdaderamente, será una ciencia vital. Por el momento solo podemos guiarnos por signos. El signo es un lenguaje locamente ambiguo. El lenguaje de los signos es el lenguaje de lo equivoco. Es la equivocidad. Un signo siempre tiene muchos sentidos. Spinoza siempre definía el signo, englobando todo tipo de signos, por la equivocidad. El signo es la expresión equívoca. Los signos, son los signos del lenguaje, que son fundamentalmente equívocos, según Spinoza, y de otra parte hay signos de Dios, los signos proféticos, y de otra parte hay signos de la sociedad: recompensas, castigos, etc. Signos proféticos, signos sociales, signos lingüísticos, son los tres grandes tipos de signos. Ahora bien, cada vez es el lenguaje de la equivocidad. Estamos forzados a partir de ahí, a pasar por ahí, para construir nuestro aprendizaje, es decir para seleccionar nuestras alegrías, eliminar nuestras tristezas, es decir avanzar en una especie de aprehensión de las relaciones que se componen.

Llegar a un conocimiento aproximativo, por signos, de las relaciones que me convienen y de las relaciones que no me convienen. Entonces el primer esfuerzo de la razón es exactamente hacer lo que está en mi poder para aumentar mi potencia de actuar, es decir para experimentar las alegrías pasivas, para experimentar las alegrías-pasiones. Las alegrías-pasiones aumentan mi potencia de actuar en función de los signos todavía equívocos, cuando no poseo esta potencia.

Este aprendizaje, ¿cómo puede llevarme a un estado seguro, en el que estoy más seguro de mí mismo, es decir en el que devengo razonable, o devengo libre? Lo veremos la próxima vez.