

¿QUÉ SALUD MENTAL? PSICO-POLÍTICA DEL ‘PLACER’ *VERSUS* PSICO-POLÍTICA DE LA ‘ALEGRÍA’. ELEMENTOS PARA UNA *DIVERGENCIA POSIBLE* EN LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVACIÓN, SEXUALIDAD, Y SOCIABILIDAD. SPINOZA & BERGSON *CUM* DELEUZE.

Which Mental Health? Psycho-politics of ‘pleasure’ *versus* Psycho-politics of ‘joy’. Elements for a *possible divergence* in the production of subjectivation, sexuality, and sociability. Spinoza & Bergson *cum* Deleuze.

Martín Chicolino (USAL/CONICET)

martinchicolino@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2462-1568

Monografía Recibida: septiembre de 2025.

Monografía Aprobada: noviembre de 2025.

Resumen:

En Argentina, y sobre todo después de la pandemia (Covid-19), la llamada ‘Salud Mental’ se ha instalado como el nuevo fetiche (y redundancia dominante) en la agenda de los poderes estatales y privados. Pero: ¿Qué Salud Mental? ¿Será la que se pregona desde la *Organización Mundial de la Salud* (OMS)? ¿La que se pregona desde la *American Psychiatric Association* (APA) y su terrorífico *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-∞)? ¿La que se pregona desde el conductismo, las neurociencias, el *coaching* ontológico, el *mindfulness*, el *counseling*, la biodecodificación, etc.? ¿O acaso será la que se pregona desde el psicoanálisis crítico, el freudo-marxismo, el freudo-lacanismo, el lacanismo de izquierda, la anti-psiquiatría, o los epígonos mercantilistas dramaturgicos y performáticos del esquizo-análisis? La hipótesis del presente trabajo de investigación considera que las posiciones mencionadas tienen *en común* el emplazamiento de un mismo *maquinismo*, consistente en (a) desconectar la Salud Mental de la Salud Sexual (*i.e.* de la violencia psico-sexual masculina y patriarcal); (b) reducir el deseo (inconsciente) a la libido sexual; (c) reducir la economía psico-sexo-afectiva al imperio del Falo, del Edipo, la falta, la carencia, la castración, la *Spaltung* de la libido, la biunivocización, el rol activo y pasivo, el significativo privilegiado o de autoridad, la imagen paterna/materna, el nombre del Padre, la juridización y contractualización del sexo, el goce del capital, el deseo de capital, etcéteras. En consecuencia, la ‘Salud Mental’ que se nos vende por la diestra y la siniestra, ¿no acaba por (re)producirnos una economía deseante (inconsciente) que nos pone a *desear nuestra propia anti-producción y la de los demás*? ¿Será casualidad que neo-liberales, progresistas, reformistas y revolucionarios nos fabriquen (en común) *la peor imagen* de la Salud Mental, imagen anclada en una psico-sexo política *reaccionaria, negativa e impotenciante* que nos hace orbitar alrededor del placer y del dolor, del goce y del anti-goce, de la penetración y la descarga (orgasmo), del ardor que produce distensión a la vez que sufrimiento? Spinoza, Bergson y Deleuze nos invitan a sobrepasar la actual psico-política del ‘placer’ y del ‘gocé’ (viralizada por derecha e

izquierda) en pos de fabricarnos una psico-política *ácrata* de la ‘alegría’ activa, positiva, creadora y aquiescente de todos por relación a todos; nos invitan a *sobrepasar* la sexualidad andromórfica, falocrática y fiolológica estatal-capitalista dominante hacia una sexualidad de la univocidad o del sexo no-humano; y, como consecuencia, a *sobrepasar* la sociabilidad del poder (el Estado democrático representativo o *Imperium democratico*) hacia una sociabilidad de la potencia (anarquía coronada) donde *omnia amicorum sunt communia*. La distinción entre los *tres géneros de conocimiento* se relaciona con *tres formas de la sociabilidad* y con *tres modos de la sexualidad*.

Palabras clave: DESEO, SEXUALIDAD, ESTADO, ANARQUÍA CORONADA, SPINOZA, BERGSON, DELEUZE.

Abstract:

In Argentina, and especially after the Covid-19 pandemic, so-called ‘Mental Health’ has become the new fetish (and dominant redundancy) on the agenda of State and private powers. But: Which Mental Health? Is it the one promoted by the *World Health Organization* (WHO)? The one promoted by the *American Psychiatric Association* (APA) and its terrifying *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-∞)? The one promoted by behaviorism, neuroscience, ontological coaching, mindfulness, counseling, biodecoding, etc.? Or is it perhaps the one promoted by critical psychoanalysis, Freudo-Marxism, Freudo-Lacanianism, left-wing Lacanianism, anti-psychiatry, or the mercantilist, dramaturgical, and performative epigones of schizoanalysis? The hypothesis of this research work considers that the aforementioned positions have *in common* the placement of the same *machinism*, consisting of (a) disconnecting Mental Health from Sexual Health (*i.e.* from psycho-sexual male and patriarchal violence); (b) reducing (unconscious) desire to sexual libido; (c) reducing the psycho-sexual-affective economy to the empire of the Phallus, of Oedipus, lack, deficiency, castration, the *Spaltung* of libido, biunivocalization, the active and passive role, the privileged or authority signifier, the paternal/maternal imago, the name of the Father, the juridification and contractualization of sexuality, the enjoyment of capital, the desire for capital, etc. Consequently, doesn’t the ‘Mental Health’ being sold to us from all sides end up (re)producing a (unconscious) desiring economy that makes us desire our own anti-production and that of others? Is it a coincidence that neoliberals, progressists, reformists, and revolutionaries collectively fabricate the worst image of Mental Health, an image anchored in a reactionary, negative, and impotent psycho-sexual-politics that makes us orbit around pleasure and pain, enjoyment and anti-enjoyment, penetration and discharge (orgasm), the ardor that produces both relaxation and suffering? Spinoza, Bergson, and Deleuze invite us to surpass the current psycho-politics of ‘pleasure’ and ‘enjoyment’ (viralized by both the right and the left) in order to fabricate an acratice psycho-politics of active, positive, creative, and acquiescent ‘joy’ for all in relation to all. They invite us to surpass the dominant andromorphic, phallogocentric, and pimp-logical state-capitalist sexuality toward a sexuality of univocity or non-human sex; and, consequently, to surpass the sociability of power (the representative democratic state or *Imperium democratico*) toward a sociability of potency (crowned anarchy) where *omnia amicorum sunt communia*. The distinction between the three kinds of knowledge is related to three forms of sociability and three modes of sexuality.

Keywords: DESIRE, SEXUALITY, STATE, CROWNED ANARCHY, SPINOZA, BERGSON, DELEUZE.

Introducción al (falso) problema: la *imagen antropomórfica* de la sociedad y de la sexualidad. Del *artificial man* (Hobbes) a la *organische totalität* (Hegel).

Le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas l'Éthique? [...] Les drogués, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza (Deleuze, año 1973).¹

Spinoza est le prince des philosophes: peut-être le seul à n'avoir passé aucun compromis avec la transcendance, à l'avoir pourchassée partout (Deleuze/Guattari, año 1991).²

Nos construimos una *imagen antropomórfica* completamente falsa y cómoda de las sociedades en las que vivimos y morimos. Creemos, pensando por analogía, semejanza o comparación, que la sociedad entera es como la *réplica a gran escala* de un organismo natural *humano*. Tendemos fácilmente a creer que la organización de nuestras sociedades humanas *calca de alguna manera* la organización misma de la estructura humana —su organización vertical a partir de órganos *centralizados* y *finalísticos*—, y, en consecuencia, tendemos fácilmente a creer también que los movimientos organizativos y regulativos *de las sociedades* prosiguen y reduplican los mismos movimientos organizativos y regulativos *de la naturaleza humana*. Todavía hoy seguimos lidiando con esta imagen o representación antropomórfica (patriarcal) de la sociabilidad, imagen que expresa únicamente a la ‘sociabilidad del *poder*’ (o Imperio del Falo Coronado), pero que jamás tendrá nada que ver con la ‘sociabilidad de la *potencia*’ (o anarquía coronada). Por eso nuestra hipótesis de trabajo se propone problematizar la catastrófica relación de co-determinación recíproca o de complementariedad molecular que existe (y que continuamos reproduciendo) *entre esta falsa imagen que nos hacemos de la sociabilidad y la falsa imagen que también nos hacemos del deseo y de la sexualidad*. A esta falsa imagen del deseo y de la sexualidad Deleuze y Guattari la designan bajo el nombre de: *représentation anthropomorphique du sexe* (imagen o representación antropomórfica del sexo); o también bajo el nombre de ‘sexo humano’ (*le sexe humain*), o de representación antropomórfica y molar de la sexualidad (*la représentation anthropomorphique et molaire de la sexualité*).³

En consecuencia, si es verdad que nuestra imagen actual del Estado —imagen *vertical* y *jerárquica*, vale decir, *fálica* y *cefálica* (y *fiola*)⁴ del Estado— se remonta

¹ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, pp. 190-191: «¿No será la *Ética* el gran libro sobre el ‘cuerpo sin órganos’? [...] Los drogadictos, los esquizofrénicos, los amantes: *todos los cuerpos sin órganos rinden homenaje a Spinoza*».

² DELEUZE/GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 49: «Spinoza es el príncipe de los filósofos: tal vez, el único que *no pactó con la trascendencia*, y que le dio caza por todas partes».

³ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, pp. 350-351.

⁴ Gerda Lerner demuestra que los varones inventaron la Prostitución, y que las sociedades patriarcales vienen prostituyendo a las mujeres *por lo menos* desde el Estado Neolítico (cf. *The Creation of*

históricamente hasta el umbral de los llamados *Imperios Paleolíticos*⁵, entonces... ¿por qué no podríamos extraer la misma conclusión por lo que respecta a la imagen que todavía hoy nos seguimos haciendo de la sexualidad y del deseo? Quizá nos encontremos con que nuestra actual concepción del deseo y de la sexualidad (incluso por el lado revolucionario) no sea ni demasiado *nuestra* ni demasiado *actual*, ni demasiado diferente (ni mucho menos divergente) respecto de la sexualidad *paleolítica*. Sobre todo porque esta arcaica y milenaria concepción antropomórfica de la *sociabilidad*, del *deseo* y de la *sexualidad* (fálica, cefálica, y fiola) no murió en el paleolítico sino que ha sido prolongada y modulada hasta llegar a nosotros, tironeando de ese hilo rojo que une a la Modernidad con nuestra Contemporaneidad (trenzando en una red de complicidad común a autores que van del siglo XVII al XXI).

Por lo que toca al papel jugado desde la filosofía jurídica y política, en la portada de su *Leviatán* (del año 1651) Thomas Hobbes realizó un trabajo de primer orden en favor de la antropomorfización patriarcal, porque erigió aquello que, en adelante, se terminaría por convertir en la regla, norma y ley *de toda la filosofía jurídica y política* moderna (y contemporánea por venir), tanto como en la regla, norma y ley *de toda forma de composición y de todo modo de ejercicio* del poder; a saber: erigió la imagen y la rostrificación más acorde con esta falsa y cómoda (y catastrófica) analogización entre la constitución de la sociedad y la constitución del ser humano (erigió su imagen propiamente *masculina, soldadesca y viril*).

En efecto, es inmediatamente notorio para cualquiera que el Estado (cuyos sendos nombres son *Leviathan*, *Civitas*, *Commonwealth* o *State*) se encuentra *definido* como un *artificial man* (hombre o ser humano artificial)⁶, pero que sin embargo no se encuentra *dibujado* como tal; hay una total disyunción entre la esencia (concepto) que de él se nos brinda, y su apariencia real. Basta con mirar el diseño⁷ para advertir que se trata lisa y llanamente no de la imagen de un *artificial man* sino de un *artificial 'male'*, porque el Soberano/Uno tiene el rostro, el cuerpo, el pensamiento y la apariencia completa *de un varón* (pese a que sin embargo hubo muchas Reinas en la historia de Inglaterra y del mundo). El concepto de Estado o Leviatán en tanto que 'hombre artificial' se presenta a sí mismo bajo la forma de una definición teórica que lo significa como siendo un simple artificio humanoide, vale decir, un invento o artificio de factura *humana*.⁸ Pero cuando se pasa del plano lógico de la *definición* teórica o conceptual al plano estético del *retrato* que se nos convida tanto del propio Soberano (el Leviatán erguido por la vertical portando su espada y su cetro) como de su *paisajismo* circundante (el espacio estriado del campo y la ciudad sobre los que aquél se yerge poderoso) se aprecia visualmente con claridad que, en rigor, lo que allí se encuentra retratado es *algo más* que un simple

Patriarchy, pp. 54; 74-75; 86-88; 124-125; 131-134). Sonia Sánchez y Sheila Sheffreys definen al Estado como «Estado Proxeneta».

⁵ Sobre los Estados o *Empires paléolithiques* (imperios de adobe y madera sin agricultura, sin artesanado, sin metalurgia, sin excedente, pero con objetos hechos con piedra de obsidiana) de James Mellaart y de Jane Jacobs encontrados en Çatal Hüyük, Anatolia/Turquía, cf. DELEUZE, *Appareils d'État et machines de guerre* (clase del 13/11/1979). Deleuze recuerda (tomando al etnólogo Alfred Métraux) que 'yana' designaba al esclavo liberto en el imperio Azteca: aquellos niños arrebatados muy tempranamente de su comunidad (*des enfants enlevés très tôt à leurs communautés*) que son esclavos públicos del Emperador (*esclaves publics de l'Empereur*) y que están afectados a tareas de trabajos públicos (*affectés à des tâches de travaux publics*) (Clase del 29/01/1980).

⁶ HOBBS, *Leviathan*, pp. IX-X; 180; 198; 239; 256.

⁷ Link directo: www.britishmuseum.org/Leviathan (el Estado como varón gigantografiado).

⁸ En el *Tratado sobre el Hombre* Hobbes afirma que artificios de este género no son menos necesarios en el Estado que en el Teatro (*such artifices are no less necessary in the State than in the theatre*) (HOBBS, *On Man*, p. 83).

artificio político con una apariencia o rostridad simplemente “humana” (un hombre artificial). El Estado que Hobbes retrata no es de tipo *humanoide* (no es un artificio político con forma *humana*) sino de tipo *androide* (su forma es visiblemente *masculina*).

En virtud de lo dicho, cabe concluir que por ‘concepción antropomórfica de la sociabilidad’ (siendo la forma-Estado su modelo paradigmático, aunque no el único) no significamos otra cosa que: el varón/macho/masculinidad *vuelto poder*, erigido como *trascendente* y a la vez *trascendental*, erigido como institución y como principio universal de poder (MacKinnon).⁹ Es por ello que una experiencia atenta y cauta nos enseña que todo el poder que conocemos y que experimentamos (en acción y en pasión) es siempre e irremediamente de carácter trinitario: **(a)** es *andro-mórfico*, porque su rostridad es masculina y viril (es un *artificial male*); a la vez que **(b)** es *falo-crático*, porque su imperio se sostiene y descansa tanto sobre su mano izquierda, con la que blande el *falo trascendente* (el cetro del poder eclesiástico) como sobre su mano derecha, con la que blande el *falo terrestre* (la espada del poder civil); y a la vez que **(c)** es finalmente *fiolo-lógico*, porque su falocratismo requiere de una lógica procesual y de un maquinismo prostituyente, tal y como veremos en los apartados que siguen.

No obstante, alguien podría objetar aquí que el hecho mismo de que Hobbes haya conceptualizado efectivamente al Estado como un fenómeno *artificial* contradice de por sí, y por completo (incluso admitiendo su carácter patriarcal trinitario), la hipótesis inicial este trabajo; a saber: que *todavía hoy* nos seguimos haciendo una imagen *antropomórfica, natural y biologicista* (falsa y cómoda) de la sociedad. Pero Hobbes desmentiría nuestra hipótesis, puesto que, ya sea *man* o *male*, ya sea humanoide o androide, el Estado siempre resulta ser, en cualquier caso, *an artificial thing*, un mero artificio o artefacto, y nunca algo ‘natural’, como ocurre con la *pólis* en Aristóteles, etc. Pero no hay que dejarse precipitar ni arrastrar por el rápido y locuaz movimiento de la oposición, el antagonismo y la contradicción (el famoso trabajo de lo negativo); en primer lugar, porque eso siempre arrastra pasiones tristes (afectos que son pasivos), y en segundo lugar, porque quizá podría ocurrir que, bien mirado, no haya nada de *artificial* ni de *mecanismo de relojería* en la idea hobbesiana de la sociedad artificial, sino, antes bien, una completa y directa *naturalización antropomórfica* (andromórfica, falocrática y fiolológica) de aquello que se pretende definir como artificial.

Nuestro razonamiento es el inverso: ya sea que lo captemos y aceptemos al primer golpe de vista como tratándose de un simple *artificial man* o que aumentemos la lente hasta observar que se trata realmente de un *artificial male*, ya sea que lo tomemos por un humanoide o que lo resignifiquemos críticamente como un androide, en cualquiera de los casos, lo cierto es que desde el momento en que *se desea* atribuirle al Estado *una forma orgánica humana* (analogía por antropomorfización) se acepta indefectiblemente —por más énfasis que se haga sobre lo artificial, mecanicista o no-natural del mismo— que todas las relaciones *naturales y biológicas* que rigen (o que decimos que rigen) al interior del cuerpo humano son *las mismas relaciones* que rigen (o que decimos que rigen) también al interior del cuerpo social artificial. No por nada aquellos que vinieron

⁹ Catharine MacKinnon sostiene que el poder *estatal* (*State power*), encarnado en la Ley, existe en toda la sociedad como *poder masculino* (*male power*), razón por la cual «el poder de los varones sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder *del Estado*» (*is organized as the power of the State*); por lo tanto, el llamado ‘estado de Derecho’ (régimen constitucional) es siempre un estado *de Derecho patriarcal*: «el Estado es masculino [*the State is male*] en el sentido feminista: *la Ley ve y trata a las mujeres como los varones ven y tratan a las mujeres* [*the Law sees and treats women the way men see and treat women*]» (*Toward a Feminist Theory of the State*, p. 170; 161-162).

después de Hobbes procedieron a establecer una nueva *relación de analogía* (antropomorfización) entre las llamadas facultades *naturales* del ser humano y las facultades del Estado. En esto consistió precisamente la empresa tanto de Schegel como de Kant. El primero decía en 1796 lo siguiente:

Las partes integrantes del ‘poder político’ [*politischen Macht*] estatal se comportan entre sí respecto al conjunto *del mismo modo* que en el ser humano se comportan las diversas partes integrantes de la ‘facultad cognoscitiva’ [*Erkenntnisvermögens*] entre sí y en relación al conjunto. El poder *constitutivo* [*konstitutive Macht*] corresponde a la ‘razón’ [*Vernunft*], el poder *legislativo* [*legislative Macht*] al ‘entendimiento’ [*Verstande*], el poder *judicial* [*richterliche Macht*] al ‘juicio’ [*Urteilkraft*] y el poder *ejecutivo* [*exekutive Macht*] a la ‘sensibilidad’ [*Sinnlichkeit*], a la capacidad de visión [*dem Vermögen der Anschauung*].¹⁰

En Kant encontramos exactamente el mismo espíritu naturalista de analogía y comparación antropomórfica: cada uno de nosotros, en tanto que seres humanos naturales, se encarna en la existencia concreta como siendo la analogía viva de una pequeña república al interior de la cual la sensibilidad debe ser objeto de una permanente vigilancia, direccionamiento, obediencia y disciplina (jerárquica, disimétrica y vertical) acorde con los dictados de la razón imperativa y de su ley universal (igualmente jerárquica, disimétrica y vertical). *Siempre nos topamos con este falso problema antropomorfizante*: suponer que la constitución natural interna del ser humano se equivale (y *debe* equivalerse) punto por punto con la constitución interna del Estado racional moderno. Reina por doquier una permanente analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo de la sociedad, entre la razón del ser humano y la razón de Estado.

El ser vertebrado que yergue su cervical y que afirma su centro de gravedad sobre la línea *vertical*, que por sus “habilidades mentales superiores” (o facultades naturales) comienza a mirar al resto del mundo natural *desde arriba*, el ser humano que ha devenido *erectus et sapiens* (con un órgano nervioso central que es sede vertical de razonamientos) se inviste a sí mismo como correspondiéndose en naturaleza con esa sociedad pretendidamente artificial en la que se encuentra inserto (capturado), y que se encuentra *ya dividida*, como él, de una manera jerárquica, disimétrica y vertical:

La supremacía del espíritu sobre el cuerpo [*die Oberherrschaft des Gemüths sei über den Körper*] o la supremacía del intelecto sobre la sensualidad [*der Intellectualitaet über die sensualitaet*] pueden *compararse* bastante bien con una República [*können recht gut vergleichen mit einer Republic*] en la que hay una supremacía buena o una mala [*gute oder schlechte*]. [...] El ser humano alberga en su interior una especie de ‘plebe’ [*ein gewisser Pöbel*] que ha de ser sometida a las reglas de un Gobierno [*Regierung*] alerta e investido de un *poder coactivo*. Esta ‘plebe’ no es otra que las acciones de la sensualidad [*dieser Pöbel im Menschen sind die Handlungen der Sinnlichkeit*], que no se compadecen con las ‘reglas’ del entendimiento. [...] Esta clase de disciplina [*Disciplin*] es el ‘poder ejecutivo’ de la prescripción de la razón sobre las acciones que se originan a partir de la sensibilidad [*die executive Gewalt der Vorschrift der Vernunft über die Handlungen die aus der Sinnlichkeit entspringen*]. El ser humano requiere de disciplina [*der Mensch muß Disciplin haben*]. [Y] cuando el ser humano se gobierna [*regieret*] de tal forma que evita toda sublevación de la plebe interior [*alle Empörung des Pöbels*] consigue la paz.¹¹

En siglo de Schlegel, Kant, Fichte y Hegel todavía nos seguimos encontrando con aquello mismo que ya habíamos encontrado en el siglo de Hobbes, *more mathematico*; sólo que ahora todo eso se ha vuelto lugar común y sentido común *more dialectico*.

¹⁰ SCHLEGEL, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*.

¹¹ KANT, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, pp. 360-363; 368-369; 378-379.

Volvemos a encontrarnos de nuevo con que el tan mentado carácter fundamentalmente ‘artificial’ o no-natural del Estado (*artificial man* o *deus mortalis*) no resulta ser más que un *deus ex machina*, una exigencia de la razón antropomórfica masculina (patriarcal) que no puede *ni* pensar *ni* vivir sus relaciones y sus prácticas más que *reduciéndolas*, por un lado, dentro de las categorías de la razón y del orden jerárquico de sus facultades llamadas ‘naturales’, y por el otro, dentro de las categorías jurídicas del contrato y del intercambio (*do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*).¹² En consecuencia, lo único ‘artificial’ que el Estado resulta tener es el entramado (la red de alianzas) de relaciones *jurídico-contractuales* de poder que lo sostienen en acto (y que le permiten luchar contra la plebe interior), y que, por cierto, constituye la misma red de relaciones que, según se nos dice, guardan entre sí la razón (*Vernunft*), el entendimiento (*Verstande*), el juicio (*Urteilkraft*), y la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), sendos subrogados del poder constitutivo (*konstitutive Macht*), del poder legislativo (*legislative Macht*), del poder judicial (*richterliche Macht*) y del poder ejecutivo (*exekutive Macht*) del Estado.

En otras palabras: es el discurso y el lenguaje *universal y abstracto de la Ley* (ya se trate de las leyes naturales de la física o de las leyes convencionales de la lógica y del Derecho) aquello que le brinda a la sociedad (y especialmente a la sociedad estatal y mercantil) la apariencia y el barniz de ser algo *completamente artificial*, pues Derecho y Ley son en sí mismos artificios o creaciones de la capacidad de abstracción de la razón humana. Pero entonces la sociedad sólo es artificial *de jure* y de *ratio*, en el plano especulativo; *de facto* y en lo esencial, vale decir, en cuanto a sus relaciones y a sus prácticas efectivas y cotidianas de poder y de gobierno, la sociedad sigue siendo todavía concebida *antropomórficamente* (*sub specie viri et phalli*) como un organismo cuya organización, funcionamiento y regulación internos *reduplican* la misma forma de organización, funcionamiento y regulación internos del ser humano.

Ya sea que se defina al Estado como un mecanismo artificial o *artificial man* (Hobbes y el materialismo), ya sea que se lo defina como lo contrario, vale decir, como una totalidad orgánica u *organische Totalität* (Hegel y el idealismo), en ambos casos se trata tanto de un falso artificialismo como de un falso organicismo, que confluyen juntos en un *naturalismo antropomórfico* investido y envuelto bajo el lenguaje lógico y jurídico. En ambos casos el Estado es revestido con una *apariencia externa* natural antropomórfica y biologicista: porque su imagen redundante es la de un gran varón poderoso.¹³ Pero simultáneamente el Estado es revestido con una *consistencia interna*

¹² FICHTE, *Grundlage Des Naturrechts Nach Principien Der Wissenschaftslehre*, p. 239: «Los llamados contratos de intercambio [*tauschverträge*] suscritos a propósito del uso de la ‘fuerza de trabajo’ o del uso de las ‘cosas’, ya sea inmediatamente entre productores y artesanos [*produzenten und künstlern*] o por mediación del vendedor [*durch vermittlung des kaufmanns*] (y que están resumidos bajo la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*) se encuentran bajo la garantía del Estado [*stehen unter der garantie des Staats*], y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que *necesariamente* debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica [*rechtliches Verhältnis*] debe ser posible entre seres humanos que coexisten». Hegel expresaba exactamente el mismo buen sentido común (*gesunder Menschenverstand*) cuando investía al *contrato* y al *intercambio* como necesidades de la razón, planteando que es tan necesario racionalmente que los seres humanos *entren en relaciones contractuales* (*Vertragsverhältnisse*), tales como donar, permutar, comerciar, etc., así como también resulta necesario que posean propiedad (*Eigentum*) (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 110-111).

¹³ De allí la cita de *Job 41:24* que Hobbes inserta por encima de la cabeza de su Leviatán: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*, o no hay poder sobre la Tierra que pueda comparársele. En el caso de Hegel se expresa en su romantización de Napoleón, al que (en una carta a Friedrich Niethammer de agosto de 1807) caracteriza como ‘el gran profesor de Derecho Constitucional’ y como ‘héroe trágico’ modelo (*The Letters*, pp. 141; 307). Para Hegel Napoleón combina en una sola persona *trinitaria* al abogado jurista, al profesor de Derecho, y al político militar de puño fuerte.

natural igualmente antropomórfica y biologicista: porque sus facultades de gobierno son las mismas facultades naturales que se atribuyen al varón (pero no a la mujer). Por eso Deleuze y Guattari decían en *Mil Mesetas* (de 1980) que

desde que la Filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de *benedicir* los poderes establecidos [*elle n'a cessé de bénir les pouvoirs établis*] ni de *calcar* su 'doctrina de las facultades' de los órganos de poder de Estado [*de décalquer sa doctrine des facultés sur les organes de pouvoir d'Etat*]. El llamado 'sentido común', la *unidad* de todas las facultades (como centro del *cogito*) no es sino el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la crítica kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los "malos usos" *para mejor benedicir* la función [*Kant n'a pas cessé de critiquer les mauvais usages pour mieux bénir la fonction*]. No debe extrañarnos entonces que el filósofo haya devenido Profesor público o funcionario de Estado. [...] En la filosofía llamada moderna y en el Estado llamado moderno o racional todo gira alrededor del *Legislador* y del *Sujeto*. [...] "Obedecé siempre [*obéissez toujours*], pues, cuanto más obedezcas, más dueño serás [*plus vous obéirez, plus vous serez maître*], dado que sólo obedecerás a la razón pura, es decir, a ti mismo [*n'obéirez qu'à la raison pure, c'est-à-dire à vous-même*]"¹⁴

Falso problema: seguir distinguiendo entre el Estado *mecanicista y artificial* de Hobbes y el Estado *orgánico y espiritual* de Hegel y del idealismo alemán, disputando acerca de cuál de los dos resultaría mejor y más incontestable (irrefutable), más o menos plebeyo, más o menos democrático, más o menos afín al proletariado del período de transición hacia la revolución futura, más o menos afín al desarrollo (financiamiento) de la verdad, la filosofía y la ciencia, etc. Pues ni el primero es mecanicista y artificial, ni el segundo es orgánico y espiritual. No es mecanicista ni artificial: porque la apariencia exterior de *autómata artificial* está ahí para esconder que su organización interna y su lógica interna de funcionamiento son las propias de un ser humano hecho y derecho (es la masculinidad disfrazada de autómata universal). No es orgánico ni espiritual: porque la apariencia exterior de *totalidad orgánica* está ahí para esconder que su organización interna y su lógica interna de funcionamiento son las propias de un ser humano hecho y derecho (es la masculinidad disfrazada de organismo universal y de espíritu absoluto, de forma verdaderamente organizada).¹⁵

Comprendemos entonces que la filosofía política del siglo XVII al XIX fabricó (y nos heredó) un *esquematismo patriarcal neo-arcaísta* en el ejercicio que hacemos del pensamiento y en la manera en que componemos nuestras prácticas éticas, sexuales, sociales y políticas: esquematismo que hace que también nosotros sigamos creyendo, todavía hoy, que *toda teoría del poder es o bien teoría del Estado* (teoría política de la autoridad trascendente, vertical, disimétrica y jerárquica), o bien no es nada (es tiranía o anarquía); y, en adyacencia, que *toda teoría del deseo es o bien teoría del Falo* (teoría sexual trascendente de la falta, del placer y del goce), o bien no es nada (es perversión o

¹⁴ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 466.

¹⁵ A propósito de esto Deleuze decía en 1970: «Goethe e incluso Hegel han podido pasar por spinozistas, pero no lo son realmente [*ils ne le sont pas vraiment*] porque nunca dejaron de vincular [*relier*] el 'plan' a la organización de una forma [*l'organisation d'une Forme*] y a la formación de un sujeto [*la formation d'un Sujet*]" (*Spinoza: Philosophie pratique*, p. 173). Por lo demás, esta masculinidad disfrazada de organismo universal y de espíritu absoluto se ve paradigmáticamente en Hegel cuando introduce subrepticia pero meticulosamente el concepto de *Selbstgenuss* (auto-goce) y de *göttliche Selbstgenuss* (auto-goce divino) en el interior mismo del deseo (conato), del Yo o de la identidad (Sujeto), de la conyugalidad (Familia), de la sociabilidad (Estado), e incluso del Espíritu Absoluto (Mundo) (cf. *System der Sittlichkeit*, pp. 14-15; *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 29; 33-35; 120-121; *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, pp. 371; 379).

esquizia). Todavía sigue siendo así entre nosotros los contemporáneos, que no concebimos ni hacemos otra ciencia del poder que la llamada ciencia de Estado, ciencia filosófica del Estado, o doctrina del Estado (*Civil Philosophy*, *Staatswissenschaft*, *Philosophischer Wissenschaft des Staats*, o *Staatslehre*).¹⁶ Ciencia o filosofía del poder cuyo trabajo real parece no ser otro que el de *traducir y reducir* a las diferentes *imágenes alternativas de sociedad y de sexualidad* (incluso las imágenes utópicas o divergentes) *bajo el peso del mismo sistema del juicio trascendente*, según un mismo código, diagrama o axioma *andromórfico, falocrático, fiolológico*, siempre recubierto de un lenguaje jurídico-contractual, a la vez que algorítmico.

En consecuencia, ya sea que se nos hable de la sociedad como constituyendo una totalidad mecánica (autómata artificial) o como constituyendo una totalidad orgánica (organismo espiritual), en ambos casos se considerará que *no hay ni puede haber* composición o descomposición *posible* de relaciones que no esté sujeta al universal poder del Derecho, la Ley y la Norma, de los contratos y de los intercambios, del falo y de la falta, la privación, la castración, el placer y el goce (éstos últimos, objeto de estudio de la llamada *Sexualwissenschaft*: sexología, psicología, psicoanálisis, psiquiatría, anti-psiquiatría, etc.).

Sin embargo, nuestra actual dependencia, sujeción y servidumbre completa respecto de la computación, la informática, la lógica algorítmica, la robótica, la cibernética y la neuro-cibernética reinantes —ésta última ya altamente investigada y desarrollada en la Rusia Soviética con experimentaciones concretas por lo menos desde 1920/1930 y especialmente a partir de 1950 (según el testimonio de Filipp Veniaminovich Bassin)¹⁷—, así como también respecto del gemanio, del silicio, del litio, del torio y del uranio más que del carbono, son dos índices demasiado evidentes de que ninguna sociedad humana se *parece* a (ni *funciona* como) un ser humano natural (sea éste mecánica u orgánicamente concebido), y que, en consecuencia, el nacimiento, la conservación, la organización y la regulación interna de la sociedad (del Estado) implican procesos *que no se parecen en nada a los procesos naturales, orgánicos, biológicos, o antropomórficos*: porque en la sociedad humana nunca hay (aunque así lo creamos o se nos quiera hacer creer) *una* cabeza decisoria o sistema nervioso central, ni tampoco extremidades, ni órganos específicos de función, ni vasos comunicantes en relación estable y permanente, ni ninguna finalidad intrínseca.

Si la sociedad existe como *algo vivo y pensante*, no es precisamente bajo la forma de una ‘unidad funcional’ análoga a la del ser humano racional (subjetivado en el *cogito*). Si el deseo humano es capaz de producir *algo vivo y afectivo*, no es precisamente bajo la forma de una ‘unidad fálica’ análoga a la del ser humano (biunivocizado en el *sexaje*). De allí el triste espectáculo *antropomórfico* que (tanto en las fábricas e industrias reales como en la ciencia ficción) nos continúa brindando la actual construcción en serie de autómatas, androides, robots, cyborgs, synths, hybrids, kings, etc., puesto que no resultan ser otra cosa que réplicas mímicas y retro-

¹⁶ En 1655 Hobbes la llama *Civil Philosophy*; en 1759 Adam Smith la llama *Natural Jurisprudence*; en 1789 Sieyès la llama *Science de l'État*; en 1793 Godwin la llama *political science* o *science of government*; en 1813 Fichte la llama *Staatslehre*; en 1821 Hegel la llama *Staatswissenschaft* y *Philosophischer Wissenschaft des Staats*; en 1823-1824 Saint-Simón la denomina *science politique*; y en 1840 Proudhon la denomina *science du gouvernement*.

¹⁷ Cf. BASSIN, *El problema del inconsciente. Sobre las formas inconscientes de la actividad nerviosa superior* (libro escrito bajo la inspiración del materialismo dialéctico). En este campo de la neuro-cibernética Deleuze/Guattari suelen remitirse más bien a Gregory Bateson —autor contemporáneo del soviético Bassin (ambos igualmente críticos del concepto *psicoanalítico* de inconsciente)—, pero por el lado Occidental y anti-dialéctico.

proyectadas (retro-futuristas) del ser humano y de la humanidad *ya existente* (*doppelgängers* o *replicantes*). Al parecer, no podemos ni imaginar ni pensar en cómo “dotar de vida” a un mecanismo artificial si no es a fuerza de ponerle una cabeza que sea sede de unas capacidades superiores e inferiores de procesamiento —núcleo de microchips informáticos con sistemas de inteligencia artificial (IA), *machine learning* (ML), *natural language processing* (NLP), cerebro positrónico, Sibyl System, etc.—, e incluso que sea sede de unos afectos que son pasiones (capacidad para simular o imitar los afectos humanos); cabeza siempre pegada encima de unas extremidades superiores e inferiores circuladas interiormente por unos jugos y líquidos (sucedáneos de la sangre). En fin, no podemos pensar en cómo *dotar de vida a un mecanismo artificial* si no es a fuerza de *antropomorfizar*, de replicar la forma, la disposición, la apariencia, la regulación y la organización propias del ser orgánico humano demasiado humano (*sub specie viri et phalli*).¹⁸ Pero entonces nuestros saberes y procedimientos actuales no se diferencian sustancialmente en nada respecto del modo (y del investimento) con el que, en el siglo XIX, el Dr. Frankenstein (en la novela de Mary Shelley) procedió a cumplir su fantasía científica de *dotar de vida a un mecanismo orgánico*: deseo mortuorio de fabricar un ser humano nuevo pero con los pedazos de diversos cuerpos humanos masculinos ya muertos, sueño eléctrico de fabricar carne-galvanizada capaz de una *unidad* racional y afectiva a partir de carne-sepulcral desnuda, desmembrada e insensible (el rigor de la razón como *rigor mortis*). Tampoco se diferencia en nada respecto del deseo mortuorio y del sueño eléctrico con el que, en el mismo siglo XIX, el Dr. Thomas Edison (en la novela de Auguste Villiers de L’Isle-Adam) fabrica a ‘Hadaly’, su denominada *Eva Futura* (un androide femenino, o, en rigor, una *gineoide*).

Es así como nos hemos venido fabricando (y proyectando) toda una serie de *falsas imágenes* de la sociabilidad y de la sexualidad, a la vez que nos hemos venido planteando toda una serie de *falsos problemas* psico-políticos: problematizamos a la sociedad y al Estado como si se tratasen de totalidades orgánicas o mecánicas. Pero las sociedades no son ni *artificios orgánicos*, ni *artificios mecánicos* (los dos gemelos unidos, vástagos del sistema del juicio trascendente jurídico-contractual), sino que más bien se constituyen como *artefactos maquínicos* puramente inmanentes y que no poseen ninguna finalidad intrínseca; en consecuencia, no constituyen una totalidad del mismo modo que puede decirse de un organismo que constituye una ‘totalidad’. Sólo un artificio del lenguaje y de la inteligencia tecno-burocrática (que procede por semejanza, comparación, y categorización) podría entonces proceder a equiparar analógicamente a un cuerpo vivo (organismo viviente natural) con un cuerpo colectivo (artefacto viviente maquínico). El Estado no se realiza jamás ni como una *totalidad orgánica* ni como una *totalidad mecánica*, sino ante todo se realiza y se actualiza como un aparato o artefacto de tipo *máquina social y deseante* (conectada con toda clase de falo-máquinas técnicas, sexuales, médicas, psiquiátricas, jurídicas, penales, policiales, prostituyentes, bélicas o militares, etc.), y que se cristaliza, estratifica y estrategiza como un ‘aparato de captura’ (*appareil de capture*) que produce a aquello mismo que captura, pero que lo produce en la anti-producción (*appareil de tristesse*). La tristeza actual consiste en *re-interpretar* y

¹⁸ DICK, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, p. 47: «Nosotros nos guiamos por el consagrado principio que subyace a toda aventura comercial: “Si nuestra Empresa no hubiera creado estos tipos *cada vez más humanos*, los androides Nexus-6, otras empresas del sector nos habrían ganado de mano” [*if our firm hadn’t made these progressively more human types (Nexus-6 androids), other firms in the field would have*]». Hacer cyborgs que sean *cada vez más humanos que los propios humanos*: *more humans than humans*, maquinismos más antropomorfos que los propios antropomorfos.

re-significar el maquinismo deleuzo-guattariano como un mecanicismo (a la Hobbes) o un organicismo (a la Hegel). Piadosas maneras de conservar la Ley & el Orden del Falo.

El Estado, que es la sociabilidad que conocemos y que todavía deseamos —la sociabilidad del *poder*, por oposición a la sociabilidad de la *potencia*—, es un aparato de captura y de tristeza que produce sujetos/*cogitos*, pero que también les produce a dichos ‘sujetos’ sus líneas de pensamiento, sus líneas de afecto, de sexualidad, así como su régimen de deseo (les produce su inconsciente productor). Y si, tal como veremos en los apartados siguientes, la teoría del *poder*, del *deseo* y de los *afectos* de Spinoza resulta ser absolutamente *divergente y diferencial* para nosotros es porque revela una concepción *positiva, anárquica y anti-jerárquica* del poder, de la sociabilidad, del deseo y de la sexualidad. Concepción ácrata según la cual no hay *ningún poder* que sea alegre (*il n’y a pas de pouvoir joyeux*), porque mientras siga habiendo aparatos de poder o aparatos de captura estatales (*appareil de capture*) será inevitable que sigan existiendo aparatos de tristeza (*appareils à tristesse*) y agentes políticos de la tristeza, ya que todo poder tiene necesidad de la tristeza (*tout pouvoir a besoin de la tristesse*). Únicamente los esclavos y los impotentes desean tener o ejercer el poder (*prennent le pouvoir*), y sólo pueden fundar ése poder sobre la tristeza de todos: *ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu’ils ont ne peut être fondé que sur la tristesse*.¹⁹

De modo que si queremos fabricar una *nueva* sociabilidad de alegrías activas (en tanto que elevación colectiva de las potencias singulares), o sociedad auto-emancipatoria sin servidumbre ni explotación (anarquía coronada), sociedad que escape tanto del modelo del *artificial man* como del modelo de la *organische Totalität*, tendremos que plantearnos el problema fundamental de *cómo* organizar o componer las relaciones de potencia *sin pasar por* la (psico)política de la representación, del reconocimiento, de la identificación y la integración mutuas (control y normalización), que es la política de la *verticalidad* y la *jerarquía* propia de los aparatos de captura o Estados, y de los *cogitos*. Es en este sentido que según Deleuze los ‘cuerpos sin órganos’ (las máquinas deseantes revolucionarias o líneas de fuga) rinden homenaje a Spinoza.

1. Introducción (divergente) al problema: todo poder nos quiere rotos (nos quiere *esperanzados y temerosos*).

Le tyran a besoin d’âmes brisées, comme les âmes brisées, d’un tyran (Deleuze, año 1970).²⁰

Plutôt étre balayeur que Juge (Deleuze/Parnet, año 1977).²¹

Si continuamos tironeando de la línea *maquínica* (ni mecanicista ni organicista) ya delineada en el apartado anterior, concluimos que en las sociedades en las que vivimos y morimos, nosotros, los autodenominados ‘seres humanos’, no somos sencillamente unos seres *nacidos* a partir de otros seres (progenitores), sino que, en rigor, somos literalmente seres *fabricados, montados y ensamblados* por toda una serie de procesos maquínicos —y para nada dialécticos²²— que *exceden* por todos lados al estrecho

¹⁹ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 09/12/1980.

²⁰ DELEUZE, *Spinoza: Philosophie pratique*, p. 23: «El tirano necesita de las almas rotas así como las almas rotas necesitan de un tirano».

²¹ PARNET/DELEUZE, *Dialogues*, p. 15: «Prefiero ser barrendero antes que Juez».

²² No son dialécticos ni en sentido idealista ni en sentido materialista. Cf. CHICOLINO, *Gilles Deleuze: Esquizo-análisis vs. Materialismo Dialéctico. Parte I. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿procesos dialécticos o procesos maquínicos?*

campo familiar y biológico (máquina edípica) dentro del cual vemos la luz y respiramos (y lloramos) por primera vez; pero que también *exceden* por todos lados al estrecho campo lógico, lingüístico y significativo (máquina de interpretación y significación). Desde la perspectiva de la máquina social y de la producción social, la producción y el ensamblaje de un ser humano cualquiera comienza siempre *antes* de su nacimiento “biológico” y subsiste *después* del mismo, incluso después de su muerte “biológica”. Sólo nacemos *una vez*: pero somos fabricados, equipados, programados y modulados *permanente e incesantemente* durante todo el curso y el transcurso de nuestras vidas y de nuestras muertes; y tanto en nuestras ocurrencias como en nuestras concurrencias.

Y sin embargo, si es verdad que la sociedad no es nunca un cuerpo *unitario* con una cabeza central —no es ni una *totalidad orgánica*, ni una *unidad encefálica*, ni tampoco sus múltiples nervios confluyen en un sistema nervioso *central*— sino que es un puro cuerpo sin órganos (*CsO*), un puro artefacto maquínico, un puro ensamblaje, una máquina de afectos (*machine à affects*)²³, un modelo para armar (y también para desarmar, sabotear, fugar o revolucionar)..., ¿por qué hemos acabado por montar el peor modelo de sociedad y la más impotenciante forma de sociabilidad, el *CsO* más mortuario y triste? ¿Por qué no cesamos de *rearmar* (de desear, de hacer y de ejercer) *la sociabilidad del poder*, con el Estado —con la forma-Estado (el *Urstaat*), ya sea éste o aquél, ya sea máximo o mínimo— ora como mecanismo artificial, ora como totalidad orgánica, incluida la *retro-manía política* (o utopía de trascendencia) que nos habla de un supuesto Estado Presente Pluralista e Intensivo, suerte de Leviatán-keynesiano-deleuzeano capaz de una ‘épica de la moderación’ con movilidad social ascendente, portador una filosofía nacional, una ciencia nacional, una música nacional, un cine nacional, etc.?.²⁴ Y todavía más: habiendo tantas otras formas posibles (fabricables o por crear) de subjetivación humana..., ¿por qué hemos acabado por fabricarnos la peor y la más inmundada de todas, *la subjetivación del esclavo liberto* (del pequeño-déspota y tirano)?

En abierta diferencia y divergencia respecto de esta sociabilidad moderna y contemporánea (neo-arcaísta) del poder, con su racionalidad y su sociabilidad estatal fundadas en la trascendencia de la autoridad, la verticalidad, la jerarquía y la disimetría —el Estado como cabeza central que *gestiona* aquellos afectos humanos que son pasiones (esperanza, temor, seguridad, desesperación, remordimiento de conciencia, culpabilidad, placer, goce, etc.) pero que también gestiona las inteligencias (arte, filosofía, ciencia, etc.)—, nos sale al encuentro la *sociabilidad de la potencia*, emplazada por la línea de fuga anómala de Spinoza y de Bergson, o línea de la anarquía coronada de aquellos modos de existencia que se viven como *cualquieras* (las singularidades productivas *sans enclos ni propriété*).

²³ DELEUZE, *Sur L'Anti-Edipe III*. Clase del 04/01/1974.

²⁴ Contra esta imagen nacional-estatal (hegeliana e idealista) de la ciencia, cf. NIETZSCHE, KSA 8, §36[2], p. 572: «Todo el mundo sabe que Ciencia [*Wissenschaft*] y sentimiento nacional [*Nationalgefühl*] son términos contradictorios, por más que los estafadores políticos [*politische Falschmünzer*] deseen de vez en cuando negarnos este saber: y ¡al fin! llegará también el día en que sepamos que toda cultura superior sólo puede rodearse de fronteras nacionales [*nationalen Zaunpfählen*] para su propio detrimento [*Schaden*]». Todo *Schopenhauer como educador* (y los póstumos de ese periodo) está dedicado a rechazar y conjurar la relación de la filosofía y la ciencia (y la música) con el Estado y la cultura nacional. En su libro de 1962 sobre Nietzsche el propio Deleuze, anti-hegeliano como era, también destacaba por su parte la denuncia nietzscheana contra la *médiocrité* que hay en todo pensamiento nacional (*pensée nationale*) (*Nietzsche et la philosophie*, pp. 63-64). En *Mil Mesetas* (de 1980) plantea, junto con Guattari, la pregunta de cómo hacer para que nuestras potencias del pensar *se sustraigan al modelo del Estado* (y *a-t-il moyen de soustraire la pensée au modèle d'Etat?*) (*Mille Plateaux*, pp. 464-470).

En efecto, nuestras sociedades andromórficas, falocráticas y fiolológicas (que son a la vez estatales y capitalistas) nos *fabrican*, nos *componen* y nos *ensamblan* constituyéndonos como un tipo muy específico de ‘sujeto social’: un sujeto dedicado a trabajar, a producir y a reproducir (verdad, riqueza, valor, y seres humanos), pero también a intercambiar y a consumir. Nuestras sociedades contemporáneas nos fabrican un tipo muy concreto (biunívoco)²⁵ de subjetivación sexada²⁶ que resulta de carácter *yoica*, *personalista*, *individuada*, *hetero-normalizada*, y *propietaria*. Se trata de la llamada ‘persona civil’ o ‘ciudadano’, definido por su doble condición: sujeto jurídico (*homo juridicus*) a la vez que sujeto económico (*homo æconomicus*), eternamente inscrito e identificado en función de la llamada diferencia sexual y del llamado dimorfismo reproductivo (en el *sexo antropomorfo* o sexo humano, que, en rigor, deberíamos denominar *sexo andro-falo-morfo*). Pero las consecuencias catastróficas de este *sens commun fétichiste* moderno nos persiguen aún *en nuestra propia época*, que ha procedido a marcarnos y a investarnos como *recurso* humano, *capital* humano, o, tanto peor, como *capital erótico y sexual*. Esta es toda nuestra ciencia, vivencia y experiencia cotidiana; que algunos teorizan de manera mecanicista y otros de manera organicista.

Sin embargo, la hipótesis del presente trabajo consiste en postular que Spinoza (al igual que Bergson) nos relanza por una línea de fuga completamente divergente respecto de todo este doble *sens commun fétichiste devenu philosophique*²⁷, siguiendo la cual arribamos a una sospecha problematizadora; a saber: que tanto la subjetivación *yoica* y *personológica* (*cogito*) como la economía deseante (*cupiditas*) que nos es permanentemente fabricada (anti-productiva) bajo los auspicios de la sociedad estatal y mercantil (sociabilidad del poder espectacular y afrodiasíaca) no están hechas sino a base de *dos afectos pasivos* (o de *dos tristezas*) fundamentales: la esperanza (*spe*) y el miedo (*metus*), cuyos vástagos necesarios son el placer (*titillatio*) y el dolor (*dolor*), encumbrados por (casi) todos los filósofos modernos del siglo XVII al XIX (excepto Spinoza) como los dos grandes Amos de la humanidad y del mundo mismo (*the two sovereign Masters of mankind* o *les deux Maîtres du monde*).²⁸

²⁵ GUATTARI, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, pp. 42; 171-172; 174; 189: «La conjunción anti-productiva biunivociza las conexiones [*bi-univocise les connexions*]; tenemos entonces un ‘significante’ y un ‘significado’ (es el rol diferenciante fálico del sujeto) [*rôle du différenciant phallique, du sujet*]. [...] El deseo se adhiere al sexo [*le désir est collé au sexe*], que se adhiere a su vez a los padres [*qui est collé à son tour aux parents*]. [...] El deseo, en su totalidad, es cortado [*coupé*], biunivocizado [*biunivocisé*], bipolarizado [*bipolarisé*], distribuido en amor y en odio, en pulsión sexual y pulsión del yo asexual [*pulsion sexuelle et pulsion du moi asexuelle*], en macho y hembra [*mâle et femelle*], luego en padre y madre, y en el final, en principios superiores de la ‘machitud’ [*mâlitute*] (Eros) y la ‘femenitud’ [*femellitude*] (Thanatos). [...] La biunivocidad imperializa, organiza, ordena [*impérialise, organise, ordonne*], jerarquiza todas las relaciones [*hiérarchise tous les rapports*] entre los sub-conjuntos molares y el socius. [Pero] la ‘machitud’ es un sistema molar ligado al Edipo [*la mâlitute est un système molaire lié à l'Œdipe*].».

²⁶ Tomo el concepto de *sexaje* de la autora Colette Guillaumin, en su texto de 1978 titulado *Práctica de poder e idea de Naturaleza* (pp. 46; 44).

²⁷ DELEUZE, *Différence et Répétition*, pp. 174-177; 269.

²⁸ Maupertuis asevera en 1745 que la naturaleza ha inspirado (*inspiré*) a todas las especies vivas el mismo motivo (*le même motif*), que no es otro que el placer (*ce motif dans toutes est le plaisir*), y que el placer y el dolor constituyen nada más y nada menos que los dos amos del mundo (*le plaisir et la douleur sont les deux maîtres du monde*) (*Venus physique*, pp. 232; 242). Bentham afirma en 1789 que la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos Amos soberanos (*under the governance of two sovereign masters*) que son el dolor y el placer (*pain and pleasure*), y que ambos amos nos indican lo que debemos hacer (*point out what we ought to do*), así como también determinan lo que haremos (*what we shall do*). Por lo tanto, el criterio (*the standard*) del bien y el mal (*right and wrong*) está sujeto al poder de ese amo bifronte (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 11). En 1785 Bentham ya había

Este sujeto que hoy somos y que hoy hacemos, anti-producidos y biunivocizados como estamos, sólo puede encontrar condiciones de existencia dentro de una forma muy específica de sociabilidad, que es la *sociabilidad del poder* —o segundo modo de la sociabilidad (el Estado o *Imperium*)—, por contraposición con lo que podría ser una *sociabilidad de la potencia* —o tercer modo de la sociabilidad (la democracia directa, anarquía coronada, o *Erewhon: Nowhere* a la vez que *Here-Now*). En el presente trabajo, la sociabilidad del poder (y la subjetivación/sexualidad que le corresponde) es encarnada por autores muy diversos como Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Schlegel, Kant, Fichte, Hegel, Novalis, Adam Smith, Bentham, Malthus, Burke, o Schopenhauer; la sociabilidad de la potencia (y la subjetivación/sexualidad que le corresponde) por autores anti-jerárquicos e inmanentistas como Spinoza o Bergson.

De ambas formas de la sociabilidad pueden extraerse tres hipótesis psico-sexo políticas problemáticas. A saber: **(a)** Que desde la perspectiva de la *política social*, la primera es la sociabilidad de la verticalidad, la jerarquía y la autoridad trascendentes (majestad normal) —el poder estatal o imperial parlamentario y representativo—, mientras que la segunda es la sociabilidad de la horizontalidad y la acefalía inmanentes (potencia anomal o *an-omalie*)²⁹, de la democracia directa y las máquinas de guerra nómadas o máquinas revolucionarias; máquinas que nunca tienen a la guerra por objeto u objetivo (culto a la muerte), sino la resistencia y la lucha creativas (canto de vida).³⁰ **(b)** Que desde la perspectiva de la *psico-política*, la primera es la sociabilidad de la individuación, la identificación y el reconocimiento disimétrico recíprocos (la dialéctica del amo y del esclavo) entre sujetos, yoes, o mismidades (*l'individu domestique et psychanalytique*), mientras que la segunda es la sociabilidad de la des-rostrificación, la des-identificación, de las multiplicidades o singularidades productivas indecibles e irrepresentables (*un phénomène de bordure*).³¹ **(c)** Que desde la perspectiva de la *política sexual y afectiva*, la primera es la sociabilidad afrodisíaca y espectacular, con su psico-sexo política del *placer* y del *auto-goce* (*Selbstgenuss*, *self-regarding pleasure*, *Selbstbefriedigung*), que no constituyen sino tristezas indirectas, o sea, que son pseudo-alegrías, pequeñas alegrías compensatorias, alegrías pasivas (alegría-pasión) e inconstantes (*inconstans laetitia*), en medio de un sistema de sobre-trabajo sin propósito y anti-humano, mientras que la segunda es la sociabilidad ácrata, con su psico-sexo política de la alegría que es activa, la jovialidad y la *acquiescentia in se ipso* de todos

dicho: si el placer no es un bien (*if pleasure is not a good*), ¿para qué sirve la vida, y cuál sería el propósito de conservarla? (*what is life good for, and what is the purpose of preserving it?*) (*Offences Against One's Self: Paederasty*, P.2, p. 96).

²⁹ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 298: «Se ha observado que la palabra *anomal*, un adjetivo en desuso, tiene un origen muy diferente de *anormal*; ‘*a-normal*’ califica a aquello que no tiene regla o que la contradice [*ce qui n’a pas de règle ou ce qui contredit la règle*], mientras que ‘*an-omalie*’ designa lo desigual, lo áspero, la aspereza, el punto de desterritorialización [*l’inégal, le rugueux, l’aspérité, la pointe de déterritorialisation*]. Lo anomal solo puede definirse en términos de características (específicas o genéricas), pero lo anómalo es una *posición* o un *conjunto de posiciones* en relación con una multiplicidad [*l’anomal est une position ou un ensemble de positions par rapport à une multiplicité*].»

³⁰ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, pp. 526; 590: «Su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario» (*le mouvement révolutionnaire*); es decir, el trazado de una línea de fuga creadora (*le tracé d’une ligne de fuite créatrice*) dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados (*dirigé contre l’Etat, et contre l’axiomatique mondiale exprimée par les Etats*). Cf. DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 166.

³¹ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 299. El devenir-cualquiera o nadie como fenómeno de borde (*Anomal* o *Outsider*) remite a las singularidades anómalas y nómadas, y no a los yoes/sujetos edipizados, falicizados, normales y legales: *des multiplicités anormales et nomades, et non plus normales ou légales* (p. 631).

con relación a todos, en medio de una co-organización colectiva de la producción y de la laboriosidad bajo un régimen de variación continua.

La primera es la sociabilidad de los ciudadanos o esclavos libertos (del *homo juridicus*, *homo æconomicus*, *homo locuax* o *dialecticus*), meros miembros imaginarios que integran un ‘poder soberano’ igualmente imaginario (*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souverainetät*)³², mientras que la segunda es la sociabilidad de los seres libres, autónomos y auto-determinados, de los nadies que son cualesquiera, de las singularidades productivas que se reparten en un espacio abierto, sin muros, vallados ni propiedades:

El poder se opone a la potencia [*le pouvoir s’oppose à la puissance*]. La potencia es nuestro viaje propio [*c’est notre truc*], en cada uno de nosotros, los animales, las cosas. El poder es otra cosa: tener poder sobre alguien es estar en condición de afectarlo de tal o cual manera [*avoir le pouvoir sur quelqu’un, c’est être en mesure de l’affecter de telle ou telle manière*]; principalmente, de afectarlo de tristeza, esperanza, recompensa, seguridad, el gusto por las condecoraciones [*l’espoir, la récompense, la sécurité, le goût des décorations*]. Los poderes no nos capturan más que afectándonos [*les pouvoirs ne nous tiennent qu’en nous affectant*], completando nuestro poder de ser afectados a través de afectos tristes [*en remplissant notre pouvoir d’être affecté par des affects tristes*]; y sin duda hay mil maneras de hacerlo.³³

Sin embargo, la *Ética* no deja de señalarnos que la esperanza (*spe*) y el miedo (*metus*) constituyen, siempre, dos tipos de afectos *eminentemente pasivos, negativos e impotenciantes*, porque el miedo es una tristeza directa e inconstante (*inconstans tristitia*) y porque la esperanza es una alegría indirecta e igualmente inconstante (*inconstans laetitia*), vale decir, es una *pseudo-alegría, pequeña alegría compensatoria*:

El afecto [*affectus*] que dispone al ser humano de tal modo que no quiere lo que quiere [*quod vult, nolit*], o que quiere lo que no quiere [*quod non vult, velit*], se llama ‘temor’ [*timor*], que no es otra cosa que el ‘miedo’ [*metus*], en cuanto el ser humano queda dispuesto por él a evitar un mal (que juzga que va a producirse), mediante un “mal menor” [*ad malum minore*]. [...] La esperanza es una alegría inconstante [*spes est inconstans laetitia*] que surge de la idea de algo futuro o pasado, de cuyo *eventus* dudamos. [Pero] una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza [*spei*] o de miedo [*metus*], [pues] de la sola definición de estos afectos se sigue que *no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza* [*non dari spem sine metu, neque metum sine spe*], puesto que en la medida en que esperamos algo (o lo tememos), en esa medida lo amamos (u odiamos).³⁴

La esperanza y el miedo son *afectos pasivos siameses*: su compacta inseparabilidad expresa su perfecta complicidad (su co-determinación recíproca). Más adelante, Spinoza sostiene que por *temor* hay que entender, también, el *deseo* de evitar mediante un ‘mal menor’ otro ‘mal mayor’ al que tenemos miedo: *timor est cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi*.³⁵ El miedo y la esperanza constituyen los *prolegómenos* de la impotenciante razón de Estado y del igualmente impotenciante deseo de Estado (de la razón y del deseo tal y como son producidos y estimulados bajo la segunda forma de la sociabilidad), así como el *displacer-dolor* y el *placer-goce*

³² MARX, *Die Judenfrage*, p. 191. Cf. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 102: «Sólo el mercachifle es práctico [*nur der Kramer ist praktisch*], y el ‘espíritu de mercachifle’ [*Kramergeist*] es tanto el de aquel que aspira a puestos de *funcionario estatal* [*der nach Beamtenstellen jagt*] como el de aquel que busca esquilmar sus ovejas en el *comercio privado* [*der im Handel sein Schafchen zu scheren*].»

³³ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe III*. Clase del 14/01/1974.

³⁴ SPINOZA, *Ethica*, pp. 77; 92; 103.

³⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 108.

constituyen los *epifenómenos* del deseo sexual (del deseo tal y como es producido y estimulado bajo la segunda forma de la sociabilidad).

Por eso Spinoza nos dice que, muy por el contrario, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón activa (*quo magis ex ductu rationis vivere conamur*) tanto más nos esforzaremos en *ya no depender* de la esperanza (*spe minus pendere*) así como también en *librarnos* del miedo (*metu nosmet liberare*), puesto que ambos afectos siempre indican un defecto de conocimiento (*cognitionis defectum*) y una impotencia de la mente (*mentis impotentiam*). Nuestras potencias actuales (individuales y colectivas) del pensar y del obrar se impotencian y defectúan *cada vez que se ponen a envolver afectos pasivos, cada vez que los afectos pasivos se apoderan de las potencias del pensamiento* (forzándonos a pensar servilmente), *de las potencias del cuerpo* (forzándonos a reaccionar y a obedecer), *y de las potencias del deseo* (poniéndonos a desear aquello que nos falta y a apetecer el placer/goce); afectos pasivos tales como la esperanza (*spe*) y el miedo (*metus*), seguidos de sus afectos derivados: seguridad (*securitas*), desesperación (*desperatio*), goce (*gaudium*), y remordimiento de conciencia (*conscientiae morsus*), que *siempre* son signos para Spinoza de un ánimo impotente (*animi impotentis sunt signa*).³⁶ *Nota Bene*: la inclusión del *gaudium* (goce) en esta lista no es, evidentemente, nada casual. Volveré sobre ello en los siguientes apartados.

Spinoza nos lo dice claramente y sin rodeos: *sólo a los esclavos*, y no a los seres libres y autónomos, se les dan premios o recompensas por su “buena conducta” (*servis, non liberis, virtutis praemia decernuntur*).³⁷ Sólo los esclavos, los modos de existencia viles y serviles, *esperan* los premios y *desesperan* de los castigos y las penas, haciendo incluso de la desesperanza y del miedo *el origen mismo del conocimiento y del trabajo*.³⁸ De allí el gran signo de interrogación que Spinoza, amante como era del dibujo, no deja de delinear sobre sus piadosos críticos y oponentes: ¿Por qué se contentan con reproducir la imagen *demasiado humana* de dios, concibiéndolo como *autoridad jerárquica y superior*, es decir, como un Rey, Juez o Legislador (*Rex, Judex, Legislator*) en materia moral? Sólo los modos viles y serviles de existencia (los esclavos libertos) se hacen un Dios a su imagen y semejanza: desean un Dios que los tase, los valore, los enjuicie, y que les reparta premios y castigos:

Como Dios les habría revelado los *medios* de salvación y de perdición, lo presentaron como un Rey y Legislador; y a los medios, que no son sino ‘causas’, les llamaron ‘Leyes’ [*leges appellarunt*], y los describieron en forma de leyes [*ad modum legum conscripserunt*]. Así, la salvación y la condenación, que no son más que *efectos* que se derivan necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y castigo [*praemium et poenam*].³⁹

Es cierto que colocados desde la perspectiva de las potencias *inmanentes* del pensar y del obrar la fórmula spinozeana es: «*deus sive natura*», vale decir, *potentia hominis = potentia dei = potentia naturae*.⁴⁰ Pero para Spinoza, la potencia del pensamiento de dios/naturaleza nunca se expresa como un *enjuiciamiento trascendente*

³⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 139.

³⁷ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 132.

³⁸ La cuestión del *miedo* como factor *psico-político* de dominación y sujeción está presente en autores modernos como Bodin, Filmer, Hobbes, Kant, Hegel, Fichte, que plantean un ‘derecho de coacción’ estatal (poder de policía + sistema penal/Tribunal). Hegel afirma que *el miedo al amo* (*die Furcht des Herrn*) es el comienzo de la sabiduría (*der Anfang der Weisheit*) (*Phänomenologie des Geistes*, p. 268).

³⁹ SPINOZA, *Epistolae*, pp. 224-225; 246.

⁴⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 116: «La potencia [*potentia*] por la cual las cosas singulares (incluido el ser humano) preservan su ser es la potencia misma de Dios, o de la Naturaleza [*est ipsa Dei, sive Naturae potentia*].»

de dios/naturaleza (*système du jugement de Dieu*); ni tampoco eso que podríamos llamar ‘la justicia’ erigiría jamás ninguna forma-Tribunal (ningún sistema de reparto de premios esperables y castigos temibles). Resulta imposible erigir cualquier *système despotique ou système impérial* desde la perspectiva de la inmanencia de la vida y de los procesos.

Pero si en la *Ética* no se encuentra ninguna concepción del deseo (*cupiditas*) ni como *libido* ni como *falta*, ni tampoco como estando soldado a la *Ley* y al *Tribunal*, ¿por qué queríamos *insistir* en la empresa de querer encontrar o extraer de ella la necesidad redundante de erigir un nuevo *Rex*, *Judex*, *Legislator*, nuevos *representantes* emisores y distribuidores de juicios trascendentes (lo mismo da si les otorgamos el nombre de hermanos, compañeros, camaradas, etc.)? ¿Será porque son los gobernantes, los jueces y los legisladores (sacerdotes y tiranos laicos) aquellos que precisamente *necesitan* que nuestro deseo sea *reducido* a la falta a la vez que sea *atornillado* a la *Ley* y al *Tribunal*?

En este punto podría hacérsenos la siguiente objeción: que Spinoza nunca redujo su propia conceptualización a un simple rechazo o denuncia *contra* la política de la esperanza y del temor (lo cual habilitaría una impugnación total del Estado), sino que, muy por el contrario, el propio Spinoza habría considerado en la *Ética* la posibilidad de que, *aún permaneciendo dentro del Estado* (dentro de su *Ley* y de su *Tribunal*), el afecto de esperanza (*spe*) pudiese ser trocado en afecto de seguridad (*securitas*). En consecuencia, el argumento de que la concepción política de Spinoza redundaría en una filosofía del Estado como “gestor de las pasiones” se sostendría. Ahora bien, sigamos de cerca el texto de la *Ética* y veamos dónde nos conduciría tal objeción, y cuál es su sentido (de qué fuerzas es síntoma).

En el Escolio 2 de la Proposición XVIII (de la Parte III) habíamos encontrado efectivamente que la esperanza (*spe*) no es sino una alegría inconstante (*inconstans laetitia*) surgida de la imagen de una cosa futura o pasada de cuya eventualidad dudamos (*de cujus eventu dubitamus*), y que el miedo (*metus*) no es sino una tristeza inconstante (*inconstans tristitia*) surgida también de la imagen de una cosa dudosa (*ex rei dubiae*). A renglón seguido, Spinoza agrega que si de estos dos afectos pasivos (esperanza y temor) *se suprime el componente de duda* (*si horum affectuum dubitatio tollatur*), entonces de la esperanza resultará la ‘seguridad’ (*ex spe fit securitas*), y del miedo resultará la ‘desesperación’ (*ex metu desperatio*), vale decir, una alegría o una tristeza surgidas de la imagen de la cosa que temíamos o que esperábamos.⁴¹ Un poco más adelante, en el apartado sobre las *Definiciones de los afectos* (§XV), repite que la *securitas* surge (*oritur*) de la esperanza (*spe*) siempre y cuando sea suprimida la causa de la ‘duda’ *a propósito del resultado* de la cosa o del asunto (*quando de rei eventu dubitandi causa tollitur*).⁴²

Hasta aquí, nos encontramos con que Spinoza ciertamente concibió la posibilidad de que, *dentro del Estado*, el afecto pasivo e inconstante de esperanza pudiese trocarse en afecto de seguridad: siempre que se disuelva todo margen de *duda* al nivel de los eventos o las eventualidades. Pero la *Ética* también nos afirma esta otra posibilidad: que el afecto pasivo de miedo (*metus*) también puede disolver su cuota de duda y devenir, en ese caso, desesperación directa (*desperatio*). Retorna entonces la pregunta: ¿Acaso son el Estado y su razón de Estado capaces de *abolir la duda* en nuestra economía psico-afectiva (individual y colectiva), allí donde nos asaltan las *esperanzas*? ¿Acaso son el

⁴¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 77.

⁴² SPINOZA, *Ethica*, p. 104.

Estado y su razón de Estado capaces *de no abolir la duda* en nuestra economía psico-afectiva (individual y colectiva), allí donde nos asaltan los *miedos*, cuestión de que no acabemos cayendo en algo peor que el miedo, que es la *desesperación*?

Cabe efectivamente la posibilidad de que la esperanza, sin sombra de duda, devenga *securitas*; pero aquí persisto en la hipótesis de que el Estado democrático, tal y como Spinoza lo conceptualiza (como sociabilidad del *poder* y no como sociabilidad de la *potencia*) resulta ser *siempre e irremediabilmente* un poder *incapaz* de suprimir y de aniquilar esta ‘duda’ (propia de la esperanza), y por lo tanto, es igualmente *incapaz* de suscitar el afecto de seguridad en los así llamados ‘ciudadanos’; aún cuando el Estado y sus gobernantes variopintos nunca dejen de prometernos y de endulzarnos con promesas y esperanzas de más y más seguridad y estabilidad (constancia). Especialmente porque es el propio Spinoza quien nos dice que nunca se da esperanza *sin* miedo, ni tampoco miedo *sin* esperanza: *non dari spem sine metu, neque metum sine spe*. El Estado sólo podría, en el mejor de los casos, disminuir la duda en nuestras *esperanzas* y expectativas a la vez que recrear las dudas de nuestros *miedos* y decepciones; no puede ejecutar otra psico-sexo política que la del ‘mal menor’ *en todos los niveles de lo social y de lo subjetivo* (y por supuesto, del deseo). Sólo la anarquía coronada, como sociabilidad de la potencia común, puede sustraernos *a la vez* tanto de la política securitaria como del estado de duda, desesperación e inconstancia permanentes.

Analícemos, no obstante, de qué se trata este estado de *securitas* como abolición de la *duda* inherente al afecto de esperanza (*spe*), vale decir, analícemos esta *securitas* cuyo origen es una *spe* menos (-) una *dubitatio*. Para Spinoza, este estado o situación de seguridad consiste en que, ahora, el ser humano se imagina *como presente* la cosa pasada o futura, contemplándola *como presente* (*quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur*), o bien imagina otras cosas que excluyen la existencia de aquellas que le suscitaban dudas (*quae existentiam earum rerum secludunt quae ipsi dubium injiciebant*). En consecuencia, Spinoza nos dice que si bien es verdad que nunca podemos estar completamente ciertos del resultado eventual de las cosas singulares (*de rerum singularium eventu nunquam possumus esse certi*), al menos la ‘seguridad’ consiste en que *ya no dudamos* de su resultado o eventualidad (*de earum eventu non dubitemus*). Pero una vez que Spinoza nos condujo hasta este punto seguro, *acelera abruptamente* la velocidad de sus razonamientos diciéndonos de súbito que, *aún* cuando sea posible desarrollar una esperanza *sin* dudas (estado de seguridad), no tenemos por qué confundir el hecho de *ya no dudar* de una cosa, con el hecho de *tener la certeza* de dicha cosa; él dice: *aliud de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere*.⁴³ Punto clave y fundamental para descifrar que la objeción precedente representa más bien un *falso problema*. En efecto, desprenderse de una duda puede ser útil y ventajoso, pero aún así continúa siendo una operación fundada en un *movimiento negativo* (sigue siendo un mal menor); mientras que, por el contrario, la conquista de una certeza es algo que pertenece enteramente a otro orden o nivel: se funda a la vez en una afirmación y en una auto-afirmación activas, y su movimiento constituye una *positividad*. ¿Cómo no reparar en esta *precisión* y *rectificación* ético-política fundamental de Spinoza?

Con esta última precisión Spinoza se abre (y nos abre) a una línea de fuga divergente, lanzándose (y lanzándonos) radicalmente más allá de la línea gravitacional de la ciencia y de la experiencia política *vil* y *servil* en curso desde hace siglos y milenios, línea según la cual nuestro “deber humano y civil” consistiría en erigir y

⁴³ SPINOZA, *Ethica*, p. 104.

organizar un nuevo Estado capaz de gestionar sabia y correctamente las pasiones (siendo él mismo un ‘Estado presente’, siempre receptor, sensible, y atento con los sentimientos, los clamores, y las demandas justas y humanas del pueblo). Por ejemplo: gestionar nuestra tristeza para (aboliendo su duda) convertirla en seguridad, o gestionar nuestro temor para (no aboliendo su duda) evitar que se convierta en desesperación, y siempre apelando (por adjunción y/o sustracción) a una política señorial y judicativa de ‘distribución’ de los premios y los castigos, los méritos y los deméritos, los honores y las infamias, los éxitos y los fracasos, la normalidad y la anormalidad, la sanidad y la enfermedad, la significancia y la insignificancia, la certeza y el error, la racionalidad y el delirio. Pero, ¿acaso esta *imagen estatalista y pastoral* de la política spinozana no revela *une interprétation médiocre de quelque chose de vrai* (un falso problema)?⁴⁴

Basta con escuchar a los propios funcionarios y profesores filosóficos del Estado, dado que son ellos mismos quienes no dejan de repetirnos (sin que haya necesidad de interpretarlos) que todo Estado/Gobierno alberga *su propio* ‘temor’ (*metus*), su propio afecto pasivo e impotente; a saber: el temor de provocar un estado de *desesperación* social tal, que conduzca (más tarde o más temprano) *a la sublevación* de la plebe (a la caída del Gobierno, o al fin mismo del Estado y de todo Tribunal). El propio Hegel sostiene abiertamente que el Estado no debe simplemente contentarse con impedir que entre sus ciudadanos reine el hambre, sino que ante todo debe evitar que en su interior germine el populacho: *es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll*. El problema de la pobreza y del hambre popular no es el hecho mismo de que existan (el problema *real* no es nunca la escasez, la penuria, la insolvencia), sino el hecho de que existan *más allá de un cierto umbral mínimo*, franqueado el cual ambas comienzan a engendrar la insurgencia y la sublevación del populacho; el problema del hambre no es más económico que político (o sea, relativo a la conservación o la pérdida del poder de Estado). Pero, ¿en qué consiste esta disposición o actitud que convierte al pueblo (hambriento) en populacho (subversivo)? Hegel responde: **(a)** en el hundimiento de una gran masa (*das Herabsinken einer großen Masse*) por debajo de un cierto nivel *mínimo* de subsistencia (*Subsistenzweise*) —nivel que para Hegel se regula *por sí solo* (*von selbst reguliert*) como el nivel necesario para un miembro de la sociedad—; y **(b)** en la pérdida que este hundimiento produce respecto del sentimiento del Derecho (*des Gefühls des Rechts*), del sentimiento de lo jurídico (*Rechtlichkeit*), y del honor y el orgullo de existir por la propia actividad y trabajo (*Tätigkeit und Arbeit*). Todo esto es lo que lleva al Estado a tener que sufrir el *surgimiento de la plebe* (*bringt die Erzeugung des Pöbels*).⁴⁵ Pero este *Erzeugung des Pöbels* puede suscitar algo todavía mucho peor: el advenimiento de la Oclocracia, o sea, del dominio del vulgo (*die Herrschaft des Pöbels*).⁴⁶ El hambre, más allá de un umbral mínimo de tolerancia, engendra la rebelión; pero la rebelión enciende la idea de la ‘toma del poder’ en la cabeza de quienes lo ejercen. Y la toma del poder es la auténtica paranoia y persecuta del poder, como la castración es la auténtica paranoia y persecuta del falo.

En consecuencia, el soñado y aplaudido “Estado gestor de las pasiones” vive, él mismo, inmerso en una pasión reactiva fundamental: el miedo a su propia muerte a manos de la sublevación del populacho, al que siempre necesita capturar (comprar,

⁴⁴ DELEUZE, *Les Vitesse de la Pensée*: «La bêtise ce n’est pas simplement quand on dit quelque chose de faux; c’est bien pire: c’est quand on donne une interprétation médiocre de quelque chose de vrai». Clase del 27/01/1981.

⁴⁵ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 294; 296.

⁴⁶ HEGEL, *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*, p. 80.

convencer, pastorear, dirigir, axiomatizar, juridizar, representar). Por eso la llamada *razón de Estado* es más bien una *ratio mortuoria*: encarna la eterna sabiduría *como meditación de la muerte*, y nunca como *meditación de la vida* (con vistas a su sobrepasamiento o pasaje a una perfección o potencia mayor); puesto que aquello que vale para las partes (los ciudadanos) vale también para la totalidad (el Estado como conjunto o composición de voluntades ciudadanas):

El ser humano *libre* en nada piensa menos que en la muerte [*homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat*], y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida [*sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*]. No se deja guiar por el miedo a la muerte [*mortis metu non ducitur*], y por lo tanto, en nada piensa menos que en la muerte, pues su sabiduría es la meditación de la vida [*ejus sapientia vitae est meditatio*].⁴⁷

Comprendemos entonces que *es la propia 'razón de Estado' la que está envuelta de los dos afectos pasivos* de esperanza y de miedo (por relación a sus propios ciudadanos, en quienes nunca confía del todo, sobre todo si pasan hambre y escasez por demasiado tiempo). ¿Cómo podría entonces la razón de Estado “gestionar las pasiones” de sus ciudadanos (brindarles seguridad y evitarles la desesperación) si es la propia razón de Estado y su gubernamentalidad inherente quien encarna y revela un defecto de conocimiento (*cognitionis defectum*) y una impotencia de la mente (*mentis impotentiam*), toda vez que pretende proveernos de seguridad por el temor que guarda respecto de nuestra posible sublevación, vale decir, respecto de la posibilidad de su propia muerte a manos de la olocracia? La razón de Estado —dentro de la cual hay que incluir también a la razón del Soberano, del Juez, del Legislador (del Parlamento y del Tribunal)— no razona ni es capaz de razonar *activamente*, sino sólo de una manera *pasiva y reactivo-reaccionaria*, toda vez que para Spinoza los afectos de esperanza y de miedo son siempre *síntomas de impotencia*, tanto por relación al cuerpo individual como por relación al cuerpo de toda la sociedad. Por eso, el Estado no teme tanto nuestras ‘venganzas’ recíprocas (el ‘ojo por ojo’, la justicia por mano propia, la ley de la selva, el exceso en la “legítima defensa”) como teme verdaderamente la posibilidad de que nosotros adoptemos *una convicción soberana* —que tracemos una línea de fuga— por relación a nosotros mismos, en tanto que potencia individual y colectiva: *Er fürchtet nicht die 'Rache', sondern die 'souveräne Gesinnung'!*.⁴⁸ El Estado teme nuestra actitud soberana; teme esa especie de resto de *desemejanza* (de resistencia soberana y singular) que siempre queda en nosotros sin capturar, o reluctantante a todas las capturas actuales, esa *desemejanza* (*Unähnlichkeit*) que siempre está buscando cómo limar los barrotes, cómo atravesar el muro, cómo tironear del mantel (línea de traición).⁴⁹

Todas estas resultan ser las cautas y meticulosas razones por las cuales Spinoza acelera vertiginosamente su propia potencia del pensar diciéndonos que *«aliud de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere»*, es decir, que todavía existe algo mejor que la mera *securitas* estatal (esperanza sin dudas), en tanto que esta seguridad sólo puede implicar *una duda abolida* pero nunca *una certeza conquistada*. La certeza conquistada *sobrepasa* a la simple y chata *securitas*: nos conduce a la alegre *acquiescentia* de todos con todos: *ya no más esperanzas, ya no más miedos*. Los intitulados círculos espinosianos (*phi* y *psi*), altamente contaminados de espíritu dialéctico (ora idealista,

⁴⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 149.

⁴⁸ NIETZSCHE, KSA 10, §7[55], pp. 259-260.

⁴⁹ NIETZSCHE, KSA 9, §11[40], p. 767: «Yo pienso en la *desemejanza* que siempre queda, y en la máxima *soberanía* posible de lo singular» (*Ich denke an die immer bleibende Unähnlichkeit, und möglichste Souveränität des Einzelnen*).

ora materialista), parecen no haber reparado en este súbito vértigo spinozeano, ni mucho menos en sus consecuencias *psico-sexo políticas* contra-estatales que de él se derivan.

Vemos entonces que, finalmente, la objeción arriba planteada como posible resulta conjurada por el propio Spinoza: el Estado democrático podrá darnos *en el mejor de los casos* aquello que llamamos ‘seguridad’, pero nunca la *acquiescentia in se ipso* de todos con todos, que se desmarca *tanto* del estado de inseguridad y desesperación *como* del estado de securitismo. Y todavía más: creer que el Estado puede llegar a ser capaz de abolir la duda constituye la auténtica *utopía de trascendencia* de todos los Estados y partidos actuales, sea que tiendan al mínimo o al máximo de Estado, sea que estén dirigidos y gobernados por republicanos o demócratas, dado que la política securitaria de la ultra-derecha, del progresismo, del populismo, y del izquierdismo nunca ha estado ni siquiera cerca *de suscitar las condiciones materiales ni subjetivas* capaces de ocasionar en nosotros la abolición de nuestras *dudas*, única cosa capaz de hacer, según Spinoza, que nuestras esperanzas dejen de ser un afecto pasivo (tristeza directa), para transicionar a una perfección mayor. A diestra y siniestra todos los *programas* políticos se sostienen en la esperanza y en el miedo como los *presupuestos* económicos se sostienen en la escasez y en el despilfarro, y como los *contratos* sociales y sexuales se sostienen en el placer y en el dolor, en el goce y en el sufrimiento, en la prohibición y en la transgresión.

Cosa muy distinta puede decirse, por ejemplo, de la sociabilidad zapatista o kurda, que tienen dos cosas en común: la *creación* de una nueva comunidad anti-jerárquica (un nuevo pueblo y una nueva tierra) a partir de la abolición del Estado, de la *razón* de Estado y del *deseo* de Estado; nueva comunidad inmanente signada por afectos de «alegre rebeldía» (sic), que rechazan *a la vez* la esperanza y el temor, la seguridad y la desesperación. De la sociabilidad zapatista o kurda puede decirse: ‘Nosotros los sin miedo’⁵⁰. Así, como vemos, la *certeza conquistada* es siempre superior y más alegre (más intensa) que la simple *duda abolida*, y esa certeza conquistada únicamente puede producirse en un modo de existencia en el cual el *deseo* y el *conato* se viven y se experimentan como estando siempre *plenos y completos*, vale decir, llenos de presente y presentificadores, y nunca aferrados a la imagen de una cosa pasada o futura, nunca aferrados a ausencias, rechazos, faltas, nunca dependiente de causas exteriores:

El afecto respecto de una cosa de la que imaginamos que existe *en el presente* es más intenso que si la imaginásemos como futura [*affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem*].⁵¹

El Estado como gestor de las pasiones instituye la sociabilidad del poder, que resulta incapaz de producir nada de esto. Antes bien, suscita en nosotros todo lo contrario: necesita que alimentemos y mimemos nuestras *esperanzas y temores*, deseando *premios* y esquivando *castigos* (deseando la posición trascendente, jerárquica y vertical del Amo, el Juez, el Legislador, y por tanto, la forma-Tribunal, incluso si se trata de un ‘tribunal popular’); nos necesita *dubitativos e inseguros* de modo cotidiano y permanente, y aún llegado el muy remoto caso de que un Estado pudiese brindarnos seguridad, aún así, todavía faltaría un paso más: transicionar del deseo de seguridad (duda abolida) al deseo de aquiescencia alegre de todos con todos (certeza conquistada). A diestra y siniestra se aplaude la idea de que el Estado (sea mínimo o máximo) está,

⁵⁰ CHICOLINO, *La Comuna: 1871-2021. De París a Chiapas y Kurdistan. Fabricar aquí y ahora la utopía revolucionaria*.

⁵¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 122.

según se cree, para gestionar las pasiones en orden a suscitar en nosotros los ciudadanos esperanzas *antes que* miedos, seguridades *antes que* desesperación o inseguridad (*desperatio*). ¿Por qué no mejor querer alegrarnos activa y mutuamente, de manera tal que nuestra alegría activa sea útil a los demás? (*wir wollen uns so freuen, daß unsere Freude den Anderennützlich ist*).⁵² Pero la alegría activa no puede tener nada que ver con los afectos pasivos de esperanza y miedo, seguridad y desesperación; del mismo modo que la duda abolida (que es un afecto y un conocimiento propio del segundo género de la sociabilidad) no puede tener nada que ver con la certeza conquistada (que es un afecto y un conocimiento propio del tercer género de la sociabilidad).

Sin embargo, dicha empresa de servidumbre política y sexual sólo puede justificarse a condición de olvidar o de pasar por alto completamente el hecho de que para Spinoza los afectos de la esperanza y el miedo nunca pueden ser ‘buenos’ (*spei, et metus affectus, non possunt esse per se boni*) precisamente *porque no se dan sin tristeza (sine tristitia non dantur)*.⁵³ Toda su psico-sexo política consiste decirnos, tal y como veíamos, que hay de *desprenderse* de la esperanza (*spe minus pendere*) y *liberarse* del miedo (*metu nosmet liberare*).⁵⁴ ¿A cuento de qué, entonces, hacer decir a Spinoza que nuestro máximo ideal y deber es erigir un *Imperium democratico* gestor de las pasiones tristes de todos, vale decir, gestor de las esperanzas y gestor de los miedos?

La democracia representativa (estatal) es la democracia *vista desde abajo*, desde la perspectiva de los esclavos libertos o pequeños-tiranos, algunos de los cuales mandan y algunos de los cuales obedecen, organizados bajo una *red* de alianzas de co-determinación recíproca o complementariedad molecular (entre potencias actuales). En consecuencia, Spinoza no deja de decirnos, una vez más, que:

los afectos de *esperanza* y de *miedo* indican un defecto de conocimiento [*cognitionis defectum*] y una impotencia de la mente [*mentis impotentiam*]. Y por esta causa también la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], el goce [*gaudium*] y el remordimiento de conciencia [*conscientiae morsus*] son signos de un ánimo impotente [*animi impotentis sunt signa*].⁵⁵

Estar subjetivado en la seguridad, que no es más que esperanza sin dudas, sigue siendo *síntoma* de un modo bajo (vil y servil) de existencia, tal como lo es estar subjetivado en el goce o en el sufrimiento. Es por eso que en el escolio de la Proposición XLIV Spinoza nos dice que, lamentablemente, la mayoría de los seres humanos se guían no por la razón sino por esos afectos tristes y pasivos que son la esperanza (*spes*), el temor (*metus*), la humildad (*humilitas*), y el arrepentimiento (*poenitentia*), además de la seguridad y la desesperación, el goce y el remordimiento de conciencia. A Spinoza le resulta evidente que, educados como estamos bajo los valores religiosos, morales, sociales, políticos, económicos, sexuales, afectivos, etc., no conozcamos ni experimentemos en nuestras sociedades más que tristeza, pasividad, defecto de conocimiento e impotencia de la mente; roturas e impotencias corporales y anímicas.

Pero Spinoza jamás postula que debamos contentarnos o complacernos con este chiquero ético y político de la esperanza de los premios (y los ascensos), del temor a los castigos (y los descensos), de la humildad, del arrepentimiento, del remordimiento de conciencia como si constituyesen nuestro *ideal* o *deber*. Mundo estatal trascendente de

⁵² NIETZSCHE, KSA 8, §42[31], p. 601.

⁵³ SPINOZA, *Ethica*, p. 138.

⁵⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 139.

⁵⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 138.

Amos, Jueces y Legisladores (*Rex, Judex, Legislator*), y por lo tanto, mundo de esclavos, siervos, reos, enjuiciados, sentenciados (condenados y salvados). Al contrario, nos dice que «*quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum*», nos dice que, puesto que los ciudadanos estatalmente organizados de todas maneras vamos pecar (más tarde o más temprano), más nos vale que *por lo menos* acabemos pecando a causa de afectos que son pasivos, como la esperanza, la humildad, el arrepentimiento, el remordimiento, que son unos afectos pasivos más inofensivos que el goce, el miedo, y la desesperación.⁵⁶ De todos los males, tender al *menor*, de todos los pecados, tender al *menor*; pero también: de todas las alegrías, no esperar ni aspirar más que a la *menor*, a la más pasiva, la más servil, la más reactiva, la más complaciente, la más inconstante (o sea, a las alegrías pasajeras, titilantes y siempre agri-dulces del *placer* y del *goce*).

Vale decir: el Estado y su vida social y mercantil (su esquema organizativo de composición y descomposición de relaciones) nos ponen permanente y cotidianamente en situaciones en las que *no podemos no-hacer el mal* (pues él mismo nos inyecta de afectos de esperanza y de miedo), en situaciones en las que no podemos *ni* dejar de entristecernos *ni* de entristecer a los demás, en las que no podemos *ni* dejar de ser impotentes *ni* de impotenciar a los demás (con esperanzas, miedos, culpabilizaciones, celos, envidias, vanaglorias, etc.). Como contrapartida, el Estado y su vida social y mercantil sólo nos dejan un único aliciente, sucedáneo o salida: *la política del mal menor* (en todos los niveles de nuestra vida y de nuestras potencias). Habida cuenta de que *si no existiesen en nosotros estos afectos pasivos* de esperanza, miedo, humildad y arrepentimiento (estimulados por los valores ya dominantes como un ‘deber’ o conjunto de ‘deberes’ u *officis*), entonces todos querríamos moderarlo y ordenarlo todo siguiendo únicamente los dictados *de nuestra propia libido individual* (*ex libidine omnia moderari*), obedeciendo más a la Fortuna antes que a nosotros mismos: *fortunae potius quam sibi parere vellent*.⁵⁷

Siguiendo los textos de Spinoza observamos que la psico-política del ‘mal menor’ es *a lo más* que puede aspirar *cualquier* Estado (la forma-Estado de organizar la sociedad y su forma-Tribunal de administrar la justicia), y que este es todo el alcance al que puede aspirar aquello que algunos denominan “la gestión estatal de las pasiones”: gestionar y cultivar los afectos pasivos prefiriendo los más inofensivos antes que los más nocivos y perjudiciales. En consecuencia, no es Spinoza sino los filósofos de Estado (funcionarios ejecutores del sistema de juicio trascendente, juicio imperial de Dios, o imagen dogmática y moral) quienes nos dicen que es *tanto mejor* una sociedad de gente esperanzada y temerosa, de humildes y arrepentidos, de gente que cree en la vida después de la muerte, que anhela la salvación y teme la perdición, que compite por los premios, condecoraciones, títulos, diplomas y honores a la vez que huye despavorida de todo castigo y de todo desprestigio (o quita del reconocimiento debido), *antes que* una sociedad habitada por gente con afectos pasivos más violentos, sin religión, sin teleología, sin soteriología, sin respecto a la Ley y al Derecho, etc. Esta es la imagen que se hacen del Estado, incluso del Estado democrático: una forma de la sociabilidad y de la sexualidad que no nos puede brindar (por la composición trascendente, jerárquica y vertical de fuerzas que supone) más que esta “política del mal menor”, del “Ya que usted va a pecar *de todas maneras*, ignorando voluntaria o involuntariamente la ley de Dios y del Estado, lo mejor es que usted peque *acá* pero no *allá*, por relación *a esto* pero no *a aquello*”.

⁵⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 139.

⁵⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 179.

Pero se comprende fácilmente que esta no es (ni puede ser) la voz de una razón *activa* o *creativa*; antes bien, solamente puede hablar así la voz de la ‘razón de Estado’, la voz de la razón *estatal* o *imperial*, y de su *realpolitik*, vale decir, de su política social y sexual del mal menor como “gestión de los afectos” (de esperanza y de temor, de placer y de goce), y como “distribución de los resultados” (premios y castigos, placeres y dolores, goces y amarguras), que *como mucho* es la que cabe al segundo género de conocimiento o *conatus* de la razón, todavía atascado en los signos demasiado equívocos y ambiguos del mando y la obediencia (en lo subjetivo, lo social, lo económico, y lo sexual). No es para nada la razón política liberatoria que cabría a una sociabilidad de la potencia que sea adyacente al tercer género de conocimiento y a la tercera forma de la sociabilidad (la anarquía coronada o democracia directa). La razón de Estado, al igual que la razón del Mercado, jamás podrían entonar el himno a la alegría, sino sólo *The saddest music in the World*, la triste canción de la esperanza y la seguridad, del miedo y la desesperación, del placer y del goce, del falo y la falta; la voz de la razón activa, creativa y liberatoria sólo puede surgir en pos de este grito: *Befreit uns von der ‘Sünde’ und gebt uns den ‘Übermuth’ wieder!*, —¡Libéranos del pecado y devuélvenos la alegría!⁵⁸

Siguiendo los propios textos de Spinoza se comprende muy fácilmente por qué: porque si de lo que se trata de conquistar no es la gestión estatal y centralizada de las esperanzas y de los miedos (con o sin ‘duda’) sino, por el contrario, la potencia para *desprenderse* de la esperanza (*spe minus pendere*) junto con la potencia para *liberarse* del miedo (*metu nosmet liberare*)⁵⁹, la doble potencia para sustraerse tanto de la *securitas* como de la *desperatio*, para sustraerse tanto del securitismo social (que es esperanza sin dudas) como de la desesperanza social (que es temor sin dudas), entonces en el fondo de lo que aquí se trata no es ni de *agrandar* ni de *achicar* al Estado, *sino de conjurarlo como falso problema*, creando en su lugar otra cosa *que ya no pase* por el Estado. Porque si se nos dice que la función del Estado democrático (representativo) consiste en “gestionar” las pasiones de esperanza y de miedo, las pseudo-alegrías y las tristezas, ¿qué materia le quedaría para “gestionar” una vez que nosotros hayamos logrado desprendernos de la esperanza y liberarnos del miedo? Y todo su *stock* de premios (esperados) y de castigos (temidos), ¿no quedaría inmediatamente caduco y vencido, como una vieja mercancía inconsumible y podrida?

Como se ve, se trata verdaderamente de un falso problema: hacer de Spinoza un filósofo del Estado y del *Imperium democratico* (de la democracia indirecta y representativa, trascendente, jerárquica, vertical, jurídico-contractual, dineraria y mercantil) es una vía posible, sin dudas, pero no constituye ninguna creación (por relación a la posibilidad de inventar *nuevas* formas de la subjetivación, de la sociabilidad, de la laboriosidad, de la afectividad, y de la sexualidad), ni tampoco nos abre a ninguna línea de fuga. Nos sujeta y nos captura *iterándonos* y *eternizándonos dentro de Lo Mismo*. Que los círculos spinozeano-maradonianos⁶⁰ conserven y gestionen tranquilos el monopolio de su sabiduría estatal spinozeana, de la cual extraen

⁵⁸ NIETZSCHE, KSA 10, §4[75], p. 134.

⁵⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 139.

⁶⁰ Ver el siguiente uso replicado en las redes sociales por derecha e izquierda: [Maradona, aka ‘D10S’, leyendo la Ética de Spinoza](#). La perfecta *subtitulación* de dicho “collage” puede encontrarse en un libro *mitificante* escrito por AA.VV. provenientes de diversos países del mundo, Argentina incluida: cf. GÓMEZ VILLAR, *Maradona, un Mito Plebeyo*. En la fotografía original Maradona está leyendo no la *Ética* de Spinoza sino su *propia biografía* edípico-narcisista: *el cogito fascinado ante el cogito fascinante*.

su ofensiva sentimental, su psico-política alternativa, su huelga psíquica falo-fiolas, que *niemanden betrübt hat*.

Sin embargo, si hay algo que Spinoza no deja de decirnos una y otra vez es que los seres humanos estamos *para algo más* que para contentarnos con estas miserabilidades anti-vitales; que nos creemos libres siendo que somos esclavos (de nosotros mismos y de los demás, de nuestras pasiones y de las pasiones de los demás, de nuestras esperanzas/miedos y de las esperanzas/miedos de los demás). Poner a Spinoza a cantar la canción del Estado como gestión de las esperanzas y de los miedos, de la seguridad y de la desesperación es simplemente *una* de las vías posibles: la vía de la libertad vista desde abajo, la libertad en el sentido de los esclavos libertos. Es hacer que Spinoza *se alinee y se encarrile* sobre la vía ya redundante y dominante (ora por el lado del máximo, ora por el lado del mínimo de Estado). Pero no es la vía que el presente artículo de investigación se propone encontrando y extrayendo *de los textos mismos* (y sin echar en falta justo el capítulo sobre el *imperium democratico* que nunca se escribió) una línea de fuga *ácrata y divergente* (contra-estatal) posible, tanto por relación a la subjetivación, como por relación al deseo, la sociabilidad, y la sexualidad.

No hace falta lamentarse por el hecho de que Spinoza haya dejado inconcluso su *Tractatus politicus* justo cuando tenía que desarrollar su concepción (y su vivencia) de la democracia (no dejando más que un par de párrafos), puesto que su concepción política y sexual puede *maquinarse* perfectamente extrayendo conceptos de las obras que sí concluyó, aferrándonos a su ‘teoría de los afectos’, ya que los afectos son siempre *políticos*. Por nuestra parte, es maquinando *de cerca y al ras* los textos latinos de Spinoza que procedemos a postular una hipótesis (problematización) divergente y ácrata, en función de la cual Spinoza no tendría nada que ver ni con el principio benefactor, ni con el principio de esperanza, ni con el principio de revelación, ni con el principio de utilidad, ni con el principio del placer, ni con el principio de seguridad, ni con la política del ‘mal menor’ *inherente* a la forma-Estado, sociabilidad de la *trascendencia* y del *poder*, pero nunca sociabilidad de la potencia ni de la multitud. Por eso, cada vez que moralicemos, catequicemos o juridicemos nuestros actos, prácticas, comportamientos o estados de ánimo (nuestras composiciones de relaciones), nuestros afectos sexuales, amorios o mentales, en lugar de *psico-sexo politizarlos*, aceptaremos subrepticamente que “lo personal *no* es político”, incluso en el campo de la intitulada Salud Mental; campo plagado no de simples máquinas psíquicas, sino de toda clase de *falo-máquinas* (incluso, de falo-máquinas que se presentan como revolucionarias y esquizo-analíticas).⁶¹

2. La sociabilidad del ‘poder’ como sociabilidad de la servidumbre: el Estado representativo (*Imperium democratico*) como *el menor* de los ‘males menores’.

Nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus, atque fati inscios (Spinoza, año 1675-1677).⁶²

Was können Alle? Loben und tadeln. Dies ist der Wahnsinn des Menschen, des wahnsinnigen Thiers (Nietzsche, año 1883).⁶³

⁶¹ CHICOLINO, *Las Falo-máquinas. Esquizo-análisis vs. Materialismo Dialéctico. Patriarcado, Estado, Capitalismo, y Violencias psico-sexuales masculinas*.

⁶² SPINOZA, *Ethica*, p. 100: «Los seres humanos somos movidos de muy diversas maneras *por causas exteriores*, y, semejantes a las olas del mar que se agitan por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorando nuestro futuro acontecer y nuestro destino».

Hay una especie de intuición cauta y razonada que Spinoza repite varias veces a lo largo de la *Ética* casi a modo de mantra o conjuración; a saber, la constatación de hasta qué punto los seres humanos *nos creemos* libres (en el pensamiento, en el deseo, y en la acción) pese a que no lo somos en lo absoluto: *homines se liberos esse opinentur*⁶⁴; *homines se liberos esse putant*⁶⁵; *homines se liberos esse existimant*⁶⁶; *homines se liberos esse credunt*⁶⁷.

Se trata para Spinoza de una situación catastrófica para el alma y para el cuerpo *sexado*, pero también para el alma y el cuerpo *político*, porque si los seres humanos estiman que *ya son* libres, entonces dejan de esforzarse (con todo su *conatus*, su *affectio*, su *affectus* y su *cupiditas*) por llegar a *devenir verdaderamente libres*, zafándose y desembarazándose *de toda* forma de servidumbre (mental, sexual, económica y política). Nuestra auténtica desventura consiste en que no sólo no nos esforzamos por liberarnos porque ya nos creemos libres, sino que, *tanto peor*, además parecemos contentos en luchar —como afirma en el prefacio del *Tratado teológico-político*— por nuestra servidumbre y esclavitud como si se tratase de nuestra salvación (*ut pro servitio tanquam pro salute pugneut*), entregando nuestra sangre y nuestra alma (*sanguinem animamque impendere*) en semejante empresa servil y mortuoria.⁶⁸

Ahora bien, si fabricamos nuestra propia esclavitud no es por un error de juicio (ignorancia del Bien), ni porque tengamos ideas falsas o incompletas de la libertad (prejuicio), ni porque se nos haya engañado desde el Trono o el Altar (demagogia e ideología), *aún* cuando todo eso efectivamente exista y sea real. Ante todo, es porque somos *pasivos* (porque nuestras acciones surgen de puras pasiones) y porque somos *reactivos* (porque nuestras acciones surgen de puras respuestas estereotipadas ante estímulos de afectos y causas externas frente a los que *no podemos* fugarnos, frente a los cuales *no podemos* no reaccionar). Y esto es común tanto entre aquellos que en la sociedad estatal *mandan* como entre aquellos que en dicha sociedad *obedecen*, porque se constituye como un ‘modo de ser’ y de vivir *común* a representantes y representados, gobernantes y gobernados, directores y ejecutores, dirigentes y dirigidos, superiores e inferiores, etc.

En rigor, la línea spinozeana nos dice que siempre que deseamos, aquello mismo que deseamos constituye para nosotros nuestra propia libertad, *puesto el deseo es inmanentemente anti-jerárquico*: el deseo es huérfano (sin trascendencia edípico-familiar o terrestre), ateo (sin trascendencia divina o celeste), y anarquista (sin trascendencia de poder), sin que nada de esto quiera decir que al deseo/inconsciente le *falte/carezca* de familia, de dios, o de poder. Pero como a la vez ocurre que nuestros deseos y nuestros conatos son pasivos y reactivos, y que nuestra alma no recibe ni emite más que los signos equívocos del mando y la obediencia (superior e inferior, activo y pasivo, gobernante y gobernado, representante y representado), sucede que *deseando nuestra libertad hacemos nuestra esclavitud, deseando nuestra salud física y mental hacemos nuestra insalubridad*; incluso lo hacemos albergando las mejores ‘intenciones’, el más profundo ‘humanismo’, el espíritu más progresista, reformista,

⁶³ NIETZSCHE, KSA 10, §4[148], p. 158: «¿Qué es aquello que todos pueden y saben hacer? Alabar y censurar. Ésta es la demencia del ser humano, del animal demente».

⁶⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 24.

⁶⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 51; 59.

⁶⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 92.

⁶⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 93.

⁶⁸ SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 5.

plebeyo o incluso revolucionario; pues también están aquellos revolucionarios que, como decía Kate Millett en 1971, fiolan a la propia revolución:

Todo el mundo anda fiolando a los demás [*everybody hustles*]. Fiolan la Revolución: la prostituyen [*they hustle the revolution: they prostitute it*]. Andan colgados en su viaje egotista [*off their ego trip*].⁶⁹

Spinoza *cum* La Bôetie: la servidumbre no podría venirnos “desde afuera” (desde un soberano o un régimen político cualquiera) sin haber ascendido *también* desde adentro (desde nuestro régimen de deseo y según nuestra manera de componer relaciones), como si se tratase de una secreción interna o una pústula (Spinoza dice ‘*morbo*’), suscitando en nosotros toda clase de ideas, signos, significados, significantes, imágenes, imaginaciones, fantasías, imitaciones de afectos y asociaciones de ideas de todo tipo y color. En efecto, *toda institución social* (composición determinada para relaciones de potencia determinadas) no es otra cosa que una ‘máquina de afectos’, cuya función psico-política consiste en llenar nuestro poder de ser afectados: *une institution sociale, c’est une ‘machine à affects’: elle remplit votre pouvoir d’être affecté*; y este “llenar” no pasa meramente por la ‘ideología’ (*ce n’est pas de l’idéologie*).⁷⁰

Sin embargo, según la línea spinozeana son también los profetas, filósofos, moralistas, teólogos, legisladores, jueces y gobernantes —tan pasivos y reactivos como el resto—, los poseedores de la supuesta ‘ciencia del poder’, quienes nos sumergen cada vez más en esta *ficción de libertad*, toda vez que, por ejemplo, nos siguen haciendo creer que no podemos aspirar más que a la esperanza, seguridad, placer y goce; que nuestra esencia/potencia humana es ‘libre’ porque posee un libre albedrío; o porque, en virtud de celebrar actos de consentimiento o de convención (pactos y contratos) se nos permite “elegir” entre diferentes regímenes políticos, religiones, ideologías, escuelas económicas o políticas, candidatos a gobierno, legisladores, mercancías, servicios, mujeres, siervos, etc. Otra forma de capturarnos consiste en convencernos de lo siguiente: que si bien es verdad que todos los seres humanos somos libres por naturaleza y por creación, ocurre que sin embargo resulta *necesario* para el buen orden societario que algunos se conviertan en ciudadanos libres (que nunca obedecerán a nadie) y otros en siervos (que nunca ordenarán a nadie), que algunos sean miembros activos y otros sean miembros pasivos, que algunos se conviertan en gobernantes y directores y otros en gobernados y ejecutores.

De forma tal que no es a causa de nuestras ignorancias (*falta de saber*) sino, en todo caso, de nuestras *sabidurías*, de nuestras *verdades*, de nuestros *principios* y nuestros *dogmas* que nos dejamos esclavizar y someter; Foucault diría: es a causa de nuestras visibilidades y audibilidades, de nuestro régimen de saber y de la forma en que producimos la verdad como confesión (nos extorsionamos la verdad a nosotros mismos y a los demás). Para Spinoza, toda esa áurea vulgaridad de sabios, de hombres de Estado y de teólogos (en la Universidad, en el Trono, en el Tribunal, y en el Altar) no son menos peligrosos para nuestra libertad y nuestra autonomía que aquellos otros a quienes nos han acostumbrado a llamar “el peligroso pueblo bajo”⁷¹, puesto que todos aquéllos sabios, hombres de Estado y teólogos nos invitan sistemáticamente (con su ciencia, su

⁶⁹ MILLETT, *The Prostitution Papers*, p. 46.

⁷⁰ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe III*. Clase del 04/01/1974.

⁷¹ En términos de Hobbes: el pueblo llano (*commom people*); en términos de Hume: los muchos o la multitud (*the many* o *the multitude*); en términos de Godwin: el populacho (o *the mob*); en términos de Fichte, Schlegel y Hegel: los más, la masa, la multitud (*die Vielen, die Pöbel, die Menge, die Masse*).

moral, su eticidad, su educación, su legislación, su religión) a vivir atascados *en el primer género del conocimiento y en el modo de existencia más bajo*.

¿Cómo es que lo logran? Organizando y codificando —e incluso, hoy, axiomatizando y algoritmizando— todas nuestras relaciones de potencia y todas nuestras composiciones humanas (sociales, económicas, sexuales, deseantes) de forma tal que, atrapados (enlazados) en ellas, no nos quede otro respiro que vivir y pensar en función de los signos equívocos y confusos del poder (en términos de mando/obediencia), así como en función de afectos-pasión, de deseos-pasión, de alegrías-pasión (pequeñas alegrías compensatorias), o lo que es lo mismo decir, en función de tristezas indirectas o directas (esperanza, seguridad, temor, miedo, desesperación, remordimiento de conciencia, libido, goce, placer, celos, gloria y vanagloria, etc.). Es *porque* nos entristecen y nos depotencian, es *porque* nos dicen que el deseo (*cupiditas*) es como el hambre, que es *libido-falta-placer-goce*, que consiguen reducirnos a la obediencia y la servidumbre; y nosotros hacemos lo mismo con los demás: nos desquitamos, y encontramos un placer en ello (incluido el placer de renunciar al placer y/o de suscitar la renuncia en los demás). Sólo así podremos estar dispuestos a aceptar y a celebrar toda clase de *contratos* e *intercambios* consentidos, acordes con la regla del Derecho y de la Moral (sistemas del juicio trascendente). A propósito de esto, Deleuze decía en 1973 lo siguiente:

La primera orden o consigna social es: “Estarás organizado, o de lo contrario, serás un depravado” [*tu seras organisé, ou sinon tu seras un dépravé*]. La segunda es: “Significarás y serás significado [*tu signifieras et tu seras signifié*], interpretarás y serás interpretado [*tu interpréteras et tu seras interprété*], o de lo contrario, serás un peligroso desviado” [*un dangereux déviant*]. La tercera es: “Serás subjetivado [*subjectivé*], vale decir, serás fijado [*fixé*], tu lugar te será asignado, y sólo te moverás si el punto de subjetivación te dice que te muevas, o de lo contrario, serás un peligroso nómada [*un dangereux nomade*]”. [...] En todas partes encontramos el conjunto de estos tres estratos/órdenes: a dicho conjunto podemos darle el nombre de *sistema del juicio de Dios*, o *sistema despótico*, o *sistema imperial* [*système du jugement de Dieu, ou système despotique, ou système impérial*].⁷²

De allí la definición de ‘servidumbre’ (*servitutem*) que Spinoza nos brinda en la *Ética* cuando afirma que no consiste sino en la *impotencia* humana para poder moderar y reprimir nuestros afectos-pasión (*humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus*), nuestra impotencia para no poder no-reaccionar, pues el ser humano sometido (*obnoxius*) a los afectos que son pasivos nunca es ‘autónomo’ (*sui juris*), sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna⁷³. El poder (v. gr. el poder de Estado) no tiene más interés en hacer que auto-reprimamos nuestras pasiones e impulsos que en hacernos esclavos de los mismos, llamándonos a colmarlos una y otra vez (puesto que él mismo llena nuestro poder de ser afectados); todo poder realiza ambas operaciones a la vez.

En este sentido, Spinoza denomina ‘siervo’ o ‘esclavo’ (*servum*) a *cualquier* ser humano —pertenezca a la clase que pertenezca, es decir, esté más arriba o más abajo en la jerarquía social o estatalmente instituida— *en tanto que vive* (compone y descompone) según la regla de los afectos-pasión; mientras que denomina ‘libre’ (*liberum*) a *cualquier* ser humano *en tanto que vive* (compone y descompone) según la regla de la razón creativa y de los afectos activos⁷⁴. Si la ‘impotencia’ difiere y se opone a la ‘virtud’ (*differentia inter vera virtutem et impotentiam*), es porque seguir a la *razón*

⁷² DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe II*. Clase del 14/05/1973.

⁷³ SPINOZA, *Ethica*, p. 112.

⁷⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 149.

y a los *afectos* activos es signo de un aumento de potencia mientras que seguir a los afectos-pasiones es signo de disminución de potencia (tristeza, ambición, celos, etc.):

La impotencia consiste solamente en el hecho de que el ser humano *se deja llevar* por las cosas exteriores [*a rebus quae extra ipsum sunt duci se patitur*], y así resulta determinado por ellas a hacer [*agendum*] lo que la disposición ordinaria de dichas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza. [...] Por eso, si al contemplarse a sí mismo [*se ipsum contemplatur*] el ser humano percibe alguna impotencia, ello no se debe al hecho de que se conoce a sí mismo [*non ex eo est quod se intelligit*], sino al hecho de que su potencia de obrar está reprimida [*ipsius agendi potentia coercetur*].⁷⁵

Esta es la razón por la cual, en franca oposición al discurso moral de los sabios, los hombres de Estado, los moralistas, los teólogos y los profetas (enjuiciadores y sentenciadores), Spinoza nos dice de manera *a la vez ética y herética* (intempestiva pero jovial) que ni la humildad (*humilitas*)⁷⁶ ni el arrepentimiento (*poenitentia*)⁷⁷ deben contarse entre las virtudes y los deberes, sino sólo entre las formas de la impotencia y la servidumbre. Ahora bien, si los seres humanos viviésemos según la guía de la razón activa (*ex ductu rationis viverent*), y por tanto, *según afectos que son activos*, cada uno detentaría su así llamado ‘derecho natural’ (que en rigor es su potencia natural o singular) sin que ello implique o conlleve daño alguno para los demás, y *sin hacer pagar a los demás* la satisfacción ni de sus necesidades ni de su libido, ni la gestión de sus esperanzas ni de sus temores. Pero como estamos sujetos a afectos (*affectibus sunt obnoxii*) que son pasiones (pasivos), nos tornamos contrarios y discordantes unos respecto de otros, aún cuando precisemos de la ayuda mutua.

En consecuencia, la experiencia *que tales* seres humanos viven los conduce a la siguiente conclusión, a la que rápidamente revisten con una validez de carácter *universal y eterno*: que sólo podremos vivir en concordia y prestarnos ayuda mutua bajo la condición de que *cedamos* nuestro derecho natural (*ut iure suo naturali cedant*) y nos prestemos recíprocas garantías de que no haremos nada que pueda dar lugar a un daño ajeno⁷⁸. En pocas palabras: bajo la condición de erigir un Estado, bajo los sendos nombres de *Commonwealth*, *State*, *Staat*, *bürgerlichen Gesellschaft*, *Reich*, *l'État*, *Tiers-État*, *Imperium*. A partir de aquí, el interés y la utilidad de *tales* seres humanos radicarán única y exclusivamente en discernir si cederán (y de qué forma) su ‘derecho natural’ a uno (*unus*), a algunos (*aliquot*), o a todos (*omnes*)⁷⁹. Siendo para Spinoza el último, es decir, el *Imperium democratico* aquel Estado que constituye el mal menor, aquel Estado que *en comparación* con los otros dos —vale decir, aquel que por ‘propiedad’ pero no por esencia o potencia— resultaría más deseable erigir, dado que

⁷⁵ SPINOZA, *Ethica*, pp. 132; 141.

⁷⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 141: «La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón» (*humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur*), sino que es una pasión (*passio*), porque «es una tristeza que brota de que el ser humano considera su propia impotencia» (*quod homo suam impotentiam contemplatur*), en vez de brotar del hecho de conocer su propia potencia, es decir, su propia *esencia* singular, pues, en ese caso, ya no sería ‘humildad’ (*humilitas*) sino ‘contento de sí mismo’ (*acquiescentia in se ipsum*).

⁷⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 139: «El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón» (*poenitentia virtus non est sive ex ratione non oritur*), y por eso «el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente» (*bis miser seu impotens est*), porque «es vencido primero por un deseo malo, y luego por la tristeza» (*nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur*). Cf. NIETZSCHE, KSA 8, §30[130], p. 545: «El arrepentimiento es el sentimiento más propiamente *anti-filosófico*» (*das ganz eigendlich un-philosophische Gefühl: die Reue*).

⁷⁸ SPINOZA, *Ethica*, p.133.

⁷⁹ SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, pp. 252-253.

allí aquellos que deciden de común acuerdo vivir solamente según el dictamen de la razón constituyen, si no la totalidad (*omnes*), al menos la mayoría: *in imperio democratico omnes communi consensu deliberant ex solo rationis dictamine vivere*⁸⁰.

Sin embargo, la línea ácrata spinozana acelera nuevamente y acaba por conducirnos de súbito a la siguiente elucidación: que, más tarde o más temprano, la experiencia misma de haber *dividido* el cuerpo social y de haber erigido una *autoridad jerárquica* (el Estado) nos hace ver que *incluso después* de haber cedido nuestro derecho natural al Estado democrático (*Imperium democratico*) continuamos estando perpetuamente atascados en *situaciones, relaciones y prácticas* absurdas en las que, por *esperanza* o por *miedo* (que son afectos-pasión), no sólo no nos encaminamos a buscar y a hacer el ‘bien’ sino que, tanto peor, no aspiramos a otra cosa que a hacer el *mal menor*, y, en consecuencia, acabamos “no queriendo lo que queremos” (afecto de arrepentimiento y mala conciencia) tanto como “queriendo lo que *no* queremos” (afecto de aturdimiento).

Contra todas nuestras esperanzas, contra las lecturas y los usos dominantes que hoy se hacen de su filosofía, Spinoza nos dice que el Estado no está hecho más que para componernos (para hacernos componer nuestras propias potencias singulares actuales) dentro de *situaciones, relaciones y prácticas* (sociales, afectivas y sexuales) absurdas e impotenciadoras, de las cuales no podremos salir ni zafarnos más que a fuerza de *hacer un mal menor*, vale decir, a fuerza de ejercer el poder (a fuerza de mandar y obedecer, de devenir-activo y devenir-pasivo), a fuerza de inocular y contagiar la tristeza por doquier, asemejándonos así en cuerpo y alma a los déspotas, sacerdotes y tiranos:

El afecto [*affectus*] que dispone al ser humano de tal modo que no quiere lo que quiere [*quod vult, nolit*], o que quiere lo que no quiere [*quod non vult, velit*], se llama ‘temor’ [*timor*], que no es otra cosa que el ‘miedo’ [*metus*], en cuanto el ser humano queda dispuesto por él a evitar un mal (que juzga que va a producirse), mediante un mal menor [*ad malum minore*].⁸¹

Como veíamos en el apartado anterior, la sociabilidad o composibilidad estatal se funda y se sostiene siempre sobre dos afectos eminentemente pasivos y tristes: la *esperanza* (*spe*) y el *temor/miedo* (*timor/metus*); por eso el Estado no puede auto-conservarse (ni escapar de su miedo a la muerte) sin dejar de llenar con afectos que son pasiones y con conatos que son reacciones nuestra potencia de afectar (espontaneidad) y nuestra potencia de ser afectados (receptividad), sin hacer perpetuamente de nosotros unos ‘escalvos libertos’, unos pequeños-gobernantes, pequeños-tiranos, pequeños-jefes, pequeños-jueces, pequeños-censores, pequeños-inquisidores, pequeños-policías y pequeños-amos que guardan entre sí una relación de *red de alianza* (de complementariedad o de complicidad molecular/deseante) con los grandes gobernantes, tiranos, jefes, jueces y amos; alianza que se sostiene eminentemente a base no de razones sino de afectos e imitaciones de afectos que envuelven y se apoderan de todas las razones y las sin-razones. La razón de Estado y la práctica estatal, al igual que el Mercado y la práctica mercantil hacen de nosotros sus propios cófrades y aliados (cómplices), todo sea para escaparse perpetuamente de su propia *meditatio mori* (de su temor a la sublevación de los súbditos o ciudadanos). Es exactamente la constatación

⁸⁰ SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 253.

⁸¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 87. Spinoza sostiene que el temor, en tanto que ‘afecto de deseo’, «es el deseo de evitar, mediante un mal menor, otro mayor al que tenemos miedo» (*timor est cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi*) (p. 108).

que en el año 1548 ya nos había convidado ese joven de 18 años llamado Étienne de La Boétie:

Es realmente sorprendente –y sin embargo tan corriente– ver a millones y millones de seres humanos servir *miserablement*, con el cuello bajo el yugo [*le col sous le ioug*], no porque se vean coercionados [*contraincts*] por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están como *fascinados y embrujados* por el nombre de lo ‘UNO’ [*enchantez et charmez par le seul nom d’UN*], de cuya potencia ni siquiera deberían *temer* [*ny craindre la puissance*], puesto que Él está solo, ni tampoco tendrían por qué *amar* sus cualidades [*ny aymer les qualitez*], puesto que se muestra para con ellos como inhumano y salvaje [*puis qu’il est, en leur endroict, inhumain et sauvage*]. [Pero] todos los malvados, la escoria de la sociedad, se reúnen en torno a Él y lo apoyan para formar parte del reparto del botín [*pour avoir part au butin*] y ser, bajo el Gran tirano, pequeños-tiranos [*tyranneaux*] ellos mismos. [...] Así, el tirano esclaviza a los súbditos *unos por medio de otros* [*le tyran asservit les subjects les uns par le moien des aultres*], y es protegido por aquellos tiranuelos de quienes debería protegerse (si no fuera porque no valen nada); [y] no es que éstos pequeños-tiranos no sufran ellos mismos a veces a causa de Él, Gran tirano, pero están tan ‘perdidos’ que *se alegran de soportar el mal* [*sont contents d’endurer du mal*], para después desquitarse haciéndoselo [*pour en faire*] no a Aquél que se los inflinge, sino a otros que lo sufren tanto como ellos [*mais à ceux qui en endurent comme eux*], y que tampoco pueden evitarlo. [...] Y quien quiera divertirse desenredando esta red [*à devuider ce filet*] verá que, no son seis mil sino cien mil, *millones*, aquellos que por esta cadena *están enlazados* al Gran tirano [*se tiennent au tyran*], que se sirve de ella [*s’aydant d’icelle*].⁸²

Ahora bien, esta situación *vil y servil* (red o cadena de alianzas de complicidades afectivas y deseantes entre pequeños y grandes tiranos) resulta ser aún peor, porque Spinoza nos dice que en la sociedad estatal llegamos a atascarnos en situaciones, relaciones y prácticas en las que *ya ni siquiera sabemos qué es lo que realmente queremos* (*quid potius velit, nesciat*), quedando aplastados en esa tristeza que ya no es sólo la del arrepentimiento y el aturdimiento, sino que es la tristeza de la ‘consternación’ (*consternatio*) de sentirse en un atolladero o en un laberinto (existencial, económico, o psíquico) *sin salida*⁸³. He aquí la razón por la cual Spinoza nos dice que en medio de nuestra propia existencia estatalizada nos volvemos ‘*perinde ut maris undae*’, vale decir, semejantes a las olas del mar: somos agitados por vientos contrarios (*a contrariis ventis agitatae*). El Estado compone y descompone todas nuestras potencias actuales del cuerpo y de la psiquis (tanto en acción como en pasión), capturándolas en un estado vital y existencial de fluctuación (*nos fluctuari*) permanente, que nos torna inconscientes (*inscios*) respecto de nosotros mismos y de los demás, respecto de nuestros acontecimientos y de nuestro destino (*nostri eventus atque fati*)⁸⁴.

Situación terrible en la que nos coloca perpetuamente la sociabilidad del poder estatal: ya no saber ni siquiera qué es lo que se quiere; ya no saber ni siquiera lo que nos angustia y lo que nos aplasta. No saberlo y, encima, pretenderse libre: *homines se liberos esse putant*. O todavía peor: hacer un culto y un orgullo de esa ignorancia, hacer un culto y encontrar un orgullo en el hecho de *identificarse y reconocerse* (y de *ser identificado y reconocido* por los otros) como un sujeto sintomático, sujeto de malestar (culto a la falta, la angustia y el síntoma como *fundantes* de la existencia, culto a la resiliencia como necesidad dantesca de pasar primero por el infierno *para poder* llegar al cielo). ¿Por qué no mejor decirnos a nosotros mismos: «*Jamais plus je ne dirais que je suis ceci, ou que je suis cela*», o sea: nunca más diré que ‘soy esto’ o que ‘soy

⁸² LA BOËTIE, *Le Discours de la servitude volontaire, ou le Contr’Un*, pp. 35; 79-81.

⁸³ SPINOZA, *Ethica*, p. 87.

⁸⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 100.

aquello’?⁸⁵. Nunca escribir la propia biografía (culto al *cogito*), pero tampoco dejarse biografiar por los demás *cogitos*.

Así, lo que Spinoza nos dice es que los seres humanos nos las arreglamos a los tumbos para vivir muy complacientemente —puesto que somos educados para tales fines— en sociedades estatales en las que concordamos *únicamente* en el nivel de nuestras pasiones y reacciones, de nuestras impotencias, de nuestros sectarismos y partidismos, de nuestras competencias, negaciones y antagonismos recíprocos (*double frénésie*)⁸⁶, y que, en consecuencia, *los Estados forman parte de la imperfección y son afines a la servidumbre*, constituyendo en el orden de la sociabilidad *el menor de los males menores*, pero nunca el mejor de los mundos posibles *por crear*. El Estado no es ni puede ser la ‘potencia común’ finalmente *realizada*, como sueñan y creen aún hoy los *Staatsphilosophen*, sino que el Estado constituye *la impotencia sostenida: der politischen Staat ist nicht die verwirklichte Macht, ist die gestützte Ohnmacht*⁸⁷.

Vivimos juntos, sí, pero sin concordar verdaderamente *en naturaleza o en potencia*, sino sólo en impotencia: y ello se debe a las *diferencias de jerarquía* que hemos establecido e instituido al nivel de las potencias humanas. Y Spinoza nos dice que en la medida en que los seres humanos continuemos sujetos a las pasiones (*homines passionibus sunt obnoxii*) no podrá decirse de nosotros que concordemos en naturaleza (*quod natura conveniant*), porque ‘concordar en naturaleza’ significa que concordamos *en potencia* (*potentia convenire*) pero no en *impotencia* o en *negación*, y por consiguiente, tampoco en *pasión: non autem impotentia, seu negatione, et consequenter neque etiam passione*⁸⁸.

De esta suerte, la democracia representativa implica un Estado-Tristeza, vale decir, un Estado de la servidumbre tanto voluntaria como afectiva y deseante de todos respecto de todos, pero sostenido y amalgamado *en y por la negatividad, la falta, la privación, la impotencia y la discordia recíprocas*; cuyo eufemismo y cinismo es el ‘disenso’ común entre ‘gente de partido’ (*Parteimensch*) que ‘toma partido’ por la ‘causa justa’ (según una regla de trascendencia)⁸⁹. Servidumbre voluntaria: porque se instituye a partir de una relación consentida de carácter jurídico-contractual. Servidumbre afectiva y deseante: porque se instituye al nivel de las *affectiones* (esperanza, seguridad, temor, miedo, desesperación, goce, remordimiento de conciencia, culpabilidad, etc.), de la *cupiditas*, y del *conatus*. Tal es el *Imperium* o el Estado propio de aquellos seres humanos que no pueden (ni desean) hacer otra cosa más que sufrir y contagiarse sus afectos-pasiones (pasivos), canalizando su descontento unos sobre otros.

Siempre que la negación y la impotencia lleguen a convertirse en el elemento que aglutina y que sostiene a una cohesión o composición determinada de relaciones, de

⁸⁵ DELEUZE, *Sur Mille Plateaux II*. Clase del 15/02/1977.

⁸⁶ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 316.

⁸⁷ MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, p. 320.

⁸⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 128.

⁸⁹ NIETZSCHE, KSA 8, §44[15], p. 613: «Ninguna persona que pertenezca a un Partido conoce lo que es la fidelidad a sí mismo [*kein Parteimensch versteht die Treue gegen sich selber*]», sino sólo la fidelidad al Partido; pero «lo que denomina como ‘fidelidad al Partido’ [*Treue gegen seine Partei*] no es otra cosa que la comodidad [*Bequemlichkeit*] que le impide levantarse de esa cama» (KSA 10, §3[1, 89], p. 64). Más aún: «Para mí es evidente la espantosa nulidad de todos los Partidos [*die greuliche Nichtigkeit der sämtlichen Parteien ist mir deutlich*], incluidos los partidos clericales; yo deseo una curación de esta Política [*Heilung von der Politik ersehne ich*]» (KSA 7, §32[63], p. 776). Al comienzo de *Sécurité, Territoire, Population* (1977) Foucault decía: «*Je ne proposerai en tout ceci qu’un seul impératif, mais celui-là sera catégorique et inconditionnel: ‘Ne faire jamais de politique’*»; es decir: a la hora de emplazar un análisis del poder y de su ejercicio, urge partir de un imperativo categórico e incondicional: ‘No hacer jamás política de Partido’ (p. 6).

prácticas, y de pensamientos (agenciamiento) entre dos o más personas agrupadas o asociadas, estaremos en condiciones de decir que allí se trata de una afinidad propia de esclavos o de modos de existencia serviles y despóticos, pero jamás de una concordancia natural, o sea, por potencia. Habida cuenta de que si en un Estado las personas concuerdan *sólo en algo negativo*, o sea, en algo que ‘no tienen’, entonces no concuerdan realmente en nada: *quae enim in sola negatione, sive in eo quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt*⁹⁰.

Esto es precisamente lo contrario a una comunidad en tanto que *sociabilidad de la potencia*, en la que todos constituyan *un* cuerpo y *una* alma diferencial (univocidad democrática o anarquía coronada), es decir, en la que todos los seres humanos, *manteniendo las diferencias de grado de potencia que los constituyen en su singularidad productiva*, amen sin embargo lo mismo (*idem amant*) —o sea, desde la perspectiva de la razón activa y de los afectos activos, y no desde la perspectiva de las pasiones o afectos pasivos—, prestándose una verdadera ayuda mutua (*auxilio mutuo*) y uniendo sus fuerzas (*junctis viribus*) para poder vivir tranquila y felizmente, es decir, bajo la guía de la razón (*homines ex ductu rationis vivunt*), habida cuenta de que para Spinoza los seres humanos están muy lejos de molestarse unos a otros cuando aman lo mismo y concuerdan en naturaleza: *quare longe abest, ut quatenus idem amant, et natura conveniunt, invicem molesti sint*⁹¹. En su ensayo titulado *La emancipación de la mujer* (del año 1851) Harriet Taylor Smith decía:

Negamos el derecho de que cualquier porción de la especie pueda decidir *por* la otra porción [*to decide for another portion*], o que cualquier individuo pueda decidir *por* otro individuo [*or any individual for another individual*] qué es y qué no es la “esfera propia” [*proper sphere*] de cada uno. La esfera propia, para todos los seres humanos, es la esfera *más amplia y más elevada que puedan alcanzar* [*the largest and highest which they are able to attain to*].⁹²

Sin embargo, Spinoza nos dice que raramente sucede que los seres humanos vivamos según la guía de la razón (*fit raro ut homines ex ductu rationis vivant*), puesto que la mayoría somos envidiosos y nos ocasionamos daño los unos a los otros (*ut plerumque invidi atque invicem molesti sint*)⁹³. No cesamos de meternos (y de ser metidos) en situaciones (sociales y sexuales) en las que sólo podemos sobrevivir o salir a flote (o incluso tener éxito y fortuna) a fuerza de hacer el *mal menor*, de *hacer pagar a otros*, de depotenciarnos y/o depotenciar a otros. Triste y baja vida del primer género de conocimiento. En otras palabras: tenemos los Estados que merecemos, tenemos la Cultura y la Ciencia que merecemos, tenemos los científicos y los políticos estafadores (*politische Falschmünzer*) y tramposos que nos merecemos (*politici contra hominibus insidiari*)⁹⁴, tenemos la jerarquía que nos merecemos (*nous avons la hiérarchie que nous méritons*)⁹⁵ porque nosotros, por nuestra parte, tampoco hacemos otra cosa que

⁹⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 128. Cf. asimismo, p. 129: «En la medida en que los seres humanos sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí» (*Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii*).

⁹¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 129.

⁹² TAYLOR MILL, *Enfranchisement of Women*, p. 100.

⁹³ SPINOZA, *Ethica*, p. 130.

⁹⁴ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 51: «*Politici contra hominibus magis insidiari, quam consulere creduntur, et potius callidi, quam sapientes aestimantur*».

⁹⁵ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 68-69: «Hacemos de la Iglesia, de la moral y del Estado los amos o los detentores de toda jerarquía [*les maîtres ou détenteurs de toute hiérarchie*]. Entonces, tenemos la jerarquía que nos merecemos [*nous avons la hiérarchie que nous méritons*]: nosotros, que somos

tendernos trampas mutuamente, en orden a poder dar rienda suelta a nuestras pequeñas y bajas ambiciones, arribismos, celos, fiolismos, envidias, avaricias, codicias, soberbias, ansias de gloria, deseos de reconocimiento y de amor, de dinero y de propiedad, deseos de ascenso en la escala social y profesional, y etcéteras de afectos-pasión. Spinoza y Nietzsche tienen en común su rechazo contra los paladines del dinero, de la propiedad, y del deseo de ascenso social en la escala del poder y la riqueza:

El dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas [*omnium rerum compendium pecunia attulit*], de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con mayor intensidad [*ut eius imago mentem vulgi maxime occupare soleat*], pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de ‘alegría’ que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda [*vix ullam Laetitiae speciem imaginati possunt, nisi concomitante nummorum idea, tamquam causa*].⁹⁶

La superstición de la ‘posesión’ [*aberglaube vom Besitz*] no nos hace más libres [*freier*] sino más esclavos [*sklavischer*]; requiere de mucho tiempo, de cavilaciones, es causa de preocupación [*Sorge*], nos obliga a vincularnos con otros ante quienes no queremos figurar como sus ‘iguales’ [*gleichstehen*] (porque necesitamos de ellos); nos sujeta más fuertemente a nuestra posición y al Estado [*bindet fester an den Ort an den Staat*]. [...] La riqueza [*Reichthum*] suele ser el resultado de una inferioridad del espíritu: pero despierta envidia [*Neid*] porque permite que dicha inferioridad se enmascare como ‘educación’ [*Bildung*]. En este sentido, la impotencia de ánimo [*die geistige Ohnmacht*] de las personas es la fuente indirecta de la avidez inmoral de los demás [*ist die indirekte Quelle von der unmoralischen Begehrlichkeit der Ändern*].⁹⁷

Según la consideración de Spinoza, esta soberbia nos lleva a amar (y a demandar) la presencia de los tramposos, parásitos y aduladores de toda clase (*parasitorum seu adulatorum praesentia amat*), y a odiar la presencia de los generosos, porque la soberbia es una *alegría pasiva* nacida de la falsa opinión por la que un ser humano *se juzga superior a los demás*⁹⁸; pero para que los seres humanos tendamos a juzgarnos en la sociedad como *superiores* a los demás (en tal o cual aspecto, capacidad, habilidad, destreza, mérito, etc.) es necesario que, al mismo tiempo, y como su consecuencia necesaria, tendamos a *juzgar a los demás como inferiores a nosotros* (en tal o cual aspecto, capacidad, habilidad, destreza, mérito, etc.)⁹⁹. Es necesario, por lo tanto, *que ya hayamos ‘reconocido’ las jerarquías existentes*, insertándonos en esa línea trascendente, dura, estratificada, formal, jurídica, contractual, cambista, propietario (línea del *cogito*). Esta es la trampa y el cebo convencional altamente equívoco de los signos del *mando* y la *obediencia* estatales (representativos) que surgen de afectos pasivos y de tristezas (o pseudo-alegrías) recíprocas. Trampa de la verticalidad, de las jerarquías y propiedades.

Se nos imponen por lo tanto los siguientes interrogantes psico-políticos: ¿Cómo sería posible que seres semejantes, que son esclavos de sus pasiones y sus discordias sean capaces, de repente, de renunciar a su derecho natural para darse recíprocas garantías de concordia y no agresión? ¿Cómo sería posible construir un ‘tercer cuerpo’

esencialmente reactivos [*réactifs*]; nosotros, que tomamos los triunfos de la reacción por una metamorfosis de la acción, y a los esclavos por nuevos amos; nosotros, que no reconocemos la jerarquía más que ‘al revés’ [*ne reconnaissons la hiérarchie qu’à l’envers*]].

⁹⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 157.

⁹⁷ NIETZSCHE, KSA 8, §30[162], pp. 550-551.

⁹⁸ SPINOZA, *Ethica*, pp. 142-143. También Bergson utilizará, como veremos, el concepto de parasitismo.

⁹⁹ NIETZSCHE, KSA 8, §26[1], p. 486: «Para mantener firme su autoestima [*Selbstachtung*] y cierto grado de eficiencia [*Tüchtigkeit*] en la acción, muchas personas consideran absolutamente necesario degradar y disminuir [*zusetzen und verkleinern*] en su imaginación a todas las personas que conocen».

o ‘cuerpo común’ (χ) de una *potencia superior* a partir de seres que son *impotentes* (siervos de sus afectos)?

Spinoza responde apelando a dos de sus *propositiones*: (a) ningún afecto (*affectus*) puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario (*affectu fortiore et contrario*) al afecto que ha de ser reprimido; y (b) cada cual se abstiene de inferir un daño *por temor* de recibir un daño mayor (*unusquisque ab inferendo damno abstinere timore maioris damni*)¹⁰⁰. Nos reencontramos aquí con nuestra tesis de base: que ningún Estado ni Gobierno puede existir (ni subsistir) *a menos que* fabrique y reavive las ideas, los afectos, los conatos y los deseos pasivos, negativos y reactivos de todos por relación a todos; especialmente, dos de ellos: el miedo/temor (*metus/timor*) y la esperanza (*spe*). El Estado se funda y requiere de nuestros miedos recíprocos, y sobre todo, del miedo a la muerte (a manos de una fuerza mayor); pero como contrapartida, el Estado mismo acaba encontrando *su propio miedo a la muerte* (la sublevación de aquellos que ya no temen ni esperan, sino que pasan a la acción directa). Por eso Spinoza nos conducía, como vimos, a la conclusión de que la vida estatal y la razón estatal están envueltas por una eterna *meditatio mortis*. El Estado nunca encarna algo *vivo*, ni mucho menos algo orgánico (*organische totalität*), como aún se cree y se nos quiere hacer creer: el Estado es la tristeza y la impotencia vuelta institución común.

De modo tal que, con semejante materia humana (afectada de modo permanente por la esperanza y el miedo), únicamente se podrá establecer una sociedad estatal (*societas*) con la condición de que ésta reivindique para sí el derecho (*ius*) que tiene cada cual de vengarse (*vindicandi*) y de juzgar (*iudicandi*) sobre el bien y el mal, y a condición de que tenga, por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida (*potestatem communem vivendi rationem praescribendi*), de dictar Leyes y de garantizar su cumplimiento, no con la ‘razón’ (que no puede reprimir los afectos) sino por la ‘coacción’ (*non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi*)¹⁰¹. Por lo tanto, en el llamado estado civil (*statu civili*) se decide por común consenso (*communi consensu*) qué es ‘el bien’ y qué es ‘el mal’ (en qué consiste la *esencia* de uno y otro), y cada individuo está *obligado a obedecer* a la ciudad (*unusquisque civitati obtemperare tenetur*)¹⁰².

En otras palabras: en el Estado la ‘obediencia’ es primera *porque* la coacción es primera (y fundante), y *porque* la política estatal no puede ofrecer otra cosa que la política del “mal menor” en todos los niveles de la vida (tanto individual como social); por ejemplo, ese mal menor que consiste en no inferir un daño a otro *por el temor* (*timore*) a recibir otro daño mayor (*maioris damni*). En consecuencia: ¿Qué resulta ser este “consenso común” estatal sino *un consenso de esclavos y entre esclavos*, una concordancia *en la negación y en la impotencia*? Y bien, esto es precisamente lo que Spinoza ya nos había advertido: que en la sociedad estatal (incluso si se trata de un *Imperium democratico*) el aclamado *communi consensu* nunca jamás podrá convertirse en una verdadera y potente concordancia natural (*natura convenient*), vale decir, *en una concordancia entre las potencias afirmativas y activas* (*potentia convenire*) de cada quien, porque si las personas concuerdan *sólo en algo negativo* (*in sola negatione*), o sea, en algo que ‘no tienen’ (*in eo quod non habent*) —en una impotencia, en una negación, en una pasión (*impotentia, negatione, neque etiam passione*)—, entonces no concuerdan realmente en nada (*revera nulla in re conveniunt*), y que, en la medida en que las personas sufren afectos que son pasivos/pasiones (*quatenus homines affectibus*

¹⁰⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 133.

¹⁰¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 133.

¹⁰² SPINOZA, *Ethica*, p. 134.

qui passiones sunt), siempre se convierten en seres contrarios entre sí (*possunt invicem esse contrarii*)¹⁰³.

A dicha sociedad Spinoza la denomina, en el libro III de la *Ética*, ciudad (*Civitas*), y a quienes son protegidos por su derecho, ciudadanos (*cives*). Sin embargo, cabe destacar que, tal y como veíamos, aquí el fundamento y el sostén de la sociedad estatal son siempre el *miedo* y la *coacción* (junto con la esperanza), habida cuenta de que, según afirma Spinoza, nadie ha desistido nunca jamás de hacer el mal *por volverse racional y sabio*. Así, yendo en contra de toda la tradición socrática, platónica, neo-platónica y medieval —que, desde la perspectiva de una filosofía de la sustancia y de lo Uno, afirmaba que ‘nadie hace el mal a sabiendas sino por ignorancia del Bien’—, Spinoza sostiene que la sola razón y el conocimiento del bien y de la virtud no resultan capaces de contrarrestar ni de refrenar *por sí solos* las pasiones malignas y pasivas de los seres humanos; antes bien: no deseamos algo porque lo *juzgamos* o lo *reconocemos* como siendo esencialmente ‘bueno’ (sistema del juicio trascendente), sino que lo consideramos como actualmente ‘bueno’ *porque lo deseamos* (sistema de pruebas inmanente)¹⁰⁴.

Siempre llegamos a la misma conclusión: que el Estado (la *civitas* estatal) no puede (ni debe) fabricar en nosotros *ni ideas ni afectos ni deseos* de ‘sociabilidad’ de otra manera que no sea *enderezando nuestros juicios e ideas* (según un sistema trascendente o imperial) a la vez que *coaccionando nuestras affecciones, conatus y cupiditates* (que envuelven y llenan nuestras potencias del pensar y del obrar). De allí que el Estado no puede existir ni funcionar más que por medio de una obediencia y una servidumbre generalizadas; y aún en el *Imperium democratico* la ‘razón de Estado’ necesita que el ‘voto’ sea obligado y coaccionado (por ejemplo, so pena de ‘multa’ para el infractor). Obediencia y coacción que acatamos, evidentemente, no por habernos plegado a la razón activa y libre —pues la ‘razón de Estado’ solamente puede llegar, *como mucho*, a permitirnos transicionar hacia el segundo género de conocimiento, pero nunca hasta el tercer género—, *sino por miedo y temor ante un mal mayor posible* (*timore maioris damni*), o, en rigor, por *miedo* a que la potencia superior del Estado recaiga sobre nosotros con el poder de su Policía, su Tribunal, sus castigos y encierros (y con la *esperanza* de que, si desobedecemos, no nos encuentre, ni atrape, ni encierre). No es entonces el ser humano libre, aquel que vive según la guía de la razón y de los afectos activos, el que se plantea el problema de la *esperanza*, del *miedo* y de la *obediencia*, sino el esclavo e impotente (el *homo juridicus* + *homo æconomicus* + *homo loquax* o *dialecticus*)¹⁰⁵.

Aquí se establece, según considero, *la paradoja misma del concepto de Estado en Spinoza*, puesto que, de un lado, el Estado necesita componerse como una fuerza común y superior (*summa potestatis*) que sea capaz de reprimir los afectos individuales, y que es por temor (*timor*) a esa fuerza estatal común y superior que los seres humanos se

¹⁰³ SPINOZA, *Ethica*, pp. 128-129.

¹⁰⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 72: «Ni nos esforzamos, ni queremos, ni apetecemos, ni deseamos algo [*nohil nos conari, velle, appetere, neque cupere*] porque lo juzgamos como ‘bueno’ [*qui id ‘bonum’ esse iudicamus*]; por el contrario: juzgamos que algo es ‘bueno’ *porque nos esforzamos* por ello, porque lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos [*quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*]]».

¹⁰⁵ En *El pensamiento y lo moviente* (de 1934) el *homo loquax* bergsoniano es precisamente el hombre del idealismo y la dialéctica, hábil para hablar, rápido para criticar (*habile à parler, prompt à critiquer*), movido por un racionalismo seco (*sec*), hecho sobre todo a base de negaciones (*fait surtout de négations*). De allí que: «*homo faber, homo sapiens*: ante uno y otro (que tienden por otro parte a confundirse juntos) nos inclinamos; el único que nos resulta *antipathique* es el *homo loquax*» (*La pensée et le mouvant*, pp. 84; 90-92).

abstendrán de hacerse daño mutuamente; o lo que es lo mismo decir, que el poder de Estado requiere necesariamente —tal y como afirmarán más tarde autores como La Mettrie, Burke o Hegel¹⁰⁶— del *miedo* y de la *esperanza* de los ciudadanos; del miedo y la esperanza tanto por relación al poder como por relación al placer y al goce.

Pero, del otro lado, Spinoza mismo nos dice que del temor (*timor*), del *miedo* (*metus*) y de la *esperanza* (*spe*) no puede salir nunca jamás nada bueno, nada alegre, nada potente y liberatorio, nada que esté signado por el amor y la amistad (concordia), sino todo lo contrario: la tristeza, la servidumbre, la enemistad, la discordia. Y todavía más: nos dice que cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón (*quo magis ex ductu rationis vivere conamur*) tanto más nos esforzaremos en *no depender* de la ‘esperanza’ (*spe minus pendere*), en *librarnos* del ‘miedo’ (*metu nosmet liberare*), y en tener el mayor imperio posible sobre la fortuna, así como nos esforzaremos en dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón¹⁰⁷.

Siguiendo esta línea de divergencia política considero posible maquinar un llamamiento spinozano a construir una democracia *directa* o no-representativa acorde con el tercer género de conocimiento, o sociedad de la *anarquía coronada*. Puesto que cabe sospechar lo siguiente: ¿Cómo podría ser que el Estado, que se funda, vive y se sostiene *alimentado por el miedo, la esperanza, y la necesidad de la coerción* (Policías, Jueces, Tribunales, Verdugos) sea capaz de liberarnos de los afectos pasivos y tristes de miedo, esperanza, y deseo de coerción? ¿No socavaría sus propias bases? ¿Es realmente posible un Estado no basado en el temor sino en la alegría y la beatitud, ni basado en la esperanza o seguridad sino en el contento de sí mismo, en la *acquiescentia in se ipso*? ¿No tiene la razón de Estado su propio remordimiento de conciencia (su *meditatio mori*), no está el Estado sumido él mismo en el *temor* ante la sublevación oclocrática, así como por la *esperanza* de nunca dejar de ser reconocido en su poder soberano por aquellos mismos ante quienes desconfía, siempre reluciente? ¿Es posible que los seres humanos seamos libres y disfrutemos de una vida de bienaventurados (*liberi sint et beatorum vita fruuntur*)¹⁰⁸ mientras vivamos dentro de un Estado/*Imperium*, incluso si se trata de uno democrático representativo y parlamentario?

Si seguimos esta línea de fuga ácrata, la respuesta es que ‘no’, dado que, en primer lugar, el Estado *no puede* (por la Proposición XXXVII, Escolio II) apelar a la razón ni tampoco imponer o instar a todo el mundo a que se guíe sólo por una regla de racionalidad —ya que la razón es incapaz, por definición, de reprimir a los afectos porque ella es lo que es *en función de* los afectos que envuelve y de las fuerzas que se apoderan de ella y la obligan a pensar esto o aquello—, sino que sólo puede apelar a la ‘coacción’ (emanada por la orden de uno, de algunos, o de todos). Y, en segundo lugar, porque (por la Proposición LIV, Escolio) al Estado le resulta siempre más conveniente

¹⁰⁶ En 1748 La Mettrie definía a la ‘ley natural’ como un ‘sentimiento’ (y no como un afecto) que nos enseña aquello que *no debemos* hacer porque no quisiéramos que se nos hiciese a nosotros (*la Loi Naturelle c’est un sentiment, qui nous apprend ce que nous ne devons pas faire, par ce que nous ne voudrions pas qu’on nous fit*), pero acto seguido agregaba que tal sentimiento no es sino una especie de miedo o de espanto saludable (*ce sentiment n’est qu’une espèce de crainte ou de fraieur salubre*) (*L’homme machine*, p. 93). En 1757 Burke decía que «el poder extrae toda su sublimidad del ‘terror’ con el que generalmente va acompañado» (*power derives all its sublimity from the terror with which it is generally accompanied*) (*A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 65). Hegel afirma en 1807 que el miedo al amo (*die Furcht des Herrn*) es el comienzo de la sabiduría (*ist der Anfang der Weisheit*), y que el ‘trabajo’ no es otra cosa que *deseo reprimido* (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*) (*Phänomenologie des Geistes*, p. 268).

¹⁰⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 139.

¹⁰⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 142.

regirse por la regla de que, *de dos males* o de dos tristezas/impotencias, lo mejor es que los ciudadanoselijamos siempre el ‘mal menor’ o la tristeza/impotencia menor.

En otras palabras: habida cuenta de que los seres humanos raramente vivimos según el dictamen de la razón (*homines raro ex dictamine rationis vivunt*), resulta siempre que *lo menos dañoso* (*damni*) para el Estado es que los ciudadanos, si hemos de guiarnos por nuestros afectos *pasivos*, elijamos al menos guiarnos por la *humildad*, el *arrepentimiento*, la *esperanza* y el *miedo*; ya que resulta inevitable que los seres humanos pequemos, más nos vale, una vez más, que por lo menos pequemos por relación a aquéllos afectos pasivos¹⁰⁹. Esta fue, de hecho, la solución que según Spinoza tomaron hace incontables siglos los antiguos profetas bíblicos para la sociedad por ellos soñada: su *cálculo profético* del mal menor los condujo a recomendar a su rebaño la humildad, el arrepentimiento, el miedo y la esperanza como las máximas virtudes. Afectos que Spinoza nunca recomendaría porque ni siquiera las considera como virtudes éticas y políticas.

La pregunta de la *anarquía coronada* como construcción de una nueva forma liberatoria o auto-emancipatoria de la sociabilidad humana, o como nueva manera de componer relaciones (de hacerse cuerpos sin órganos) es la siguiente: ¿Cómo componer un cuerpo colectivo anti-jerárquico, comunal, que ya no tenga los rasgos impotentes y serviles de los Estados (*Imperium*), que no dejan de reinyectarnos tanto esperanza (*spe*) como miedo/coacción (*metus/coactio*), tanto deseo de seguridad (*securitas*) como desesperación (*desperatio*), demandando siempre de nuestra parte conductas de humildad, arrepentimiento, culpa, mala conciencia, resentimiento, confesión, etc.? ¿Cuál es la relación entre la anarquía coronada y la razón activa y creativa?

Los Estados que históricamente conocemos, y que todavía son nuestros Estados actuales, acaso no son sino la expresión del primer, o, con suerte, del segundo género de conocimiento: se asientan *ad aeternum* en los signos equívocos del mando y la obediencia jerárquica y vertical, así como simultáneamente propagan la más terrorífica equivocidad sexual patriarcal (*cupiditas* = falta = *libido* = *titillatio* = *gaudium*). Por eso nunca pueden conducirnos ni estimularnos *a fugarnos* hacia el tercer género de conocimiento o tercer *conatus* de la razón, que, liberándonos de los afectos pasivos de la esperanza y del miedo, del placer y del displacer, del goce y la amargura (tristezas e impotencias), nos conduciría —como tendencia, pasaje o *transitio* a una perfección mayor— hacia la alegría activa, la beatitud, la felicidad, y *el contento de sí mismo de todos con todos*. Aún cuando, sin dudas, entre la obligada alternativa (encerrona) de vivir en una comunidad estatal democrática representativa (parlamentaria) o de vivir en la soledad, el atomismo, o el estado de naturaleza, el ser humano libre, es decir, aquél que se rige *en todo lo que puede y más* por la razón y por los afectos activos, elegirá siempre la primera, *pero sólo en tanto que* represente mejores condiciones para el despliegue de la libertad radical (*sólo en tanto que* la sociabilidad *permita* componer buenas relaciones, a diferencia de la soledad, en la que no se puede componer nunca nada porque directamente no hay otros). De todas maneras, es evidente que para Spinoza dicha elección por la sociabilidad estatal seguirá constituyendo *el mal menor*, la tristeza menor, la impotencia menor, y una servil alegría *compensatoria*, en comparación con lo que sería deseable fabricar en común (la anarquía coronada como tercer género de la sociabilidad). Es por eso que sólo bajo esta alternativa o encerrona puede decirse que:

¹⁰⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 142.

el ser humano que se guía por la razón es *más libre* en el Estado, donde se vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo [*homo qui ratione ducitur magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*)].¹¹⁰

La diferencia radica en que, de lo alto a lo bajo de la jerarquía social instituida, de lo alto a lo bajo del triedro estatal, los modos bajos y serviles de existencia, es decir, los modos de existencia de *la mayoría de los ciudadanos que mandan y que obedecen* (independientemente de la clase a la que pertenezcan y de la profesión que ejecuten), no desean vivir y ni desplegarse en el Estado *más que* por esperanza de los premios y el temor de los castigos, por la esperanza de los placeres y goces a la vez que por el temor de los displaceres y privaciones, y, en consecuencia, no concuerda con los otros modos de existencia ni obedece las Leyes comunes *más que* por esperanza y temor, es decir, por estar sujetos no a su razón activa sino a sus afectos-pasión y a sus deseos pasivos (a sus placeres, goces, titilaciones, envidias, celos, competencias, vanaglorias, etc.); y, de hecho, *el Estado ha sido creado para recrear todo eso*:

Suele también engendrarse la ‘concordia’, generalmente, a partir del miedo [*ex metu plerumque gigni*], pero en ese caso no es sincera [*sed sine fide*], y añádase a ello que *el miedo surge de la impotencia del ánimo* [*metus ex animi impotentia oritur*], y por ello no es propio de la razón [*et propterea ad rationis usum non pertinet*].¹¹¹

Hegel expresa esta concepción vil y servil de los modos de existencia (la subjetividad de esclavo liberto) como ningún otro cuando en 1807 considera que si la conciencia (*das Bewußtsein*) se formase (*formiert*) *sin pasar por el temor (ohne die Furcht)*, entonces esa conciencia no sería más que un vano ‘sentido propio’ (*ein eitler eigener Sinn*)¹¹². Consideraciones de este tipo condujeron a Deleuze a considerar tempranamente (en 1962) que el retrato del ‘amo’ que nos dibuja la dialéctica de Hegel es un retrato *hecho por el esclavo (un portrait fait par l’esclave)*, retrato que pinta o representa al esclavo (*qui représente l’esclave*) y al *punto de vista* del esclavo, al menos, tal y como el esclavo se ve a sí mismo (*tel qu’il se rêve*)¹¹³. En otras palabras: sólo un modo de vida servil, sólo un ejercicio servil de las potencias del pensamiento y del deseo puede pretender fundar la *sociabilidad* y la *afectividad* humanas (e incluso la *sexualidad*) en función de una dialéctica del amo y del esclavo; la dialéctica *entre reconocimientos* mutuos es la ideología natural del resentimiento y de la mala conciencia (*la dialectique est l’idéologie naturelle du ressentiment et de la mauvaise conscience*), de aquellos modos de existencia que no dejan *de separar* (biunivocizar) a las fuerzas (y a la vida misma) respecto de lo que las fuerzas (y la vida) pueden¹¹⁴. Nietzsche, enemigo rotundo de Hegel, del hegelianismo y de la dialéctica se acerca a Spinoza cuando enuncia su concepción alternativa de la subjetivación anti-estatal bajo el lema: ‘Nosotros los sin miedo’ (*Wir, Furchtlosen*); dupla anti-Hegel: porque no son ni el afecto-pasivo de *Furcht* (temor) ni el deseo-pasivo de coerción (*gehemmte Begierde*) quienes deberían envolver y componer (llenar) nuestra ‘conciencia’, sino los afectos/deseos activos de jovialidad (*fröhlichkeit*) y de alegría (*Heiterkeit*)¹¹⁵.

¹¹⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 151.

¹¹¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 155.

¹¹² HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 270.

¹¹³ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 11.

¹¹⁴ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 183.

¹¹⁵ NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, pp. 573-638.

Mientras que, por su parte, los seres libres y autónomos (*sui juris*) que viven *en medio de* los ciudadanos no desean la sociabilidad que *ahora* existe, la sociabilidad de los ciudadanos estatales, es decir, la sociabilidad de los ciudadanos que *sólo saben* sociabilizar movidos y arrastrados (*ut maris undae*) por el miedo a la muerte o a la pérdida (privación) de la estima, el amor, el reconocimiento, el beneficio, la propiedad, el estilo de vida, la suma de placeres y goces merecidos, o la seguridad (o por la esperanza de acrecentar su nivel de vida, de ascender en su movilidad social, de escalar en la serie de beneficios, propiedades, placeres, goces). Por el contrario, los seres libres y autónomos son aquellos ‘cualquieras’ que están dispuestos a obedecer pero únicamente *en tanto que* desean componerse (y desean que todos se compongan) solamente a unas reglas de vida y de utilidad que sean *real y absolutamente comunes*: *homo qui ratione ducitur non ducitur metu ad obtemperandum, sed quatenus libere vivere conatur, communis vitae, et utilitatis rationem tenere*¹¹⁶; es decir, a unas reglas (siempre sujetas a prueba y rectificación) que sean el verdadero producto de una *elucidación* y de una *deliberación* colectiva irrestricta, total, igualitaria, libre y racional, efectuada por parte de ‘modos de existencias’ que no se dejan arrastrar (ni en sus pensamientos ni en sus actos, ni en sus deliberaciones ni en sus acciones) por sus afectos pasivos, por sus pequeñas tristezas y sus bajas alegrías compensatorias, o que por lo menos hacen lo posible y *más* para conjurar todo eso allí donde puedan y allí cuando puedan (con toda la extensión de sus cuerpos y la intensidad de sus almas). Solamente *bajo ésta condición* (sustrayéndose al juicio trascendente de las mayorías y las minorías) los seres libres y autónomos desean vivir según una legislación común: *ex communi civitatis decreto vivere cupit*¹¹⁷. Pero, una vez más: ¿Puede seguir llamándose ‘Estado’ o *Imperium* a esta forma de la sociabilidad? ¿No le cabe mejor el término de anarquía coronada?

3. La sociabilidad de la ‘potencia’ como sociabilidad auto-emancipatoria: la anarquía coronada.

Omnia amicorum sunt communia (Spinoza, año 1671).¹¹⁸

Die größte Mannigfaltigkeit der menschlichen Existenz-Bedingungen aufrecht erhalten und nicht mit einem moralischen Codex die Menschen uniformiren (Nietzsche, año 1880).¹¹⁹

En el nivel económico-político, *la sociabilidad como ejercicio trascendente del poder* (el Estado o *Imperium*) es aquella que se basa en los signos altamente equívocos del mando y la obediencia (verticalidad, disimetría y jerarquía), perpetuamente originados en afectos-pasión y en ideas de afectos que dependen de causas puramente externas (y de ausencias), que son también los signos de la ‘representación’ indirecta (o de la democracia como parlamentarismo).

En el nivel psico-sexo-político, *la afectividad como ejercicio trascendente de un poder* (el sexo humano) también se basa en los signos altamente equívocos del mando y la obediencia (verticalidad, disimetría y jerarquía), del papel activo y del papel pasivo

¹¹⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 152.

¹¹⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 152. Cf. asimismo, p. 153: «Si, por contra, convive con individuos que no concuerdan en nada con su naturaleza, será muy difícil que pueda adaptarse a ellos sin una importante mudanza de sí mismo» (*vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit*).

¹¹⁸ SPINOZA, *Epistolae*, XLVII, p. 281: «Todas las cosas son comunes entre los amigos».

¹¹⁹ NIETZSCHE, KSA 9, §1[67], p. 20: «Mantener la máxima diversidad de ‘condiciones de existencia’ humanas y no uniformizar a la humanidad con un Código moral».

(en la relación sexual), perpetuamente originados en el deseo (*cupiditas*) concebido y vivido como *libido* y como *falta*, y cuyas metas son la posesión carnal (*coeundi libido*) en pos del placer titilante (descarga) y de la satisfacción del goce (*gaudium*).

En ambos niveles se restauran todas las trascendencias y jerarquías, todas las diferencias de jerarquía y las supuestas competencias superiores (juicios y valores de trascendencia), es decir, se aniquila el carácter *anti-jerárquico* (y *anti-falo*) que iguala a todos los entes desde la perspectiva de la naturaleza o la potencia (que son lo mismo). En otras palabras: la sociedad civil estatal, incluso en su versión democrática, desmiente completamente la situación de libertad y autonomía (*sui juris*) del estado de naturaleza, en el que *nadie es superior ni inferior a nadie*, ni tampoco *nadie tiene competencia sobre nadie*, ni mucho menos *debe obediencia ante nadie*, y en donde cada uno es *tan perfecto como puede* en función de sus potencias singulares y actuales (del pensar y del obrar).

De allí el problema *psico-político* fundamental: ¿Cómo lograr que la sociedad replique (en vez de coartar) la situación de libertad e igualdad de potencias (autonomía) propia del estado de naturaleza, *pero sin los peligros, los terrores ni las tristezas* del estado de naturaleza? Y de allí también la sospecha política fundamental: ¿Acaso la forma-Estado es una forma de organización (de composición de relaciones de potencia) capaz de replicar la autonomía, o, por el contrario, es una forma de heteronomía y de servidumbre *intrínsecas*? Considero que Deleuze estaba pensando en algo como esto cuando afirmaba en sus clases sobre Spinoza que una filosofía política como ontología radical o inmanente no se define ya por “el problema del Estado”, dado que son las filosofías de lo Uno (de la trascendencia) las que implican la existencia de las jerarquías y del Estado mismo:

¿En qué sentido la ontología puede incluir una filosofía política? ¿Y acaso se definirá por por el problema del ‘Estado’ [*par le problème de l’Etat*]? Yo diría: no particularmente [*pas spécialement*]. [...] La verdadera diferencia entre las ‘ontologías puras’ y las ‘filosofías de lo Uno’ [es que] las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de existentes [*les philosophies de l’Un sont des philosophies qui impliquent fondamentalement une hiérarchie des existants*]. [Por contra] el mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico [*le monde de l’immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique*].¹²⁰

‘Estado’, ‘moral’, ‘sexo-humano’ y ‘sistema del juicio’ trascendente (con todas las máquinas de interpretación significativa que arrastran) son formas de restaurar las diferencias de jerarquía. En efecto: toda jerarquía implica y requiere una diferencia en el juicio (*la hiérarchie implique une différence dans le jugement*), juicio que siempre se hace en nombre de una superioridad (*le jugement se fait au nom d’une supériorité*) y de una competencia superior trascendente; sea la competencia superior de Dios, del profeta, del sabio, del sacerdote, del legislador, del juez, del jefe, del gobernante o representante; sea la competencia superior de la Razón, del Estado, la Iglesia, el Capital, el Falo, el nombre del Padre, el significativo de autoridad, el Partido, la vanguardia, etcéteras. Sin embargo, cabe una sospecha: que «*die Schätzung der Autorität nimmt zu im Verhältnis der Abnahme schaffender Kräfte*» (que la valoración de la *autoridad* aumenta en la misma medida en que disminuyen *las fuerzas creadoras*)¹²¹.

En consecuencia, postular la anarquía coronada no significa bregar por el caos y el desorden del puro espontaneísmo social y sexual —del ‘cuanto peor, mejor’ y del

¹²⁰ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 16/12/1980.

¹²¹ NIETZSCHE, KSA 10, §7[128], p. 285.

‘sálvese quien pueda’—, sino al contrario, implica afirmar (y abrir) la posibilidad de una nueva *sociabilidad inmanente* que nada tiene que ver con el orden del Estado ni el desorden del Estado, que nada tiene que ver con el máximo de Estado ni con el mínimo de Estado (doble frenesí). Nueva sociabilidad *por crear* que no puede consistir sino en esto: inventar aquellas individualidades superiores (pero ni trascendentes ni como totalidades orgánicas o mecánicas) en las cuales podamos entrar a título de parte componente (*inventer les individualités supérieures dans lesquelles je peux entrer à titre de partie*), dado que dichas ‘individualidades’ no pre-existen (*ne préexistent pas*). En esto consiste para Deleuze toda la diferencia entre las *utopías de trascendencia* (utopías estatales) o las *utopías de inmanencia* (anarquías coronadas en estado de revolución permanente):

Hay que distinguir entre las utopías autoritarias o de trascendencia [*les utopies autoritaires ou de transcendence*], y las utopías libertarias, revolucionarias, de inmanencia [*les utopies libertaires, révolutionnaires, immanentes*]. Pero decir que la revolución es en sí misma una ‘utopía de inmanencia’ [*la révolution est elle-même utopie d'immanence*] no significa decir que sea un sueño. [...] Al contrario, es plantear la revolución como un plano de inmanencia, como un movimiento infinito, como un sobrevuelo absoluto [*la révolution comme plan d'immanence, mouvement infini, survol absolu*], pero en la medida en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real *aquí y ahora* en la lucha contra el capitalismo, y en la medida en que relanzan nuevas luchas (cada vez que la anterior es traicionada).¹²²

Qué soso y triste hacer de Deleuze el paladín de un Estado pluralista por venir. Porque bajo la forma-Estado, en cualquiera de sus realizaciones (monarquía, aristocracia o democracia representativa), lo primero siempre es el ‘deber’ y la ‘obediencia’ *porque* lo primero siempre es el miedo, el temor, y la esperanza; en otras palabras: en el Estado la obediencia siempre es *primera* (y la resistencia es *segunda*, objeto de temor y persecución). El Estado *judica y tasa* de modo trascendente nuestros ‘deberes’ porque se considera que dichos deberes contienen las únicas condiciones bajo las cuales podemos realizar nuestra esencia humana: *les devoirs sont précisément les conditions sous lesquelles je peux au mieux réaliser l'essence*¹²³. Pero la denuncia de la ética spinozeana contra la moral dominante consiste en decirnos precisamente que no hay ninguna *esencia* previa que ‘realizar’, sino solamente *potencias* por ‘componer’ o ‘descomponer’ *en acto*, ya que nuestras potencias *no pre-existen* porque ellas mismas son el producto y el resultado de tal o cual composición/descomposición, tanto como de los afectos que la envuelven y la llenan.

Si la escritura comienza con el Estado, es porque *el Estado no puede escribir más que un código jurídico-contractual trascendente* (el llamado ‘sistema del Derecho’) basado en unos ‘deberes’ y ‘virtudes’ altamente *morales* a la vez que supuestamente *universales* del “hombre” y del “ciudadano”; deberes realmente *equivocos* (plagados de ilegalismos cuya equivocidad es extrema) que nos subjetivan *en la obediencia* como valor primero y fundamental, y cuya tendencia o *conatus* no es nunca *sobrepasar* lo humano sino eternizar las relaciones de poder ya existentes, impotenciando lo humano dentro de lo demasiado humano, achatándolo en modos viles y serviles de existencia¹²⁴.

¹²² DELEUZE/GUATTARI, *Qu'est-ce que la Philosophie?*, p. 96.

¹²³ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 09/12/1980.

¹²⁴ NIETZSCHE, KSA 10, §7[96], p. 275: «El ‘Derecho’ [*Recht*] es la voluntad *de eternizar una relación de poder* determinada [*der Wille ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen*], lo cual implica que el estar satisfecho con esta *eternización* es el pre-requisito [*Zufriedenheit damit ist die Voraussetzung*]; en consecuencia, todo lo que es *venerable* [*ehrwürdig*] se pone en juego para que el Derecho parezca *eterno* [*Ewige erscheinen*]]. Cf. KSA 10, §4[4], p. 110: «‘Ein-Form’ nennen sie’s, was sie tragen: *Einförmigkeit*».

Así, se nos dice que mientras obedezcamos (y siempre que obedezcamos), podremos escribir y criticar todo lo que queramos o podamos: la escritura estatal es una escritura *esencialmente burocrática*. Bentham tenía en 1776 su lema: ‘Obedecer puntualmente, censurar libremente’ (*to obey punctually, to censure freely*)¹²⁵. Kant lo utilizó todavía más cuando en 1784 dijo: ‘Razoná todo lo que quieras y sobre lo que quieras (*räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt*), ¡pero obedecé! (*nur gehorcht!*)’¹²⁶. Hegel fue todavía más lejos: la conciencia humana debe iniciarse como temor al amo y el trabajo debe vivirse como deseo reprimido. La obediencia siempre es primera bajo la sociedad estatal; también cuando se hace ciencia y filosofía¹²⁷. De allí que Hegel no hizo, según Marx, otra cosa que desarrollar la moral del Estado moderno y del Derecho privado y mercantil moderno: *Hegel hat nichts getan, als die Moral des modernen Staats und des modernen Privatrechts entwickelt*¹²⁸.

La nueva sociabilidad anti-jerárquica no puede partir sino de la identidad entre el derecho y la potencia (no hay esencia humana ni esencia del poder que realizar), a condición de que la potencia sea la potencia *completa* de toda la multitud (y no del atomismo del *laissez faire* competitivo), y a condición de que los afectos activos de todos tiendan no a la *obediencia* ‘por deber’ sino a la *observancia* ‘por potencia’. ¿Obedecer? Puede ser..., pero tanto mejor que la obediencia son el cumplimiento y la observancia razonadas, prudentes, siempre atentas a las mutaciones en las relaciones estratégicas de poder que nos damos (habida cuenta de que en sus modos de manifestación y de ejercicio tienden a ser heterogéneas y polimorfos). Cumplimiento y observancia, pero solamente *porque primero* nos afirmamos, todos y cada uno, en su singularidad y diferencia, en (y por) una potencia de resistencia activa: potencia para descomponer *sólo* aquello que nos entristece, nos aplasta, nos destruye, nos explota, nos aliena, nos enferma, nos *faltifica*, nos fioliza, nos andromorfiza, nos privatiza, nos disciplina, nos normaliza, nos controla, *tanto* a base de prohibiciones y represiones *como* a base de transgresiones e ilegalismos; *tanto* a base de dolores, tristezas e impotencias *como* a base de *placeres, satisfacciones y goces erótico-sexuales*.

Ahora bien, si bien Deleuze sostiene que lo que fascina a Spinoza es interrogarse acerca de por qué las personas no se sublevaran (*ça le fascine: comment expliquer que les gens ne se révoltent pas*), al mismo tiempo nos dice: “Nunca van a encontrar las palabras ‘sublevación’ o ‘revolución’ en Spinoza” (*révolte, révolution: vous ne trouvez jamais ça chez Spinoza*). Sin dudas, el concepto de anarquía/oclocracia en la tradición filosófica y política del siglo XVI al XIX siempre tuvo (y aún sigue teniendo hoy) el sentido, el significante y el significado *peyorativo* de ser aquello caótico que ocurre cuando la democracia se deforma, se envilece, se degenera y pervierte; y además, siempre estuvo anatemizada bajo el signo del ateísmo. Así, la anarquía es a la democracia lo que la oligarquía es a la aristocracia y lo que el despotismo y la tiranía

ist's was sie damit bedecken» (“Uni-forme” llaman a lo que llevan puesto: uniformidad es lo que encubren con él).

¹²⁵ BENTHAM, *A Fragment On Government*, p. 107.

¹²⁶ KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, pp. 20; 27.

¹²⁷ NIETZSCHE, KSA 7, §§28[1], p. 613 y 29[13, 12], p. 631: «En la época actual el científico [*der wissenschaftliche Mensch*] ha caído en un frenesí [*Hast*] tal que parece como si la Ciencia fuese una Fábrica [*als ob die Wissenschaft eine Fabrik sei*], y como si cada pérdida de minutos mereciese un castigo [*Strafe*]. Trabaja: pero ya nada absorbe [*er arbeitet: er beschäftigt sich nicht mehr*], [...] como un esclavo que ni siquiera durante el sueño se puede deshacer de su yugo [*wie ein Sklave der auch im Traume sein Joch nicht abwirft*]. [Y] realiza su trabajo solamente bajo presión, vale decir, tanto bajo el yugo que le impone su profesión asalariada como bajo los *latigazos* de su propia ansia de ascenso y promoción».

¹²⁸ MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, p. 313.

son a la monarquía (reversos negativos). En todas las filosofías jurídicas y políticas la anarquía es el sinónimo de ‘ocloracia’, a la que Filmer le da el nombre de tiranía de la multitud (*Tyranny of a Multitude*)¹²⁹; Hobbes el de dominio del pueblo (*the dominion of the people*)¹³⁰; Rousseau el de *despotisme* caótico en el que los súbditos se rehúsan a obedecer (*les sujets refusent d’obéir*) porque el desorden sucede a la regla (*le désordre succede à la regle*)¹³¹; Hegel, como vimos, el de dominio del vulgo o de la plebe (*die erzeugung/herrschaft des Pöbels*)¹³²; Kant el de sublevación de la plebe (*Empörung des Pöbels*)¹³³; y Schlegel el de despotismo de las mayorías (*der Despotismus der Mehrheit*)¹³⁴. La misma idea se encuentra ya en 1576, bajo la pluma de un absolutista como Jean Bodin¹³⁵. Pero es Filmer quien nos brinda la imagen más espeluznante y digna de una novela de terror gótico: *the Headless Multitude*, la Multitud Sin Cabeza¹³⁶, vale decir, la *imagen acéfala* de la sociedad y la sociabilidad; el fin del Falo Coronado.

Un hilo rojo (La Bötie diría: una cadena) atravieza y zurce a filósofos de las ideologías políticas más diversas y antagonistas bajo el reinado del Uno y del sistema de juicio de trascendente Dios. Por contra, si Nietzsche es completamente *anti-Hegel*¹³⁷ es porque antes que el *reconocimiento* (propio de la dialéctica del amo y del esclavo) prefiere la insurrección: *Die Auflehnung ist die vornehmste Attitüde des Sklaven* (la insurrección es la actitud más noble del esclavo)¹³⁸. El reconocimiento es la potencia vista *desde abajo*, vale decir, desde la perspectiva de la eternización y de la trascendencia: el reconocimiento es siempre *reconocimiento del poder*; mientras que la insurrección no constituye el poder (ni se constituye como poder), sino que constituye la verdadera potencia, pero sólo en tanto que no esté surcada por afectos pasivos y negativos de tristeza, resentimiento, mala conciencia, venganza, culpabilidad, crueldad, cinismo, espíritu de policía, rosqueo, aparateo, palanqueo, burocratismo, amiguismo, derecho de piso, esgrima dialéctica para *vencer* a un adversario¹³⁹, placer y goce a partir

¹²⁹ FILMER, *Patriarcha*, p. 40.

¹³⁰ HOBBS, *The Citizen*, pp. 233-234.

¹³¹ ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 245.

¹³² HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §253, pp. 188-189; 193, y también: *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*, p. 81.

¹³³ KANT, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, pp. 368-369.

¹³⁴ SCHLEGEL, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*.

¹³⁵ BODIN, *Les six livres de la République*, p. 52: «Puede ocurrir que la villa [la ville] esté bien construida, bien amurallada y llena de gente; y sin embargo no será una ‘ciudad’ [cité] si no tiene Leyes ni Magistrados que establezcan un recto Gobierno..., sino que será la pura anarquía [ains c’est une pure anarchie]».

¹³⁶ FILMER, *Patriarcha*, p. 41.

¹³⁷ NIETZSCHE, KSA 7, §27[29], p. 595: «Hegel: das nichtswürdigste Grau» (Hegel: el más infame color gris). Hegel se arrojó en los brazos del Estado y del éxito (*Er wirft sich dem Staate und dem Erfolg ans Herz*), y se caracterizó por su visión del mundo totalmente optimista, con el Estado prusiano como punto culminante de la Historia Universal (*der platt optimistischen Weltbetrachtung mit dem preußischen Staate als Zielpunkt der Weltgeschichte*); en otras palabras: el aclamado ‘proceso dialéctico del mundo’ de Hegel (*der Hegelsche “Weltprozess”*) se dispuso en un Estado prusiano gigante y en una buena Policía (*einen fetten preussischen Staat mit guter Polizei*). Por eso los Gobiernos fomentan de buena gana el hegelianismo (*die Regierungen fördern die Hegelei*): porque hace que la gente sea dócil y flexible (*gefällig und schmiegsam*) (KSA 7, §27[30], p. 595; §27[30], p. 595; §29[53], p. 650; §29[53], p. 652).

¹³⁸ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 364], p. 97.

¹³⁹ NIETZSCHE, KSA 7, §29[15], p. 631: «El impulso a suscitar la ‘contradicción’ [*Trieb zum Widerspruch*] es propio de aquella personalidad que quiere hacerse valer frente a un otro [*sich einer ändern gegenüber geltend machen*]; esgrima en virtud de la cual antagonizar constituye el placer, y en donde la meta es una victoria personal [*Kloppfechterthum: der Kampf, ist die Lust, persönlicher Sieg das Ziel*]». Estos impulsos de poder se camuflan detrás del neutro e imparcial ‘impulso por la verdad’ (*Wahrheitstriebe*).

del aplastamiento del otro, etcéteras. En el mismo sentido iban Nietzsche (en un póstumo de 1877)¹⁴⁰ y Foucault (en su Prefacio de 1977 a la edición americana de *El Anti-Edipo*): no convertirse en un *militante triste*, preso bajo las categorías de lo negativo¹⁴¹.

El mundo de Spinoza es un mundo anti-jerárquico y profundamente anárquico, sin ser por eso un mundo de desorden, caos, relativismo, o individualismo extremo. Hemos de recordar, a tales efectos, la anécdota según la cual el propio Spinoza se des-rostrificó dibujándose a sí mismo con el rostro del otro: Masaniello, sobre-nombre de un simple pescador napolitano en devenir revolucionario. Según la biografía de Johannes Colerus (publicada en 1705) Spinoza aprendió dibujo y pintura de forma auto-didacta (*il apprit de lui-même*), y dejó todo un librito con esos dibujos (*un livre entier de portraits*); entre esos dibujos, figura el de

un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de pezca sobre el hombro derecho, justamente de la forma en que los grabados históricos han dibujado al célebre cabecilla de los *rebelles* napolitanos, Massaniello. [...] Éste se parecía tan *parfaitement bien* a Spinoza, que seguramente lo había dibujado *sobre su propio rostro* [*d'après lui-même qu'il l'avoit tiré*].¹⁴²

En cualquier caso, ya hemos visto que en Spinoza el *Imperium democratico* es definido no como el *summum bonum* de la sociabilidad sino como el ‘menor’ de los males menores: de todas las formas del *Imperium*, la democracia representativa es la que *menos* coarta la libertad de todos, por la sencilla razón de que el Estado democrático es aquel capaz de brindar (por sus fundamentos) aquellas condiciones sociales, políticas y sexuales para vivir, *como mucho* —cosa que raramente *o nunca* ocurre en los Estados actuales—, en concordancia con el segundo género de conocimiento, y aboliendo las dudas de nuestras esperanzas pero no las dudas de nuestros miedos (volviendo más segura y estable la adquisición de los premios y méritos tanto como volviendo más improbable la tendencia la coacción y al castigo). “Como mucho” porque, incluso bajo el Estado democrático puede ocurrir que los ciudadanos (gobernantes y gobernados) vivan *de facto* únicamente según el primer género de conocimiento, vale decir, como esclavos libertos o siervos voluntarios, como pequeños déspotas y tiranos (parásitos humanos), sin haber podido construir nada más que *fantasmeos*, *ficciones* o *imaginaciones* de ‘lo común’ (pero nunca una ‘noción común’), que no son en lo absoluto producciones de una razón y unos afectos colectivos *activos*, sino de puros afectos *pasivos* y *pseudo-alegrías compensatorias*. Es en éste mismo sentido que Marx —que según Prosper-Olivier Lissagaray aplicó a la ciencia social el método de Spinoza (*appliqua à la science sociale la méthode de Spinoza*)¹⁴³— definía al ciudadano estatal

¹⁴⁰ NIETZSCHE, KSA 8, §25[1], p. 482: «En la medida en que los socialistas posean en su mayoría ese tipo de temperamento maligno [*übele*], sombrío [*finstere*], débil [*schwächliche*], taciturno [*grüblerische*] y bilioso [*gallichte*], disminuirán [*verringern*] la felicidad sobre la Tierra sean cuales sean las circunstancias, e incluso en el caso de que consiguieran instaurar un nuevo Orden [*neue Ordnungen*].»

¹⁴¹ FOUCAULT, *Dits et Écrits III*, p. 135: «Libérate de las viejas categorías de lo Negativo [*affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif*], como la Ley, el límite, la castración, la falta, la laguna. [...] No imagines que haya que estar *triste* para ser un ‘militante’ [*qu'il faille être triste pour être militant*], aún cuando aquello que se lucha [*combat*] sea abominable».

¹⁴² COLERUS, *La vie de Spinoza*, p. XI.

¹⁴³ LISSAGARAY, *Histoire de La Commune de 1871*, p. 9: «Karl Marx, el potente investigador [*le puissant investigateur*], desterrado de Alemania y de Francia, que aplicó a la ciencia social el método de Spinoza [*qui appliqua à la science sociale la méthode de Spinoza*], fue quien ofreció la admirable fórmula: ‘La emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos’ [*L’émancipation des travailleurs doit être l’oeuvre des travailleurs eux-mêmes*].» Lissagaray fue partícipe y combatiente

como aquel miembro imaginario que forma parte de un poder soberano que es igualmente imaginario: *das imaginäre Glied einer eingebildeten Souverainetät*¹⁴⁴.

Pero si la forma-Estado representa *el menor* de los males menores, *sigue siendo por ello mismo* todavía una forma *civilizada y refinada* de ‘lo malo’ (de una composición impotente e impetenciante de relaciones de potencia), aún cuando eso sea preferible a un mal todavía mayor. Del mismo modo que las alegrías-pasión, pese a ser alegrías, *siguen siendo* sin embargo algo pasivo y reactivo, algo impotente, aún cuando eso sea preferible a una tristeza directa. ¿Cómo, entonces, si es que el ser humano tiende a pasar siempre a estados cada vez *más* perfectos, habríamos de conformarnos con esta vida y con este modo de existencia estatal, con esta sociabilidad del primero o, a lo sumo, del segundo género de conocimiento?

Spinoza *cum* Bergson: el Parlamentarismo estatal (es decir, el régimen de representación indirecta) está hecho únicamente *pour canaliser le mécontentement*¹⁴⁵, es decir, para canalizar y reglamentar los descontentos, las competencias, las oposiciones, los antagonismos, las “contradicciones”, y por tanto, para canalizar y reglamentar los miedos, las esperanzas, las tristezas, las frustraciones, las alegrías pasivas, bajas y serviles, los placeres y los goces, pero nunca para capilarizar (suscitando su sobrepasamiento) la potencia activa, la alegría, la auto-determinación humanas, la rebeldía. Y este descontento puede ser canalizado no sólo en función de prohibiciones y represiones, sino incluso a través de una invitación abierta a la transgresión y al placer, a vivir (y a reducir) nuestro deseo como libido y *titillatio*. El Estado como ‘válvula de seguridad’, como gestión de las pasiones (gestión de los *ilegalismos*), es la trascendencia vuelta utopía (neo-arcaísmo y retro-futurismo).

Por eso planteo la hipótesis ácrata de que en la filosofía política de Spinoza, el Estado democrático representativo (*Imperium democratico*) no constituye ni la última palabra de la *razonabilidad*, ni la última palabra de la *sociabilidad*, ni la última palabra de la *sexualidad*, sino que aún podría restar la posibilidad de fabricar una *tercera* forma de la sociabilidad: una democracia anti-jerárquica, directa y confederada, así como formas más liberatorias del amor y la sexualidad (que no pre-existen, que aún están por inventar, y que sólo pueden existir *en acto* conjurando y sabotando el curso actual de las cosas, torciendo la dirección habitual del pensamiento y de la acción).

Sin embargo, tampoco se trata de decir o deslizar que *Spinoza era un anarquista* encubierto o que estaba *a favor de la anarquía*; basta con el trabajo más modesto de mostrar que su ética como ‘sistema de pruebas’ inmanentes (y como ontología radical) nos permite maquinar la posibilidad de una nueva sociabilidad *no-estatal* (sociabilidad de la potencia no representativa, no vertical, no jerárquica, etc) así como nos permite también maquinar la posibilidad de una sexualidad *unívoca*. Pero la anarquía coronada donde todos viven según *un* mismo cuerpo y *una* misma alma no significa que todos

durante la Comuna de París; exiliado en Londres y Bruselas escribe su *Historia de La Comuna de Paris* en 1896, haciendo de Spinoza (y no de Hegel y la dialéctica) el precursor de Marx. Por mi parte, considero que Marx está atravesado y tironeado *a la vez* por la línea trascendente y despótica hegeliana (el método dialéctico), que lo retiene, y por una línea inmanentista y ácrata spinozeana, que lo arrastra.

¹⁴⁴ MARX, *Die Judenfrage*, p. 191: «En el Estado el ser humano es considerado como un ‘ser genérico’ [*Gattungswesen*], como miembro imaginario de una soberanía imaginaria [*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souverainetät*], pues se le despoja de su vida individual real [*wirklichen individuellen Lebens*] y se le llena de una universalidad irreal [*unwirklichen Allgemeinheit*]».

¹⁴⁵ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 312: «Estas idas y venidas son características del Estado moderno, no en virtud de ninguna fatalidad histórica [*non pas en vertu de quelque fatalité historique*], sino porque, justamente, el régimen Parlamentario está concebido, en gran parte, para canalizar el descontento [*pour canaliser le mécontentement*]».

piensen lo mismo, hagan lo mismo, deseen lo mismo, se interesen por lo mismo, jueguen a lo mismo (que era el deseo del Platón de *Las Leyes*). Antes bien, consiste en generar las condiciones para liberar las potencias de la singularidad productiva (*productive Einzigkeit*)¹⁴⁶ de cada quien a punto tal que cada uno pueda expresar su potencia de pensar y su potencia de obrar al máximo, en máxima libertad, pero *sin que nadie joda a nadie, sin que nadie entristezca ni impotencie a nadie, sin que nadie le haga pagar nada a nadie* (ni sus alegrías ni sus tristezas, ni sus placeres ni sus displaceres, ni sus trabajos ni sus ocios, ni sus necesidades ni sus saciedades), y sin que nadie tenga poder sobre nadie, sin que nadie mande sobre otras personas ni nadie obedezca a ninguna persona, pero todos obedezcan activa y positivamente sólo ‘al común’ anti-jerárquico, sin por ello devenir autómatas o androides (ni con Hobbes ni con Hegel):

No convertir a los seres humanos de seres racionales en bestias o ‘autómatas’ [*non homines ex rationalibus bestias vel ‘automata’ facere*], sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre [*libera ratione*] y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones [*et ne odio, ira vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur*].¹⁴⁷

En *Diferencia y repetición* (del año 1968) Deleuze define la *anarchie couronnée* (anarquía coronada) como el verdadero acontecimiento (*événement*) político, es decir, como la cólera propia de la idea social (*la colère propre de l’idée sociale*), como la expresión más viva, activa y afirmativa de la potencia social de la ‘diferencia’ (*la puissance sociale de la ‘différence’*)¹⁴⁸, que siempre es una potencia social *ácrata*: pues la anarquía es el objeto de la verdadera sociabilidad (*serait aussi l’anarchie*). Potencia social *ácrata* que por definición es *viva, activa y afirmativa* porque (por oposición a todo Estado autómatas orgánico o mecánico) expresa esa poderosa vitalidad *no-orgánica* que completa la fuerza con la fuerza (*la puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force*), y que siempre enriquece (*enrichit*) o engrandece a aquello con lo que entra en relación, suscitando un sobrepasamiento recíproco y común¹⁴⁹.

Por eso las anarquías coronadas reemplazan a las jerarquías de la ‘representación’ parlamentarista estatal (*se substituent aux hiérarchies de la représentation*), así como las distribuciones nómadas reemplazan a las distribuciones sedentarias de dicha representación (*les distributions nomades substituent aux distributions sédentaires de la représentation*)¹⁵⁰; la anarquía coronada es la conjuración de la sociabilidad estatal (de Estado como aparato de captura por axiomatización) efectuada por unas singularidades nómadas que ya no están atravesadas por las líneas de pseudo-alegría (el amor al Estado) ni por las líneas de odio (el horror del Estado); una nueva subjetivación y un nuevo modo de existencia que ya no entra en resonancia con la fascinación psicopolítica que actualmente existe tanto en torno a los *afectos de amor* respecto del Estado como en torno a los *afectos de odio* respecto del Estado (*la fascination aujourd’hui l’amour ou l’horreur de l’État*)¹⁵¹, amor social o *amor societatis* atascado en el doble frenesí de los descontentos mutuos.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, p. 29: «Cada uno lleva dentro de sí una *singularidad productiva*, como núcleo de su ser» (*Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens*).

¹⁴⁷ SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 264.

¹⁴⁸ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 269.

¹⁴⁹ DELEUZE, *Critique et Clinique*, p. 167.

¹⁵⁰ DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 356

¹⁵¹ FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, p. 112.

La anarquía coronada no es entonces ni una sociedad donde la individualidad se ha disuelto en un ‘yo social’ que aplasta las singularidades productivas (la comunidad como cuerpo despótico y burocrático), ni tampoco es una sociedad donde reinan los ‘individuos’ como átomos sociales anclados en su ‘personalidad yoica’ (el ‘ciudadano’ como sujeto social de derechos universales que no anhela más que ser identificado, reconocido, representado, contractualizado, satisfecho, bien pagado), y que, en tanto que ‘capital humano’ (o incluso “capital erótico y sexual”) sólo puede entablar con los demás relaciones y prácticas bajo la forma jurídica del contrato y del intercambio supuestamente consentidos y ejecutados con libre albedrío (cuya regla es: *do ut des; facio ut facias; do ut facias; facio ut des*). Destrucción total de la subjetivación social del tipo *homo juridicus*, *homo æconomicus*, *homo dialecticus*. Foucault tenía su grito: *En finir avec les porteparole!*, es decir: ¡Hay que acabar de una buena vez con los portavoces!¹⁵². Por lo demás, quizá podría ocurrir que todo aquello que se vende es aquello que, de ser regalado, *nadie querría tener* (*niemand will es geschenkt: so muß sie sich schon verkaufen*)¹⁵³, toda vez que sucede con la posesión de la ‘verdad’ lo mismo que ocurre *con cualquier clase de posesión*: es algo aburrido (*der Besitz der Wahrheit ist nicht schrecklich sondern langweilig wie jeder Besitz*)¹⁵⁴.

La anarquía coronada —individualidad superior ni mecánica ni orgánica en la cual todos podemos entrar a título de parte extensiva e intensiva inmanente— es una forma *de organizar o componer* las relaciones de potencia tal que sea capaz de suscitar y de hacer proliferar las *singularidades o aecceidades*, las diferencias de potencia que *somos* y que *hacemos*, que no son lo mismo que las individualidades personales (que se hallan en un fluctuante estado de identificación, reconocimiento y representación). Por eso

hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre ‘individuos’ sedentarios siguiendo límites o vallados [*entre des individus sédentaires suivant des bornes ou des enclos*], y repartir singularidades en un espacio abierto sin muros ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*].¹⁵⁵

En el acápite de este apartado citábamos las palabras de Spinoza en su carta a Jarig Jelles del 17 de febrero de 1671, en la que decía: ‘*Omnia amicorum sunt communia*’ (entre amigos todas las cosas son comunes); frase que ha sido tomada históricamente en toda la tradición ácrata como lema, y que ciertamente no debe confundirse con la sentencia ‘*omnia omnium sunt*’.

Más exactamente: según el *Tratado político*, en el estado de naturaleza rige para todos los seres humanos el lema *omnia omnium sunt* (todo es de todos), pero sólo en el sentido de que “todas las cosas pertenecen por naturaleza a todos *hasta tanto* un alguien cualquiera *pueda* apropiarse de ellas”; es decir, hasta tanto un ser humano ejerza sus potencias actuales con el fin de reclamarla *para sí y sólo para sí: omnia omnium sunt, qui scilicet potestatem habent sibi eadem vendicandi*¹⁵⁶. Hobbes decía lo mismo en *De Cive* (de 1642), cuando afirmaba que el estado de naturaleza es un estado en el que *all things were common*¹⁵⁷. Muy por el contrario, en la sociedad o comunidad ácrata, anarquía coronada o régimen democrático anti-jerárquico y directo de concordia y de amistosidad generalizada, el lema correspondiente ya no es ‘*omnia omnium sunt*’ sino

¹⁵² FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, pp. 86-87.

¹⁵³ NIETZSCHE, KSA 10, §7[43], p. 256.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 234], p. 81.

¹⁵⁵ DELEUZE, *L’Île Déserte*, pp. 198-199.

¹⁵⁶ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 61.

¹⁵⁷ HOBBS, *The Citizen*, p. 278.

‘*omnia amicorum sunt communia*’¹⁵⁸, es decir, todas las cosas son comunes a todos aquellos que están implicados —en acción y en pasión, en su potencia de afectar (espontaneidad) y de ser afectados (receptividad)— en el interior de una determinada composición anti-jerárquica de relaciones.

Todas las cosas son comunes entre ‘amici’, esto es, entre aquellos que se afectan activa y mutuamente de alegría/amor de una manera recíproca (sin posiciones de verticalidad, autoridad y jerarquía); toda vez que *amicus* (amigo) deriva del verbo *amare* (amar, sentir afecto). *Todas las cosas son comunes entre ‘amici’*, esto es, entre aquellos que se han fabricado en común una composición de potencia superior que los conduce en adelante a experimentar el ‘afecto’ y el ‘amor’ no ya como unos esclavos libertos y según el primer género de conocimiento —como un simple agregado o acuerpamiento *sentimental* entre yoes demasiado personales y demasiado descontentos (individuos necesitados de reconocimiento individual y reproductores de las burocracias afectivas y las competencias superiores)—, sino como alegría y aquiescencia por esa ‘*χ*’ *impersonal-común* que nos enlaza y nos subjetiva, haciéndonos sobrepasar hacia una perfección mayor.

En efecto, decir que ‘todo es *de* todos’ no es lo mismo que decir que ‘todo es *común a* todos’. Lo primero habilita la posibilidad de la apropiación privada y exclusiva entre *cogitos*, entre sujetos individuales (que se viven como *homo juridicus*, *homo æconomicus*, *homo dialecticus*), y por lo tanto, habilita el régimen de ‘lo tuyo’ y ‘lo mío’, el régimen de la propiedad, del sobre-trabajo, y de los contratos de intercambio (espacio estriado). Lo segundo habilita lo contrario: un espacio liso, *sans enclos ni propriété*.

En consecuencia, continuando o tironeando de esta línea de fuga ácrata spinozeana podría resultar posible resignificar —desde la perspectiva de las *singularidades* nómadas y siguiendo los postulados de su ética como ontología radical y como sistema de pruebas— otro de los lemas ácratas: “De cada quién según sus potencias singulares creativas afirmativas actuales del pensar y del obrar (y no según sus *capacidades*, porque las capacidades remiten a un *Juez/Tribunal superior* que las evalúa y tasa según un código de trascendencia), y a cada quién según sus afectos y deseos activos actuales (y no según sus *necesidades*, porque las necesidades remiten a la *negatividad* y a la *falta*, y al Juez trascendente que evalúa la falta)”; bajo la condición de haber creado una laboriosidad, una productividad y una sociabilidad *sans enclos ni propriété* que sea el signo del aumento de las potencias de todos.

Introducir en la ecuación a las *necesidades* y a las *capacidades* sólo sirve para restaurar la trascendencia y el sistema del juicio, porque ambas nos remiten a lo Uno (Dios, el Sujeto, el Estado, el Mercado, y el Fallo), y constituyen los conceptos propios de todas aquellas sociedades que (gobierne quien gobierne) hacen de la *impotencia* y la *bajeza* (y consecuentemente, de la explotación y la alienación) la regla de normalización para todos los modos de existencia. De allí que Kropotkin decía en *La conquista del pan* (de 1892) que ninguna sociedad podría existir si se llevasen al extremo los principios del “A cada uno según sus necesidades” (*à chacun selon ses besoins*) y del “A cada uno según sus obras” (*à chacun selon ses oeuvres*), porque las ‘necesidades’ (*les besoins*) del individuo —incluso dejando de lado las necesidades *fantasiosas* (*nous ne parlons pas des fantaisies*)— no siempre corresponden con sus ‘obras’ (*ne correspondent pas toujours a ses oeuvres*)¹⁵⁹. La línea de fuga ácrata spinozeana diverge, en el sentido aquí

¹⁵⁸ SPINOZA, *Epistolae*, XLVII, p. 281.

¹⁵⁹ KROPOTKINE, *La Conquête du pain*, pp. 45; 221.

propuesto, no sólo respecto de la línea progresista (el llamado Estado Benefactor o de economía mixta) y de la línea liberal (el llamado liberal-libertarianismo o anarco-capitalismo), sino que también diverge tanto respecto del anarquismo proudhoniano, como así también respecto del socialismo o comunismo centralista marxiano, y derivados.

Respecto (a) del anarquismo proudhoniano: porque en *Qu'est-ce que la propriété?* (del año 1840) Proudhon se opuso a dicho lema por considerarlo una consigna propia de utopistas como Saint-Simon, Fourier, Cabet, e incluso de Babeuf y los *babouvistes*¹⁶⁰:

Oigo gritar por todas partes : “¡Gloria al trabajo ya la industria!”, “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras” [*à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres*]. [Tal es el caso de] *les saint-simoniens*, de *les fouriéristes*, y, en general, de todos los que en nuestros días se ocupan de economía social y de reforma, y que inscriben en su bandera el lema: “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras” (como Saint-Simon), o “A cada uno según su capital, su trabajo, y su capacidad” [*à chacun selon son capital, son travail et son talent*] (como Fourier). [Pero con ello] entienden lo que entiende todo el mundo, o sea, que “A la mayor capacidad se debe la más alta retribución” [*qu'à la plus grande capacité la plus grande rétribution est due*], y que “Los beneficios deben ser proporcionados a las obras y a las capacidades” [*que les appointements doivent être proportionnées à l'oeuvre et à la capacité*].¹⁶¹

Por relación a las llamadas ‘capacidades’ individuales —que nos permiten satisfacer las ‘necesidades’ a través de su ejercitación o puesta en práctica, y de cuyo resultado surge una ‘obra útil’—, Proudhon considera, por el contrario, que el vigor, el genio, la diligencia (*vigueur, génie, diligence*) y las demás capacidades o habilidades personales son, en un grado, obra de la naturaleza (*fait de la nature*), que sólo hasta cierto punto dependen de la educación del individuo, y que ante todo son una creación de la sociedad (*le talent est une création de la société bien plus qu'un 'don' de la nature*); en consecuencia, para Proudhon la retribución (*le loyer*) que la sociedad concede a los individuos debe ser proporcionada (*proportionné*) no a lo que puedan producir, sino a lo que produzcan: *non à ce qu'ils peuvent, mais à ce qu'ils produisent*¹⁶². Así, la nueva consigna de Proudhon resulta ser la siguiente: “Dadme una sociedad en la que cada especie de talento (*chaque espèce de talent*) esté en proporción numérica con las ‘necesidades’ (*en rapport de nombre avec les besoins*), y en la que no se exija a cada productor más de lo que su especialidad le permita producir (*ce que sa spécialité l'appelle à produire*), y entonces, respetando escrupulosamente la jerarquía de las funciones (*la hiérarchie des fonctions*), deduciré de ella la igualdad de las fortunas (*j'en déduirai l'égalité des fortunes*)”¹⁶³. Pero, ¿quién establece dicha jerarquía, y en función de qué cálculo, una vez que se ha aceptado que los talentos no son naturales ni frutos de un ‘don’ sino un puro producto de la sociedad? Sin entrar a

¹⁶⁰ PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, pp. 126; 232: «Graco Babeuf pretendía que toda superioridad fuese severamente reprimida [*que toute supériorité fût réprimée sévèrement*] y aún perseguida como peligro social [*fléau social*]; para asegurar el edificio de su comunidad, rebajaba a todos los ciudadanos a la altura del más pequeño [*il rabaisait tous les citoyens à la taille du plus petit*]. [...] Los *babouvistes*, inspirados por un horror exaltado [*une horreur exaltée*] contra la propiedad, más que por una creencia claramente formulada [*une croyance nettement formulée*], cayeron por la exageración de sus principios, mientras que *les saints-simoniens*, combinando la comunidad con la desigualdad [*cumulant la communauté et l'inégalité*], han pasado como una mascarada».

¹⁶¹ PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, pp. 91; 120.

¹⁶² PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, pp. 123; 182.

¹⁶³ PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, pp. 128-129.

considerar que, por lo que toca a la llamada ‘diferencia sexual’ entre varones y mujeres, Proudhon no duda ni un segundo en jerarquizar (como Rousseau, Locke, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, etc.) a los talentos masculinos *por encima* de los talentos femeninos:

Entre la *femme* y el *homme* puede existir amor, pasión, un vínculo de costumbre [*amour, passion, lien d’habitude*], y todo lo que se quiera, pero no existe nunca una verdadera ‘sociedad’ [*il n’y a pas véritablement société*]. El varón y la mujer no van asociados [*ne vont pas de compagnie*]. La *diferencia* entre los sexos crea una *separación* entre ellos [*la différence des sexes élève entre eux une séparation*] de la misma naturaleza que la diferencia de razas la crea entre los animales. Por lo tanto, lejos de aplaudir lo que hoy se llama “la emancipación de la mujer” [*bien loin d’applaudir à ce qu’on appelle aujourd’hui émancipation de la femme*], preferiría, si llegara a ese extremo, *inclinarme a confinar a las mujeres* [*à mettre la femme en réclusion*].¹⁶⁴

Todavía en un póstumo del año 1875 Proudhon sostuvo que entre el varón y la mujer hay una *equivalencia* de atributos (*équivalence de leurs attributs*) pero no hay ni *égalité* ni *identité* entre esos mismos atributos tenidos por equivalentes, dado que en virtud de las diferentes constituciones de ambas naturalezas (*constitutions de la nature*) existe una ‘diferencia radical’ (*différence radicale*) entre las *funciones* y los *destinos* (*fonctions et destinées*) tanto sociales como domésticos del varón y de la mujer; en la constitución masculina hay por definición más movimiento, energía y actividad (*plus de mouvement, d’énergie, d’activité*), mientras que en la constitución femenina prima un ejercicio más dulce (*plus doux*) y una vida más sedentaria (*plus sédentaire*). Proudhon se refugia incluso en el precario ‘saber’ de la Frenología para poder afirmar que los instintos polémicos y guerreros (*les instincts polémiques et guerriers*), así como los instintos de mando (*de commandement*), de firmeza y de personalidad encuentran un mayor desarrollo natural en el varón (*plus grand développement chez l’homme*) a la vez que uno menor en la mujer, y que el varón porta orgánicamente una mayor potencia nerviosa y muscular (*plus de puissance nerveuse et musculaire*), que se traduce en una mayor potencia intelectual por relación a la mujer (*plus de puissance intellectuelle*). La frenología habría demostrado, además, que el cerebro de la mujer no está constituido de la misma manera que el cerebro del varón (*la phrénologie dit que le cerveau de la femme n’est pas constitué de la même manière que celui de l’homme*), porque la masa total del cerebro es más pequeña en la mujer (*la masse totale du cerveau est plus petite chez la femme*)¹⁶⁵.

Respecto **(b)** del socialismo o comunismo centralista marxeano: porque en *Kritik des Gothaer Programms* (de 1875) Marx suscribía al citado lema por considerarlo como una consigna válida para la sociabilidad estatal y centralizada del futuro:

En la fase superior de la sociedad comunista [*kommunistischen Gesellschaft*], cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora [*die knechtende Unterordnung*] de los individuos a la ‘división del trabajo’ [*Teilung der Arbeit*], y con ella, la oposición entre el

¹⁶⁴ PROUDHON, *Qu’est-ce que la propriété?*, p. 221. Este párrafo, junto con otros del mismo tenor, condujo a Jeanne-Marie Poinard (Jenny de Héricourt) a escribirle una carta de queja a Proudhon, a la vez que dedicarle en 1856 un artículo en *La revue philosophique et religieuse* titulado *M. Proudhon et la question des femmes* (en donde transcribe la respuesta de Proudhon). En 1860 publica otro libro crítico contra la concepción sexual de Proudhon (*La Femme affranchie: réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, Legouvé, Comte et autres novateurs modernes*). Por su parte, Proudhon intenta responder a sus objeciones (y a las de Mme. J.L.) en una obra publicada póstumamente en 1875: *La Pornocratie, ou Les femmes dans les temps modernes*.

¹⁶⁵ PROUDHON, *La Pornocratie*, pp. 19; 24-25; 28-29.

trabajo intelectual [*geistiger*] y el trabajo físico [*körperlicher*]; cuando el trabajo no sea solamente un ‘medio de subsistencia’ [*Mittel zum Leben*] sino la primera necesidad vital [*das erste Lebensbedürfnis*]; cuando, junto con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las ‘fuerzas productivas’ y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá sobrepasarse [*überschritten*] completamente el estrecho horizonte del Derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su estandarte: “¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” [*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*].¹⁶⁶

Como sabemos, Marx despreciaba tanto a Proudhon como a los socialistas utópicos odiados por Proudhon; unos y otros se le aparecían como expresiones del *vulgärsozialismus*, del socialismo pequeño-burgués y utopista¹⁶⁷. Sin embargo, ambos enemigos tienen un amor en común: Marx y Proudhon comparten su inclinación *por el método dialéctico* como camino para toda cientificidad en antropología, en política, en economía, y en sexualidad.

Sin embargo, y pese a ello, ambos comparten también una *positividad* que se sostiene con independencia de toda concepción e imagen dialéctica y contradictoria de los fenómenos/procesos. A saber: (1) la idea de que el *valor* de las ‘capacidades’ y ‘talentos’ humanos es *incommensurable* —¿cómo pretender, pues, introducir entre las capacidades y talentos una *jerarquía* y un supuesto *intercambio* jurídico-contractual entre las mismas, pagadero con una forma de equivalente general?—, y que, *en rigor*, (2) el llamado talento personal o las llamadas capacidades personales no son nunca una *propiedad privada o personal* de los individuos (algo pasible de ser apropiado en términos de ‘tuyo’ o ‘mío’), sino que más bien constituyen la *expresión singular* de un *General Intellect* (*intelligence universelle* o *allgemeiner Intellekt*), objeto de una *posesión colectiva*, y para la alegría y el sobrepasamiento común¹⁶⁸. Es en este sentido que entonces podrá decirse que sólo bajo la sociabilidad de la potencia (anarquía coronada) puede cumplirse el *omnia amicorum sunt communia*; y nunca bajo la sociabilidad del poder (estatal-capitalista).

4. El deseo (*cupiditas* = *conatus* = *essentia* = *potentia*) excluye la falta, la negación, la carencia, la agresividad.

Ces trois propositions forment la même merde sur le désir: une fois que vous avez mis ‘le manque’ dans le désir, vous ne pourrez mesurer les remplissements apparents du désir que avec ‘le plaisir’, et vous ne

¹⁶⁶ MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, p. 21.

¹⁶⁷ MARX, *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, p. 22: «El socialismo vulgar [*vulgärsozialismus*], y por intermedio suyo, una parte de la democracia, ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y a tratar la ‘distribución’ [*Distribution*] como algo independiente [*unabhängig*] del ‘modo de producción’ [*Produktionsweise*], y, por lo tanto, a exponer el *Sozialismus* como una doctrina que gira principalmente en torno a la *Distribution*».

¹⁶⁸ PROUDHON, *Qu’est-ce que la propriété?*, pp. 136-137: «Determinar en dinero el ‘valor’ de un talento [*talent*] cualquiera es imposible [*est chose impossible*], porque el talento y la moneda son cantidades incommensurables [*sont des quantités incommensurables*]. [...] El talento es una *propriété collective* que no se ha pagado y de la que siempre se será deudor. Y así como la fabricación de todo ‘instrumento de producción’ es el resultado de un esfuerzo colectivo [*une force collective*], así también el *talent* y la *science* de un ser humano son producto de la inteligencia universal [*produit de l’intelligence universelle*] y de una ciencia general, lentamente acumulada». Cf. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), MEW 40, pp. 541-542: «La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia mundial» (*die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte*). Sobre el *General Intellect* en Marx (*allgemeiner Intellekt* o *allgemeine gesellschaftliche Wissen*), cf. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, p. 602.

*pourrez que le rapporter à une transcendance qui est celle de 'la jouissance impossible' (renvoyant à la castration et au sujet clivé).*¹⁶⁹

Hemos realizado hasta aquí un análisis en torno a la *sociabilidad del poder y la servidumbre* —como pilar de la 1º forma de la sociabilidad (el estado de naturaleza) y de la 2º forma (la erección del Estado/*Imperium*)—, así como en torno a su diferencia respecto de la *sociabilidad de la potencia ácrata* directa, colectiva y co-organizada, como soporte de la 3º forma de la sociabilidad (la anarquía coronada). Pero esta problematización sólo puede sostenerse apoyándose sobre el nivel psico-sexo político del problema: si hay en Spinoza *tres géneros de conocimiento y tres formas de la sociabilidad*, ha de haber también *tres modos de la sexualidad*. En otras palabras: los problemas relativos a las relaciones de poder/potencia sólo existen enganchados con los respectivos problemas relativos al deseo y la sexualidad. En consecuencia, es necesario abordar ahora cuál es la concepción que Spinoza tiene del deseo (*cupiditas*).

Ahora bien, el concepto de deseo (*cupiditas*) tal y como Spinoza lo trabaja en la *Ética* ha producido y continúa produciendo aún hoy grandes malentendidos y falsos problemas, así como grandes anacronismos conceptuales (neo-arcaísmos a la vez que retro-futurismos), toda vez que se tiende a pasar por alto el hecho evidente de que, para Spinoza, los conceptos de *cupiditas* y de *conatus* nunca son conceptos análogos ni sinónimos del concepto de *libido*. La tradición psicoanalítica y psiquiátrica, tanto como las filosofías afines, han tomado de cabo a rabo el concepto psicoanalítico de deseo como *falta* (y signado por el *falo* como significante dominante), identificando (y reduciendo) inmediatamente a la *cupiditas* (deseo) con la *libido* (deseo sexual), y a la *libido* con el *conatus*. Pero Spinoza, reacio como era a toda forma (religiosa o laica) de pastoral y de profetismo no guarda ninguna relación con este tipo de reduccionismos; ello constituye, de hecho, la razón por la cual nunca deja de decirnos que la auto-complacencia común de los esclavos libertos, o sea, de la ‘gente común’ (*communis vulgi*) consiste en creer que se es “libre” en la medida en que *se les permite* que obedezcan a las demandas urgentes de su propia libido: *communis vulgi persuasio videntur credere se eatenus ‘liberos’ esse, quatenus libidini parere licet*¹⁷⁰.

Se sabe que la *Ética* de Spinoza parte de un postulado psico-político base: sólo hay tres afectos primarios (*primarium affectus*), que son: la alegría (*laetitia*), la tristeza (*tristitia*), y el deseo (*cupiditas*). Ahora bien, esta tríada de afectos primarios es capaz de combinarse en el ser humano de múltiples maneras, a punto tal que a partir de ellos se formarán o derivarán todos nuestros restantes afectos, puesto que para Spinoza *todos* los ‘afectos’ que somos capaces de experimentar se remiten al deseo, a la alegría, o a la tristeza: *omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur*¹⁷¹. Pero estos tres afectos primarios, y las ideas que les corresponden en nuestra alma, pueden devenir tanto *activos* como *pasivos*:

Por ‘afectos’ [*affectum*] entiendo las ‘afecciones’ del cuerpo [*corporis affectiones*] por las cuales aumenta o disminuye (es favorecida o coercida) la potencia de obrar [*agendi potentia*] de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. [De modo tal que] si podemos ser causa adecuada [*adaequata causa*] de alguna de estas

¹⁶⁹ DELEUZE, *Sur L'Anti-Edipe II*: «Estas tres proposiciones conforman una sola y misma mierda arrojada sobre el deseo: una vez que han puesto la ‘falta’ en el deseo sólo podrán medir sus realizaciones aparentes en el ‘placer’, y sólo podrán relacionarlo con una trascendencia que es la del ‘goce imposible’ (que remite a la ‘castración’ y al ‘sujeto escindido’)».

¹⁷⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 179.

¹⁷¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 98.

afecciones [*affectionum*], entonces entiendo por ‘afecto’ una acción [*per affectum actionem intelligo*]; en caso contrario, entiendo por ‘afecto’ una pasión [*alias, passionem*].¹⁷²

Sin embargo, es de notar que Spinoza carga desde el comienzo a sus conceptos con un *valor* que difiere ampliamente respecto de ‘los valores’ dominantes, así como también los carga con un *sentido* que difiere ampliamente respecto del ‘sentido común’ filosófico y teológico dominante, puesto que, según él mismo nos dice, los conceptos han venido siendo mal utilizados, habida cuenta de que los ‘nombres’ de los afectos (*affectuum nomina*) parecen haber sido inventados más bien *según su uso vulgar* (*ex eorum vulgari usu*), es decir, *según su uso servil*, que según un cuidadoso entendimiento (*accurata cognitione*)¹⁷³. Eso es exactamente lo que ocurre con el concepto de deseo: Spinoza nunca hecha mano al clásico concepto de *libido* para referirse al deseo (como ordena la tradición), sino que opta contrariamente por el concepto de *cupiditas*, reservando el de ‘libido’ para referirse exclusivamente al afecto de excitación sexual (*coeundi libido*) que busca la unión a partir de la mezcla de los cuerpos (el coito).

En este sentido, observamos que en la *Ética* de Spinoza el deseo (*cupiditas*) *no se deja reducir nunca* a la mera excitación sexual orgánica o genital (*libido*), o lo que es lo mismo decir, que *el deseo no es siempre y en todos los casos y circunstancias ‘deseo sexual’* (orgástico-genital), sino que el deseo *excede* o *sobrepasa lo sexual* por todos lados y a cada instante; aún cuando todo el mundo proceda a identificarlos, según lo ordenan inconscientemente el uso *vulgar* dominante y el modo *servil* de vivir dominante (que vive su existencia según el concepto de deseo más bajo y chato, que es el que cabe al primer género de conocimiento).

Así, pues, en su definición de los afectos Spinoza parece querer decirnos que *libido* no se opone a *cupiditas*, sino que simplemente es una clase particular de la *cupiditas*. Toda *libido* es *cupiditas*, pero no toda *cupiditas* es *libido*. De allí que, según la definición de Spinoza, por *libido* hay que entender solamente el deseo y el amor (*libido est cupiditas et amor*) por la íntima unión de los cuerpos (*in commiscendis corporibus*), independientemente de si dicha excitación sexual o deseo de copular (*coeundi cupiditas*) es moderado o inmoderado¹⁷⁴.

En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) es un afecto (*affectio*), y, de hecho, es uno de los tres afectos primarios, pero según cómo sea tanto *nuestra manera de componer relaciones* como *nuestro modo de existencia singular*, el deseo podrá devenir (como ocurre con *todos* los afectos humanos) o bien un *afecto-pasión* (afecto pasivo) o bien *afecto-acción* (afecto activo), vale decir, o bien deseo-pasión (deseo pasivo) o bien deseo-acción (deseo activo); o bien deseo que nos esclaviza y nos hace esclavizar a los demás, o bien un deseo que tiende a la liberación y a la autonomía recíprocas, que es aquello que Spinoza llamará *acquiescentia in se ipso*.

El deseo (*cupiditas*) no es, entonces, *esencialmente* malo, negativo, angustiante y doloroso —tal y como sostienen del siglo XVII al XIX autores como Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Novalis, Adam Smith, Bentham, Malthus, Burke, Schopenhauer, entre tantos otros—, sino que es *actualmente* un afecto *activo* cuando se suscita en nosotros *siendo nosotros mismos la causa de dicho afecto*, y en función de haber producido ideas adecuadas; en ese caso, se dirá que *obramos o actuamos por deseo* toda vez que sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada (*cujus adaequata sumus causa*). Por el contrario, el deseo es

¹⁷² SPINOZA, *Ethica*, p. 66.

¹⁷³ SPINOZA, *Ethica*, p. 94.

¹⁷⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 110.

actualmente un afecto *pasivo* cuando se suscita en nosotros pero sin que seamos nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas inadecuadas y equívocas; en este caso, se dirá que *padecemos por deseo* toda vez que en nosotros suceda algo, o se siga algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos sino la causa parcial (*cujus nos non nisi partialis sumus causa*)¹⁷⁵. Porque, sin dudas,

el esfuerzo o potencia del alma al pensar [*mentis conatus seu potentia in cogitando*] es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo a obrar [*corporis conatu seu potentia in agendo*]. [Pero] el alma está *sometida* [*esse obnoxiam*] a tantas más pasiones [*passionibus*] cuantas más ‘ideas inadecuadas’ tiene, y, por el contrario, *obra* [*agere*] tantas más cosas cuantas más ‘ideas adecuadas’ tiene; [razón por la cual] las *acciones del alma* [*mentis actiones*] se originan solo de las ideas adecuadas, y, en cambio, las *pasiones del alma* [*mentis passionibus*] dependen sólo de las ideas inadecuadas, [dado que] el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas [*mens propterea tantum patitur quia ideas habet inadaequatas*].¹⁷⁶

Así, pues, en virtud del paralelismo entre el cuerpo y el alma, resulta que *desde la perspectiva de las potencias* ‘pensar’ y ‘desear’ son siempre una y la misma cosa¹⁷⁷, dado que la idea de todo aquello que aumenta o disminuye (*auget vel minuit*), vale decir, que favorece o reprime (*juvat vel coërcet*) la potencia de obrar de nuestro cuerpo (*corporis nostri agendi potentiam*), a su vez, aumenta o disminuye, vale decir, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma (*mentis nostrae cogitandi potentiam*). Spinoza dice que

tanto la decisión del alma, como el apetito y la determinación del cuerpo, son cosas *simultáneas* por naturaleza [*simul esse natura*], o, mejor dicho, *son una y la misma cosa* [*unam eandemque rem*], a la que llamamos ‘decisión’ [*decretum*] cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y ‘determinación’ [*determinationem*] cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión.¹⁷⁸

Pero al mismo tiempo resulta que *desde la perspectiva de los modos de existencia* (o bien alegre y libre, o bien vil y servil) ‘pensar’ y ‘desear’ son diferentes, porque hay una gran diferencia entre el ser humano que piensa y desea en función de ideas *adecuadas* y el ser humano que piensa y desea en función de ideas *inadecuadas*, ya que en el primer caso *pensará* y *deseará* invistiendo y envolviendo sus afectos o deseos-pasión (de los cuales él solo es causa parcial), mientras que en el segundo caso *pensará* y *deseará* invistiendo y envolviendo sus afectos o deseos-acción (de los cuales él es causa adecuada).

En consecuencia, ocurre que, para Spinoza, de los tres afectos fundamentales (alegría, tristeza, deseo) solamente dos de ellos (la alegría y el deseo) pueden ser tanto *activos* (afectos de acción) como *pasivos* (afectos de pasión), mientras que por su parte la tristeza es siempre *pasiva* (no existen jamás tristezas activas) porque toda tristeza implica *necesariamente* una disminución en la potencia de obrar del alma:

¹⁷⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 66.

¹⁷⁶ SPINOZA, *Ethica*, pp. 81; 67; 70.

¹⁷⁷ En la clase del 26/03/1973 de *Sur L'Anti-Cédepe II* Deleuze retoma esta concepción spinozeana del deseo (y por tanto, anti-psicoanalítica), cuando afirma que pensar y desear son una y la misma cosa (*penser et désirer c'est la même chose*), es decir, que el deseo es pensamiento (*le désir soit la pensée*), que es posición de deseo en el pensamiento (*position du désir dans la pensée*), dado que el deseo siempre es constitutivo de su propio campo de inmanencia (*constitutif de son propre champ d'immanence*) y es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan (*constitutif des multiplicités qui le peuplent*).

¹⁷⁸ SPINOZA, *Ethica*, pp. 72; 69.

Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza; [pero como] por ‘tristeza’ entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, [esto es] su potencia de obrar, de esta suerte, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra [*nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt quatenus agit*].¹⁷⁹

Y por su parte, el deseo es activo (y nos afecta de alegría) cuando somos nosotros *la causa adecuada* de dichos afectos y cuando producimos ideas adecuadas de afectos, y cuando invertimos *la totalidad* del cuerpo/alma del otro o de los otros (su salud íntegra), y no solamente a alguna de sus partes. Ahora bien, Spinoza considera que los ‘deseos’ (*cupiditates*) serán buenos o malos deseos según broten o se originen a partir de ‘afectos’ (*affectibus*) que sean buenos o malos. Sin embargo, al mismo tiempo nos dice que, en rigor, *todos los deseos serán ‘deseos ciegos’* (*caecae cupiditates*) toda vez que se engendren en nosotros a partir de afectos que son *pasiones* (*ex affectibus qui passiones sunt*)¹⁸⁰. En otras palabras: el deseo (*cupiditas*) se define siempre por los afectos (*affectus*) que envuelve y que lo hacen brotar, ya sean afectos-pasión (pasivos) o afectos-acción (activos). Si los afectos que llenan y hacen brotar a nuestros deseos son afectos pasivos, *entonces* esos deseos serán *siempre* ‘deseos ciegos’, y no podrán motorizar sino signos oscuros, equívocos, e ideas inadecuadas (y la ignorancia creciente de sí mismo y de los demás). Y todavía más: para Spinoza serán ciegos todos los deseos (pasivos) que se refieran o invistan solamente a *una* o a *varias* partes del cuerpo, *pero no a todas*, es decir, aquellos que no tienen en cuenta nuestra salud íntegra (*integrae nostrae valetudinis*)¹⁸¹. Y si Anna Wheeler y William Thompson tenían razón en 1825, entonces la observación, la ciencia y la experiencia cotidiana nos enseña que la sensualidad masculina tiende a estar constituida y a ser ejercida, incluso dentro del matrimonio conyugal, como pura sensualidad ciega: *blind male sensuality*¹⁸²; donde la fragmentación del cuerpo y la pérdida de la salud íntegra son la regla, la ley y la norma para todas nuestras composiciones de relaciones.

Sin embargo, no todo está perdido, ya que todo deseo ciego puede devenir deseo clarividente si nuestros afectos-pasión logran *transformarse* en afectos activos: un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta (*affectus qui passio est desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam*), porque no hay afección alguna del cuerpo (*corporis affectio*) de la que no podamos formarnos, con nuestra alma, un concepto claro y distinto (*cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum*)¹⁸³.

No se trata entonces, para la *Ética*, de aplastar o de reprimir nuestros deseos y nuestros afectos —que es, como vimos, el procedimiento típico de la sociabilidad del poder y de toda su Moral (como sistema del juicio trascendente) y de su Justicia (como forma-Tribunal)—, sino que se trata de aprender *a apartar y conjurar*, en función de una experiencia *razonada y probada* en común (arte para componer y descomponer relaciones), a todos aquellos afectos y deseos *que son ciegos y pasivos* (incluso de nuestras alegrías pasivas)¹⁸⁴. Asimismo, se trata también de aprender *a seleccionar* (individual y colectivamente) todos aquellos afectos y deseos que son activos, porque «a

¹⁷⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 99.

¹⁸⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 144.

¹⁸¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 146.

¹⁸² WHEELER/THOMPSON, *Appeal of One Half the Human Race*, p. 41.

¹⁸³ SPINOZA, *Ethica*, p. 162.

¹⁸⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 144: «La alegría es mala en la medida en que impide que el ser humano sea apto para obrar» (*Laetitia eatenus mala est quatenus impedit quominus homo ad agendum sit aptus*).

todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón» (*ad omnes actiones ad quas ex affectu qui passio est determinamur, possumus absque eo a ratione determinari*)¹⁸⁵.

Así, esta suerte de clarividencia *teórico-práctica* (ética y a la vez política) en función de la cual nuestros afectos logran ser determinados por nuestra razón experimental (individual y común) es una clarividencia que no excluye sino que incluye al ‘deseo’ (*cupiditas*), puesto que el deseo que nace de la razón nunca puede tener exceso (*cupiditas quae ex ratione oritur excessum habere nequit*)¹⁸⁶, como sí ocurre con aquellos deseos que nacen de los afectos-pasión. Sólo los deseos-pasión tienden *al exceso*, precisamente porque son deseos ciegos: y en su extravío pueden tender o divagar al infinito y hasta el delirio (así como el Falo y el Capital se lanzan hacia la Luna, Marte, al infinito y más allá)¹⁸⁷.

No se trata entonces de apelar a la razón (ni a la imagen de la razón como Tribunal superior) para *desacreditar*, *culpabilizar* o *reprimir* los afectos y los deseos, o, por el contrario, para *incitarlos*, sino que se trata, antes bien, de apelar a la razón (sustrayéndose de la forma-Tribunal y de la trivial analogía entre las ‘facultades naturales’ y los tres poderes del Estado) *para aprender a envolver solamente*, y en la medida de nuestra potencia (que nunca se pre-existe a sí misma sino que sólo existe *en acto*, tal y como es aquí y ahora), a aquellos afectos y deseos que sean activos, que sean deseos oriundos de la razón activa (de ideas adecuadas y unívocas). Pero no de una razón *teorematizada* (la línea justa, la idea justa, la imagen justa, el programa justo) sino de una razón *problemática* y *problematizante*: la razón como una instancia de elucidación y de experimentación común. En este sentido, el lema psico-político teórico y práctico de la ética spinozana consiste en no ridiculizar, no lamentar, no detestar (*no enjuiciar*) las acciones de los seres humanos, sino comprenderlas, problematizarlas, elucidarlas: *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Vale decir, no caerles encima con un sistema del juicio trascendente (culpabilización, remordimiento, castigo), sino problematizarlas y tratar de comprenderlas desde la perspectiva de las potencias y de las composiciones/descomposiciones de potencias emplazadas por los modos de existencia¹⁸⁸, con vistas a la tarea de *sobrepasar lo demasiado humano* (andromórfico) en el ser humano, y evitando caer en la posición enunciativa y reactiva (empresa de tristeza) típica de todos aquellos teólogos, filósofos, científicos, moralistas, reformistas, filántropos, sacerdotes, profetas, tiranos, gobernantes, jueces, policías, y, en fin, todos esos intitulados “mejoradores de la humanidad” (*die verbesserer der menschheit*)¹⁸⁹ que pretenden ridiculizar, sermonear y enjuiciar al ser humano achacándole todos sus males y sus vicios (innatos o adquiridos), para así poder aplastarlo y culpabilizarlo mejor, y, a partir de entonces, proceder a mostrarle el camino justo, arduo, doloroso y sacrificial de su propia salvación por la vía trascendente (a través de la tristeza, el resentimiento y la mala conciencia). Spinoza critica esta actitud reiteradas veces; por ejemplo en el *Tractatus Politicus*, cuando dice que

¹⁸⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 144.

¹⁸⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 146.

¹⁸⁷ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, pp. 41-42; 307: «Tender siempre hacia lo más lejano, hasta el punto en que el Capitalismo se enviaría a la Luna con todos sus flujos: y en verdad, todavía no hemos visto nada, [pues] se tiene la impresión de que los flujos de capital se enviarían de buen grado a la Luna [*les flux de capitaux s'enverraient volontiers dans la lune*] si el Estado capitalista no estuviese allí para devolverlos de nuevo a la Tierra [*si l'Etat capitaliste n'était là pour les ramener sur terre*]».

¹⁸⁸ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 52

¹⁸⁹ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, pp. 98-102.

los filósofos conciben los afectos [*affectus*], con los cuales los seres humanos lidiamos, como si fueran ‘vicios’ [*vitia*] en los que el ser humano cae por su propia culpa [*sua culpa*]; por eso los filósofos suelen burlarse o lamentarse [*ridere, flere*] de los seres humanos, o incluso criticarlos [*carpere*], o, cuando quieren darse aires de ‘santos’, se ponen a detestarlos [*detestari*].¹⁹⁰

Ahora bien, este deseo (*cupiditas*) que brota de la razón experimental y problemática (deseo activo que es acorde con el tercer género de conocimiento) no es un deseo de tipo meramente especulativo o abstracto, no es un deseo sublime ni tampoco un deseo del *lógos* (propio de una vida puramente *cogitativa*, teórica, contemplativa o judicativa), sino que es el deseo que se engendra en nosotros *en la medida en que obramos* (*quae in nobis ingeneratur quatenus agimus*) en concordancia con nuestra esencia singular, o lo que es lo mismo, en concordancia con esa *diferencia* o ese grado intenso de potencia singular que somos¹⁹¹, esa singularidad productiva que somos y hacemos. Así, es evidente que para Spinoza este *deseo de la razón* no puede surgir sino de la alegría-acción o de la alegría activa:

el ‘deseo’ que nace de la razón sólo puede brotar de un afecto de alegría que no es ‘pasión’ [*cupiditas quae ex ratione oritur ex solo laetitiae affectu quae passio non est*], esto es, sólo puede brotar de una alegría que no puede tener exceso [*ex laetitia quae excessum habere nequit*].¹⁹²

Vemos entonces que los afectos de deseo, al igual que los afectos de alegría (no así los afectos de tristeza) serán *afectos activos* toda vez que el alma entienda, apetezca y obre en función de ideas adecuadas y de nociones comunes; y cuando ello ocurre, el alma tiende a pasar a una *mayor* perfección, lo cual la afecta de alegría y aumenta su potencia de afirmarse o de perseverar en el ser. El deseo (*cupiditas*) *activo y libre* (ácrata) es aquél deseo que es capaz *de completar la potencia con la potencia*, y de enriquecer (siendo enriquecido por) aquello con lo que entra en relación de composición (agenciamiento).

Pero es aquí donde el problema se complejiza, porque Spinoza nos dice que el alma humana es tan intrincada, que bien puede *arreglárselas* para conseguir perseverar en el ser *incluso* haciéndose ideas *inadecuadas* y *equivocas* de las cosas, y planteándose falsos problemas; y ello es así porque el esfuerzo del alma por permanecer en su ser *subsiste siempre*, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equivocas. En otras palabras: el esfuerzo del alma por perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia misma del alma, y para Spinoza decir ‘esencia’ del alma es lo mismo que decir ‘potencia’ del alma, ya que en él esencia *equivale* a potencia.

El alma siempre se las arregla para perseverar, tanto bajo un modo de existencia basado en la *servidumbre* como bajo un modo de existencia basado en la *liberación*. En el primer caso persevera por medio de la tristeza y de pseudo-alegrías bajas, serviles y compensatorias (es la perseverancia del siervo y del esclavo liberto); en el segundo caso persevera por medio de la alegría (es la perseverancia del ser humano libre). La vida siempre se abre camino y siempre se afirma: pero puede ser una forma *baja y vil* de afirmarse en la existencia, o puede ser por el contrario una forma *superior y noble* de afirmarse en la existencia.

¹⁹⁰ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 51.

¹⁹¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 146.

¹⁹² SPINOZA, *Ethica*, p. 147.

Nuestra hipótesis aquí es triple: que el modo de existencia basado en la liberación sólo es posible componiendo un tercer género o forma de la *sociabilidad* (anarquía coronada o democracia directa) concordante con un tercer género o forma de la *sexo-afectividad* (sexualidad de la univocidad o sexo no-humano), y concordante con un tercer género de la *subjetivación* (las singularidades productivas, multiplicidades, *aecceidades*, líneas de fuga, máquinas de guerra nómadas an-orgánicas pero consistentes, grupos-sujeto, agenciamientos colectivos rizomáticos y transversalizables, etc.).

Resulta claro entonces que en la ecuación ético-sexual de Spinoza *deseo* no se equivale con *libido*, es decir, que el deseo (la *cupiditas*) no puede *reducirse* ni *agotarse* nunca a la mera excitación sexual suscitada por el coito o la idea del coito entre los cuerpos (la *libido*), dado que la *libido* sólo atañe al deseo en tanto que es un afecto-pasión (afecto pasivo), que siempre está atravesado por signos equívocos e ideas confusas (como ocurre con todos los signos de la sexualidad humana). La *libido* no tiene relación con el deseo en tanto que *afecto activo*. Cabe entonces formularse la siguiente pregunta: si el deseo (*cupiditas*) no se reduce a la excitación sexual (*libido*), tal y como nos lo han hecho creer los filósofos, médicos y juristas modernos (del siglo XVII al XIX), y según nos lo hacen continuar creyendo los psicólogos, psicoanalistas y psiquiatras (y anti-psis) contemporáneos, ¿cuál es entonces la relación entre el deseo (*cupiditas*) y la perseverancia en el ser (*conatus*)?

La respuesta puede ser extraída de la Proposición LVIII de la Parte III de la *Ética*. Allí Spinoza nos dice que, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas, en ambos casos siempre se manifiesta en ella un esfuerzo por permanecer en el ser, y, en este sentido, ese ‘esfuerzo’ (*conatus*) no es sino el deseo (*cupiditas*) que se refiere a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos (*ad nos refertur quatenus intelligimus sive quatenus agimus*)¹⁹³. De un lado, el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse a la *libido*; del otro lado, hay una clara correlación entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*. Veámoslo.

Spinoza sostiene en la Proposición LVI de la Parte III que el deseo es la esencia o la naturaleza misma de cada cual (*cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia seu natura*), en cuanto se concibe a esa esencia como determinada a obrar algo (*determinata ad aliquid agendum*) en virtud de una constitución cualquiera dada¹⁹⁴; y más adelante, en el apartado sobre las ‘definiciones de los afectos’ (*affectuum definitiones*) añade que el *deseo* es la *esencia* misma del ser humano (*cupiditas est ipsa hominis essentia*) en cuanto es concebida como determinada a hacer algo (*ad aliquid agendum*) en virtud de una *afección* (*affectione*) cualquiera que se da en ella¹⁹⁵.

En consecuencia, el deseo (*cupiditas*) es definido como la *esencia* (*essentia*) misma del ser humano; de allí que, acto seguido, Spinoza defina al esfuerzo de perseverancia en el ser (*conatus*) como constituyendo también la *esencia actual* (*actualem essentia*) del ser humano; con lo que entonces *cupiditas* = *essentia* = *conatus*:

El ‘esfuerzo’ [*conatus*] con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser [*in suo esse perseverare conatur*] no es nada distinto de la ‘esencia actual’ misma de la cosa [*ipsius rei actualement essentiam*].¹⁹⁶

¹⁹³ SPINOZA, *Ethica*, p. 99.

¹⁹⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 97.

¹⁹⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 100.

¹⁹⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 71.

Pero todavía más: también hay que concluir que *potentia* = *conatus* = *essentia*:

Las cosas no ‘pueden’ [*possunt*] más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por lo tanto, la ‘potencia’ [*potentia*] de una cosa cualquiera, es decir, el ‘esfuerzo’ [*conatus*] por el que (ya sola, ya junto con otras) una cosa obra o intenta obrar algo [*agit vel agere conator*], no es nada distinto de la ‘esencia’ [*essentia*] dada, o sea, actual, de la cosa misma.¹⁹⁷

El *conatus* de cualquiera, es decir, su esfuerzo por perseverar en su propio ser (*conatum in suo esse perseverandi*), equivale a la *potentia* de ese cualquiera, y se trata siempre de una potencia de perseverancia, es decir, de una potencia de afirmación en el ser que, o bien puede aumentar, o bien puede disminuir (según esté sujeta a pasiones o afectos de alegría o de tristeza, a ideas adecuadas o inadecuadas).

Ahora bien, a este *conatus* de perseverar (de afirmarse) Spinoza lo denomina ‘apetito’ (*appetitus*) y ‘deseo’ (*cupiditas*) siempre que se refiera tanto al *alma* como al *cuerpo*¹⁹⁸, siendo la diferencia entre ambos que el deseo (*cupiditas*) es el apetito (*appetitus*) con conciencia de sí mismo (*cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia*)¹⁹⁹. Por otro lado, al *conatus* que se refiere solamente al *alma* (y no al cuerpo) Spinoza lo denomina ‘voluntad’ (*voluntas*)²⁰⁰, siendo este concepto de voluntad totalmente ajeno a lo que la tradición llama ‘libre albedrío’, dado que

en el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre [*in mente nulla est absoluta sive libera voluntas*], sino que el alma es determinada a querer *esto* o *aquello* en virtud de una causa, la cual es a su vez determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así al infinito.²⁰¹

Sin dudas que en la perspectiva de la *Ética* como ontología radical (ácrata) y como sistema inmanente de pruebas el ser humano es capaz de *devenir libre* —o sea, de auto-determinarse (por relación a su propio modo de existencia singular) y de auto-emanciparse (por relación a su existencia junto con otros)—; pero ciertamente no por el hecho de poseer un supuesto libre albedrío (*liberum arbitrium*):

Se considera libre [*libera*] a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar [*a se sola ad agendum determinatur*]; mientras que se llama necesaria [*necessaria*], o más bien, coaccionada [*coacta*], a aquella cosa que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera.²⁰²

Sobre este punto podemos encontrar una completa concordancia entre Spinoza y William Godwin, que todavía en el año 1793 continuaba postulando unos principios filosóficos y políticos divergentes, en orden a poder desmarcarse y sustrarse de la noción de libre albedrío. Negar el concepto de libre albedrío conduce a Godwin a aceptar la ‘doctrina de la necesidad’ (*doctrine of necessity*), según la cual todas las acciones que existen son esencialmente necesarias (*all actions are necessary*). Pero desde el punto de vista político, la suscripción a la doctrina de la necesidad tiene dos implicancias para Godwin: en primer lugar, negar el poder del ‘compromiso’ o de la ‘promesa’ como fundamento de la obligación política de obediencia al Estado, puesto que, ¿cómo podríamos prometer algo a alguien si desconocemos la totalidad de los

¹⁹⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 71.

¹⁹⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 98.

¹⁹⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 100.

²⁰⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 71.

²⁰¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 59.

²⁰² SPINOZA, *Ethica*, p. 1.

efectos que sucederán a una causa? Sólo alguien que pudiese comprender y abarcar con su conocimiento la totalidad de los efectos y de las consecuencias que se seguirán necesariamente a partir de determinada causa sería capaz de hacer promesas y de firmar ‘contratos’ fundados en *el deber* de cumplir con los compromisos y las promesas ya dadas y sólo porque han sido dadas; pero nadie tiene esa habilidad. En segundo lugar, la negación del libre albedrío conduce a Godwin (al igual que a Spinoza) a rechazar completamente tanto el concepto de ‘castigo’ punitivo (como medio para *disciplinar* y *corregir* al ser humano y de apartarlo de sus errores, crímenes, vicios), como así también el concepto de ‘recompensa’ meritatoria (como medio para *reconocer* y *premiar* al ser humano por su buena conducta). De hecho, Godwin considera que es la doctrina del libre albedrío la que engendra en el interior del ser humano los afectos terroríficos de culpa, resentimiento, mala conciencia y odio, y que desde el momento en que el ser humano se encuentra absorbido y movido por tales afectos tristes se pone a reclamar y a demandar al Estado el *castigo punitivo* para el vicioso, el inmoral, el malvado, el criminal, el hereje, el sedicioso, etc. Asimismo, considera que es cosa corriente que aquellos seres humanos que están influidos por la idea de ‘libre albedrío’ sientan resentimiento, indignación y enojo (*resentment, indignation and anger*) contra aquellos otros que han caído en el vicio y el mal, con lo que no resulta extraño que se hallen siempre dispuestos a proferir expresiones del más intemperante odio (*the most intemperate abhorrence*), así como a suscribir a todos los conceptos que actualmente prevalecen acerca del castigo (*the prevailing conceptions on punishment*). Por contra, la doctrina de la necesidad produce, según Godwin, un temperamento tranquilo y sereno (*tranquil and placid temper*), donde no hay lugar para ideas tales como culpa, crimen, expiación y recompensa (*guilt, crime, desert and accountableness*)²⁰³.

El modo de existencia humano que más envenena, contagia y desparrama por la sociedad todos los afectos tristes y negativos de culpabilidad, odio, envidia, celos, resentimiento y tristeza, y que asimismo no deja de exigir permanentemente de parte del poder de Estado (sea el que sea) cada vez más prácticas punitivas de corrección, disciplinamiento, castigo y criminalización..., ése es el modo de existencia humano que cree en *la ficción del libre albedrío*, y que, en consecuencia, cree también en la ficción de los contratos y de la obligación recíproca a través de promesas ya dadas; a tal punto, que llega a creerse la idea de que incluso el origen del Estado (como sumo poder) radica en un ‘contrato’. Un modo de existencia semejante se hallará eternamente sumido en la esperanza de los premios y de las recompensas (por su *buen uso* del libre albedrío) *a la vez* que se hallará eternamente resumido en el miedo y el temor a la sanción y al castigo punitivo (por su *mal uso* del libre albedrío).

Pero Spinoza, que desprecia como Godwin todo razonamiento y todo modo de existencia semejante, nos decía que únicamente *a los esclavos* (y no a los seres libres) se les dan premios o recompensas por su buena conducta: *Servis, non liberis, virtutis praemia decernuntur*²⁰⁴. Como llevamos *de facto* una servil vida de esclavos —dado que, como animales domados, deseamos que se nos reconozca y premie con una galleta si nos portamos bien pero tememos el castigo del ahorque y del palo si nos portamos mal—, nos tranquilizamos con la creencia de que al menos somos ‘esencialmente libres’, vale decir, libres *de jure* (a causa de nuestra alma con libre albedrío). En consecuencia, es gracias a la doctrina del libre albedrío (sistema del juicio trascendente) que *no cesamos de escindir y de separar a nuestras potencias* (del pensar y del obrar)

²⁰³ GODWIN, *Enquiry concerning Political Justice*, T.1, pp. 158; 170-173.

²⁰⁴ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 132.

respecto de lo que ellas mismas pueden, deseando por ejemplo no haber hecho lo que se hizo (remordimiento de conciencia), culpabilizándose, arrepintiéndose y humillándose por no haber sabido actuar por deber (mala conciencia y auto-tormento), creyendo posible que uno podría no haber hecho aquello que hizo (o haciéndoselo creer a los demás), como si la esencia *precediese* a la potencia, y como si la potencia no existiese siempre más que *en acto*, y siempre tan completa como puede en acción y en pasión en función de los afectos que envuelve (afectos que precisamente se apoderan de las potencias actuales de conciencia y de la acción).

Y esta escisión y separación de nuestras fuerzas respecto de lo que ellas pueden constituye precisamente la empresa común del tirano, el esclavo, el profeta, el sacerdote, el juez y el legislador: separar a una fuerza respecto de lo que *ella puede* suscitando por doquier la ignorancia ilustrada (*aurea mediocritas*); ignorancia ilustrada *cuya expresión escrita* es el compendio de todos los Códigos civiles, penales, contravencionales, comerciales, procesales, constitucionales, y en fin, la erección del Tribunal y de su sistema penitenciario. El Estado mismo y todo su sistema del Derecho (la razón jurídica de Estado) está hecho para esto: para que *sigamos escindiendo y separando ad infinitum* a nuestras potencias respecto de lo que ellas pueden (en acción y en pasión), sirviéndonos para ello de la ficción anestesiante del libre albedrío.

Es por todas estas razones que —*divergiendo* tanto respecto de la tradición filosófica y metafísica como respecto de la tradición psicoanalítica— Spinoza nunca jamás definirá al deseo humano (*cupiditas*) como siendo esencialmente libre (*a priori* y *de jure*), ni consecuentemente, tampoco lo definirá como estando en perpetua y angustiante situación de falta, carencia, dolor, privación o negación, sino que lo concibe *en un sentido eminentemente positivo y afirmativo*. De allí las diferencias psico-políticas entre las teorías *emanacionistas* (neo-platonismo y teologías negativas) y la teoría *inmanentista* de Spinoza:

La *immanence* se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo [*à toute conception hiérarchique du monde*]. [...] La *émanation* sirve pues de principio a un universo jerarquizado [*un univers hiérarchisé*]; la ‘diferencia’ entre los seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica [*la différence des êtres en général y est conçue comme différence hiérarchique*]. [En cambio], la immanencia en estado puro exige el principio de una ‘igualdad’ del ser o la postulación de un Ser-igual [*la position d’un Être-égal*]: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Los seres no son definidos por su ‘rango’ en una jerarquía [*les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie*], no están más o menos distanciados de lo Uno, sino que cada uno depende directamente de dios, participando en igualdad del ser [*participant à l’égalité de l’être*], recibiendo *inmediatamente* todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia [*après l’aptitude de son essence*], independientemente de toda proximidad y de toda lejanía.²⁰⁵

Hasta aquí, todo nuestro análisis y problematización nos conduce a la siguiente elucidación: que para Spinoza el deseo (que es a la vez *conatus*, *potentia* y *essentia*) siempre está completo, lleno, vale decir, siempre es *tan perfecto como puede serlo* según sus grados de potencias actuales o su esencia actual. Y esta *positividad constitutiva* del deseo implica, según creo, uno de los aportes más profundos y fundamentales de Spinoza para toda ‘teoría del deseo’, y, especialmente, para una teoría del deseo *ácrata y divergente* respecto de la teoría que ha construido la tradición psicoanalítica y psiquiátrica establecida y dominante por derecha e izquierda (a la que

²⁰⁵ DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, p. 157.

Foucault llama *science cruelle du désir*)²⁰⁶. No hay dudas de que, en pleno siglo XVII, Spinoza maquinó la filosofía más anti-jerárquica que jamás se haya hecho (*la philosophie la plus anti-hiérarchique qu'on n'ait jamais faite*); y tampoco caben dudas de que el mundo spinozeano, en el que todos los seres son *directamente iguales* (*tous les êtres sont égaux*) —porque en él nadie es ni vale más que nadie, dado que todos los seres o existencias son *tan perfectas como pueden* en acción y en pasión según su grado de potencia actual—, es el mundo más anti-jerárquico que jamás haya producido la filosofía occidental (*le monde le plus anti-hiérarchique qu'ait jamais produit la philosophie*). Este mundo acrático spinozeano constituye una especie de anarquía (*c'est une espèce d'anarchie*) porque postula una anarquía anti-jerárquica de los entes en el ser (*il y a une anarchie des étants dans l'Être*)²⁰⁷.

En otras palabras: no es la posición que un ser humano *cualquiera* ocupa, por ejemplo, en la escala vertical y jerárquica de la sociedad estatal (según cuál sea su sexo-género, clase, profesión, ingresos, raza, capacidades, habilidades, etc.), o que ocupa incluso en la escala vertical y jerárquica del salario y la ganancia aquello que hace que pueda decirse de él que es o bien un ser libre o bien un esclavo, o bien un ser potente o bien un impotente. La diferencia entre los entes existe y es, sin duda, cuantitativa y cualitativa a la vez (*la différence entre les étants est quantitative et qualitative à la fois*), porque hay una diferencia cuantitativa de las potencias y simultáneamente una diferencia cualitativa de los modos de existencia. Pero esta doble diferencia no es nunca una diferencia 'jerárquica' (*elle n'est pas hiérarchique*), dado que en el mundo spinozeano las distinciones o diferencias no se darán nunca por razones de jerarquía (*ce n'est pas pour des raisons de hiérarchie*) sino por razones de potencia y de efectuación de potencia (*pour des raisons de puissance et d'effectuation de puissance*)²⁰⁸.

Y bien, este carácter anti-jerárquico a la vez que afirmativo o positivo del *conatus* se encuentra ya en la definición misma del *conatus*, según la Proposición VI de la Parte III: «toda cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (*unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*)²⁰⁹. Pero *perseverar* significa *afirmarse* en el ser, lo cual excluye la negación o la privación; la negación o privación vienen siempre del exterior, y, como en Bergson, constituyen algo *secundario* en cualquier proceso:

Ninguna cosa puede ser destruida si no es por una cosa exterior [*nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*]. [...] Ninguna cosa tiene en sí misma [*in se*] algo por lo que pueda ser destruida, o sea, ninguna cosa tiene en sí algo *que le prive* de su existencia [*quod ejus existentiam tollat*], sino que, por el contrario, toda cosa se opone a todo cuanto pueda suprimir su existencia.²¹⁰

²⁰⁶ FOUCAULT, *Dits et Écrits II*, pp. 818-819.

²⁰⁷ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 16/12/1980.

²⁰⁸ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 16/12/1980. Cabe recordar que esta era la doble crítica que Blyenbergh, que nunca detiene su máquina de enjuiciamiento moral y su tribunal inquisitorio (sistema del juicio) contra Spinoza, le echaba en cara en sus cartas: (1) que Spinoza reduce el mundo al puro caos (*acusación de ateísmo*); (2) que Spinoza coloca en igualdad de posición al virtuoso y al vicioso, al bien y al mal (*acusación de inmoralismo*).

²⁰⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 70.

²¹⁰ SPINOZA, *Ethica*, pp. 70-71. Cf. BERGSON, *Les deux sources*, pp. 316-317: «La humanidad ama el 'drama' [*l'humanité aime le drame*]: de buena gana recoge en el conjunto de una historia (más o menos larga) los rasgos que le imprimen la forma de una "lucha" entre dos partidos políticos, o dos sociedades, o dos principios en lucha; cada uno de ellos, alternativamente, habría conseguido la victoria. Pero la lucha opositora no es más que el aspecto superficial de un progreso [*la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès*].».

La idea de falta, privación o carencia, tan cara a nuestra concepción (y vivencia) pútrida del deseo, es completamente ajena a la *Ética* de Spinoza como sistema de pruebas. Ante todo: *Privatio nihil est*. Es en razón de esta concepción *positiva* del deseo/conato que no puede decirse, por ejemplo, que la ‘tristeza’ consista en la *privación* de una perfección mayor (privación de una alegría):

No podemos decir que la tristeza consista en la *privación* [*in privatione*] de una perfección mayor, ya que la privación no es nada [*nam privatio nihil est*].²¹¹

Y por la misma razón, tampoco podemos decir, por ejemplo (y volveré sobre esto más adelante) que el varón que efectúa *composiciones prostituyentes* de su deseo (quien construye amores bajamente sensuales o destructivos) *carezca* de un ‘gran amor’, o que *le falte* encontrar al ‘verdadero amor’ o arribar al verdadero estado sentimental de ‘enamoramiento’; lo cual no significa en lo más mínimo que vayamos a equiparar o a difuminar las diferencias entre el deseo prostituyente y el deseo no-prostituyente. Las diferencias entre ambos tipos de deseo/conato aparecerán, pero consideradas desde otra perspectiva *no trascendente sino inmanente*, y sin apelar al sistema del juicio (código moral + código jurídico). Por eso siempre encontraremos esta misma concepción spinozeana (anti-psicoanalítica) del deseo en *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari:

El inconsciente del esquizo-análisis *ignora* las personas, los conjuntos y las leyes; *ignora* las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]. [...] El inconsciente *ignora* la castración, del mismo modo que *ignora* a Edipo, a los padres, a los dioses, a la ley, a la falta [*il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque*].²¹²

Nunca hay carencia, nunca hay falta, nunca hay privación o ausencia, nunca hay ahuecamiento posible de la potencia (deseo/esencia/conato); porque el deseo o *cupiditas* es tan completo, lleno y perfecto como puede según la composición de relaciones (o agenciamiento) actualmente efectuadas y vividas.

Antes bien, Spinoza nos dice que somos nosotros mismos quienes *inyectamos la negación y la falta en todas las cosas*, movidos como estamos por: **(a)** la equivocidad y la oscuridad propia de los *signos lingüísticos* y de los *signos sexuales* (demasiado atados a nuestros afectos pasivos particulares y cambiantes); **(b)** la equivocidad y la oscuridad propia de los *signos sociales* (signos de orden/obediencia signados por la esperanza y el temor, por alegrías pasivas y por tristezas directas); y finalmente **(c)** por pensar analógica, dialéctica y comparativamente. Y desde entonces, nos ponemos a escribir, a enseñar, a predicar, o a sentenciar, por ejemplo, que el *ser* humano o que el *deseo* humano son “imperfectos” porque “carecen” de una perfección mayor, ya sea que se expida el asunto adjudicándole la causa de dicha imperfección y carencia *o bien* al vicio, al pecado, a la caída (que habrían fragmentado nuestra esencia divina eterna); *o bien* al aburguesamiento (que aliena y pone “en contradicción” a nuestra conciencia proletaria); *o bien* incluso a una supuesta *Spaltung*, que escindiría nuestra energía libidinal en dos corrientes disyuntas (la corriente de sensualidad o *Sinnlichkeit* y la corriente de ternura o *Zärtlichkeit*), poniéndonos en la situación “contradictoria” de calentarnos y excitarnos únicamente con quienes no podemos amar, tanto como de amar

²¹¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 101. La misma idea se encuentra en la Carta XXXII de Spinoza a Blyenbergh: «*Privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominari*» (*Epistolae*, p. 224).

²¹² DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, pp. 71-72; 371.

únicamente a aquellos con quienes no podemos calentarnos²¹³. En síntesis, al introducir la *falta* o la *carencia* introducimos simultáneamente la culpabilidad y la mala conciencia al interior de la potencia o del deseo/esencia/conato, pero también la agresividad y la violencia (operación correlativa a la introducción de un supuesto libre albedrío al interior de la potencia de nuestra alma). Spinoza nos dice que es precisamente así como introducimos todas las potencias de lo negativo:

Nosotros mismos les atribuimos [a los cuerpos] algo que implica una *negación* [*iisdem aliquid tribuimus quod negationem involvit*] (tal como ‘término’, ‘límite’, ‘impotencia’, etc.), y, en esa medida, los llamamos ‘imperfectos’ porque no afectan nuestra alma del mismo modo que aquellos a los que llamamos ‘perfectos’, *pero no porque les falte algo* que sea ‘suyo’ [*non quod ipsis aliquid quod suum sit deficiat*], ni tampoco porque la naturaleza haya incurrido en alguna ‘culpa’ [*vel quod natura peccaverit*].²¹⁴

Allí donde nosotros encontramos una *privatio*, un *deficit*, un *peccatum* en las cosas, es porque nosotros lo hemos colocado arbitrariamente como atributo o propiedad de la misma. Por eso para Spinoza ni la percepción ni la imaginación son una *carencia de razón*, ni la falsedad es una *carencia de verdad*, ni la tristeza es una *carencia de alegría*, ni la sensualidad baja es una *carencia de un verdadero amor*, ni la impotencia es una *carencia de poder*, ni la llamada ‘ceguera’ es una *carencia de visión*, ni el suicidio es una *carencia de conatus o de perseverancia* afirmativa en el ser (o, peor, un deseo de ‘perseverancia en el no-ser’), ni, por la misma razón, tampoco existe ninguna *carencia de ser* (que es aquello que algunos llaman el ‘vacío’ o la ‘nada’), puesto que de la nada y de la falta nunca puede surgir algo: *Vacuum in natura non detur*.²¹⁵

5. Si el deseo (*Cupiditas*) no es ni *libido* ni *falta*, ¿es posible otra ética sexual?

El ‘deseo’ es deseo de lo que no hay [*le désir est désir de ce qu’il n’a pas*]; esto comienza con Platón y se continúa con Lacan. [Y] de Descartes a Lacan este repugnante pensamiento del ‘*cogito*’ [*répugnante pensée du cogito*] no implica meramente un pensamiento metafísico: toda la historia del deseo occidental consiste en establecer el dualismo del sujeto y en religar el deseo a un “más allá” [*relier le désir à un au-delà*], ya se trate del más allá de la *falta*, del *placer*, o del *goce* [*du manque, du plaisir ou de la jouissance*] (Deleuze, año 1973).²¹⁶

²¹³ En 1924 Freud lo expresa en los siguientes términos, que marcarán en adelante la Ley tanto para la derecha como para la izquierda psicoanalítica: «Cuando aman no desean, y cuando desean no pueden amar [*wo sie lieben, begehren sie nicht, und wo sie begehren, können sie nicht lieben*]; buscan objetos a los que no necesitan amar, a fin de mantener alejada su sensualidad de los objetos amados» (*Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, p. 19). Hacia 1928 Maryse Choisy utilizaba este mismo argumento en *Un mois chez les filles*, conocido a partir de la década del ‘60 bajo el nombre de *Psychoanalysis of the Prostitute*: «No acostarse con la mujer a quien se ama, o rehusar el amor a la mujer con quien uno se acuesta [*not to sleep with the woman one loves, or to refuse to love the girl one sleeps with*]» (p. 59). En 1932 Reich sostiene exactamente lo mismo: «El adolescente *burgués* ha dividido [*gespalten*] su sexualidad en ternura y sensualidad [*Zärtlichkeit und Sinnlichkeit*], porque la moral dualista de su medio le impide realizar el acto sexual con las jóvenes de su ambiente. Para él hay dos clases de chicas [*Mädchen*]: unas para el cuerpo y las otras para el “alma”. Él “adora” a una chica de su propia clase a quien no impondrá jamás la humillación de una relación sexual; y satisface las necesidades de su cuerpo con chicas del proletariado: sean prostitutas, domésticas o empleadas de oficina [*Prostituierten, Hausgehilfinnen, oder Büroangestellten*]. Cuando ama, no debe tener relaciones sexuales, y cuando tiene relaciones sexuales, no puede amar [*wo er liebt, darf er nicht geschlechtlich verkehren, und wo er Geschlechtsverkehr hat, kann er nicht lieben*]» (*Der sexuelle Kampf der Jugend*, pp. 78-79).

²¹⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 113.

²¹⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 11.

²¹⁶ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe II*. Clase del 26/03/1973.

Esta concepción spinozeana *divergente*, vale decir, *positiva y afirmativa* del deseo (que desconoce la falta, la carencia, la negación, la contradicción y la privación) ha sido sin embargo *sepultada* bajo el peso de otras filosofías, antropologías, medicinas y psicologías triunfantes y finalmente dominantes, y de sus respectivos *sistemas morales, jurídicos y políticos* que reproducen tanto el sistema del juicio trascendente, o juicio de Dios, como la forma-Tribunal que le corresponde. De allí que en nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas (desde el monárquico siglo XVII hasta nuestro auto-intitulado “democrático” siglo XXI) nunca se nos habla ni se nos hablará jamás, ya sea que se trate de política, de moral, de psicología, o de sexualidad, de otra cosa que del sistema de la Moral/Eticidad (*System der Moralität/Sittlichkeit*), sistema del Derecho (*Rechtssystem*) y del sistema de la legalidad (*System der Legalität*). Y de allí también el hecho de que aquello que denominamos filosofía política y ciencia política no hayan venido construyéndose (ni enseñándose) más que como ciencia real o ciencia de Estado: *Staatswissenschaft, Staatslehre, science de l'État, science du gouvernement, Civil Philosophy, political science, science of government, natural jurisprudence*.

Del siglo XVII al XXI seguimos encontrando en la Historia de la Filosofía una miríada de autores (pertenecientes a ideologías partidocráticas de lo más diversas) cuyo solo deseo es el de hallar *la clave o la ratio de la ciencia del poder*; clave o *ratio* que, una vez encontrada (y todos los filósofos creen haberla encontrado), será la única capaz de permitirnos realizar de la manera más eficaz y eficiente la esencia misma del entero sistema del juicio trascendente (juicio de Dios, del Estado, del Mercado, del Falo), y por lo tanto, de realizar el ejercicio de poder del Soberano, del Juez (*Richter* o *judex*), y del Tribunal (*Gerichtshof* o *forum*)²¹⁷, que dirigen, administran, vigilan y castigan forzándonos (anti-produciéndonos o extorsionándonos) a una confesión, pero apelando tanto al dolor como al estímulo, el placer, las fiestas²¹⁸.

Cabe entonces la sospecha de que los filósofos y los sexólogos modernos del siglo XVII al XIX (y más acá) no inventaron nada verdaderamente divergente, nada que no hubiesen dicho ya Platón, o, en el siglo IV d.C., el padre capadocio Gregorio Nacianceno, obispo de Constantinopla y defensor de la doctrina de la Santa Trinidad, cuando afirmaba que «*dirigir al ser humano, ese animal tan variado y cambiante, es el arte de las artes [tekhne tekhnōn], la ciencia de las ciencias [episteme epistemon]*»²¹⁹. Sospecha que nos conduciría a plantear que, de Platón a Lacan, nos encontramos

²¹⁷ KANT, *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 28. Razón por la cual, «aquel que puede sustraerse arbitrariamente a las acusaciones de su conciencia [*die Anklage seines Gewissens*] es un rebelde [*ein Rebelle*], tal y como lo es quien puede sustraerse a las acusaciones de su Juez» (KANT, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, p. 353).

²¹⁸ Foucault nos dice que la función social (de poder) del Juez/Tribunal no siempre tiene necesidad de recurrir a la coacción o la represión, puesto que para llegar a ser ‘sujeto de verdad’ (*pour devenir sujet de vérité*), sujeto confesional o sujeto de la enunciación, no hace falta emplazar una coacción específica (*il n'y a pas besoin d'une contrainte spécifique*), toda vez que la fuerza de la coerción de la ‘verdad’ se extrae de lo verdadero mismo (*la force de coercion de la vérité, elle est dans le vrai lui-même*); se extrae de regímenes de verdad articulados con regímenes jurídico-políticos (*régimes de vérité articulés sur des régimes juridico-politiques*), pero también con el régimen de la enfermedad (*régime de la maladie*), de la locura (*régime de la folie*), o de la sexualidad (*régime de la sexualité*) (cf. *Du gouvernement des vivants*, pp. 93; 99). De allí que, en la misma línea de Foucault, Deleuze y Guattari sostienen que fue Kant quien finalmente hizo del filósofo un Juez (*c'est Kant qui fait enfin du philosophe un Juge*), al mismo tiempo que hizo que la razón instaure un Tribunal (*en meme temps que la raison forme un tribunal*) (cf. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 70).

²¹⁹ Foucault cita la frase: *To onti gar aute moi phainetai tekhnē tis einai tekhnōn kai epistēmē epistēmōn, to polytropotaton ton zoon kai poikilotaton* (cf. *Les aveux de la chair*, p. 116).

siempre con la Iglesia: *de Platon à Lacan, on se retrouve à l'Église*²²⁰; ya sea en el plano de la *política* como en el plano del *deseo*, de la *afectividad* y de la *sexualidad*. Toda vez que el poder pastoral tiene, por derecha y por izquierda, un alcance gubernamental de carácter ecuménico, global, planetario (en el nivel de la Gran Política) a la vez que opera simultáneamente atravesándolo todo con una línea transversal e inconsciente, incardinando, mordiendo e invistiendo nuestros cuerpos psico-sexados (en el nivel de la micro-política de la vida cotidiana).

Hegel y el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling) comparten en común con el empirismo liberal de Locke el mismo punto de partida para toda producción de subjetivación posible; a saber: que es el sistema del derecho y de la legalidad estatal el que constituye la *condición* de toda auto-conciencia pura (*der System der Legalität es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseins*)²²¹, vale decir, la condición de toda 'yoidad' (*Ichheit* o *Subjektivität*); con lo que o bien nuestro 'yo' deviene un *yo estatal*, o bien no es nada (deviene idiotez, imbecilidad, locura, enfermedad mental, salvajismo, etc.)²²². Hegel concuerda con todos y todos concuerdan con él cuando afirma que la *esencia* del Derecho y del Deber (*das Wesen des Rechts und der Pflicht*) y la *esencia* del Sujeto que tiene razón y voluntad (*das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts*) constituyen *una y la misma cosa* (*schlechthin eins sind*)²²³. Análogamente, el proyecto de Fichte también consistió en deducir el concepto de Derecho (*der Begriff des Rechts*) como *condición* de toda auto-conciencia (*als Bedingung des Selbstbewußtseins*)²²⁴. Justamente, son ellos los que nos dicen, como hemos antes, que los poderes del Estado están *organizados antropomórficamente*, vale decir, erigiendo la misma pirámide o

²²⁰ DELEUZE, *Lettres et Autres Textes*, p. 209.

²²¹ HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, p. 362.

²²² En 1651 Hobbes ya consideraba como agentes sociales de último orden a los llamados imbeciles y locos (*fools and madmen*) (*Leviathan*, p. 150). Locke dice en 1690 que los locos y los idiotas nunca estarán libres del gobierno de sus padres: *lunatics and idiots are never set free from the government of their parents* (*Second Treatise of Government*, p. 220). En 1764 Kant escribe su infamado opúsculo sobre la locura titulado *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, en el cual define al estado de la razón trastornada (*Zustand der verkehrten Vernunft*) como estado de locura/chifladura (*Narrheit*), previo a haber definido a las 'enfermedades' (*Krankheiten*), o 'defectos de la cabeza' (*Gebrechen des Kopfes*) en dos categorías: enfermedades de *incapacidad* (*Ohnmacht*) y enfermedades de *trastorno* (*Verkehrtheit*); las primeras, dice Kant, se subsumen bajo la denominación genérica de 'imbecilidad' (*der allgemeinen Benennung der Blödsinnigkeit*), las segundas bajo el nombre de perturbación mental (*gestörten Gemüths*), y éstas, a su vez, se sub-dividen en tres categorías: demencia (*Verrückung*), delirio (*Vahnsinn*) y alienación (*Wahnwitz*) (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, pp. 72; 74). En 1792 Wilhelm von Humboldt menciona a los locos o completamente idiotas (*Verrückte oder gänzlich Blödsinnige*) (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, p. 162). En 1793 Godwin dice que el encierro o la soledad podrá ser adecuada para una guardería de locos o idiotas (*solitude may be a nursery for madmen and idiots*), pero no para miembros útiles y productivos de la sociedad (*not for useful members of society*) (*Enquiry concerning Political Justice*, T.2, p. 165). Todavía en 1820-1821 Hegel reitera la temática de exclusión de los idiotas y los locos (*der Blödsinnigen und Verrückten*) (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 158). Ninguno dirá, como Nietzsche: *Ich impfe euch mit dem Wahnsinn* (Yo os inyecto la locura) (*Nachgelassene Fragmente*, KSA10, §4[77], p. 136).

²²³ HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, pp. 361-362. En la misma línea, Locke ya había afirmado en 1690 que la 'identidad' de toda persona (*personal identity*) se identifica con el 'sí mismo' auto-conciente (*self*), o 'mismidad' (*sameness*), y que es un término forense (*a forensic term*) porque únicamente se aplica a los agentes inteligentes que son capaces de reconocer la Ley (*belongs only to intelligent agents, capable of a law*), y que, en consecuencia, es sobre esta identidad personal (*sameness* o *Ichheit*) que están fundados el Derecho y la Justicia (recompensas y castigos) (cf. *An Essay Concerning Human Understanding I*, pp. 448-449; 466-467; y *II*, p. 438).

²²⁴ FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, p. 15.

triedro (sistema imperial o despótico) vertical y jerárquico que existe al interior de las facultades naturales del sujeto.

Y así como la fabricación de la *ciencia del poder* no adquirió entre nosotros otra forma que la de una doctrinaria ciencia de Estado (*Staatswissenschaft* o *Staatslehre*), así también nuestro pretendido saber sobre el deseo humano no ha adquirido otra forma que la de una *ciencia del inconsciente*, pero reducida y agotada en una doctrinaria ciencia sexual (*Sexualwissenschaft* o *scientia sexualis*), que aplasta al deseo (*cupiditas*) bajo el peso de la *libido-falta* y de la libidinización del sexo (postulando que el deseo es eminentemente *deseo sexual*)²²⁵; droga o veneno legal teórico y práctico (crítico y clínico) que re-inyecta la trascendencia en el inconsciente mismo, y que, reduciendo el deseo (*cupiditas*) a la *libido*, no hace más que componerlo (e invitarnos a componerlo) en una situación de perpetua negatividad, falta, carencia, castración, dolor, angustia, edipismo, imperio del falo, ansia, inquietud, agitación, agresividad, violencia, psicopateo, etc. De allí la manera spinozeana en la que Deleuze se plantea el problema, que me gustaría citar *in extenso*:

Desde que algo ‘falta’, hay forzosamente un Juez que va a evaluar a la falta [*un Juge qui va évaluer*] y a la relación de lo que falta con la falta misma [*le rapport de ce qui manque avec le manque lui-même*], es decir con la ‘necesidad’ [*avec le besoin*]. [A partir de aquí] surge una diferencia práctica muy grande [*une très grande différence pratique*], porque desde el momento en que los problemas se plantean en términos de *necesidades* [*en termes de besoin*], lo que en última instancia se invoca es una *autoridad* que se supone como ‘Juez’ [*une instance supposée être juge*] tanto de la *naturaleza* de esas necesidades [*la nature de ces besoins*], como de su *repartición* [*de leur répartition*], y de la medida de su *satisfacción* [*et de la mesure de leur satisfaction*]. [...] En consecuencia, se establece todo un sistema de organización del poder [*un système d’organisation de pouvoir*] dentro del cual el ‘sujeto de la necesidad’ será desposeído [*le sujet du besoin va être dessaisi*]; y esta es razón por la cual también los sistemas de poder socialistas [*les systèmes socialistes*] han hablado demasiado en términos de ‘necesidades’ más que en términos de ‘deseos’ [*en termes de besoin et non pas en termes de désir*]. [...] Por el contrario, hablar en términos de ‘deseos’ remite a decir que *la instancia del deseo es el único ‘juez’ de los deseos que ella porta* [*l’instance de désir est seule juge des désirs dont elle est porteuse*], ya sea un individuo, ya sea un grupo. [...] Si el ‘deseo’ es un proceso [*si le désir est un processus*], es evidente entonces que sólo el grupo (o el individuo) que lo porta es juez de su propio deseo. Pero la sociedad siempre produce la represión del deseo [*la société fasse la répression du désir*], en nombre de que “La gente tiene necesidades y nosotros nos encargamos de satisfacerlas” [*au nom de: “les gens ont des besoins, et nous, nous nous chargeons de les satisfaire”*]. La represión del deseo nunca se hace en nombre de que hay deseos [*au nom de il y a des désirs*], y de que hay que tenerlos en cuenta, sino que se hace apelando al “¡Sean razonables!” [*soyez raisonnables*], y siempre en nombre de la ‘necesidad’ [*au nom du besoin*].²²⁶

Toda una *metafísica del verdugo* (*Metaphysik des Henkers*)²²⁷ disfrazada de ciencia del Derecho²²⁸, de ciencia de Estado y de ciencia del Sexo, donde el verdugo se

²²⁵ FOUCAULT, *La sexualité, suivi de Le Discours sur la sexualité*, p. 21: «La cultura europea moderna es sin duda la única que construyó una ciencia de la sexualidad [*science de la sexualité*], es decir, que hizo de la relación *homme/femme* un ‘objeto’ no sólo de la literatura, de la epopeya, de la mitología, de la religión, sino del saber discursivo [*de savoir discursif*]; saber que a veces recibió formas institucionales precisas (M. Hirschfeld y el *Institut für Sexualwissenschaft*), y que ocupa cada vez más lugar en el dominio de las ciencias humanas».

²²⁶ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe II*. Clase del 28/05/1973.

²²⁷ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, p. 96.

²²⁸ En un prefacio de 1977 para el libro *Les Juges Kakis* Foucault decía, siguiendo una línea spinozeana: «La fuerza tranquila del Estado [*la force calme de l’État*], como sabemos, envuelve su propia *violence*:

hace pasar por Juez y Fiscal en orden a poder dictar una sentencia y erigir un Tribunal (erección de trascendencia) que, bien mirado, no hace más que enlazar en un *patíbulo común* (anti-producción) a todas nuestras potencias *actuales* para la sociabilidad y para la afectividad y la sexualidad; cito esta vez un poco *in textenso* a Foucault:

El Psiquiatra se convierte efectivamente en un Juez [*le psychiatre devient effectivement un juge*]; hace efectivamente un acta de instrucción, y no en el nivel de la ‘responsabilidad jurídica’ de los individuos, sino de su *culpabilidad real*. Y a la inversa, el Juez, por su parte, va a desdoblarse frente al médico. [...] Podrá darse el lujo, la elegancia o la excusa, como lo prefieran, *de imponer a un individuo una serie de medidas correctivas*, de medidas de readaptación, de medidas de reinserción. El bajo oficio de castigar se convierte así en el hermoso oficio de curar [*Le vilain métier de punir se trouve ainsi retourné dans le beau métier de guérir*]. La pericia psiquiátrica, entre otras cosas, sirve a esa inversión.²²⁹

El asilo que sueña Pinel, y que en parte ha conseguido realizar en Bicêtre, y sobre todo en la Salpêtrière, es un micro-cosmos judicial [*un microcosme judiciaire*]. Para ser eficaz, esta justicia debe tener un aspecto temible: todo el equipaje imaginario del juez y del verdugo [*tout l'équipement imaginaire du juge et du bourreau*] debe ser presentado al espíritu del alienado para que comprenda bien en qué mundo judicial se halla colocado. [...] Toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud, el primero que haya aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo, [...] el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad. Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo: ha hecho desaparecer el silencio y la consideración, [pero] ha explotado [*il a exploité*], en cambio, la estructura que envuelve al personaje del ‘médico’; ha amplificado [*amplifié*] sus virtudes de ‘taumaturgo’, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino [*un statut quasi divin*]. [...] Él se ha convertido en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el Juez que castiga y recompensa [*le Juge qui punit et récompense*], por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje.²³⁰

En completa y radical divergencia con el pensamiento moderno (que también es el pensamiento contemporáneo), la línea de fuga spinozeana nos ofrece un mundo *anti-jerárquico* al nivel de la ‘univocidad del ser’ en el que no hacen falta ni jueces, ni tribunales, ni la obediencia por la *esperanza* de los premios o el *temor* de los castigos; y sabemos cuánto desprecia Spinoza la idea o imagen antropomórfica de dios como aquel Juez supremo y trascendente que enjuicia, castiga y condena al Infierno del castigo eterno²³¹. El castigo y la punición, de hecho, sólo se convierten en “actos de justicia” y

sus ‘Leyes’ envuelven sus propio *ilegalismo* [*ses Lois, l'illégalisme*]; sus ‘reglas’ envuelven su propia *arbitrariedad* [*ses règles, l'arbitraire*]. Todo un enjambre [*grouillement*] de abusos, excesos e irregularidades forman no una “desviación” inevitable [*l'inévitable déviation*], sino la vida esencial y permanente del “Estado de derecho” [*la vie essentielle et permanente de l'État de droit*]. El carácter malvado del Fiscal, o la indigestión del Juez, la somnolencia de los ‘jurados’, no son “obstáculos” a la universalidad de la Ley, sino que *aseguran su ejercicio regulado* [*ils en assurent l'exercice réglé*]. Y estos juegos, con todos sus componentes de incertidumbres, peligros, amenazas y trampas, *organizan* [*organisent*] no un ‘terror’, sino un nivel medio y actual de ‘miedos’, lo que se podría llamar un “Estado de miedo” [*un État de peur*], que constituye *el reverso* [*l'envers*] que experimentan los individuos del “Estado de derecho”» (*Dits et Écrits III*, p. 139). Es la pregunta spinozeana: ¿Qué sería del Estado sin los afectos de miedo y esperanza, sin un deseo atascado en la búsqueda del placer y el rechazo al displacer?.

²²⁹ FOUCAULT, *Les anormaux*, pp. 14; 18.

²³⁰ FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 519; 529.

²³¹ Para la crítica de Spinoza contra la idea de dios como Rey, Juez o Legislador de la moral (*rex, judex, legislator*), cf. *Epistolae*, pp. 224; 246. Por lo demás, todo sistema de juicio reenvía a la moral de la culpabilidad, la mala conciencia, y el resentimiento; cf. Deleuze, *Les Vitesse de la Pensée*: «Tienen necesidad de que la gente sea responsable para que se sientan culpables [*que les gens soient responsables pour qu'ils se sentent coupables*], y tienen necesidad de que se sientan culpables para poder efectuar tanto

en “actos de verdad” en la sociedad estatal (o patriarcado estatal, régimen del falo coronado y de la falta vuelta ley). Es por eso que el Juez es siempre un verdugo sublimado: *der Richter ist ein sublimierter Henker*²³². Pero también los filósofos, devenidos profesores, funcionarios, eruditos, se convierten en verdugos alegres: «*Verurtheilt dazu, Henker zu sein, ihr Gelehrten!*» (¡Condenados a ser Verdugos, vosotros los eruditos!)²³³; especialmente, el filósofo ha devenido verdugo del deseo.

Veamos algunos ejemplos de ello: en su tratado sobre *Las pasiones del alma* (del año 1649) Descartes consideraba necesario distinguir entre ‘amor’ (*amour*) y ‘deseo’ (*désir*); distinción que en Spinoza no existe pero que llevó a Descartes a definir al ‘amor’ como *une emotion de l’ame* relacionada con una voluntad *presente*, a la vez que definía a *le désir* como *une passion* que *se rapporte à l’avenir*, o, en rigor, como *une agitation de l’ame*²³⁴; con lo que, en consecuencia, para Descartes no se desea solamente la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente²³⁵. En la misma línea, Hobbes afirmaba en 1651 que *desire and love are the same thing*, con la diferencia que por ‘*desire*’ siempre significamos *the absence of the object*, mientras que por ‘*love*’ significamos *the presence of the object*²³⁶. El deseo y el amor se constituyen en un teatro dramático de ausencias que anhelan presencias, teatro de temerosos y esperanzados, teatro de modos de existencia esclavos. Se dibuja toda una concepción del ‘deseo’ como *agitación* o *violencia* del alma suscitada y motivada siempre por una *falta* o *privación* de aquello a lo que se tiende: “Sólo se desea lo que falta” es el estribillo universal de todo sistema de juicio trascendente que reduce la *cupiditas* a la *libido* y a la *falta* (negatividad, dolor y tristeza)²³⁷. Pero también re-
encontramos esta concepción dramática en Locke y en Leibniz. En sus *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (de 1704) Leibniz definía al ‘deseo’ (*Verlangen*) como aquella sensación (*Empfindung*) de inquietud y malestar (*Unbehagen*) que se produce en nosotros *a causa de la carencia* (*Mangels*) de aquello que si estuviese presente podría ocasionarnos un ‘placer’ (*Lust*)²³⁸, siguiendo con ello completamente la misma conceptualización de Locke, que en 1690 ya había afirmado que no es el bien *positivo* mayor (*the greatest positive good*) sino el malestar *presente* mayor (*the greatest present uneasiness*), es decir, el ‘deseo’ (*is that we call desire*), quien determina a nuestra voluntad a obrar: *the most important and urgent uneasiness we feel is that which ordinarily determines the will*. Para ambos (y todos concuerdan al unísono con ellos) el deseo se equivale con la vivencia de un ‘malestar’ doloroso y displacentero (*this uneasiness we may call, as it is, desire*), porque es un malestar de la mente *a causa de un bien ausente*, vale decir, de una falta²³⁹. De allí también que la mayor felicidad consiste en tener aquellas cosas que producen el mayor placer (*which produce the*

su juicio de condenación como su castigo [*pour pouvoir opérer et son jugement de condamnation et sa punition*]).

²³² NIETZSCHE, KSA 9, §11[100], p. 477: «Historia de la crueldad [*Grausamkeit*], del fingimiento [*Verstellung*], de las ganas de matar [*Mordlust*]: lo último, cuando se destruyen los pareceres personales [*Meinungen*], se condenan las obras, las personas, los pueblos, el pasado. El Juez es un verdugo sublimado [*der Richter ist ein sublimierter Henker*]». KSA 10, §5[1, 203], p. 210

²³³ NIETZSCHE, KSA 10, §5[1, 203], p. 210.

²³⁴ DESCARTES, *Les Passions de l’âme*, pp. 121-122.

²³⁵ DESCARTES, *Les Passions de l’âme*, pp. 127-128.

²³⁶ HOBBS, *Leviathan*, p. 40.

²³⁷ LACAN, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 213: «La sexualidad se instaura en el campo del sujeto *por la vía de la falta*».

²³⁸ LEIBNIZ, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, p. 140.

²³⁹ LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 339-340.

greatest pleasure), y en la *ausencia* de aquellas que causan alguna molestia o algún dolor (*the absence of those which cause any disturbance, any pain*)²⁴⁰.

La *triangulación* en la que se mete (atasca) al deseo resulta harto evidente: deseo ↔ placer ↔ falta. El deseo tiende (y sólo puede tender) su mano únicamente sobre aquello que le falta: objetos de necesidad, placer, satisfacción, felicidad y bienestar. Pero hete aquí que, para colmo, según Locke no gozamos (por regla general) sino de un solo placer a la vez (*we enjoy but one pleasure at once*); situación pobre y menesterosa que debe ser atribuida a la débil y estrecha constitución de nuestra mente: *the weak and narrow constitution of our minds*²⁴¹. Es gracias a la *falta* como se consigue entrapar a nuestro deseo humano en el *loop* triangular infinito de lo ‘demasiado humano’ (la servidumbre); *loop* o iteración que, en rigor, no comienza con el deseo (deseo ↔ placer ↔ falta), sino que, bien mirado, *comienza con la falta*, la carencia, la privación (única cosa capaz de acicatear *negativamente* al deseo): falta ↔ deseo ↔ placer ↔ falta (*ad infinitum*).

Esta presupuesta ligazón o soldadura del *deseo* con la *falta* y la *inquietud* (siempre según la regla *del placer*) era, como vimos, la que hacía que tanto para Locke como para Leibniz el ‘deseo’ constituya la instancia que *determina* (que mueve) a la ‘voluntad’ a obrar. Se nos explica que nuestra voluntad es determinada por nuestro deseo a obrar (a realizar una acción); pero para que nuestro deseo *se torne capaz* de determinarnos a una acción voluntaria ha sido necesario, *primero*, que se realice una maligna y venenosa operación sobre el deseo de todo el mundo. A saber: ha sido necesario *falsificar* al deseo con la *falta* (convirtiéndola en el *motor* del proceso de deseo) y con el placer (convirtiéndolo en la *finalidad* del proceso de deseo), vale decir, ha sido necesario *falsificar* al deseo. Y desde entonces, sin dudas que siempre será nuestro deseo quien seguirá determinando a nuestra voluntad a realizar *acciones*: pero serán *reacciones* (reactividades). La economía deseante de la falta y del placer tornan *reactiva* a nuestra voluntad porque tornan *negativo y ahuecado* (hambriento y carente) a nuestro deseo.

Desde el punto de vista de estos filósofos la ‘voluntad’ (*potencia* que tiene nuestra mente para dirigir las facultades operativas hacia el movimiento o hacia el reposo) deriva y depende del ‘deseo’, y *por lo tanto*, deriva y depende del *malestar* y de la *falta* causadas siempre por un estado de *no-poseción* de un objeto ausente *de placer y goce* (estado de no-poseción que implica consecuentemente un estado de *no-satisfacción*). Trampa filosófica para cazar seres humanos en orden a poder hacer de ellos *esclavos e impotentes*: reducir los deseos (inconscientes) a la *necesidad* y al *interés* (conscientes).

También Burke surca en 1757 la misma línea cuando afirmaba que el origen de la *passion of love* hay que buscarlo *in the pleasure*, que siempre está mezclado con la lascivia (*lust*); razón por la cual para Burke los seres humanos siempre estamos al borde de mezclar el amor con el malestar (*with uneasiness*), toda vez que excitamos en nuestra mente la idea de un objeto ausente o *irretrievably lost*; esto ocurre para Burke con todas las cosas que provienen del *pleasure*²⁴²; asimismo, Burke definía al *desire or lust* como una *energy of the mind* que nos hace anhelar y tender hacia *the possession of certain objects*; energía que por cierto es el núcleo que engendra nuestras *violent and tempestuous passions*²⁴³.

Por lo que toca a Schopenhauer y a Hegel, se trata de dos enemigos que acaban coincidiendo en sus presupuestos, puesto que con sus concepciones morales

²⁴⁰ LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 340; 351.

²⁴¹ LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 304; 333; 355; 358.

²⁴² BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 51.

²⁴³ BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 91.

trascendentes tampoco hicieron del deseo algo positivo, afirmativo, pleno, siempre tan completo y tan perfecto *como puede en acto*. En 1820 Schopenhauer afirmaba que la base de toda volición (*alles Wollens*) eran la ‘menesterosidad’ (*Bedürftigkeit*), la ‘carencia’ (*Mangel*) y la ‘aflicción’ (*Schmerz*), y que todo eso constituye la condición previa para cualquier goce (*die vorhergehende Bedingung des Genusses*)²⁴⁴. En el año 1844 retoma la misma conceptualización cuando sostiene la gran consigna ‘psi’, según la cual cada uno ama y desea aquello que le falta: *hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht*²⁴⁵.

Antes que él, por los años 1805-1806, Hegel hacía de los conceptos de *ansia*, *carencia*, y *sexo* (*begierde und geschlecht*)²⁴⁶ el fondo mismo de todos los actos orgánicos naturales; siendo el ansia (*begierde*) el motor mismo de la naturaleza orgánica humana. Un año después, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel decía que toda auto-conciencia (*Selbstbewußtsein*) que es simplemente *para sí* (*für sich*), y que marca de un modo inmediato a sus objetos *con el carácter de lo negativo* (*mit dem Charakter des Negativen*), es primeramente lo que llamamos ‘deseo’ (*Begierde*)²⁴⁷, y que bajo la dialéctica del amo y del esclavo el trabajo es definido como deseo reprimido (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*)²⁴⁸. En el año 1830 todavía parte de la falta, la carencia o la menesterosidad como presupuestos immanentes tanto de la *sexualidad* humana como del *deseo* humano, afirmando que la sensación de violencia (*Gewaltsamkeit*) permanente y el sentimiento de una amenaza (*Drohung*) de peligro torna al ser humano *inseguro, angustiado y desgraciado* (*unsicheres, angstvolles, unglückliches*)²⁴⁹. En consecuencia, el deseo y la sexualidad tanto masculina como femenina comienzan para Hegel con la *menesterosidad* o *necesidad* (*Bedürfnisse*), y ambas experimentan el sentimiento de dicha *carencia* (*das Gefühl dieses Mangels*). Todo el llamado ‘deseo de apareamiento’ (*die Begattung*) se le aparece en su origen y sentido surcado siempre por la falta²⁵⁰. En este nivel, Lacan no hace más que repetir a Hegel²⁵¹.

El círculo religioso del deseo que todos estos filósofos modernos montan en común *se erige sobre una captura por triangulación circular iterativa* (falta ↔ deseo ↔ placer ↔ falta ↔ *ad infinitum*), y, en consecuencia, no puede producir sino *una concepción y una ciencia parasitaria del deseo*; constituyendo el ‘parasitismo’ aquel modo de vida que siempre se las ingenia en su tendencia al letargo para obtener *en el mismo lugar* (sin tener que des-territorializarse) todo aquello que le hace falta, *en vez de ir a buscarlo: s’arranger pour obtenir sur place tout ce qu’il lui faut au lieu de l’aller chercher*²⁵². Vimos que en esencia era esto lo que nos decía Spinoza: no dejamos de amar y demandar la presencia de los *parasitorum seu adulatorum*.

²⁴⁴ SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Sitten*, pp. 71; 79.

²⁴⁵ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 701.

²⁴⁶ HEGEL, *Jenaer Realphilosophie*, p. 158.

²⁴⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 248; 252.

²⁴⁸ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 268.

²⁴⁹ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 502.

²⁵⁰ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 516.

²⁵¹ LACAN, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de Objeto*, p. 112: «Lo que se desea propiamente en la mujer amada es precisamente *lo que le falta*. Y lo que le falta en este caso es precisamente el objeto primordial cuyo equivalente iba a encontrar el sujeto en el hijo, como sustituto imaginario al que volverá a recurrir. En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es *el objeto central de toda la economía libidinal: el falo*».

²⁵² BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 12.

Punto de contacto entre Spinoza y Bergson: en *El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica* (del año 1904) Bergson definió a la vida parasitaria por su *tendencia al letargo* en la duración, a diferencia de aquella otra forma de vida que tiende a la creación (evolución creadora) por diferenciación de series divergentes en la duración:

No hay ser viviente que parezca completamente *incapaz* de movimiento espontáneo; aún en el mundo vegetal (donde el organismo está generalmente fijado al suelo) la facultad de moverse está más bien ‘adormecida’ que ‘ausente’. [...] Creo que todos los seres vivientes (plantas y animales) la poseen *en derecho*, aunque muchos de ellos renuncien a ella *de hecho*, sobre todo aquellos animales que viven como *parásitos* en otros organismos [*ceux qui vivent en parasites*] (y que no tienen necesidad de desplazarse para hallar su alimento). [...] Me parece entonces verosímil que la conciencia (originalmente *inmanente a todo lo que vive*) se adormece allí donde ya no hay movimiento espontáneo, y se exalta [*s'exalte*] cuando la vida *gira* hacia la actividad libre. [...] ¿Qué sucede cuando una de nuestras acciones deja de ser *espontánea* para devenir *automática* [*devenir automatique*]? La conciencia *se retira* de allí. [Como en el parásito, equivale a] abandonar la facultad de actuar y de elegir, ingeniándoselas para obtener *en el mismo lugar* todo lo que le hace falta, *en vez de ir a buscarlo*: es entonces la existencia segura, tranquila, burguesa, pero es también un *letargo*, primer efecto de la *inmovilidad* [*c'est alors l'existence assurée, tranquille, bourgeoise, mais c'est aussi la torpeur, premier effet de l'immobilité*]; el segundo será el adormecimiento definitivo.²⁵³

La falta, la carencia, la privación, la ausencia, la negación constituyen únicamente un *deseo-parásito*, un modo del deseo (entre muchos otros modos posibles) encerrado sobre su propia anti-producción y sobre la anti-producción (falsificación) de los demás; concepción parásitaria del deseo que corresponde con el primer género de conocimiento, e incluso puede arreglárselas para subsistir en el segundo.

La *línea parasitaria* en el deseo de cualquiera es aquella línea de deseo que no tiende a otra cosa que al aletargamiento: a asegurarse de todo aquello que requiere (necesidades, placeres, satisfacciones) permaneciendo en el lugar en el que está; y que, en sus relaciones o conexiones con los demás (con otras líneas de vida u otros modos de existencia), no expresará otra tendencia (*conatus*) que la de vivir a costa de ellos, *haciendo pagar a los otros* su existencia parasitaria. Por definición, el parásito no va a ningún lado: se las arregla en su letargo e inmovilidad para que los otros *vayan* a él o *entren* en contacto con él. Y aún cuando la línea parasitaria de la vida consiga desarrollar o trazar un movimiento (lo que sin dudas ocurre en el caso del ser humano y del deseo humano), dicho movimiento no tenderá a otra cosa que *a atraer el movimiento de los demás* (utilizándolo para sus propios fines). La vida parasitaria de la existencia y del deseo requiere irremediablemente de todos los signos equívocos y ambiguos del mando y la obediencia, y cuenta con la complicidad molecular entre huéspedes y parásitos.

Queda claro hasta qué punto la concepción del deseo (*cupiditas*) de la *Ética* de Spinoza es una concepción completamente *positiva* y *afirmativa*, que ni reduce la *cupiditas* a la *libido*, ni tampoco la identifica con la privación, la falta, la carencia, la menesterosidad (dado que, como vimos, para Spinoza la privación literalmente no existe, tanto como tampoco existen el vacío y la nada). Al contrario, esas fueron las operaciones de las filosofías *dogmáticas* y *morales* de los autores modernos recién citados del siglo XVII al XIX y más acá.

Esto nos conduce a un punto generalmente poco atendido y que por mi parte considero fundamental: si la *Ética* de Spinoza tuviese algún aporte que hacer en lo

²⁵³ BERGSON, *L'énergie spirituelle*, pp. 10-12.

relativo al campo de la ‘sexualidad’ humana, entonces va de suyo que ese aporte debería partir *necesariamente* del siguiente postulado: *no existe ninguna soldadura entre deseo-libido-falta-placer*. Razón de más para intentar comprender, a continuación, cómo es que el propio Spinoza concibe la relación *no-reductiva* que existe entre el deseo (*cupiditas*) y la excitación sexual (*libido*), en orden a considerar cuál podría ser la consistencia de una *ética sexual* inscrita en la *Ética* de Spinoza, ética de una sexualidad de la univocidad para una política de la anarquía coronada.

Para comprender la relación no-reductiva entre *deseo* y la *libido/titillatio/gaudium* resulta útil y operativo retomar de manera simultánea cuáles son los *tres géneros de conocimiento*, cuál es nuestra relación con los afectos/deseos/conatos en cada género de conocimiento, y cuáles son los *modos de existencia* que corresponden a cada género de conocimiento. Pues es evidente que la sexualidad humana es un fenómeno complejo que pone en juego *a la vez* al conocimiento y a los afectos, y que, consecuentemente, define tipos o modos de existencia posibles. Sin dudas no habrá de ser la misma ‘sexualidad’ aquella que practiquemos o ejerzamos estando estancados en el primer género, que la que practiquemos o ejerzamos *al pasar* hacia el segundo o hacia el tercer género de conocimiento.

(1) Bajo el primer género de conocimiento (o primer *conatus* de la razón) devenir razonable consiste en esforzarse por seleccionar los datos de la situación (*sélectionner les données de la situation*) en orden a elegir aquellos elementos de la misma que nos afectan de alegría y aumentan nuestra potencia e independencia, así como a apartar aquellos elementos que nos afectan de tristeza y nos tornan dependientes. Se trata de un *conatus* del nivel más elemental de la razón y de la vida (*conatus* de selección/composición) en el que cada uno de nosotros se esfuerza por evaluar los ‘signos’ (equivocos) que le llegan desde el exterior, en orden a intentar determinar lo que conviene y lo que no conviene con nosotros, organizando dichos encuentros y huidas alrededor de aquello que amamos y de aquello que somos capaces de soportar (*ce qu’il aime et ce qu’il supporte*). Pero en este primer esfuerzo estamos fuertemente conectados con alegrías pasivas (*joies-passives*) o alegrías-pasión (*joies-passion*), que provienen del carácter propiamente *equivoco* de todos los signos, del carácter *polisémico* de todos los significados y significantes, así como del carácter *fantasmeado* de todas las imágenes e imaginaciones. Y si bien estas *alegrías pasivas* pueden aumentar nuestra potencia de obrar (porque toda alegría implica un aumento de potencia), todavía se trata de un aumento de nuestra potencia que está demasiado sujeto al *azar* de los encuentros y a la *ambigüedad* de las interpretaciones que hacemos; por lo tanto, no se trata aún de un aumento de potencia (alegría) que hayamos conquistado *por poseer activamente* nuestras potencias junto con otros. A punto tal que este primer género de conocimiento —que consiste en vivir únicamente en función de los signos (*la vie d’après des signes*)—, es casi prácticamente un género de *ignorancia* (*un genre d’ignorance*)²⁵⁴.

Bajo este modo de vida más elemental sólo conocemos los *efectos* que los cuerpos ejercen sobre nosotros (a través de los *afectos* pasivos que nos suscitan), pero no conocemos aún sus *causas*, ni las *composiciones* de relaciones (pues los ‘signos’ no nos dan más que ideas inadecuadas y confusas, ideas de un efecto *separado* de su verdadera causa, ideas de una fuerza separada de su potencia). Inmersos en este mundo de los signos equivocos y confusos ‘*bueno*’ significa que encontramos en el exterior partes o elementos que convienen con nuestras propias partes bajo su relación, y ‘*malo*’ significa

²⁵⁴ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Se trata de las clases del 20/01/1981 y 27/01/1981.

hacer encuentros igualmente exteriores con partes que no nos convienen bajo la relación en la que están (pero todos estos bienes y males siempre están signados por lo inadecuado y lo confuso). El modo de vida más elemental es entonces *el peor* modo de vida posible, la vida de la servidumbre inmediata, o, en rigor, el modo de existencia propio del llamado estado de naturaleza.

Pero la máxima irrisión y despropósito ocurren cuando continuamos perpetuando este estado de servidumbre elemental en medio del estado social, y a través de todas nuestras relaciones sociales, jurídicas, mercantiles, políticas, sexuales, afectivas, amorosas, etc. En este mundo (natural y social) de los signos, significados y significantes confusos y equívocos no podemos guiarnos ni relacionarnos (ni organizarnos) más que a fuerza de *interpretar equívocamente* todos los sentidos, todos los valores y todos los significados que atribuimos a las cosas (porque todos los signos son por naturaleza equívocos); no es todavía el mundo un poco más perfecto de las ‘nociones comunes’, sino el mundo de las máquinas de interpretación y del signifiante/significado. Siendo los signos de cuatro tipos: **(a)** *signos-impresiones* o signos indicativos, que son las percepciones o afecciones que los cuerpos exteriores imprimen en nosotros, sin que todavía conozcamos la causa; **(b)** *signos-imperativos* o signos de mando/obediencia, que se producen por la ilusión finalística (o ilusión de la causa final); **(c)** *signos-interpretativos*; y finalmente **(d)** *signos-velocidades* o signos vectoriales, que van a ser los signos nos permitirán *salirnos fuera* del régimen de los signos y *romper* con las asociaciones existentes: línea o vector de fuga hacia el mundo de la univocidad. Los primeros tres signos son fundamentalmente *equívocos*, y son los que existen (y de los que nos servimos) cotidianamente en las sociedades tal y como las conocemos y las vivimos; sin embargo, mientras que el cuarto signo también es (por su *naturaleza* de ‘signo’) un signo equívoco, ocurre que por su *función* será capaz de lanzarnos *fuera* del mundo de los signos hacia el tercer género de conocimiento y de vida.

Estamos ahora en condiciones de hacer la pregunta *psico-sexo política* que realmente nos interesa: ¿Qué *pueden* ser el ‘amor’ y la ‘sexualidad’ mientras estamos estancados en éste primer *conatus* elemental de la razón y en el modo de vida inestable y fantasioso que de él se desprende (tanto en el estado natural como en el estado social o estatal)?

Aquí, ‘amar’ y ‘desear’ no pueden consistir sino en esa *alegría-pasiva* que nos lleva a *demandar* permanentemente (de parte de los otros) pruebas o signos de amor y de deseo: es el infeccioso *deseo de ser amado, querido, deseado, contemplado, admirado, identificado, reconocido, aplaudido, citado, reseñado* (deseo-pasión o deseo pasivo que incluso puede devenir a cada instante, y por cualquier razón, *deseo pasivo-agresivo*). Este amor del primer género de conocimiento permanece reducido al afecto-pasión del ‘estar enamorado’ (y del llamado amor ‘a primera vista’, etc.), de la misma manera que el deseo del primer género de conocimiento permanece reducido al deseo-pasión ‘de ser deseado’: donde ‘ser deseado’ implica el afán de llegar a ser justo aquello que el *Selbstgenuss* o el *self-regarding love* del otro *echa en falta*. Mundo de esperanzas y de miedos permanentes, de anhelos de seguridad, desesperanzas, frustración, sensación de fracaso, angustia existencial, resiliencia, toxicidad, etc. Mundo realmente delirante:

El ser humano en tanto que animal delirante [*als das wahnsinnig gewordene Thier*]: vive en puro delirio, hasta ahora, más de lo que cualquiera haya podido sospechar [*lebt in lauter*

Wahn, bis jetzt, mehr als irgend wer geahnt hat]; así es como lo encuentro [*so fand ich ihn vor*].²⁵⁵

Amor servil o de esclavos: toda nuestra economía deseante y todo nuestro *conatus* se avocará a esto y sólo a esto: enamorar al otro *inyectándole afectos pasivos* que le hagan sentir (y saber) que *le faltamos*, y que sin nosotros *la vida no vale nada* porque desde entonces *todo le falta*. Más aún: esta demanda de amor, o, más bien, este deseo-demanda y este amor-demanda lo *exigimos* o lo *esperamos* (e incluso lo chantajamos y lo extorsionamos) tanto de las personas como de dios (o del Soberano/Estado), montando así, en nuestra vida cotidiana, toda clase de triangulaciones (edipismos humanos y celestes) que nos conducen a la servidumbre de arrodillarnos en el confesionario, en el diván psicoanalítico²⁵⁶, o incluso ante el ojo público:

El abyecto deseo de ser amado [*l'abject désir d'être aimé*], el lloriqueo de no ser amado lo suficiente [*le pleurnichement de ne pas l'être assez*], de no ser “comprendido”, al mismo tiempo que la *reducción* de nuestra sexualidad a un sucio secretito [*sale petit secret*], toda esta ‘psicología del sacerdote’ [*psychologie du prêtre*]: no hay uno solo de estos procedimientos que no halle en Edipo su tierra nutricia y su alimento. No hay uno solo de esos procedimientos que no sirva y no se desarrolle en el Psicoanálisis: éste es el nuevo avatar del ‘ideal ascético’ [*nouvel avatar de l'idéal ascétique*]. No es el Psicoanálisis el que inventa a Edipo, pero le proporciona al Edipo una última territorialidad (el diván) como una última Ley, con el analista déspota y recaudador de dinero [*l'analyste despote et percepteur d'argent*]. [Así,] el deseo enfermo se recuesta en el diván, pantano artificial, pequeña-tierra, pequeña-madre [*le désir malade se couche sur le divan, marécage artificiel, petite terre, petite mère*]. [...] ¿Cómo *conjurar* este abyecto deseo de ser amado, el deseo histórico y llorón que nos obliga a *doblar las rodillas*, que nos acuesta en el diván y que hace que nos quedemos allí?.²⁵⁷

El *deseo* y el *amor* pasivos del primer género de conocimiento sólo pueden suscitar en nosotros el infecto (tóxico) deseo de ser amados, deseados, reconocidos, identificados, enjuiciados, valorados, *tasados*; sobre todo (especialmente) por aquellos que a su vez reconocemos e identificamos como nuestros superiores. Gesticular y balbucear incansablemente toda clase de *reclamos* y de *demandas* de amor y de satisfacción de parte de los otros. Y éste es también para Spinoza el modo de existencia propio de *los profetas* de toda clase, que reclaman incansablemente de Dios (ante el Uno) *signos de revelación y de reconocimiento*. Y aún más: éste es también el modo de existencia propio de todos aquellos amantes (bajos, esclavos e impotentes) que, surcando la misma línea venenosa del ‘deseo de ser amados’, no cesan de demandar y de reclamar de parte de los otros (sean sus amantes, novias, esposas, prostitutas) *una satisfacción y una descarga*. Pero también constituyen amores grotescos las escenas de

²⁵⁵ NIETZSCHE, KSA 9, §11[77], p. 471.

²⁵⁶ LACAN, *Die Bedeutung des Phallus*, p. 129: «Es en la dialéctica de la demanda de amor y de la prueba del deseo donde se ordena el desarrollo» (*in der Dialektik des Liebesanspruchs und der Probe auf das Begehren*). El falo está siempre *interpuesto* entre el niño y la madre: «si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere *ser* el falo, para poder satisfacer [el deseo de la madre]» (*Wenn das Begehren der Mutter der Phallus ist, will das Kind, um es zu befriedigen, Phallus sein*). Pero ocurre que en esta dialéctica entre apetito (de satisfacción) y demanda (de amor) el niño acaba por enterarse no tanto de si él tiene (o no) un falo real —con el cual satisfacer (o no) el deseo del Otro—, sino que acaba por enterarse de que «la madre no lo tiene» (*die Mutter ihn nicht hat*) (p. 130). Cf. asimismo, LACAN, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5*, p. 359: «El falo, él lo tiene, el infeliz, y lo que lo traumatiza, en efecto, es saber que su madre no lo tiene». Cf. también el *Seminario 4*, Clase XI, §El falo y la madre insaciable (pp. 193-195).

²⁵⁷ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, pp. 320-321; 399; 76.

pareja (*la scène de ménage*), que no pueden brindarnos más que pseudo-alegrías o bajas alegrías de compensación (*petites joies de compensation*). Mundo relacional asqueroso, infecto (tóxico) y miserable: *c'est dégoûtant tout ça, c'est infect, c'est la vie la plus minable du monde*²⁵⁸. Y Spinoza nos dice que, para casi todo el mundo, la vida parece reducirse a esto, parece empezar y terminar en éste primer conato de la razón y del deseo.

Sin embargo, existe una salida de esta línea venenosa e infecta (esencialmente *parasitaria*) del amor, el deseo y la sexualidad, puesto que (2) el segundo género de conocimiento o segundo *conatus* de la razón consiste en haber podido aprender a seleccionar nuestras líneas de *alegrías-pasión*, es decir, en que hayamos aprendido a reconocer nuestros encuentros y composiciones con los cuerpos *que nos convienen* (que convienen con nosotros), construyendo esa 'χ' o 'tercer cuerpo' *entre* los dos cuerpos (o más). Nuevo punto en común entre Spinoza, Bergson y Nietzsche:

Cuando dos interlocutores (A y B) están en presencia, no hay A + B, sino una *relación original* (χ) que los enlaza [*qui les lie*], y que, o bien *estimula*, o bien *inhibe* el pensamiento. Ciertos seres humanos lo estimulan, otros en cambio lo esterilizan.²⁵⁹

Crear un ser superior a lo que nosotros somos: he aquí nuestro 'ser' [*Ein höheres Wiesen als wir selber sind zu schaffen: ist unser Wesen*]. ¡Crear más allá de nosotros mismos! [*Ober uns hinaus schaffen!*]. [...] Con libertad de circulación [*Freizügigkeit des Verkehrs*], grupos de personas que sean semejantes [*Gruppen gleichartiger Menschen*] podrían encontrarse y fundar comunidades [*Gemeinwesen gründen*], superando de las 'naciones' [*Überwindung der Nationen*]. [Pero] una comunidad, y no un rebaño [*Gemeinschaft, nicht Heerde*].²⁶⁰

Cuando eso ocurre, entonces no cesamos de aumentar nuestras potencias (aunque siempre de una forma variable), e incluso, logramos *entrar en posesión de nuestras potencias* (lo que era imposible bajo el primer género). Y si bien aquí todavía permanecemos en el régimen de las alegrías-pasión o de los afectos pasivos, ocurre que *a fuerza de haber aprendido a seleccionar y a aumentar nuestras alegrías-pasivas* llegamos al punto de poseer nuestra potencia por haber entrado en una especie de 'acuerdo consigo mismo' en función del cual ahora por lo menos *sabemos lo que podemos*. A partir de entonces, si logramos poseer nuestras potencias, ya no conoceremos a los cuerpos (cosas o personas) únicamente *por los afectos pasión o pasivos que suscitan en nuestro cuerpo* sino que los conoceremos bajo las 'relaciones' que los constituyen *cuando se componen con nosotros y con nuestras relaciones constitutivas*; ya no captaremos los efectos sino las composiciones de relaciones mutuas. El segundo género de conocimiento es entonces la comprensión de *algo común* (*quelque chose de commun*), y también es el conocimiento de las *causas* de los efectos.

Si logramos dar este brinco o salto (*de saut, de bond*)²⁶¹ ya no nos veremos en adelante como relacionándonos meramente con *cosas* u *objetos*, ni nos viviremos a nosotros mismos (ni a los demás) como meros *cogitos*, yoes o personas (mismidades)

²⁵⁸ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 20/01/1981.

²⁵⁹ CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 223.

²⁶⁰ NIETZSCHE, KSA 10, §§5[1, 203], p. 209; 7[42], p. 255; y 4[48], p. 123. Una *comunidad* no es entonces ni un rebaño, ni un pueblo, ni una población (no es el pastoreo del *homo juridicus/aeconomicus* inmanente al Estado y al Mercado): «No os hablo como se habla a un 'pueblo' [*Volke*]; para el pueblo lo más elevado [*das Höchste*] es despreciarse y destruirse [*sich zu verachten und zu vernichten*], y lo segundo más elevado es despreciarse y destruirse *los unos a los otros* [*sich unter einander zu verachten und zu vernichten*]» (KSA 10, §4[52], p. 124).

²⁶¹ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 03/02/1981.

estratificadas y duras (como ocurría con el primer género). Por el contrario, nos viviremos a nosotros y a los demás como ‘paquetes de potencias’ (*paquets de puissance*) y como ‘paquetes de relaciones’ (*paquets de relations*)²⁶², bajo composiciones de relaciones con los otros, y bajo ideas adecuadas que ya no serán meros ‘signos’ sino ‘nociones comunes’ o *notions communes* (pues sólo los signos son equívocos). Ahora bien, que las nociones (a diferencia de los signos) sean ‘comunes’ no significa que sean nociones “comunes a todos los espíritus” sino que son comunes *al menos a dos* cuerpos —son comunes *entre* dos cuerpos/almas en relación de composición—, siendo uno de ellos el nuestro. Una noción común nunca tiene un ‘autor’ porque nunca puede ser fabricada por un individuo particular o aislado; únicamente podemos formar una noción común *constituyendo un tercer cuerpo* (*un troisième corps*) por relación al cual tanto nuestro cuerpo/alma como el cuerpo/alma del otro no son sino partes componentes. No se trata de una *adición* o agregado aritmético de «A+B», ni mucho menos de una *sustracción* esterilizante e impotenciante del tipo «A-B»²⁶³, sino de una composición diferencial de «AχB», como decía Bergson.

Y desde el momento en que conquistamos las nociones comunes y las alegrías activas —nociones que en su carácter de ‘comunes’ no tienen nada que ver con el inveterado ‘consenso’ entre las múltiples voces de las mayorías y de las minorías—, entramos en la posibilidad de conquistar el nivel de la ‘univocidad’, porque esas nociones comunes se dicen en un *único* y *mismo* sentido (*elles se disent en un seul et même sens*) del otro cuerpo y del nuestro. Es cuando formamos una noción común (*junto con* otro u otros cuerpos) que entramos *recíprocamente* en posesión de nuestras potencias de actuar; y de dicha posesión recíproca y común derivan los *afectos activos* (individuales y comunes).

Tanto el segundo como el tercer género de conocimiento implican en nosotros *un deseo activo de salir* del mundo de los ‘signos’ y de las ‘interpretaciones’ (mundo de balbuceos, reclamos y demandas, mundo del deseo como falta y tendencia al placer) hacia la *univocidad inequívoca*. Pero esta univocidad *no pre-existe* ni es un *modelo* para armar, sino que es precisamente algo por construir: tenemos que *crear en común* otro lenguaje que sea inequívoco, y que por supuesto *ya no tenga nada que ver* ni con el ‘sistema del juicio’ trascendente ni con la forma-Tribunal²⁶⁴, es decir, que *ya no tenga nada que ver* ni con aquello que Kant y la tradición analítica llaman ‘sistema de la Moralidad’ (*System der Moralität*), ni con lo que Hegel y la tradición dialéctica llaman ‘sistema de la Eticidad’ (*System der Sittlichkeit*), ni con lo que se llama el ‘sistema del Derecho’ (*Rechtssystem*), ni tampoco con el principio de utilidad/placer (*principle of utility/pleasure*)²⁶⁵. Las filosofías más nocivas son las que engendran una *política sexual*

²⁶² DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clases del 09/12/1980 y 06/01/1981.

²⁶³ NIETZSCHE, KSA 9, §10[A16], p. 416: «Elevar [*erheben*] las almas de quienes lo rodeaban, compartiendo con ellas su esplendor [*man seinen Glanz mit ihnen theilt*]: por el contrario, Napoleón no regalaba nada [*gab nichts ab*], era celoso [*eifersüchtig*], quería tener todo el esplendor sólo para él [*er wollte allen Glanz haben*], y por eso empujaba [*verkleinerte*] a quienes lo rodeaban, malquistándolos en su contra». Hegel, sin embargo, amaba a Napoleón.

²⁶⁴ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, p. 78: «Temo que no podamos deshacernos de Dios mientras todavía sigamos creyendo en la gramática...» (*Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...*).

²⁶⁵ Bentham entiende por «utilidad» aquella ‘propiedad’ de un objeto cualquiera (*that property in any object*) por medio de la cual éste tiende, o bien a producir beneficio, ventaja, *placer*, bien o felicidad (*it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness*) —que no son más que diferentes palabras para significar lo mismo—, o bien a impedir que le ocurra daño, dolor, mal o infelicidad (*to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness*) (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 12).

andromórfica, patriarcal y falométrica, es decir, una política sexual que no es más que *metafísica sexual de verdugo*, transcendencia sexual de lo Uno (Falo); aquello que Foucault llamaba ‘monarquía sexual’ (*monarchie du sexe*)²⁶⁶, pero no sin advertirnos que esta monarquía sigue aún en pie, dado que ni en el pensamiento ni en el análisis político se guillotina aún al Rey: *dans la pensée, et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*²⁶⁷. La nueva *Police du Sexe* ya no necesita disfrazarse (únicamente) del represor que prohíbe, sino del legislador que regula y reglamenta (adjunta nuevos códigos y nuevos axiomas *sexuales* para beneplácito del Falo)²⁶⁸.

Por estas razones, para ponerse en la situación de fabricar ‘nociones comunes’ *junto con otros* (en orden a suscitar la univocidad inequívoca) se requiere de un gran *esfuerzo activo* y de un gran *esfuerzo de atención* tanto de parte de nuestras potencias (del desear, del pensar y del obrar) como de parte de nuestras *composiciones recíprocas* de potencia (las relaciones de poder que nos fabricamos), evitando contaminarnos mutuamente con *ideas*-pasión, *afectos*-pasión, *amores*-pasión y *deseos*-pasión (pasivos) y evitando envenenarnos mutuamente con pequeñas alegrías compensatorias (alegrías bajas y serviles) o con tristezas directas. Necesitamos imperiosamente poner en fuga, torcer y rectificar *el curso habitual* de nuestros pensamientos, afectos, amores y deseos, fabricando en común nuevos afectos, nuevos amores, nuevos deseos y nuevos conceptos o nociones comunes que, de una buena vez, puedan ser finalmente hechos en cada caso *a la medida* de las situaciones por las que pasamos y por las que pasa nuestra potencia (en su camino de *sobrepasarse* siempre a sí misma). Nuevo punto de contacto entre Spinoza y Bergson:

¿Cómo desenraizar una inclinación tan profunda? ¿Cómo llevar el espíritu humano a invertir *el sentido* [à renverser le sens] de su operación habitual, [a] invertir *la dirección* habitual del trabajo del pensamiento [*invertir la direction habituelle du travail de la pensée*]?²⁶⁹

Dejar de ser seres viles y serviles es algo que no se hace nunca de la noche a la mañana: requiere un esfuerzo de afirmación (*conatus*), de organización, de elucidación colectiva, y sobre todo mucha prudencia y cautela; no por nada el lema de Spinoza es ‘*Caute*’. Pero en cualquier caso implica siempre una tarea creativa *a la vez* individual y comunal, *a la vez* social y sexual; pues las nociones comunes de Spinoza son siempre nociones esencialmente políticas (*les notions se révèlent comme essentiellement*

²⁶⁶ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 211.

²⁶⁷ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, pp. 116-117.

²⁶⁸ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 35 : «Policía del sexo [*police du sexe*]: es decir, no el rigor de una ‘prohibición’, sino la necesidad de *regular* el sexo a través de un discurso útil y público [*non pas rigueur d'une prohibition mais néces sité de régler le sexe par des discours utiles et publics*]». Cf. LONZI, *Escupamos sobre Hegel*, p. 19: «Continuar *reglamentando* la vida entre los sexos es una necesidad del poder».

²⁶⁹ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, pp. 75; 214. En ‘La percepción del cambio’ (1911) Bergson hablaba de la necesidad de efectuar un desplazamiento de nuestra ‘atención’ a la vida (*déplacement de notre attention*) (*op. cit.*, p. 153). Para Bergson fabricar ‘nociones comunes’ implica fabricar conceptos hechos *a la medida de las cosas* (como el sastre fabrica trajes a la medida justa de los cuerpos, en cada situación dada) y tallados *a la medida de la realidad* en la que vivimos (*taillés à la mesure de la réalité où nous vivons*) (*op. cit.*, p. 1). En ‘Introducción a la metafísica’ (1903) Bergson ya había utilizado una expresión similar: «tallar para el objeto un concepto apropiado sólo al objeto» (*tailler pour l'objet un concept approprié à l'objet seul*), en orden a «crear conceptos muy diferentes de aquellos que habitualmente manejamos [*créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude*], quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas huidizas de la intuición» (*tailler pour l'objet un concept approprié à l'objet seul*, pp. 197;188).

politiques), relativas a la construcción de una comunidad (*la construction d'une communauté*)²⁷⁰. Y al ser las nociones comunes de Spinoza nociones *essentiellement politiques*, la pregunta fundamental de toda macro y micro-política tanto *social* como *sexual* spinozeana es: “¿Qué ‘χ’, qué tercer cuerpo hacemos con alguien que amamos o que nos ama?” (*quel troisième corps vous faites avec quelqu'un que vous aimez ou que vous aimez bien?*)²⁷¹. Sin olvidar nunca que el acto de *crear nociones comunes* junto con otros es absolutamente contrario al acto de erigir una trascendencia: de *recrear fantasmas de grupo*, pequeñas familias, edipismos de grupo, burocracias afectivas y deseantes, tribunales de enjuiciamiento colectivo, signados por prácticas (y deseos) de identificación, representación, reconocimiento, suplantamiento, dirigismo, fascinación, posición concéntrica en el rebaño, cercanía o lejanía respecto del jefe/líder/dirigente.

Punto fundamental para una sexualidad acorde con el segundo género de conocimiento: a partir de este momento *ya no le haremos pagar a los otros (sans le faire payer aux autres) ni nuestros placeres ni nuestros dolores, ni nuestras alegrías ni nuestras tristezas*, y ni siquiera nuestra propia muerte²⁷². Aquí el ‘amor’ ya no será un simple *amor personal*, un redundante amor “por la persona” (por su cuerpo, su fisonomía, su carácter, su inteligencia, etc.), como lo era indefectiblemente el amor acorde con el primer género de conocimiento (o primer *conatus* de la razón), sino que se tratará de un amor *por esa tercera cosa* (esa ‘χ’) que construimos *entre* las personas: es un amor por ese cuerpo y ese alma *común* que ya no es *ni* mi cuerpo/alma *ni* el cuerpo/alma del otro (o de los otros), pero del que mi cuerpo/alma y el cuerpo/alma del otro (o de los otros) participa a título de parte componente fundamental. Es un amor *por el agenciamiento o la composición* (por la relación) más que un amor por los términos o polos de la relación: amamos a la persona, sí, pero no *en tanto que es una ‘persona’ individual* (un yo identificable y reconocible), sino en tanto que *junto con* esa persona hemos construido o compuesto *un* cuerpo y *un* alma superior y común, un *troisième corps*. Y es ése cuerpo y ése alma *común* lo que nos hace amarnos. Puede ser que allí se ame a los ‘individuos’: pero no se tratará ni de un amor *por* los individuos ni *para* los individuos *en tanto que tales* (amor identitario, representativo, reconocible, clasificable, tasable), sino de un amor por la relación *entre* los individuos. Este amor y este deseo acordes con el segundo género de conocimiento constituyen, ya, una *rara avis in terris*, tanto entre las relaciones de *filiación* o consanguinidad como entre las relaciones de *alianzas* (grupos, colectivos, orgas, partidos, asociaciones, instituciones, etc.).

Finalmente, nos resta aún *una última posibilidad de fuga*, dado que (3) el tercer género de conocimiento implica el salto o la fuga desde las ‘nociones comunes’ a dos o más cuerpos (nociones relacionales o relativas a relaciones de composición), hasta alcanzar el conocimiento de las *esencias singulares* de cada cosa (*des essences singulières de chaque chose*), es decir, de la *potencia singular* (*la puissance singulière*) de cada cosa o cuerpo; conocimiento de ese *grado singular* de potencia (*son degré de puissance*) que nos constituye a cada uno de nosotros no como un ‘sujeto’, Yo, mismidad (*Ichheit, samness*) —punto único de salida y de llegada de la filosofía moderna— sino como una ‘singularidad’ o ‘*aecceidad*’ específica y diferencial²⁷³, como una ‘singularidad productiva’ (*productive Einzigkeit*)²⁷⁴. Conocimiento en función del cual me capto a mí mismo en mi esencia (*je saisis moi-même dans mon essence*) y, a la

²⁷⁰ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 31/03/1981.

²⁷¹ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 31/03/1981.

²⁷² DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 03/02/1981.

²⁷³ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 03/02/1981.

²⁷⁴ NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, p. 29.

vez, capto a los cuerpos exteriores en sus esencias (*les corps extérieurs dans leurs essences*), y capto también a la sustancia-dios en su esencia (*et la substance-dieu dans son essence*). Sobreentendido: ‘dios’ aquí no es lo Uno, el ser trascendente, el primer motor inmóvil, el Creador supremo, el Padre, Señor, Rey, Legislador, Fiscal y Juez de todas las criaturas, sino la inmanencia de la naturaleza *naturante* (de la que nosotros somos los modos de existencia); o lo que es lo mismo decir: el proceso creador de vida, la creación vital, la evolución creadora, el *élan vital*, la duración, lo Abierto, el Afuera (Spinoza *cum* Bergson).

Si este conocimiento va más allá de las ‘relaciones’ (*va plus loin que les rapports*) es porque alcanza a conocer la ‘esencia’ *que se expresa en las relaciones* (*l’essence qui s’exprime dans les rapports*), la esencia *de la cual dependen* nuestras relaciones (*l’essence dont les rapports dépendent*)²⁷⁵; entendiendo por ‘esencia’ esto: un *grado de potencia en acto*. Toda vez que, como sabemos, *essentia = potentia = conatus = cupiditas = lo pleno*; y nunca (como en los demás filósofos modernos del siglo XVII al XIX y más acá) la falta, carencia, privación, vaciedad, vacío, necesidad, ansia, incompletud, desposesión, insatisfacción, anhelo de placer y goce. Conocemos entonces nuestro propio grado de potencia y los grados de potencia de los otros (*c’est la connaissance que ce degré de puissance prend de soi-même et prend des autres degrés de puissance*), y, desde entonces, las nociones comunes y los afectos activos (que derivan de ellas) van a ser revestidos ellos mismos por *nuevas ideas* y por *nuevos estados* o *afectos* del tercer género (*vont elles-mêmes être doublées par de nouvelles idées et de nouveaux états, ou de nouveaux affects du troisième genre*), que son las *auto-afecciones* (*auto-affections*). Pero las auto-afecciones ya no son ‘nociones comunes’ sino ideas-esencias singulares, junto con los afectos activos que derivan de ellas²⁷⁶.

Ahora bien, el tercer género de conocimiento y el modo de vida que le corresponde no constituye un ‘estado’ al que se llega, no es un *punto* de llegada final, ni tampoco el *premio* o la *recompensa* de un descanso y una tranquilidad (o de un placer) *esperados* y finalmente merecidos —pues en este nivel ya hemos roto con toda ilusión *finalista* y *teleológica*²⁷⁷, así como también hemos roto con la esperanza de los premios y el temor de los castigos—; antes bien, ambos implican *un estado de construcción permanente* (en la duración); pero que siempre se hallará al borde de arruinarse e impotenciarse. No ponen en juego ese estado *sedentario* de pura *contemplatio Dei*, de puro *amor Dei intellectualis*, tal y como suele ser representado por la *imago academica* que los especialistas nos brindan (licuan) de Spinoza.

Por más fuerte que pueda ser esta certidumbre conquistada del tercer género de conocimiento —certidumbre superior comparada con la mera abolición de una duda (que, como vimos, era *a lo más* que podía aspirar el Estado)—, todo puede ser aún arruinado (*si forte soit la certitude du troisième genre, tout encore peut être gâché*), todo puede desplomarse en un instante (*tout peut s’écrouler*), porque, en efecto, podemos ser *arrastrados* por esta potencia (*peux être comme emporté par la puissance*),

²⁷⁵ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 25/11/1980.

²⁷⁶ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 25/11/1980.

²⁷⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 246: «La naturaleza no obra a causa de un fin [*naturam propter finem non agere*], pues el ser eterno e infinito [*aeternum et infinitum Ens*] al que llamamos dios o naturaleza [*deum seu naturam*] obra en virtud de la misma necesidad por la que existe»; de modo tal que «como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno [*ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit*], [pues] lo que se llama ‘causa final’ no es otra cosa que el apetito humano mismo [*causa finalis nihil est praeter ipsum humanum appetitum*]».

y, en lugar de combinarla o componerla, ser *tironeados* por una especie de exasperación (*peux être emporté par une espèce d'exaspération*) en la que de golpe destruimos lo que hay, o bien nos rompemos (*craque*) y nos destruimos a nosotros mismos²⁷⁸. Así, si pudiese extraerse de Spinoza una concepción de la 'Salud Mental' ella sería totalmente *divergente* respecto de la concepción moderna (y contemporánea) en curso, basada en una concepción *libidinal-hedonista* del deseo (*cupiditas*) como *negatividad*, *falta*, *libido*, *placer-orgasmo* (con el *falo* como significante dominante y despótico y con el *edipismo* como garante de la 'diferencia sexual' y del investimento privado de órganos, secreciones, etc.); incluso si se trata de un falo artificial o *cyborg-king*²⁷⁹, irremediablemente movido por la intitulada *potentia gaudendi* sexual-orgásmica²⁸⁰. El placer andrófalo es: posesión/penetración/orgasmo/eyaculación.

Desde el punto de vista de los afectos y los amores, en este tercer género de conocimiento conquistamos verdaderamente la *alegría-acción* que conduce a la libertad radical (o beatitud), la cual, cuando es directa y completa, constituye una *alegría por la cosa misma*, que ya no es ni una 'alegría compensatoria' ni una 'pequeña sucia alegría', ni una alegría basada en la esperanza (*spe*) que nos brindan los signos equívocos del mando y la obediencia (que son también los venenosos signos de la sexualidad que caben a las sociedades que conocemos, vivimos y hacemos).

Y en este campo de las relaciones afectivas, sexuales y amorosas, esto nos permite hacer una distinción o diferencia —sin apelar a ninguna moral, a ningún signo de orden-obediencia, a ningún sistema del juicio, ni a ningún tribunal— entre el *deseo-libre* y el *amor-libre* (la *cupiditas* y el *amor* propios del tercer género de conocimiento) y el amor y el deseo como *libido*, como apetito bajamente sensual y compensatorio (la *cupiditas-libido* propia del primer género), en el que sólo podemos ver y experimentar a las cosas y a las personas como un 'objeto', desinteresándonos por conocer *sus* propias potencias y por cómo se componen con nosotros, y en función de qué relaciones. En otras palabras: el deseo-libre y el amor-libre (por inventar)²⁸¹ no tienen en Spinoza *nada que ver con buscar el 'placer'* (*veut dire bien autre chose que chercher le plaisir*)²⁸². Nuevo punto de contacto anti-liberal, anti-progre, y anti-utilitarista de Spinoza con Nietzsche:

¡No seamos esclavos del placer y del dolor, tampoco al hacer Ciencia! [*seien wir nicht Sklaven von Lust und Schmerz, auch in der Wissenschaft!*]. Ni la ausencia de dolor [*Schmerzlosigkeit*], ni tan siquiera el placer [*Lust*], son pruebas de Salud [*Gesundheit*]; y tampoco el dolor prueba nada contra la salud.²⁸³

²⁷⁸ DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 31/03/1981.

²⁷⁹ PRECIADO, *Testo Yonqui*, pp. 292-293: «Para mí ser *king* reside en mi posibilidad de no negar ni excusarme de mi deseo sexual y político de ser el amo, de incorporar esos códigos performativos, de acceder a ese tipo de especialización del poder».

²⁸⁰ PRECIADO, *Testo Yonqui*, pp. 40-41: «Es preciso elaborar un nuevo concepto filosófico equivalente en el dominio farmaco-pornográfico al concepto de 'fuerza de trabajo' en el dominio de la economía clásica. Nombro la noción de 'fuerza orgásmica' o *potentia gaudendi*: se trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. [...] La fuerza orgásmica es la suma de la potencialidad de excitación inherente a cada molécula viva. La fuerza orgásmica no busca su resolución inmediata, sino que aspira a extenderse en el espacio y en el tiempo, a todo y a todos, en todo lugar y en todo momento. Es fuerza que transforma el mundo en *placer-con*».

²⁸¹ Nada que ver con lo que hoy se denomina amor libre, poliamor, pareja abierta, etc., que son los últimos fetiches (trampas y capturas) afectivos y sexuales de nuestra sociedad neoaicaista y retrofuturista contemporánea, sociedad donde impera la *Industrial Vagina* (Sheila Jeffreys), el Estado Proxeneta (Sonia Sánchez), la *windows prostitution* (o *Red-light District*), *OnlyF*ns*, *Div*sPlay*, etc.

²⁸² DELEUZE, *Les Vitesses de la pensée*. Clase del 03/02/1981.

²⁸³ NIETZSCHE, KSA 9, §11[116], pp. 482-483.

Nada de hacer del placer y del dolor los dos grandes Amos de la humanidad, *the two sovereign Masters of mankind*, o *les deux Maîtres du monde*. En la línea spinozeana el deseo-libre y el amor-libre no tienen absolutamente *nada que ver* con una búsqueda del placer y del goce, ni entre dos, ni entre tres, ni entre mil, puesto que la idea de ‘placer’ es en sí misma una idea relacional completamente tóxica y pútrida: *l’idée du plaisir c’est une idée complètement pourrie*²⁸⁴. Porque desde el momento en que *reducimos* el deseo a la libido (y por tanto, a la falta), el deseo mismo comienza a ser vivenciado por el propio deseante según el modelo del hambre y de la olla a presión, vale decir, comienza a ser vivenciado como una ‘tensión’ desagradable (*le désir est vécu comme une tension tellement désagréable*), como una *titillatio* que necesita ser urgentemente ‘descargada’. Y esta distensión de la tensión, esta ‘descarga’ tan anhelada —palabra horrible y desagradable (*mot horrible, mot affreux*)—, constituye aquello a lo que todo el mundo denomina ‘placer’: *et cette ‘décharge’ c’est ça le plaisir*²⁸⁵. No conocemos ni vivimos ni experimentamos el placer más que invistiéndolo privadamente como un asunto de descarga de tensión, de descarga energía libidinal, descarga o emisión proyectiva de humores y secreciones internas; por eso la *pornografía* y la *prostitución* se nos aparecen como simples fenómenos *explicables* (enjuiciables y valorables) en términos de legalidad, ilegalidad, consentimiento, contrato (Derecho), en términos de interés, utilidad, necesidad, intercambio, salario/ganancia (Economía), en términos de seguridad, criminalidad, gentrificación, urbanismo, moral pública (Policía), en términos de higiene poblacional (Medicina), en términos de patología (Psiquiatría), en términos de estructuras, arquetipos o complejos edípico-parentales inconscientes (Psicoanálisis), en términos de conducta o comportamiento (Psicología), etc.; o, en la mayoría de los casos, como simples fenómenos *opinables* (Periodismo)²⁸⁶.

Por el contrario, en la línea spinozeana el deseo-libre y el amor-libre (del tercer género) implican más bien una *auto-afección mutua y recíproca*, porque las ideas que nos aporta el tercer género de conocimiento son ‘auto-afecciones’, y nos conducen a aquello que Spinoza llama *acquiescentia in eo ipso* (contento de sí mismo), que es realmente un modo de existencia *superior y libre*, no sujeto a la servidumbre de los afectos pasivos, de la imitación de los afectos, de la *libido*, de los signos sociales, sexuales, etc. Deleuze nos dice: Ya no se es un varón, ya no se es una mujer (*ce n’est plus un homme, ce n’est plus une femme*), pero no porque se haya devenido impersonal (*ce n’est pas que ce soit devenu impersonnel*), sino porque se permanece extraordinariamente personal (*ça reste extraordinairement personnel*); pero se trata de una personalidad (es decir, una forma de la subjetivación) que ha cambiado completamente de sentido: *c’est une personnalité qui a complètement changé de sens*²⁸⁷. Ya no una yoeidad, una mismidad impersonal y burocrática (estratificada, segmentarizada, reconocible y capturable), sino una singularidad productiva extraordinariamente personal, una multiplicidad. Spinoza *cum* Nietzsche: Hay que animar al ser humano a que desprecie de una manera nueva e intensa (*einer neuen großen Verachtung*), por ejemplo, a los ricos (*der Reichen*), a los funcionarios (*der*

²⁸⁴ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe II*. Clase del 26/03/1973.

²⁸⁵ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipe II*. Clase del 26/03/1973.

²⁸⁶ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 168], p. 73: «Un siglo más de Prensa, y las palabras acabarán por apestar» (*Noch ein Jahrhundert Zeitungen, und alle Worte stinken*).

²⁸⁷ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 03/02/1981.

Beamten), etc., ya que toda forma *impersonal* de vida (*unpersönliche Form des Lebens*) debe considerarse vulgar y despreciable (*gemein und verächtlich*)²⁸⁸.

El contento de sí mismo acorde con el tercer género es aquel contento que puede nacer de la razón activa: *acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest*²⁸⁹; y que, naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse, puesto que es una *alegría activa* que surge de una consideración que el ser humano efectúa respecto de sí mismo y de su potencia de obrar (*est laetitia orta ex eo quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur*)²⁹⁰, y eso es precisamente lo más alto que podemos esperar (*summum quod sperare possumus*)²⁹¹ sin caer en las trampas de la teleología, la teodicea, y las diversas formas del finalismo por derecha y por izquierda; y sin caer tampoco ni en las trampas del principio del ascetismo, ni del principio de la simpatía/antipatía, ni del principio de utilidad, ni del principio del placer.

De allí que la línea ética spinozana efectúa en la máxima ‘conócete a ti mismo’ una *torsión radical*, pues extirpa de ella todo lo que había de residuo tanto socrático-platónico como cristiano y cartesiano —concepciones sustancialistas, personalistas y humanistas del sujeto—, así como extirpa de ella todo lo que huele a moral o ‘sistema del juicio’ trascendente, se trate de una moral laica, religiosa, estatal, mercantil, etc. *Conocerse a sí mismo* ya no constituye un acto de *contemplación*, ni de *reminiscencia*, ni de *recogimiento*, ni de *reconocimiento*, ni de *veridicción*, ni de *confesión* de sí sobre sí, sino la efectuación de una potencia actual (del pensar, del obrar y del desear) para experimentarse y probarse a sí mismo en las situaciones: arte funcional de componer relaciones activas y de descomponer relaciones pasivas y pasivizantes conociendo el grado singular de potencia que nos constituye *en* la situación en la que estamos (que no es sino la situación *que hacemos*). Arte, incluso, de conocer cuándo emprender una fuga a tiempo, pues:

en un ser humano libre [*homini libero*] una huida realizada “a tiempo” [*fuga in tempore*] revela igual firmeza que permanecer en la lucha, o sea que el ser libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo con la que elige el combate [*homo liber eadem Animositate seu animi praesentia qua certamen fugam eligit*].²⁹²

Conocerse a sí mismo no es devenir más sabio acerca de sí mismo —no es reconocerse en tanto que sustancia, persona, identidad, o yoidad—, ni tampoco es convertirse en un mejor juez de sí mismo o en un jefe de sí mismo; tampoco es conocerse a sí mismo a través de los derechos naturales ‘inalienables’ y ‘eternos’ que se tendrían en tanto que ‘ser racional’ y en tanto que ‘ciudadano’ estatal; mucho menos implica conocerse a sí mismo a través del rodeo de un confesor (religioso o psi), único capaz de tornarnos en sujetos del enunciado y en sujetos de la enunciación. Ningún *sistema* de la moralidad, de la eticidad, o del Derecho nos sirve a tales efectos: sólo propician nuestra ilustrada ignorancia (nuestra *aurea mediocritas* y nuestra *sancta simplicitas*) respecto de nosotros mismos y respecto de nuestras relaciones, apelando a los signos equívocos y confusos del ‘contrato’ y del *mando* y la *obediencia* (signos, símbolos, significantes, significados, interpretaciones, y redundancias dominantes que nos hacen creer que las verdaderas diferencias son *diferencias jerárquicas*). Por eso:

²⁸⁸ NIETZSCHE, KSA 9, §11[11], p. 444.

²⁸⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 140.

²⁹⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 105.

²⁹¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 141.

²⁹² SPINOZA, *Ethica*, p. 150.

«Téngase cuidado con la *sancta simplicitas*: ella es la que ha amontonado la leña para todas las Hogueras»²⁹³.

Conocerse a sí mismo implica *devenir más potente* en cuanto a la potencia de pensar (del alma) y de obrar (del cuerpo), es decir, colocarse *actualmente* en la situación de *pasar o transicionar* (junto con otro u otros) a una perfección *psico-física siempre mayor*, estimulando a los otros a efectuar y siendo estimulados por los otros (mediante una composición colectiva o común) a efectuar sendos pasajes. Sin dudas, siempre nos conocemos a nosotros mismos, ya sea tanto a través de nuestros afectos pasivos como de nuestros afectos activos:

El ser humano no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y de las ideas de éstas [*homo se ipsum non cognoscit nisi per affectiones sui corporis earumque ideas*]. [...] [Por eso] la ‘potencia’ del alma [*mentis potentia*] se define sólo por el conocimiento [*sola cognitione definitur*], y su ‘impotencia’ o pasión [*impotentia seu passio*] se juzga sólo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen ‘inadecuadas’.²⁹⁴

Pero bajo la condición de que los deseos y afectos-pasión (pasivos), junto con las ideas que de ellos se derivan (o hacemos derivar), nos arrojan en el grado más bajo de auto-conocimiento que puede haber; que apenas se distingue de la auto-ignorancia (*ignorantia sui*). De un lado, nadie puede conocerse a sí mismo ni conquistar la aquiescencia de sí mismo en soledad y en virtud de una contemplación solitaria y retirada (fuera de la sociedad o fuera de su cuerpo), sino únicamente a través de una sabiduría práctico-política (*ars vivendi et agendi*) para componer buenas relaciones y descomponer malas relaciones entre cuerpos/almas (entre paquetes de potencias). Del otro lado, tampoco puede hacerse bajo el *Imperium democratico*, puesto que sus signos equívocos nos empujan al mando y a la obediencia, del mismo modo que su ejercicio de poder nos quiere y nos necesita tristes, temerosos y esperanzados (surcados por afectos pasivos y por falsos problemas), viviendo bajo la lógica del premio y del castigo, de la salvación y la condenación, del ascenso y del descenso en la línea de las jerarquías y de los beneficios (éxito y fracaso), de la conciencia culpable e infeliz y de la conciencia limpia; situación que hace que nos resulte casi imposible producir siquiera ‘nociones comunes’ junto con otros:

La ‘Ley’ es la mistificación [*la loi c'est la mystification*], porque no es el poder “delegado”, sino el poder *usurado* [*non pas le pouvoir délgué, mais le pouvoir usurpé*], en virtud de una *abominable complicité* de los esclavos y sus amos [*des esclaves et de leurs maîtres*]. [...] En efecto, sólo se es *tiranzado por la Ley* [*on n'est tyrannisé que par la loi*], [pero] también, y sobre todo, sólo se es *tirano por la Ley*, pues el tirano aparece con la Ley [*le tyran ne fleurit qu'avec la loi*], [pues ella] hace posible al tirano [*la loi rend le tyran possible*]. El tirano habla el lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje [*le tyran parle le langage des lois, et n'a pas d'autre langage*].²⁹⁵

²⁹³ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 379], p. 99: «*Man nehme sich vor der 'sancta simplicitas' in Acht: sie ist es, die das Holz zu allen Scheiterhaufen gehäuft hat*».

²⁹⁴ SPINOZA, *Ethica*, pp. 95; 169-170.

²⁹⁵ DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 76. Cf. asimismo DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Édipe*, p. 250-252: «La Ley, antes de convertirse en un fingimiento [*une feinte*] garantizado contra el despotismo, es la invención del propio *Déspota* [*est l'invention du despote lui-même*], es la *forma jurídica* que toma la deuda infinita [*la forme juridique que prend la dette infinie*]. Hasta en los tardíos emperadores romanos veremos al *jurista* en el cortejo del *Déspota*, al *legislador* con el *monstruo*: Gayo y Cómodo, Papiniano y Caracalla, Ulpiano y Heliogábalo». Esta relación intrínseca y molecular entre *le despote et le législateur* vuelve a aparecer en *Mille Plateaux*, pp. 434-435.

Vivimos en un mundo más bien *desagradable*, en el que no sólo las personas, sino también los poderes establecidos tienen interés en comunicarnos *afectos tristes* [*à nous communiquer des affects tristes*]. La tristeza, los afectos tristes, son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar [*diminuent notre puissance d'agir*]. Y los poderes establecidos *necesitan de nuestras tristezas para convertirnos en esclavos* [*les pouvoirs établis ont besoin de nos tristesses pour faire de nous des esclaves*]. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que “la vida es dura y pesada”. Los poderes no tienen tanta necesidad de ‘reprimarnos’ como de *angustiarnos* [*les pouvoirs ont moins besoin de nous réprimer que de nous angoisser*], o, como dice Virilio, de administrar y de organizar *nuestros pequeños terrores íntimos* [*d'administrer et d'organiser nos petites terreurs intimes*].²⁹⁶

Este irremediable vínculo o soldadura del poder con la tristeza constituye ese ‘Estado de miedo’ (*État de peur*) que, como vimos, constituía para Foucault el reverso (*l'envers*) mismo del Estado de derecho (*l'État de droit*), como gestión de los pequeños miedos. ¿Cómo no considerar como una empresa de tristeza e impotenciación (servidumbre y sujeción), como una nueva Iglesia o gubernamentalidad pastoral a aquellas tentativas que insisten y persisten en que concibamos y vivamos a nuestro deseo (*cupiditas*) en *soldadura* con la Ley?²⁹⁷

La *Ética* de Spinoza constituye verdaderamente una psico-política —o, en rigor, una *psico-sexo política*—, toda vez que nos permite concluir que la mayor soberbia y la mayor abyección consisten en la ignorancia de sí mismo (*maxima superbia vel abiectio est maxima sui ignorantia*), porque ambas revelan la mayor *impotencia* del ánimo (*maximam animi impotentiam indicat*)²⁹⁸. Por eso el *soberbio* es definido por Spinoza como un impotente de ánimo: porque en su ignorancia de sí se considera *superior* a los demás (*se supra reliquos esse putat*); mientras que el *abyecto* es impotente de ánimo porque en su ignorancia de sí se cree *inferior* a los demás (*se infra reliquos esse credit*), dado que comete el error de juzgar su propia potencia en función de (comparándola con) la potencia de los demás (*suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute iudicat*)²⁹⁹.

En efecto, nadie sabe lo que *su* cuerpo y *su* alma *pueden* (en acción y en pasión), por eso la *ignorancia* acerca de sí mismo equivale a la *impotencia* sobre sí mismo: y quien más se ignora a sí mismo más impotente de ánimo resulta (*qui igitur se ipsum ignorat maxime animo est impotens*)³⁰⁰, tanto en acción como en pasión, y tanto en su soberbia como en su abyección, tanto en su majestad como en su insignificancia; tanto menos capaz se vuelve para conocer más, sentir más, amar más, hacer más. Por lo tanto, jamás podrán ser virtuosos ni hacer el bien ni suscitar la alegría, sino, como mucho, desparramarán las alegrías bajas y pasivas, los *dirty little secrets*, las alegrías de la

²⁹⁶ PARNET/DELEUZE, *Dialogues*, p. 76

²⁹⁷ En el debate ‘Psi’ organizado en el año 1973 por *La Nouvelle Critique*, titulado *Marxisme et psychanalyse*, Serge Leclaire decía que «el concepto de Ley fue esencialmente forjado por Lacan», y que «la ley no puede ser pensada de otro modo que en función de sus relaciones con el goce», posición secundada en el debate por *Bernard Muldworf*, psicoanalista y psiquiatra comunista (BAULEO, *Vicisitudes de una relación*, pp. 33; 45; 49). También Althusser remarcaba (en su texto *Freud y Lacan*, del año 1965) la relación dialéctico-lacaniana entre el deseo y la ley (*op. cit.*, pp. 94-96). Para un desarrollo de la temática, cf. VERDIGLIONE (Comp.), *El Goce y la Ley. Ensayos sobre lo sexual y lo jurídico* (1975).

²⁹⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 142.

²⁹⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 143.

³⁰⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 142.

servidumbre: las alegrías de los tiranos que son esclavos y de los esclavos que son otros tantos pequeños-tiranos³⁰¹. Alegrías de esclavos libertos o de parásitos.

Ahora bien: ¿Cómo manejarse en la vida mientras se vive y se tiene que vivir (en plena sociedad) entre ignorantes *de sí mismos*? La línea ética spinozana extrae algunas reglas de carácter experimental o práctico (reglas facultativas o reglas tentativas de composición): ante todo, **(a)** evitar sus premios y beneficios: «el ser humano libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios» (*homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum quantum potest beneficia declinare studet*)³⁰²; luego, **(b)** evitar sus trampas o capturas *no mordiendo* sus carnadas: no perseguir lo mismo que persiguen ellos, ni aspirar a recibir de ellos ninguna clase de gratitud, favor, honor, premio, aplauso, admiración³⁰³, reconocimiento, valor, porque «la gratitud que se tienen entre sí los seres humanos que son guiados por un deseo ciego es, generalmente, compra-venta de lisonjas» (*gratia quam homines qui caeca cupiditate ducuntur invicem habent, mercatura seu aucupium potius quam gratia plerumque est*)³⁰⁴, sabiendo que siempre que se muerde se muerde primero *por deseo* (y no por interés, voluntad, necesidad o utilidad), vale decir, se muerde por una falsificación y por una falsificación previa del deseo (biunivocización); finalmente, **(c)** evitar sus trampas o capturas *no deviniendo* uno mismo la carnada. Spinoza *cum* Nietzsche, que tuvo la visión del eterno retorno de lo mismo (*die Wiederkunft des Gleichen*) en el mismo momento en que entró en contacto con la filosofía de Spinoza: ¡No estar *a la espera* ni de las dichas (*Seligkeiten*), ni de las bendiciones (*Segnungen*), ni de los perdones (*Begnadigungen*) desconocidos y lejanos, sino *vivir de tal modo* (*so leben*) que queramos vivir *otra vez* (*nochmals leben*), y que queramos vivir eternamente de ese modo! (*in Ewigkeit so leben*)³⁰⁵. Si actuar y pensar como la mayoría (*handeln und denken wie Viele*), como

³⁰¹ NIETZSCHE, KSA 10, §17[13], p. 539: «Entre vosotros reina una gran hipocresía: los que *mandan* fingen tener las virtudes de los que *obedecen*» (*Es ist eine große Heuchelei unter euch: die welche befahlen, heucheln die Tugenden der Gehorchenden*).

³⁰² SPINOZA, *Ethica*, p. 150.

³⁰³ Para Spinoza, el ser humano *libre* conjurará en sí mismo y se escapará, además, del vil y servil deseo de ser admirado (o deseo de admiración): «Quien desea ayudar a los demás con su consejo o con sus acciones [*qui reliquos consilio aut re juvare cupit*] en orden al disfrute conjunto del supremo bien [*ut simul summo fruantur bono*], procurará ante todo conciliar con ellos en afecto, pero nunca lo hará con la intención de que aquéllos ‘le admiren’ [*non autem eos in admirationem traducere*], cuestión de conseguir de este modo que la doctrina que él enseña lleve su Nombre [*ut disciplina ex ipso habeat vocabulum*], así como tampoco les dará en lo absoluto motivo alguno de envidia [*nec ullas absolute invidiae causas dare*]» (*Ethica*, p. 156). Nietzsche comparte la misma posición existencial: «Uno está orgulloso de adorar cuando no puede ser un ídolo» (*Man ist stolz anzubeten, wenn man nicht Götze sein kann*); por eso, «quien acepta que se le rindan homenajes es un mentiroso, o está totalmente ciego acerca de sí mismo» (*Wer Huldigungen annimmt ist ein Lügner, oder ganz über sich blind*) (KSA 10, §4[100], p. 147; KSA 8, §29[13], p. 514).

³⁰⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 151.

³⁰⁵ NIETZSCHE, KSA 9, §11[161], p. 503. Este fragmento es de 1881; en este mismo año, en una carta a Franz Overbeck Nietzsche afirma compartir cinco puntos en común con Spinoza: «¡Estoy absolutamente asombrado y encantado! ¡Tengo un predecesor [*Vorgänger*], y además, de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: y que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido un ‘acto instintivo’ [*eine Instinkthandlung*]. No sólo su planteamiento general coincide con el mío —hacer del conocimiento el afecto más potente [*die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen*]—, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina. Este pensador tan anormal y solitario [*abnormste und einsamste Denker*] es el más cercano a mí justo en estas cosas: *niega la libertad de la voluntad* [*er leugnet die Willensfreiheit*]; *los fines* [*die Zwecke*]; *el orden moral del mundo* [*die sittliche Weltordnung*]; *lo no-egoísta* [*das Unegoistische*]; *el mal* [*das Böse*]; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia [*der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft*]» (cf. *Briefwechsel*, T.1, p. 111).

todo el mundo (*Alle*), suscita en los *cogitos*/yoes un inconfesable sentimiento de poder (*Gefühl von Macht*), lo más prudente es hacerse indiferente tanto sus elogios como a sus censuras (*gleichgültig sich gegen Lob und Tadel machen*), vale decir, desconectar (descomponer) nuestros afectos de los premios/elogios y los castigos/censuras³⁰⁶. No transgredir ni trampear la Ley & el Orden, sino traicionar y fugarse de él (*fuga in tempore*), divergiendo y suscitando la fuga en los demás, la proliferación creativa por series divergentes:

El traidor es muy diferente del tramposo: el tramposo pretende ampararse de *propiedades* establecidas, pretende *conquistar* un territorio, e incluso *instaurar* un 'orden nuevo'. El tramposo tiene mucho 'porvenir' [*avenir*], —pero no tiene ni el más mínimo *devenir*.³⁰⁷

Las trampas (capturas) nos rodean *invisibles e inaudibles* en medio de nuestras composiciones de relaciones cotidianas y habituales, *ilegalísticamente* juridizadas, contractualizadas y consentidas (falicizadas y falsificadas, vale decir, impotenciadas y envueltas de afectos que son pasiones e ideas equívocas de mando y obediencia, superiores e inferiores, activos y pasivos). Incluso nos rodean en medio de esos momentos altamente ambiguos que son los procesos revolucionarios, momentos en los que se abre la brecha/acontecimiento capaz de hacer proliferar *series divergentes*, pero también capaz de volver a cerrarse en la anti-producción, presa de la re-territorialización, la re-codificación, la axiomatización (restaurando todas las trascendencias). Louise Michel, personificación femenina clave en las filas de la tendencia anarquista durante la Comuna de París (en 1871) decía en un poema suyo titulado *El degollador (Le Coupe-Gorge)* que el turbio policía se arrastra sigiloso por todas partes (*partout va rampant le policier louche*), y que todo es una emboscada (*tout est embuscade*), porque en la sociedad estatal, mercantil y propietaria vagamos relictos entre emboscadas: *on erre farouche dans les guets-apens*³⁰⁸. Pero *no caer* en las trampas o capturas requiere para Spinoza de mucha habilidad y mucha atención (much *ars et vigilantia*), junto con una singular potencia de ánimo (*singularis animi potentiae opus est*) para no dejarse llevar por la imitación de los afectos de los otros (*ne eorum affectus imitetur*)³⁰⁹, por las burocracias afectivas y deseantes, por los fantasmas o edipismos de grupo.

Por todo lo dicho, es evidente que los tres géneros de conocimiento implican necesariamente tres modos de existencia o tres maneras de vivir, y que estos tres modos de existencia forzosamente tendrán que implicar *modos diferentes de la sexualidad*. Y en este sentido, así como los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del primer y segundo género de conocimiento no se comparan, *en perfección*, con los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del tercer género de conocimiento, así también ocurrirá que la sexualidad (y las ideas e imágenes de

³⁰⁶ NIETZSCHE, KSA 9, §§10[E89] y 11[1], pp. 434; 441.

³⁰⁷ PARNET/DELEUZE, *Dialogues*, pp. 52-53.

³⁰⁸ MICHEL, *La Commune*, p. 52. Louise Michel nace el 29 de mayo de 1830, hija ilegítima de una sirvienta seducida por el terrateniente Étienne C. Demahis. Siendo maestra, se le impidió trabajar en la enseñanza pública por haberse negado a jurar por el Emperador Napoleón III. Condenada y deportada en 1872 a la isla de Nueva Calcedonia (colonia francesa). Una amnistía le permite volver a Francia en 1880. En 1883 fue encarcelada por el delito de robar pan durante una protesta en la Place des Invalides. Ya liberada, un fanático religioso le dispara dos veces, hiriéndola en la cabeza, mientras Louise impartía unas conferencias en enero de 1888; sin embargo, pide la absolución del agresor ante el Juez. Después de dar un discurso el 1º de mayo de 1890 es arrestada, y el Ministro Ernest Constans intenta declararla loca para internarla en un 'manicomio'. Huye a Londres.

³⁰⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 154.

sexualidad) del primer y segundo género no se compararán tampoco con lo que podría ser *un deseo y una sexualidad del tercer género*. Considero por mi parte que éste aspecto sexo-político del spinozismo ha sido completamente vadeado e incluso obstaculizado a causa de los usos *phi* y *psi* corrientes (trascendentes) de su filosofía y su ética.

Y bien, a ésta sexualidad concordante con el tercer género de conocimiento Deleuze la denomina sexualidad *unívoca* o sexualidad *de la univocidad* —por oposición a la sexualidad equívoca de los géneros anteriores—, que es el equivalente exacto a lo que en *El Anti-Edipo* (junto con Guattari) se denomina bajo el nombre de sexualidad no-humana o ‘sexo no-humano’:

El problema de la máquina deseante, en su carácter esencialmente ‘erótico’, no radica en modo alguno en saber si alguna vez una máquina podrá darnos “la ilusión perfecta de la mujer” [*l’illusion parfaite de la femme*]. Por el contrario, radica en esta cuestión: “¿En qué máquina meter a la mujer, en qué máquina se mete una mujer para llegar a convertirse en el objeto no-edípico del deseo, es decir, sexo no-humano? [*c’est-à-dire sexe non-humain*].”³¹⁰

Habida cuenta de que, para colmo de males, «todos admiten, al menos entre nosotros, en nuestra sociedad *patriarcal y capitalista* [*dans notre société patriarcale et capitaliste*], que Edipo es algo indiscutible»³¹¹. Por contraposición, la sexualidad equívoca que cabe al primer y al segundo género de conocimiento constituyen lo que en *El Anti-Edipo* Deleuze & Guattari denominan *la représentation anthropomorphique du sexe*; que en rigor es una concepción *andro-mórfica* y *falo-mórfica* del sexo; representación completamente *vil y servil* de la sexualidad, hecha *sub specie virii et phallus*:

La representación antropomórfica del sexo [...] es tanto la idea de que hay ‘dos’ sexos como la idea de que sólo hay ‘uno’. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esa extraña idea de que finalmente no hay más que un sexo (el masculino), con respecto al cual la mujer se define como carencia [*manque*], y el sexo femenino, como ausencia [*absence*]. [...] Podemos decir, pues, que la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad [*la castration est le fondement de la représentation anthropomorphique et molaire de la sexualité*]. Es la universal creencia que reúne y a la vez dispersa a los varones y a las mujeres bajo el yugo de una misma ilusión de la conciencia, y les hace adorar ese yugo. Por eso todo esfuerzo para determinar la naturaleza ‘no-humana’ del sexo (por ejemplo ‘el gran Otro’) que continúe conservando el mito de la castración está perdido de antemano. [...] ¡Qué idea más perversa, humana, demasiado humana! Idea llegada de la mala conciencia, y nunca del inconsciente. La representación molar antropomórfica culmina en lo que la fundamenta: la ideología de la carencia.³¹²

Spinoza *cum* Guattari: en sus *Écrits pour l’Anti-Edipe* (redactados en su intercambio con Deleuze entre 1969 y 1972) Félix Guattari caracterizaba al ‘falo’ y a la economía deseante fálica —cuya viralización por todo el campo social no corre únicamente a cargo de la hetero-normatividad y del pensamiento reaccionario y neo-liberal— como la muerte misma del deseo (*la mort du désir*), como aquél agente psico-

³¹⁰ DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Edipe*, p. 471. El sexo no-humano, esto es, lo no-humano de la sexualidad humana, no tiene que ver con la existencia o con el reconocimiento de *un* sexo o *dos* sexos (la llamada ‘diferencia sexual’), sino que se refiere a los *n*-sexos: «Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil; eso son las máquinas deseantes o el sexo no-humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino *n*-sexos [*non pas un ni même deux sexes, mais n-sexes*]» (*ibid*, p. 352).

³¹¹ DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Edipe*, p. 206.

³¹² DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Edipe*, pp. 350-351.

sexo político que suelda (reduce) al deseo sobre el sexo y sobre la diferencia sexual (biunivocización), vale decir, sobre el ‘sexo humano’ demasiado equívoco; además de soldar el deseo con Ley (juridización del sexo)³¹³. Además, el falo es quien promueve que vivamos y experimentemos nuestra propia subjetivación bajo el modo de una conciencia individual y privada (*le phallus promeut une conscience individuelle*), es quien nos hace complacernos en ocupar la posición de ‘sujeto del enunciado’ (posición que nos conduce a arrodillarnos ante las máquinas de confesión y de veridicción religiosa o psicoanalítica), y, en consecuencia, este ‘yo’ o ‘individuo’ que somos (*sameness, self, personal identity, Ichheit, Subjektivität*) es pre-fabricado (subjetivado anti-productivamente) como ser-para-el-falo (*l’être-pour-le-phallus*); siendo este ser-para-el-falo una ilusión propia de toda conciencia *servil* o *impotenciada* (*l’illusion de la conscience impuissante*), prototipo de subjetividad castrada y falsificada (*prototype de la subjectivité castrée*)³¹⁴. Más aún: sea burgués o proletario, el individuo, persona, sujeto, actor o ciudadano, vale decir, el ser humano fabricado como ser-para-el-falo, es precisamente el ser impotente e impotenciante porque es el ser (modo de existencia) surcado por el deseo de reconocimiento, identificación, integración, surcado por el infecto deseo de ser amado, querido, deseado, visto y oído, aplaudido, likeado, followeado, etc. Desear ser reconocido e identificado en tanto que ‘yo’ o ‘identidad personal’ equivale a quedar capturado bajo el punto focal de convergencia trascendente del Falo, y su hermano gemelo, Edipo. Y si el concepto que *personifica* dicha subjetivación o modo de existencia andromórfico y patriarcal es el del *esclavo liberto*, se debe a que la forma de la sociabilidad que mejor realiza dicho modo de existencia es el Estado, como sociabilidad del poder (Estado de Derecho + Estado de miedo).

Una sexualidad de la univocidad (o sexualidad unívoca) sólo puede comenzar a existir desde el momento que el Falo (junto con la falta, la castración, la *spaltung* de la libido) y el deseo-de-falo queda eliminado y conjurado completamente de la ecuación sexual, dado que *el falo jamás ha sido ni el objeto ni la causa del deseo: le phallus n’a jamais été l’objet ni la cause du désir*³¹⁵.

¿En que podría consistir esta nueva sexualidad *unívoca y aquiescente* (acorde con el tercer género de conocimiento) que *no está dada* pero que sin embargo estamos llamados a *crear*, si es que queremos *sobrepasar* lo ‘demasiado humano’ (lo demasiado masculino, lo demasiado viril y demasiado falo-fiolo) que hay en la sexualidad ‘humana’ que nos hemos construido socialmente? ¿Y en qué *se diferenciaría* esta nueva sexualidad unívoca y aquiescente respecto del deseo y de la sexualidad ya instituidos, establecidos y dominantes —eso que Foucault denominaba ‘el dispositivo de la sexualidad’—, es decir, respecto de la sexualidad que aprendemos (que se nos enseña) *en la sociedad patriarcal* (estatal y capitalista), y que nosotros mismos ejercemos como

³¹³ LACAN, *Kant con Sade*, p. 767: «El deseo es el revés de la Ley; y en el fantasma sadearo se ve cómo se sostiene». En su conferencia en Brasil, titulada *Les mailles du pouvoir* (1976), Foucault decía: «Melanie Klein, Winnicott y Lacan intentaron demostrar que la ‘represión’ [...] forma parte del mecanismo del instinto, o, por lo menos, del proceso a través del cual se desenvuelve el instinto sexual, se constituye como ‘pulsión’. La noción freudiana de *Trieb* [es interpretada por ellos] como algo que ya está profundamente penetrado por la represión [*est déjà profondément pénétré par la répression*]. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición, la Ley, son los elementos a través de los cuales el ‘deseo’ se constituye como ‘deseo sexual’» (*Dits et Écrits IV*, pp. 182-183).

³¹⁴ GUATTARI, *Écrits pour l’Anti-Œdipe*, pp. 418-419; 421; 494.

³¹⁵ DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Œdipe*, pp. 427-428. Cf. DELEUZE, *Sur L’Anti-Œdipe I*: «Lo que me fastidia en el psicoanálisis del lado de Lacan es el culto a la castración» (*ce qui m’embête dans la psychanalyse du côté de Lacan c’est le culte de la castration*).

si se tratase de nuestra sexualidad humana *normal, civilizada, refinada y auténtica*, y que (todavía peor) incluso continuamos reproduciendo bajo la consigna de la ‘transgresión’ sexual anti-moral?

Todo este conjunto —Edipo, ‘diferencia sexual’ [*différence sexuelle*], castración (como fuente de la diferencia y gran distribuidor de Edipo)— define no la ‘sexualidad’, sino la representación antropomórfica de la sexualidad [*non pas la sexualité mais la représentation anthropomorphique du sexe*]. Quiero decir que no hay ‘sexualidad humana’: sólo hay una *representación humana* de la sexualidad [*il n’y a pas de sexualité humaine, il n’y a d’humain que la représentation de la sexualité*]. Y el Falo es el principio fundamental de la “representación antropomórfica del sexo” [*le phallus est le principe fondamental de la représentation anthropomorphique du sexe*]. [...] El esquizo-análisis debe alcanzar el ‘sexo no-humano’ [*doit atteindre le sexe non-humain*]. [Ahora bien,] sólo estadísticamente (en tanto ‘conjuntos molares’) existen “varones” y “mujeres” propiamente dichos [*des bonhommes et des bonnes femmes*]. En cambio, al nivel molecular del esquizo-análisis (o del inconsciente delirante) es imposible ‘reconocer’ a un varón o a una mujer [*impossible de reconnaître un homme d’une femme*]; y ello no en virtud de una “bisexualidad”, sino al nivel de los *n*-pequeños-sexos [*au niveau des petit ‘n’ sexes*]. En la representación ‘antropomórfica’ hay varones y mujeres, pero a nivel del ‘sexo no-humano’ no los hay [*dans la représentation anthropomorphique il y a des hommes et des femmes; au niveau du ‘sexe non-humain’, il n’y a ni homme ni femme*]. [...] Las relaciones entre los *n*-sexos son de tal naturaleza que “homosexualidad”, “heterosexualidad”, “varón”, “mujer”, ya no tienen sentido alguno [*homosexualité, hétérosexualité, homme, femme, cela n’a plus de sens*]. A nivel del ‘sexo no-humano’ no se conoce ni nombre del padre [*nom du père*], ni forclusión, ni castración, etc. En estas regiones esas cosas no existen: *no conciernen al inconsciente*, sino que forman parte de las ‘imágenes’ que la conciencia *se hace* del ‘inconsciente’ [*cela ne concerne pas l’inconscient, cela fait partie des images que la conscience se fait de l’inconscient*].³¹⁶

De allí todas las preguntas de *El Anti-Edipo*: ¿En qué modo de existencia nos sumergen (o quieren sumergirnos) todos aquellos que, todavía hoy, nos dicen que lo propio del deseo es la *falta*, la *carencia*, la *menesterosidad*, el *falo*, la *castración*, el *placer* y el *goce* (imposible)? ¿En qué modo de existencia nos sumergen (o quieren sumergirnos) todos aquellos que, además, nos dicen que todos nuestros deseos sexuales (*libido*) han de *valorarse* según un sistema del juicio *trascendente* en función del cual (y a partir de signos e interpretaciones totalmente equívocas) se divide previamente a nuestra sexualidad en ‘normal’ o ‘patológica’, o, incluso, según un sistema del juicio trascendente que pretende *valorar* nuestra sexualidad según cuáles sean las ‘personas’ o los ‘objetos’ que perseguimos (homosexual, heterosexual, bisexual, asexual, etcéteras)? ¿En qué modo de existencia nos sumergen (o quieren sumergirnos) todos aquellos que postulan que existe “en última instancia” un código trascendente y seguro (v. gr. la clase, la posición en el esquema de producción, el tiempo de valorización del capital, etc.) que nos permitirá distinguir *de antemano*, por ejemplo, entre la sexualidad burguesa y la sexualidad progresista, plebeya o proletaria? ¿Y en qué modo de existencia nos sumergen (o quieren sumergirnos) todos aquellos que, finalmente, postulan que la sexualidad sólo puede *definirse* y *valorarse* según un los postulados de un código jurídico-contractual (axiomas estatales y mercantiles), del tipo “contrato sexual consentido”, para obtener en el “intercambio” el mejor goce posible del “capital erótico y sexual” del otro? ¿No nos sumergirán en el más terrorífico y servil modo de existencia y de experiencia afectiva, sexual y deseante? ¿No nos invitan por todos los costados posibles (en nombre de la opinión y de la ciencia, en nombre de la civilización y de la revolución) a vivir y a reproducir una sexualidad totalmente *equívoca*,

³¹⁶ DELEUZE, *Sur L’Anti-Edipo I*. Clase del 25/06/1972.

andromorfa, *falo-morfa*, propia de esclavos que mandan sobre esclavos? El amor y la sexualidad acordes con los dos primeros géneros de conocimiento constituyen, en nuestras sociedades, el epítome de ‘la’ sexualidad: lo *normal*, lo *humano*; pero no son más que tristezas y malos amores: amores/sexos bajos o serviles, en virtud de su maquinismo interno, de su diagrama interno de composición y descomposición de relaciones.

Las cartas entre Spinoza y Blyenbergh, así como algunos pasajes de la *Ética* y del *Tratado Político* dejan entrever una crítica feroz contra los dos tipos clásicos de ‘malos amores’ estadísticamente reproducidos, en tanto que amores/sexos propios de una existencia servil. Ellos son: el *adulterio* y la *prostitución* (o amor bajamente sensual). Ambos constituyen —para todas las filosofías moralo-jurídicas del siglo XVII al XIX— los dos tipos *paradigmáticos* de amores bajos y serviles (junto con el *concubinato*), que se corresponden con el primer género de conocimiento y con el modo de existencia *afectivo-pasivo* que éste expresa, y que la sociedad misma *estimula*. Son amores/sexos que pertenecen irremediabilmente al género de la *tristeza*, la *impotencia* y la *depotenciación* recíprocas. Pero la diferencia y la divergencia entre la ética sexual de Spinoza y la moral sexual del resto de los autores modernos radica en que la línea ácrata spinozeana no busca elucidarlos aplicando un sistema del juicio moralo-jurídico *trascendente* (reduciendo el análisis a su carácter moral o inmoral, legal o ilegal, permitido o prohibido por el Estado), sino que intenta abordarlos desde la perspectiva immanente de las *potencias* y de las *composiciones* de potencia o entre potencias.

Sin embargo, no por ello habremos de concluir que, por oposición al adulterio y a la prostitución, el *matrimonio* (conyugalidad) habría de constituir para la línea spinozeana el ejemplo del ‘buen amor’, del amor apetecible, reconocible, respetable y superior; que es precisamente la conclusión a la que llegan (y nos conducen) todos los filósofos, moralistas y legisladores modernos (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Fichte, Schlegel, etcéteras), que colocan al matrimonio (*zweiatomiges Molekül*) como institución fundamental para la virtud amorosa y sexual. Para Spinoza el matrimonio (contrato *jurídicamente* codificado y axiomatizado por la sociedad estatal), en sí mismo, no *significa* nada ni posee ningún *sentido* ni ningún *valor* positivo intrínseco (o *a priori*); al contrario, la conyugalidad establecida y tenida por ‘normal’, *al igual que* el adulterio y la prostitución, no constituyen sino parte integrante del mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*. Porque tanto en el matrimonio como en el adulterio y la prostitución lidiamos con una forma de deseo y de sexualidad en la que *les hacemos pagar a los demás* nuestras faltas, carencias, negatividades, necesidades, así como nuestros placeres, nuestras satisfacciones, nuestras ‘descargas’, nuestros goces (imposibles), nuestras tristezas, sentimientos de fracaso, nuestras ‘fiestas’, etc. Por lo demás, los celos, la envidia, la ambición, la mala conciencia, la toxicidad, y todas las peores tristezas o alegrías-pasivas se encuentran presentes *por igual* tanto en el amor del matrimonio como en el adulterio o la prostitución.

Y el hecho de que la sociedad estatal valore e invista con sus códigos y axiomas al matrimonio como práctica *virtuosa* mientras que, por el contrario, valore e invista al adulterio o a la prostitución como prácticas *viciosas*, *ilegales* y/o *criminales*, todo eso todavía *nos dice nada* acerca de la comprensión de la composición y descomposición de relaciones, ni acerca del *tipo* de sexualidad que ejercemos. Y aún más: tampoco nos lo dirá incluso para el caso de que la sociedad las valore e invista como prácticas aceptables y reglamentables (jurídicamente reglables y económicamente capitalizables). Plantearse el problema desde la perspectiva de su prohibición o su reglamentación no nos hace avanzar ni un milímetro en lo tocante al problema de las *relaciones de*

poder/potencia que se ejercen en el plano inmanente del amor, el afecto, el sexo, y el deseo.

En otras palabras: ya sea capitalista o socialista, burguesa o proletaria, aquello que la moral de la sociedad estatal —con sus signos equívocos del mando y la obediencia (jerarquía y diferencias jerárquicas), y con sus máquinas de interpretación (sistema del juicio trascendente)— nos *permite* o nos *prohíbe*, nos *castiga* o nos *premia*, nos *coarta* o nos *estimula*, todavía no nos dice *nada* acerca de *por qué*, por ejemplo, devenir un varón tramposo (un engañador o un prostituyente) constituye, *desde la perspectiva de los grados de potencia y de la composición de relaciones*, un modo de existencia bajo, vil, servil y depotenciante, y por lo tanto, algo que debemos traicionar, conjurar y cortar (huir y hacer huir). No avanzamos ni un solo paso cuando reducimos los problemas más fundamentales al lenguaje jurídico-contractual de lo legal y lo ilegal (de lo que se halla dentro de la ley o fuera de la ley, prohibido por la ley o regulado por la ley). Es necesario emplazar una problematización relativa no a las *formas moralo-jurídicas* sino a las relaciones de potencia/poder.

Para empezar: si atendemos a la definición del ‘amor’ tal y como aparece en la *Ética* de Spinoza vemos que se define como una alegría (*laetitia*) acompañada por la idea de una causa exterior, y que aquel que ama se esfuerza (*conatur*) necesariamente por *tener presente y conservar* a la cosa que ama (*quam amat praesentem habere et conservare*) afectándola cuanto pueda de alegría (*laetitia quantum potest efficiendo*)³¹⁷. Pero además, Spinoza agrega que este *conatus* amoroso del amante es tanto mayor cuanto mayor es su amor, así como cuanto mayor es su esfuerzo *para conseguir* que la cosa amada *le ame a su vez* (*ut et conatus efficiendi ut res amata ipsum contra amet*)³¹⁸. Esta es la definición rigurosa del amor que todos suelen citar de la *Ética* spinozeana.

Sin embargo, poco y nada se ha advertido que esta es únicamente la definición diríase *teorema* del amor; resta todavía pasar al plano *problemático* del amor, que consistirá en ver —en nuestra vida práctica concreta y en función de la composición y descomposición concreta de relaciones que efectuamos— *con qué tipo de afecto envolvemos* a este *conatus* o esfuerzo amoroso de tener presente y de conservar a la cosa/persona amada. Es decir, resta todavía ver si este *conatus* que es el amor surge o es motorizado en nosotros por una alegría *pasiva* o por una alegría *activa*, pues es eso lo que marcará la diferencia y los que nos dirá ‘algo’ acerca de los modos de existencia y de las maneras de vivir (y concebir) nuestra sexualidad y nuestro deseo.

Pero todavía más: es necesario notar asimismo que esta definición teorema del amor detalla expresamente que se trata del amor *en tanto que* sea experimentado por el amante como una ‘alegría’ (*laetitia*) acompañada por la idea de una causa exterior o externa. Se trata, por lo tanto, de una definición del ‘amor’ *en tanto que* ese amor *dependa de otra cosa* como su causa o idea de causa; por ejemplo, si el amor que experimenta el amante *depende* (para seguir siendo ‘amor’ o para perseverar como amor) del amor del otro, esto es, *del deseo de ser amado y de ser deseado por el otro*. Y es por el hecho mismo de *depender* de algo ‘exterior’ —por ejemplo, de cosas tales

³¹⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 74.

³¹⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 86. Por contra, Spinoza define al ‘odio’ como una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior en la que el que odia se esfuerza necesariamente *por apartar y destruir* la cosa que odia (*quam odio habet amo-vere et destruere conatur*) (p. 74). Sin embargo, la ética spinozeana como sistema de pruebas nos dice que el odio siempre puede ser destruido por el amor (*odium amore deleri potest*) (p. 89); y cuando eso ocurre, cuando el odio se trueca en amor (*in amorem transit*), ese amor será más grande que si el odio no lo hubiera precedido (*amor propterea maior est quam si odium non praecessisset*) (p. 90).

como la apariencia, figura o fisonomía de la persona amada, o las pasiones que la persona amada (o la idea/recuerdo/fantasia de la persona amada) suele suscitar o encender en nosotros—, ocurre que dicho amor siempre puede caer en el *exceso* o *paroxismo*.

En consecuencia, el amor que puede volverse *excesivo* o *paroxístico* es, precisamente, el amor que se configura *a partir de alegrías pasivas o afectos pasivos*. A punto tal —y se trata aquí de un punto fundamental— que este tipo de ‘amor’ pasivo o amor-pasión no se diferencia en nada del mero ‘placer’ y ‘goce’ (*titillatio* y *gaudium* en Spinoza, *pleasure* en Locke, Smith, Burke y Bentham, *Lust* en Leibniz, Hegel, Fichte, Schopenhauer, etc.):

El ‘amor’ es una alegría acompañada de la idea *de una causa externa*: así pues, el ‘placer’ acompañado de la idea de una causa externa es amor [*amor est laetitia concomitante idea causae externae: titillatio igitur, concomitante idea causae externae amor est*].³¹⁹

El ‘amor’ que surge de afectos-pasión y de la idea de una causa exterior es un tipo o modo del amor que precisamente puede sufrir todo tipo de equivocidades y alteraciones, ya que, tal y como Spinoza nos lo dice, con frecuencia nos ocurre que incluso mientras disfrutamos (*fruimur*) de la cosa que apetecíamos (*appetebamus*) nuestro cuerpo comienza de repente a adquirir *en virtud de ese disfrute* una nueva constitución —por la cual nuestro cuerpo queda determinado de un modo diferente al que estaba—, y, desde entonces, *se excitan en nuestro cuerpo otras imágenes* de las cosas (*aliae rerum imagines in eo excitantur*), a punto tal que el alma comienza al mismo tiempo *a imaginar y a desear otras cosas* (*mens alia imaginari aliaque cupere incipit*)³²⁰.

En otras palabras, el amor-pasión (pasivo) acorde con el primer género de conocimiento, que es este amor que, partiendo de la falta, el malestar y la menesterosidad (*uneasines / Unbehagen*), tiene su origen en afectos de ‘placer’ y de ‘satisfacción’ de un anhelo, es un amor siempre mudable y que estará siempre sujeto a *imágenes, signos e interpretaciones* cambiantes, a punto tal que éstos son capaces de hacer que aquello que hasta recién amábamos nos resulte a partir de ahora indiferente, o incluso odioso. De modo que desde el punto de vista de las afecciones interiores, el amor-pasión puede *saciarse, hartarse, saturarse*, y comenzar a resultar *odioso*, generando hastío o repugnancia (*fastidium* o *taedium*). Y ello es así porque según Spinoza el amor y el deseo, cuando tienen su origen *en afectos-pasión* (pasivos) y en la idea de una *causa externa*, pueden tener excesos (*amor et cupiditas excessum habere possunt*)³²¹; y muy especialmente se convertirán en ‘exceso’ *en tanto que* deriven y continúen derivando solamente de afectos-pasión, que son afectos que sujetan al alma de tal modo en la consideración de *un solo* objeto, que ya no puede pensar en otros objetos (*mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat*)³²². Lo que Spinoza critica con insistencia Adam Smith lo convierte en 1759 en un lugar común porque considera, como todo el mundo, que una vez saciados los apetitos el objeto que los excita deja de ser agradable: *as soon as they are gratified, the object that excited them ceases to be agreeable*; y sobre todo cuando se trata de la más

³¹⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 136.

³²⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 100.

³²¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 136.

³²² SPINOZA, *Ethica*, p. 137.

furiosa de las pasiones humanas (*the most furious of all the passions*), que para Smith es la pasión sexual (*the passion of sex*)³²³.

Pero el propio Spinoza nos brinda una clave de desciframiento al decirnos que su propia definición del ‘amor’ *se desmarca abiertamente* de la definición brindada por el resto de los autores, por cuanto que éstos han venido definiendo al amor muy *equivocadamente*, es decir, lo han venido definiendo como “la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada” (*auctorum definiunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae*). Para Spinoza, dicha definición —que es la de Descartes, Leibniz, Locke, Smith, Burke, Bentham, Hegel, Fichte, Novalis, Schopenhauer, etc.— no expresa para nada la ‘esencia’ del amor *en tanto que potencia*, sino que sólo expresa una simple ‘propiedad’ suya (*non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit*). En otras palabras: la moral como sistema del juicio trascendente y emanador define al amor según su *propiedad*, mientras que la ética como sistema inmanente de pruebas lo define según su *esencia/potencia*.

En efecto, ocurre que según Spinoza la mayoría de los autores (profetas, filósofos, médicos, moralistas, teólogos, legisladores, etc.) se han hecho un concepto de la voluntad totalmente equivocado y ficticio, toda vez que por ‘voluntad’ no pueden entender otra cosa que el ‘libre albedrío’ (*liberum arbitrium*). Así, si definen al amor por su *propiedad* es porque lo conciben como una ‘elección del alma’ hecha en función de una supuesta ‘libertad de la voluntad’. En orden a poder divergir y desmarcarse de estas concepciones y representaciones demasiado *morales* y *jurídicas* del amor, propias de todo sistema del juicio trascendente (sea un sistema filosófico, jurídico, teológico, astrológico, psicoanalítico, psiquiátrico, neurocientífico, etc.), Spinoza considera que si queremos aceptar la definición del amor como “la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada” será *bajo la condición de no considerar* a la ‘voluntad’ como un ‘consentimiento’ o una ‘deliberación’, o como si la voluntad consistiese en una especie de ‘libre decreto del ánimo’ (*non intelligere consensum vel animi deliberationem*), pues semejante concepto de la voluntad, nos dice Spinoza, sería ficticio: *hoc fictitium esse*. Hemos visto más arriba que Spinoza compartía esto con William Godwin.

He aquí un punto muy importante para la ética sexual de Spinoza y que considero que se tiende a pasar por alto: el problema psico-político del *amor* y del *sexo*, desde la perspectiva de la esencia o la potencia, no tiene nada que ver con (no pasa por) el *consentimiento* o la *deliberación*. Lo cual no quiere decir que el consentimiento y la deliberación no tengan ni sentido ni valor; simplemente quiere decir que la pregunta por la presencia (o no) de un consentimiento y de una deliberación se refieren al amor en tanto que ‘propiedad’. Pero el consentimiento *todavía no nos dice nada* ni acerca de cuáles son las relaciones de potencia (o de poder), ni acerca del *modo* (libre o servil) según el cual componemos o descomponemos nuestras relaciones de potencia (en el plano del amor y el sexo).

En segundo lugar, otro punto fundamental de divergencia poco explorado: Spinoza sostiene que por “voluntad de unirse a la cosa amada” tampoco hay que entender un ‘deseo’ de unirse a la cosa amada *cuando ella se encuentra ausente* (*nec cupiditatem sese iungendi rei amatae quando abest*); mucho menos hay que entenderlo como el ‘deseo’ de perseverar o de insistir en su presencia *cuando ella se encuentra ausente* (*vel perseverandi in ipsius praesentia quando adest*), puesto que, de hecho, el

³²³ SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 34.

amor puede concebirse perfectamente *sin ninguno de esos deseos* ‘en falta’ o ‘ausentes’: *potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi*³²⁴.

Por contra, el concepto spinozeano positivo y afirmativo de ‘voluntad’ (por referencia al amor) constituye algo extremadamente diferente: es el contento (*acquiescentiam*) que *la presencia* de la cosa amada produce en el amante; contento *que le fortifica (qua corroboratur)*, o que al menos mantiene (*aut saltem fovetur*) la alegría del amante³²⁵. Es un contento por una *praesentia*, ¡y nunca por una *privatio*, ausencia o falta! En consecuencia, todos aquellos amores y deseos anteriormente descriptos no pueden constituir más que tristezas directas o bajas alegrías pasivas y compensatorias (que son tristezas indirectas), y por lo tanto, no *fortifican* sino que *deprimen* e *impotencian* la potencia de obrar de nuestro cuerpo y la potencia de pensar de nuestra alma, impidiéndonos el pasaje hacia una perfección mayor (la de una sexualidad de la univocidad). En efecto, todos esos amores y sexualidades nos hacen *dependen* de afectos-pasión (pasivos), así como de una causa externa o de la idea de una causa externa —a la que encima se concibe y se inviste *en función de su ausencia o falta*—, así como también nos hacen depender del infecto y venenoso *deseo de ser amados y deseados*.

Recien a partir de aquí nos colocamos en la condición de poder elucidar ya no *teoreáticamente* —como se tiende a hacer— sino *problemáticamente* en qué consiste aquello que Spinoza considera como ‘amores bajos’ o amores-pasión, es decir, amores/sexos *serviles, pasivos e impotenciantes*, que son todos los amores que caben al primer género de conocimiento y al modo de existencia y de vida más bajo; a todo ese mundo relacional profundamente *dégoûtant, infect* (tóxico), y *minable*.

Aquí el ejemplo paradigmático de Spinoza es aquel amor que podemos denominar como amor *fiolo* o *prostituyente*, o amor bajamente sensual: es el amor lascivo o prostituyente (*amor meretricius*), esto es, el deseo de copular *suscitado solamente por la belleza de los cuerpos: generandi libido quae ex forma oritur*. Y, más en general, es *meretricius* toda clase de ‘amor’ que no reconozca como ‘causa’ la libertad del alma (*omnis amor qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit*), y que, por eso, se convierte fácilmente en odio (*facile in odium transit*)³²⁶. A condición, nuevamente, de que por ‘libertad del alma’ (*animi libertatem*) entendamos no el libre albedrío ni el consentimiento, sino el ya mentado contento (*acquiescentiam*) que la *presencia* (y no la ausencia) de la cosa amada produce en los amantes, contento *que los fortifica*, o al menos mantiene la alegría de los amantes.

Así, el ‘amor’ definido no como mera *propiedad* (teoreáticamente) sino desde la perspectiva de la *esencia/potencia activa* (problemáticamente) es aquel que de alguna manera ha conseguido *desmarcarse* tanto de los afectos-pasión (pasivos) como de la idea de una causa externa —y por lo tanto, del infecto deseo de ser amados, deseados, valorados, reconocidos, identificados—; puesto que si lo que nos obsesiona y nos mueve es la idea de una causa externa que encima se encuentra *ausente* (sea esa causa la esposa, la amante o la prostituta), entonces dicho amor será todo lo que se quiera, *pero nunca un amor-libre suscitado por un deseo libre*, por un deseo que *fortifica* a todos aquellos que entran en relación.

Esta es la razón por la cual Spinoza nos dice que es cierto que si el lujurioso (prostituyente) está triste, su tristeza se debe únicamente al hecho de no haber podido *aliviarse o descargarse (si libidinosus tristis est quod sibi morem gerere nequeat)*; pero

³²⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 102.

³²⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 102.

³²⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 155.

también nos dice que aún llegado el caso de que el lujurioso (prostituyente) consiguiese efectuar finalmente su anhelada descarga, su *titillatio*, aún así, lo que habrá conseguido experimentar con dicha descarga no será una alegría activa sino sólo una simple *alegría pasiva*, y por lo tanto, semejante alegría jamás podrá ser sólida, ni estar libre de todo conflicto del ánimo: *haec laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest*³²⁷; alegría pasiva que es la alegría propia de la economía del placer y de la lógica de la fiesta, donde, como vimos, nunca se tiene en cuenta la salud íntegra (*integra valetudo*) y sólo se invisten ‘partes’ aisladas del cuerpo del otro (y no la totalidad)³²⁸. Como vemos, si Spinoza elucida problemáticamente a los amores impotenciadores (amores que reproducen la servidumbre humana), como es el caso del amor lujurioso, lascivo o prostituyente, lo hace sin embargo de una manera completamente divergente respecto del psicoanálisis: el *amor meretricius* de Spinoza no guarda ninguna relación con lo que la ciencia sexual de Freud y sus discípulos llaman *Dirnen-liebe* (o amor por las putas) en los varones³²⁹. Y aquello que Freud y sus discípulos instituyeron bajo el nombre de *Dirnen-komplex* (complejo de la prostituta)³³⁰ no es más que una mistificación patriarcal de transcendencia (metafísica de verdugo) cuya referencia eterna son el falo y la falta.

Consecuencia psico-sexo política: el lujurioso o el prostituyente no se definen como tales ni por los *objetos* ni por las *personas* que persiguen y desean (porque desean tomar prostitutas pudiendo desear en su lugar un buen y fiel ‘amor conyugal’), sino que se definen como tales *por la composición y la descomposición de relaciones afecto-pasivas que trazan*, así como *por la ignorancia que contagian por doquier*, tanto por lo que toca a sí mismos (y a sus propias potencias), como por lo que toca a las personas (y a las potencias de las personas) a las que prostituyen.

Pero esta ‘ignorancia’ que el libertino, el lujurioso o el prostituyente contagian por doquier es altamente peligrosa y venenosa justamente *porque no se trata* de la simple ignorancia del ‘no-saber’ —no es ni falta de educación, ni falta de conocimiento, ni falta de estudios, ni falta de información, ni falta de deconstrucción, ni falta de títulos y diplomas, ni falta de ‘especialización’ en el tema, ni falta de empatía, etc.—, sino que, muy por el contrario, es la *ignorancia* propia del que vive (y se vive) según la *sabiduría* más servil que puede haber: la sabiduría del primer género de conocimiento. Sabiduría servil o sabiduría *de esclavos* que es esencialmente una sabiduría propia *de tiranos*: porque los tiranos sólo pueden mandar y regir sobre esclavos previos, siendo ellos mismos los primeros esclavos, dado que no pueden reinar más que inyectando por doquier la esperanza y el temor, o sea, la tristeza y la impotencia (y hacer eso es síntoma de un modo de existencia esclavo). Su ignorancia es, en rigor, una *sabiduría servil*, y su esclavitud es, en rigor, una *tiranía vil*. Es la vida y el conocimiento de los esclavos libertos: de aquellos que sólo se sienten libres *cuando y porque* quitan la libertad (esclavizan) a los demás. Se liberan... esclavizando.

La elucidación propia de la línea spinozeana alcanza aquí una ‘punta’ problemática ético-sexual y psico-sexo política que se tiende a pasar por alto en todos los estudios habidos sobre Spinoza. A saber: que *cualquier* varón puede estar *afirmado*

³²⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 79.

³²⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 146.

³²⁹ FREUD, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, p. 5.

³³⁰ FREUD, *El problema económico del masoquismo*, pp. 197-198; 170. Cf. asimismo, FENICHEL, *Zur prägenitalen Vorgeschichte des Ödipuskomplexes*, p. 329; LAMPL-DE GROOT, *The Evolution of the Oedipus Complex in Women*, p. 339; MASLOW, *Self-esteem (Dominance-feeling) and Sexuality in Women*, pp. 130-131; y DEVEREUX, *Baubo: la Vulva mítica*, p. 113.

(*conatus*) en un ‘modo de existencia’ psico-sexual y afectivo *de tipo prostituyente*, incluso si nunca pagó por prostituir a nadie, ya sea con dinero, valores o regalos (*Gelde, Geldeswert, oder auch in einer Gefälligkeit*), para usar los términos de Fichte³³¹. Porque incluso un esposo, novio o amante puede comportarse *de facto* como un ‘prostituyente’ con su propia esposa, novia o amante *toda vez que reproduzca ese maquinismo (composición) del deseo y del conato*, es decir, toda vez que efectúe con su esposa, novia o amante una *composición de relaciones* afecto-pasivas en las que —movido por la falta y las exigencias del falo— se desentiende de todo excepto de su propia *titillatio* y de su propia necesidad de *descarga*, incluso cuando su esposa, novia o amante hayan *consentido* con dicha relación.

Bajo esta línea *servil y tiránica* (parasitaria) del amor y del sexo sucede que el esposo, amante, novio o prostituyente *componen relaciones a través de la descomposición de relaciones*: afirman sus propias potencias y afirman sus propias relaciones *disminuyendo, negando y ninguneando* las potencias y las relaciones de los otros (a quienes no invisten más que por fragmentos); reducen las *potencias* al poder y al ejercicio de un *poder*, y entonces hacen que los demás les paguen por afirmar *su propio* deseo y conato: hacen pagar a los otros su propio placer, descarga y satisfacción. Paguen o no paguen, ellos *siempre hacen pagar a los demás*.

Aquello que nos mueve y nos define, tanto en acción como en pasión, no es ni el ‘objeto’ sexual (esposa, novia, amante, o prostituta), ni las ‘intenciones’ sexuales (buenas o malas, legales o ilegales), ni las ‘metas’ sexuales (normales o patológicas), ni tampoco los ‘motivos’ sexuales (espirituales o carnales, tiernos o sensuales, terrenales o celestes); antes bien, *son las maneras de componer y descomponer nuestras relaciones* amorosas y sexo-afectivas aquello que nos define (y que define a la ‘masculinidad’). Todos ellos, tanto el esposo como el novio, el amante o el prostituyente *devienen* literalmente ‘prostituyentes’ *toda vez que hacen pagar* a los otros (a las potencias de los otros o a las potencias que los otros son en acto) su placer y la satisfacción de su placer; con la diferencia de que, además, el prostituyente hecho y derecho siempre paga con dinero, mientras que el esposo, novio o amante no pagan nada; y en esto, todos ellos son perfectos *en su impotencia* (en su deseo de esclavitud) *y en la impotenciación de los demás* (en su deseo de tiranía). La masculinidad prostituyente *arraiga actualmente en todos los varones y masculinidades* (no por *esencia o propiedad* sino por *potencia* y por *composición* de potencia), crece como una especie de secreción interna, y no solamente en aquellos prostituyentes (*johns, pimps, tricks*) que se reconocen o son reconocidos como tales. Por consiguiente, tampoco es el ‘dinero’ ni el acto de ‘pagar por sexo’ (contrato de intercambio) aquello que define la esencia de una composición prostituyente de relaciones; aún cuando el prostituyente hecho y derecho sí anteponga su dinero, regalos, etc. El componente ‘económico’ capitalista (“dinero por sexo”) no explica total y acabadamente el fenómeno prostituyente *en tanto que* fenómeno de falo-poder masculino; reducir la existencia y la persistencia de la prostitución al modo de

³³¹ FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, p. 337. Según Fichte, si una mujer confesase abiertamente que su “ocupación” cotidiana consiste en prostituirse, el Estado tendría todo el derecho a declararla como *loca (wahnsinnig)*; y más aún: las prostitutas deberán ser expulsadas fuera de las fronteras del Estado: «A la mujer prostituida [*Prostituierte Weibspersonen*] (*quae quaestum corpore exercent*), que hace de la prostitución su única ocupación [*Gewerbe*], no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras [*kann der Staat innerhalb seiner Grenzen nicht dulden*]; tiene que expulsarlas del país [*er muß sie des Landes verweisen*], y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo [*Leibe*] en lo que quieran» (pp. 338-339). Acerca de los varones prostituyentes, Fichte no pronuncia una sola palabra.

producción capitalista deja sin analizar gran parte de las relaciones de poder inmanentes a la situación prostituyente, especialmente, su componente patriarcal.

De allí que Spinoza a considera a los celos (*zelotypia*), que para él implican una mezcla de afectos de odio y de envidia, constituyen la mecánica propia de todos nuestros malos y bajos amores (amores de la servidumbre y la tiranía), tanto de aquellos amores legales o permitidos por la sociedad (matrimonio) como de aquellos amores ilegales o prohibidos (adulterio y prostitución):

Quien imagina a la mujer que ama prostituyéndose con otro [*alteri sese prostituere*], no solamente se entristecerá [*contristabitur*] por resultar reprimido su propio apetito [*ipsius appetitus coercetur*], sino que también la aborrecerá [*aversatur*] porque se ve obligado a unir la ‘imagen’ de la cosa amada a los genitales y a las secreciones del otro [*quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur*].³³²

Según la línea spinozeana, siempre que el deseo y el amor estén basados en alegrías pasivas (en placeres, titilaciones y descargas seminales del cuerpo), siempre que sean suscitados estrictamente por causas y fijaciones exteriores, así como motivados por la ausencia y la falta de algo o alguien, no podrán conducirnos más que a una vida (individual y social) de celotipia interminable, de esclavitud, tristeza, impotencia y frustración permanentes, habida cuenta de que todo amante se entristecerá (*amans contristabitur*) cada vez que advierta que las circunstancias favorables a él han cambiado incluso en lo más mínimo; siendo la ‘frustración’ (*desiderium*) una especie de tristeza-de-ausencia (de falta) propia o característica del modo de amar correspondiente al primer género de conocimiento. Tristeza (*tristitia*) que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos (*absentiam eius quod amamus*)³³³. Para Spinoza la frustración del amor, o, en rigor, el amor que siempre resultará frustrante y servil (amor del primer género), es un afecto de tristeza *ad cupiditatem refero*, vale decir, relativo al deseo pasivo o deseo-pasión: un deseo o apetito celotípico de poseer una cosa (*desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi*); deseo o apetito alentado por el recuerdo de la cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida³³⁴.

Sólo los filósofos, moralistas, pastores, sacerdotes, profetas y tiranos nos juran que los ‘celos’ son afectos buenos; tal es el caso de Montesquieu (en 1735), para quien los celos (*jalousie*) forman parte del amor³³⁵. Kant lo secunda afirmando (en 1775-1781) que los celos (*Eifersucht*) son propios de la naturaleza humana (*es ist uns zwar sehr natürlich*), pero que deben ser limitados por máximas de la razón (*müssen wir sie durch Vernunft einschränken*); y más tarde (en 1796-1798) incluso llegará a decir que si las mujeres jóvenes pudiesen elegir entre un tribunal masculino o uno femenino para ser juzgadas, elegirían sin duda al primero³³⁶; por la sencilla razón de que las mujeres son celosas (*eifersüchtig*) entre ellas a causa de los varones³³⁷. Más aún: los ‘celos’ son la pasión recurrente también en el esclavo Séverin von Kusiemski, en *La Venus de las pieles* (de 1870) de Sacher-Masoch.

³³² SPINOZA, *Ethica*, p. 85. En este pasaje es imperativo remitirse al texto latino, ya que las traducciones disponibles de la *Ética* de Spinoza (Vidal Peña y Pedro Lomba) tienden a escamotear el carácter prostituyente que Spinoza coloca en este pasaje, toda vez que traducen ‘*alteri ese prostituere*’ por un aséptico ‘entregándose a otro’.

³³³ SPINOZA, *Ethica*, p. 86.

³³⁴ SPINOZA, *Ethica*, p. 107.

³³⁵ MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, T.1, p. 418.

³³⁶ KANT, *Anthropologie*, pp. 255-256.

³³⁷ KANT, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, p. 438.

Ahora bien, para experimentar este deseo/amor de tristeza, celos, frustración y odio (disminución de la potencia de obrar y pensar) ni siquiera hace falta que el varón vea *con sus propios ojos* a aquella mujer que ama o desea prostituyéndose con otro, porque la sola fijación excesiva del alma del varón *en ése solo y único* objeto (a saber, su amante o prostituta) es ya, *en tanto que tal*, es decir, en tanto que *coeundi libido*, una especie de *delirii* o de *morbo* del alma:

no menos delirantes son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor soñando noche y día sólo con su amante o prostituta [*nec minus insanire creduntur qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent*].³³⁸

Así, por más que los varones engañadores o prostituyentes se vanaglorien de su ‘potencia sexual’ y su virilidad en su trato con las personas que prostituyen, *juzgando* que, con su práctica sexual prostituyente, ellos están contribuyendo a aumentar no sólo su propia potencia sino también la potencia de los demás —el *juicio* del prostituyente sentencia que él “empodera” a la la mujer (o a quien sea) prostituyéndola y dándole “trabajo”—, en rigor, ocurre que no son sino varones impotentes (esclavos) *a la vez que* impotenciadores de los otros (tiranos); porque desde el instante en que se sientan *ninguneados* o *rechazados* por su amante (*qui male ab amasia excepti sunt*), caerán inmediata y necesariamente en esa mezcla de odio y envidia que son los celos (*zelotypia*), y, acto seguido, despreciarán necesariamente a todas las mujeres³³⁹, revelando finalmente de qué está hecho su modo de existencia:

Si alguien imagina que la cosa amada [*rem amatam*] se une *a otro* con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho [*eodem vel arctiore vinculo amicitiae*] que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada [*odio ipsam rem amatam afficietur*], y envidiará a ese otro [*illi alteri invidet*].³⁴⁰

Nuestros amores, los amores que estamos acostumbrados a emplazar (a componer) en la sociedad patriarcal (ya sean los amores del matrimonio, del adulterio, o de la prostitución), al ser amores-pasión y al estar todos fuertemente fijados en las causas exteriores, no son sino —*por esencia y por potencia*— amores bajos y serviles, amores investidos o fijados por los signos del *mando* y la *obediencia* (amores no-libres, sino atravesados por la jerarquía, la disimetría), amores que aspiran a la posesión permanente (posesivos) y a la exclusividad irrestricta (celotípicos), y que derivan indefectiblemente, más tarde o más temprano, en la competencia, la desconfianza, la vanagloria, la ambición, la envidia, y el deseo de ser amados, el hastío, la frustración, el desencanto.

A punto tal, que ya no sabemos ni amar ni desear sino aquello que los demás nos disputan y nos quieren arrebatar (o que nosotros les queremos arrebatar a ellos), ocasión que conduce a Spinoza a citar el inquietante verso de Ovidio: ‘Hay que ser de hierro para querer amar aquello que nadie nos disputa’ (*ferreus est, si quis quod sinit alter amat*)³⁴¹. Nos hemos construido un modo de existencia social y sexo-afectivo *panóptico* tal, que todo está hecho para que únicamente podamos experimentar amor y deseo por aquellas cosas o personas que ya se encuentran bajo la *mirada* o la *posesión* vigilante de otro; una cosa o una persona que nadie codicia, que nadie mira, que nadie conoce o

³³⁸ SPINOZA, *Ethica*, p. 137.

³³⁹ SPINOZA, *Ethica*, p. 166.

³⁴⁰ SPINOZA, *Ethica*, p. 84.

³⁴¹ SPINOZA, *Ethica*, p. 83.

reconoce, que nadie identifica, o que nadie posee, nos resultará *indiferente e invisible*. Y todavía peor: cuanto más *resistencia y competencia* haya entre las personas, tanto más fuertemente se avivará entre ellas el amor y el deseo de obtener aquello que se les resiste, o que es objeto de una competencia:

si imaginamos que alguien goza [*gaudere*] de alguna cosa que *sólo uno* puede poseer [*qua unus solus potiri potest*], nos esforzaremos [*conabimur*] por conseguir *que no posea esa cosa* [*ne illa re potiat*].³⁴²

En consecuencia, la ambición, la vanagloria, y el deseo de reconocimiento (el deseo de ser *reconocido, identificado, deseado y amado* por los demás) se constituyen, bajo los signos confusos del mando y la obediencia (signos propios del régimen social estatal), en las bajas y serviles *pasiones fundamentales* de los seres humanos en tanto que se definen (y se viven) como ‘animales sexuales’ y como ‘animales políticos’:

Lo que quieren las ‘voluntades’ en Hegel es hacer ‘reconocer’ su potencia, ‘representar’ su potencia [*faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance*]. [...] Una concepción semejante es *la del esclavo*: es la imagen que el hombre del resentimiento se hace *del poder*.³⁴³

Desde el punto de vista de un verdadero análisis, nada se hace mientras se permanezca en el dominio de las ‘representaciones’ [*au domaine des représentations*], mientras se permanezca en el dominio de los ‘sentimientos’ que atraviesan a alguien [*au domaine des sentiments qui traversent quelqu’un*].³⁴⁴

Los celos (*zelotypia*) y el deseo de ser amado son dos de los afectos pasivos más contagiosos y más fundamentales que constituyen a la ‘sexualidad’ servil e impotente del primer género de conocimiento, junto con toda forma de sentimentalismo. Spinoza nos dice que cuando amamos (*amamus*) así, amamos a una persona que es semejante a nosotros, esforzándonos cuanto podamos (*conamur quantum possumus*) por conseguir *que ella nos ame a su vez* (*ut nos amet*), es decir, esforzándonos por hacer que sus afectos de amor estén asociados *exclusivamente* con la idea o imagen de nosotros (*concomitante idea nostri*)³⁴⁵; por lo tanto, nos esforzaremos en ser (y en aparecer como) la *única* ‘causa externa’ de su amor, y desde entonces, todo ‘deseo de ser amado’ está fundado en una esperanza de gloria:

Quien por amor hace un beneficio a alguien [*qui prae amore in aliquem beneficium contulit*], lo hace en virtud del anhelo que tiene de ser amado a su vez [*id facit desiderio quo tenetur ut contra ametur*], esto es, con esperanza de gloria [*spe gloriae*].³⁴⁶

Triste e impotente cosa es el deseo de ser amados, porque queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí: *et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt*³⁴⁷; modo de vida de esclavitud liberta. El ‘sexo humano’ es como el Estado: se alimenta y vive del miedo (*metus*) y de la esperanza (*spe*), que son tristezas, negatividades, afectos que son pasivos.

La propia dinámica social estatal, tanto la composición de sus legalidades como la descomposición de sus ilegalidades, nos atasca, al amar, en lo más vil y servil del amor

³⁴² SPINOZA, *Ethica*, p. 83.

³⁴³ DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 11.

³⁴⁴ DELEUZE, *Sur Mille Plateaux II*. Clase del 15/02/1977.

³⁴⁵ SPINOZA, *Ethica*, p. 84.

³⁴⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 89.

³⁴⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 83.

y del deseo, en su más bajo concepto (en el amor que cabe al primer género de conocimiento); por eso en las relaciones amorosas y sexuales tal y como ya existen y las ejercemos, la *concordia*, así como la *firmeza* del ánimo (fortaleza relativa a la relación del agente consigo mismo) y la *generosidad* (fortaleza relativa a la relación del agente con los otros) resultan siempre imposibles. Y por eso nunca deberemos creer, como hacen los profetas, filósofos, sabios, moralistas, legisladores y teólogos, que al varón mujeriego o prostituyente *le falta* conocer el verdadero amor, puesto que ‘el verdadero amor’ es una expresión sin sentido (tal cosa no pre-existe): supone definir al amor desde la perspectiva de la *propiedad* (del libre albedrío y del consentimiento), y no desde la perspectiva de la *potencia* (activa o pasiva) y de la composición y descomposición de relaciones.

En función de todas estas conceptualizaciones y precisiones que se pueden maquinar desde la *Ética* de Spinoza cabe plantear ahora las siguientes preguntas *ético-sexuales*: ¿Por qué entonces, y después de todo, los actos de engañar o de prostituir a alguien (las trampas placenteras y transgresoras del deseo) pueden ser considerados por nosotros como algo ‘malo’, es decir, como actos o prácticas que nos conducen a una *menor perfección* (tristeza)? ¿Por qué el varón tramposo (engañador o prostituyente) expresa siempre y en todos lados un ‘modo de existencia’ social, afectivo y sexual bajo, vil, impotente e impotenciante (incluso cuando el varón rebose de virilidad y simpatía), que debemos evitar y conjurar a toda costa? ¿Y cómo explicarnos mutuamente todo esto sin recurrir ni a la moral, ni al imperativo de la razón, ni al Juez y al fiscal interior a la vez que trascendental, ni a la Ley, ni al Derecho estatal, ni a la utilidad (sistemas del juicio trascendente)? Y luego, ¿cómo suscitar su fuga, su sabotaje, su desmantelamiento (las traiciones del deseo)? ¿Cómo dejar de *trampear* y pasar a *traicionar*, conjurar, fugar, abolir?

En primer lugar, hemos de recordar que desde la perspectiva de una ética inmanente como sistema de pruebas no hacemos el *mal* por desconocimiento, error de juicio, o ignorancia del Bien; ni tampoco lo hacemos por el hecho de que nuestra conciencia se encuentre alienada por la ‘ideología’ o la falsa conciencia; ni por el hecho de que la naturaleza humana, en virtud de la Caída, se habría tornado esencialmente pecadora; tampoco por el hecho de que consentimos en hacer el mal con un ‘mal uso’ de nuestro libre albedrío. Todas estas respuestas son *dogmáticas, metafísicas y teológicas* porque remiten a una instancia *trascendente* al ser (instancia vertical y jerárquica) *en función de la cual* juzgamos, tasamos, valoramos, y sentenciamos todo lo real; ya sea que creamos que dicho Juez es Dios y sus mandamientos, la Razón y sus postulados, el Estado y sus códigos/axiomas, el Capital con su ciclo de valorización, o el Falo con su ley de la falta y la castración. Antes bien, hacemos el *mal* toda vez que *destruyamos* o *descompongamos* una o varias relaciones ya existentes en acto.

En consecuencia, cuando un varón comete adulterio, engaña, trampea o prostituye no hace más que *componer* relaciones de poder que *descomponen* relaciones de potencia (en el cuerpo y en el alma/psíquis de los demás), y de diferentes modos según sea el caso. Se trata eminentemente y *ante todo* de un asunto de *poder* y de *potencia* (y de un poder para impotenciación de los otros), y por lo tanto, es un asunto de *política*, nunca de moral o legislación.

Haciendo su propio recorrido por el intercambio de cartas entre Spinoza y Blyenbergh, Deleuze comenta: hay un apetito bajamente sensual (*appétit bassement sensuel*) cuando asocio mi acción o la imagen de mi acción (*j’associe mon action ou l’image de mon action*) a la imagen de una cosa cuya relación es descompuesta por mi acción (*dont le rapport est décomposé par cette action*); se trata aquí de un verdadero

goce pasivo o impotente, que conlleva *una fascinación por la destrucción de relaciones (fascination de la décomposition de rapports)*³⁴⁸. Una *dizzy ambition*, según las palabras de Kate Millett en 1971.

La relación y la práctica prostituyente que el varón produce (con su novia, amante, esposa, o prostituta) nunca es ‘mala’ por el hecho de que se trate de un acto jurídicamente penalizable, ni por el hecho de que atañe más al cuerpo lujurioso que al alma virtuosa, ni por el hecho de tratarse de un asunto *libidinal* de goce carnal o concupiscente (en vez de algo puro, santo o espiritual), *sino por destruir relaciones*, por *diminuir* la potencia, y por hacer pasar al otro a una perfección *menor*; es decir, por contagiar la tristeza y la impotencia por doquier. El apetito bajamente sensual no está ‘mal’ por ser sensual (*ce n’est pas parce qu’il est sensuel qu’il est mal*) sino por ser *bajamente* sensual, *servilmente* sensual, y porque en consecuencia no cesa de efectuarse fundamentalmente sobre la descomposiciones de relaciones: *il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports*³⁴⁹.

Aquí conseguimos dar con algunos elementos conceptuales posibles para un análisis o problematización *divergente* sobre la violencia económica y psico-sexual masculina (violencia que es transversal al matrimonio, al concubinato, al adulterio, y a la prostitución) que nos permite conceptualizar al prostituyente como “aquél que reproduce el mal” sin tener que remitirnos *a priori* un código (ni a un enjuiciamiento) religioso, ideológico, moral, jurídico, psiquiátrico, etc.

De hecho, nuestra sexualidad no reproduciría el mal ni la violencia (aún si es una micro-violencia) si pudiésemos encontrar la manera de poder ejercerla *sin* descomponer *ni* la potencia de obrar *ni* la potencia de pensar de los demás, y sobre todo, sin fijar o invertir a nuestra sexualidad única y exclusivamente sobre la *genitalidad*, sobre la *libidinización* o *carnalización* del sexo, según la regla del Falo y de la llamada ‘imposibilidad de la relación sexual’. Pero para ello sería necesario una transformación completa y radical (ácrata) de nuestra subjetivación y de nuestra manera de componer relaciones *afectivas*, *amatorias*, *sexuales* y *deseantes* (de relacionarnos con nuestras potencias y con las de los demás); transformación tal, que haga que dicha composición devenga acorde con el *segundo* género de conocimiento (construyendo ‘nociones comunes’ *entre* dos o más), pero sólo en orden a, acto seguido, *fugarse* hacia una composición de relaciones (afectivas, amatorias, sexuales y deseantes) acorde con el *tercer* género de conocimiento, construyendo una afectividad, una sexualidad y una sociabilidad anti-jerárquica de la univocidad. Pero el *deseo/conato/amor prostituyente* en el varón (*amor meretricius* que Freud denomina *Dirnenliebe*) no es capaz de componer ninguna ‘noción común’ ni ningún ‘tercer cuerpo’ (*troisième corps*) *junto con otros* cuerpos (ya sea su novia, amante, esposa, o prostituta).

El varón prostituyente no hace más que descomponer y destruir relaciones, y sobre todo, descompone y debilita las relaciones de aquella persona con la que se relaciona, así como descompone y debilita, en vez de fortificar y potenciar, el resto de relaciones que dicha persona podría componer *con los demás*; y procede a descomponer, debilitar y destruir no por falta, carencia, privación, desconocimiento, ignorancia, engaño, ideología, *sino por poder*. Un poder impotente (pero poder al fin), y justo por eso el más peligroso de los poderes: porque es un poder para la implantación de la tristeza y la fabricación de la impotencia. Spinoza *cum* Kate Millett³⁵⁰.

³⁴⁸ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 20/01/1981.

³⁴⁹ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 20/01/1981.

³⁵⁰ Cf. MILLET, *The Prostitution Papers*, pp. 33; 41; 56: «Una prostituta no puede decir: “Bueno, yo no la chupo” [*a prostitute can’t say: Well, I don’t suck*]. Ella *tiene que hacer* [*she’s got to do*] lo que él le

Poder de esclavo liberto, poder que cabe al modo de vida parasitario. En Spinoza, el amor bajamente (o servilmente) sensual o prostituyente del varón es un amor-pasión *estrictamente* ligado a la idea de una causa externa por la cual el varón *no se posee* todavía a sí mismo en sus potencias *ni tampoco permite* que la otra persona se posea a sí misma en sus potencias (composición que sólo puede ocurrir recién *a partir* del segundo género de conocimiento y por la vía de las nociones comunes *entre* dos o más cuerpos); en consecuencia, no ve en los otros más que cosas u ‘objetos sexuales’ (objetos de placer, goce, satisfacción y descarga), partes, órganos y emisiones específicas de los cuerpos que lo afectan particularmente, y, literalmente, *se queda fijado* en esa afección de dicho cuerpo sobre él, sin tornarse nunca capaz de comprenderlo en su totalidad y *en función de la relación de poder que los envuelve a ambos*. El prostituyente, esto es, el deseo y el conato prostituyente, se complace en la destrucción de relaciones, llegando al punto del enloquecimiento (haciendo de eso su propio régimen de delirio normal o anormal). Por eso, todas las alegrías y placeres *personales* masculinos que fastidien a algún otro, y que les hagan pagar a los otros (con o sin mediación de dinero) por ese placer, no serán sino *líneas de odio: parece qu’embêter quelqu’un et la joie d’embêter quelqu’un, c’est très lié aux lignes de haine*³⁵¹.

Este tipo de problematización ácrata no se funda, como se ve, en ningún sistema del juicio ni en ninguna regla trascendente, ya sea del sistema del Derecho estatal, del sistema de la moralidad, del sistema de la eticidad, etc. Para comprender por qué la masculinidad prostituyente siembra el despotismo, el terror y la inhumanidad *no hace falta remitirse a una Ley del Estado* (al régimen de lo permitido y de lo prohibido, las recompensas y los castigos). *No hace falta remitirse a una Ley del Mercado* (al régimen de los contratos y los intercambios consentidos). *No hace falta remitirse a una Ley de Dios/Uno*. No hace falta apelar ni a Dios, ni al Estado, ni al Mercado, ni a las Iglesias (psicoanálisis incluido); es más: si apelamos a ellos ignoraremos completamente todo lo relativo a las causas de la alienación y la explotación psico-sexual masculina.

Surcando esta línea resulta necesario concluir que el deseo prostituyente en el varón es, por defecto, aquello que Spinoza denomina deseo ciego (*caecus cupiditas*), y por lo tanto, es un deseo-pasivo (esclavo) y pasivizador (tirano), habida cuenta de que todo prostituyente, por definición, únicamente inviste y se interesa por a *una* o *varias* partes del cuerpo de aquella o aquel a quien prostituye, pero nunca por su totalidad, ni por su salud íntegra (*integra valetudo*)³⁵². Fichte mismo decía, como vimos, que tampoco el Estado debe ocuparse por la salud íntegra de las mujeres prostituidas, sino que debe expulsarlas del país (*er muß sie des Landes verweisen*), ya que el Estado no sabe nada de estas “irregularidades”: *der Staat weiß von diesen Unregelmäßigkeiten*

dice, o se acabó el trato [*or the deal is off*]. [...] Lo que los varones prostituyentes ‘compran’ *es poder* [*what they’re buying is power*]. Ellos *pueden* decirte qué tenés que hacer, y vos los tenés que complacer: seguir órdenes [*they can tell you what to do, and you’re supposed to please them, follow orders*]. E incluso en el caso de los varones “masoquistas” (que gozan obedeciendo *tus* órdenes), en realidad vos seguís obedeciendo *sus* órdenes: *ellos te dan la orden de que vos les des órdenes a ellos* [*you’re still following his orders to give him orders*]. [...] No es “el sexo” aquello para lo cual la prostituta realmente está hecha para vender: es degradación [*degradation*]. Y el varón prostituyente no está comprando “sexualidad”, sino *poder: el poder sobre otro ser humano* [*power over other human being*], la enloquecedora ambición de *ser el amo* de la voluntad ajena [*the dizzy ambition of being lord of another’s will*] durante un período determinado de tiempo, la eufórica posibilidad de *dirigir y gobernar* [*to direct and command*] una actividad. [...] Los varones sólo pueden disfrutar del sexo con alguien *inferior* [*with someone low*]. Este texto de 1971 es contemporáneo a las concepciones sexuales de Deleuze, Guattari y Foucault.

³⁵¹ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 03/02/1981.

³⁵² SPINOZA, *Ethica*, p. 146.

nichts. Por contra, el deseo y el amor liberatorio o revolucionario (anti-edípico y anti-falo) no pueden tener nunca nada que ver con el deseo prostituyente: «*non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*» (no es verdad que bastaría con invertir a la mujer pobre, la criada o la puta para tener amores revolucionarios)³⁵³.

El llamado spinozeano es anti-falta, y por tanto, anti-falo y anti-edipo: es un llamado a construir y fabricar una sexualidad unívoca (*une sexualité univoque*) que todavía no existe; habida cuenta de que nosotros, todavía en la época actual, seguimos haciendo proliferar con gran gusto, ruido y furia la total equivocidad y la completa confusión (la impotenciación individual y colectiva) en materia de sexualidad:

El ideal de Spinoza es abandonar el mundo de lo inadecuado y de la *passion*, el mundo de los signos oscuros y equívocos, puesto que en tanto se queden en los signos equívocos (sean los signos de la sexualidad, sean los de la teología), se arrastrarán en el 'primer género de conocimiento', se arrastran en la *peor* de las existencias [*vous vous traînez dans la pire des existences*]. [...] Lo mejor que pueden hacer es sustituir los signos equívocos por el dominio de las expresiones unívocas [*le domaine des expressions univoques*]. [...] Porque la sexualidad, desde el punto de vista del spinozismo, está muy anclada y es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una 'sexualidad unívoca' (*s'il y avait une sexualité univoque*), Spinoza estaría completamente a favor (él no está en contra de la sexualidad). Si ustedes pudiesen extraer y vivir en la sexualidad expresiones unívocas [*tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques*], Spinoza les diría: "¡Adelante! ¡Eso es lo que hay que hacer!". Sin embargo, ¿existen *amores unívocos*? Al contrario, más bien parece que, lejos de ponernos a descubrir fuentes de la univocidad en la sexualidad [*loin de découvrir des ressources d'univocité dans la sexualité*], nos hemos puesto a hacer malabarismos [*on a jonglé*], a hacer proliferar una equivocidad de lo sexual [*on a fait proliférer l'équivocité du sexuel*]. Y, en nuestra época presente, seguimos yendo completamente en ése sentido.³⁵⁴

A punto tal que, pertrechándose con toda esta batería de *equivocidades psico-sexuales*, el Psicoanálisis y la Psiquiatría, así como también el freudo-lacano marxismo y la anti-psiquiatría contribuyen a fabricar cotidianamente (tal y como se expresa en las tesis de *El Anti-Edipo*) todas las *trampas* del deseo, imposibilitando a la vez todas las *traiciones* y las *fugas* del deseo³⁵⁵. En consecuencia, no ofrecen algo *divergente* respecto del deseo y del sexo tal y como son fabricados por el conductismo, la psicología humanista, la psicología evolutiva, las neurociencias, el análisis existencial, el *coaching* ontológico, el *mindfulness*, el *counseling*, la biodecodificación, o el psicoanalismo en general (*new wave*, o líneas neo-liberales). La triple máquina de entrampamiento (*triple bind* o triqueta) fabricada por derecha y por izquierda consiste en postular —en concordancia con la herencia patriarcal (la imagen dogmática y moral) producida entre los siglos XVII y XIX— la necesidad del *deseo-falta*, del *deseo-placer*, y del *deseo-goce*. En otras palabras: relacionar el deseo con la falta, relacionar el deseo con placer o el orgasmo, y relacionar el deseo con el goce constituyen lo que Deleuze

³⁵³ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, p. 438.

³⁵⁴ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 17/03/1981.

³⁵⁵ En *L'Anti-Œdipe* Deleuze y Guattari critican no sólo a la psicología y al psicoanálisis institucional (Freud, Lacan, conductismo, etc.), sino también al freudo-marxismo (Reich, Marcuse, Reiche, etc.) (pp. 372-373), y a la anti-psiquiatría (pp. 381-382; 431-432). En textos como "Provocar la huida", "Anti-psiquiatría y anti-psicoanálisis", "El circuito alternativo a la psiquiatría" (de 1977) Guattari hace una crítica a la anti-psiquiatría de Laing, Cooper, Joseph Berke, Franco Basaglia, Giovanni Jervis (cf. *La revolución molecular*, pp. 249-262; 266-300).

denomina *le cercle religieux de la théorie du désir* (el círculo religioso de la teoría del deseo ‘psi’)³⁵⁶.

Por lo que toca al propio Spinoza, no podemos dejar de notar que también él incurrió en una clara *jerarquización* que coloca al varón en una posición *pretendidamente superior* respecto de la mujer, a la que considera *más débil*, ya que afirma que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los varones: *feminas ex natura non aequale cum viris habere ius*; y en esto, Spinoza no se desmarca en lo más mínimo de la tradición filosófica masculina del ‘sistema del juicio’. Por eso llega a afirmar que, bajo el Estado (*Imperium*), incluso si se trata de un Estado democrático (*Imperium democratico*), es imposible que ambos sexos gobiernen por igual (*fieri non posse ut uterque sexus pariter regat*), y menos aún que los varones sean gobernados por las mujeres (*et multo minus, ut viri a feminis regantur*)³⁵⁷. Sobre este punto, Spinoza mantiene la misma posición *andromórfica* y *patriarcal* que la (aplastante) mayoría de los filósofos modernos.

Sin embargo, a renglón seguido, Spinoza traza una tenue línea divergente, *despuntando* una línea de fuga que nosotros podemos *por nuestra parte* seguir aún cuando él mismo no la haya seguido; línea que interpela a la masculinidad dominante problematizando la manera masculina *existente* de componer y descomponer relaciones afectivas y sexuales: los varones, dice Spinoza, casi siempre aman a las mujeres movidos solamente *por un mero afecto sexual* (*virī plerumque ex solo libidinis affectu feminas ament*), y les aprecian su talento y su sabiduría (*earum ingenium et sapientiam*) sólo en la medida en que ellas sean ‘bellas’ (*pulchritudine*)³⁵⁸.

Actitud masculina servil para la composición de relaciones psico-sexuales que la mayoría de los autores, como es el caso de Burke, naturalizará y elevará a la categoría trascendente de principio rector universal (para los varones y las mujeres) en su obra de 1757 sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello, cuando afirma que los seres humanos *tendemos al sexo por el sexo mismo* (*carried to the sex in general as it is the sex*) y por la ley común de la naturaleza (*by the common law of nature*), pero que acabamos eligiendo y uniéndonos a personas particulares según sea su belleza personal: *attached to particulars by personal beauty*³⁵⁹.

³⁵⁶ DELEUZE, *Sur L'Anti-Œdipe II*: «Para cerrar este círculo religioso [...] es evi-dentemente muy útil establecer una distinción entre ‘goce’ y ‘placer’; esto es lo que hará funcionar el todo (pienso particularmente en esta distinción cara a Lacan). [...] Volvemos a encontrar la dualidad del ‘sujeto del enunciado’ (capaz de *placer*) y del ‘sujeto de la enunciación’ (digno de *goce*). Como el sujeto del enunciado no se eleva nunca hasta el sujeto de la enunciación (pues el sujeto de la enunciación finalmente es el ‘gran significante’), va de suyo que *el goce es imposible*, [y] está en relación fundamental con la muerte. [...] Toda la historia del deseo (y en esto cae también Reich) consiste en este modo de *re-ligar* el deseo a un más allá (sea el de la *falta*, sea el del *placer*, sea el del *goce*) y establecer el *dualismo* del sujeto de la enunciación y del sujeto del enunciado. No es por azar que hoy los lacanianos hagan lo mismo: que engendren todos los enunciados a partir de un sujeto que deviene *sujeto fracturado* (en sujeto de enunciación y sujeto de enunciado). Lo que está inscripto allí es (1) el sujeto de la enunciación que pone al deseo en relación con el *goce imposible*, (2) el sujeto del enunciado que pone al deseo en relación con el *placer*, y (3) la ‘fractura’ entre los dos sujetos que pone el deseo en relación *con la falta y la castración*. [...] Se nos dice: “¡Atención! No confundan el deseo, el placer, y el goce”. No hay que confundirlos, puesto que, evidentemente, *se los necesita* para hacer tres arcos de un mismo círculo, las tres maldiciones hechas al deseo: “*Carecerás cada vez que desees; no esperarás más que descargas; perseguirás el imposible goce*”».

³⁵⁷ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, pp. 136; 76.

³⁵⁸ SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 136.

³⁵⁹ BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 42.

Tanto más divergente resultaría considerar ‘bello’ a aquello que nos permite *percibir*, pero también *producir*, un número mayor de relaciones (*un plus grand nombre de rapports*) que aumenten y fortifiquen recíprocamente las potencias de los involucrados, vale decir, considerar que ‘la belleza’ comienza, se acrecienta, varía, declina y desaparece según las relaciones (*il est donc constant que la beauté commence, s’accroît, varie, décline et disparaît avec les rapports*)³⁶⁰, pero siempre y cuanto se trate, como en Spinoza, de relaciones de potencias (y no de poder) en términos de aumento o disminución, potenciación o depotenciación, alegría o tristeza. Para el pluralismo o el inmanentismo radical spinozeano la belleza siempre existe por relación a una composición de potencias que nos permite efectuar un tránsito hacia una perfección mayor (no depende de ninguna regla o código estético *a priori* que actúe como marco de referencia para todo ‘enjuiciamiento’ estético posible). El problema de lo bello no pasa ni por la propiedad, ni por la esencia, ni por la apariencia, sino por la potencia situacional o componible en acto. La belleza no está ligada al aumento de placer, sino al aumento de alegría, al aumento de potencia.

Spinoza nos dice que históricamente, y por lo tanto, social y políticamente, el *conatus* de los varones tiene la tendencia perseverante y la costumbre de auto-reducir su propio deseo masculino a una mera excitación sexual (de reducir su *cupiditas* a su *libido*), y por lo tanto, que en sus composiciones de relaciones con los demás, y sobre todo con las mujeres (sean novias, amantes, esposas, o prostitutas), tienden a no buscar otra cosa que su *propia satisfacción sexual* (*ex solo libidinis*) a través del acto de posesión/penetración (coito orgástico-genital), y movidos por la bella apariencia (*pulchritudine* o *personal beauty*); en otras palabras, el *conatus* de los varones tiene la tendencia perseverante y la costumbre de vivenciar y de ejercer su propia *cupiditas* bajo el modo del *Selbstgenuss*, del *Selbstbefriedigung*, del *self-regarding pleasure*, del *self-enjoyment*³⁶¹. Quiere decir, una vez más, que todos los varones se comportan *como prostituyentes* de un modo u otro; y que esto es un problema *político* (un problema de relaciones de poder y de potencia) antes que un problema moral, jurídico, o psiquiátrico.

En consecuencia, los ciudadanos varones, que son los únicos que tendrían la capacidad de ejercer la *summa potestatis* del Estado, no viven *a fin de cuentas* más que bajo un modo de existencia atrapado completamente en el primer género de

³⁶⁰ DIDEROT, *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau*, pp. 29; 31.

³⁶¹ Bentham decía en 1789 que cuando un placer eventual cualquiera (*any pleasurable incident*) se le presenta a un ser humano cualquiera, lo primero que le sobreviene es el *placer auto-gratificante* (*first comes the self-regarding pleasure*), y luego, en una segunda instancia, el placer que podría llamarse ‘de simpatía’ (*pleasure of sympathy*) (cf. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 60). Fichte dice en 1796 que la naturaleza ha basado su propósito de propagar el género humano en un instinto natural (*Naturtrieb*) que, separado o dividido en dos sexos diferentes, él mismo existe sólo para sí mismo y no tiene otra finalidad ni aspira a otra cosa que a su propia satisfacción: *nichts auszugehen scheint als auf seine eigne Befriedigung* (cf. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, p. 309). Hegel utiliza el concepto de *Selbstgenuss* ya en su *Sistema de la eticidad* (de 1803); pero todavía en sus lecciones de 1822-1831 define al Espíritu Absoluto como la sustancia propiamente dicha que se alimenta de sí misma, y que es ella misma el material que elabora: *sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet*. Su omnipresencia absolutamente poderosa (*schlechthin Mächtige*) hace que la Razón gobierne al Mundo (*die Vernunft die Welt beherrsche*), y que el Espíritu (*Geist*) se propague en una inagotable multitud (*einer unersmöpflimen Menge*) de aspectos, *satisfaciéndose* y *gozándose* en ellos (*sich ergehen und genießen*) con un auto-goce divino (*göttliche Selbstgenuß*) (cf. *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 29; 33; 35; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 18; *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, p. 379). En 1844 Max Stirner dedica un apartado de *El Único y su propiedad* a «mi auto-goce» (*Mein Selbstgenuss*) (*Der Einzige und sein Eigentum*, pp. 313-354).

conocimiento (vida de afectos pasivos y dependiente de causas puramente exteriores y de ideas inadecuadas); viven en medio de la sociedad como si estuviesen aún en el estado de naturaleza. Y en medio de la sociedad civil estatal, todos los varones devienen (por la manera de componer relaciones con las potencias de su pensamiento y de su cuerpo) unos esclavos libertos; viven y se comportan como tales, *aún cuando detentan el poder soberano democrático*.

6. ¿Tiende el deseo (*cupiditas*) esencialmente al placer (*titillatio*) y al goce (*gaudium*)? Contra el *saber-phi* y *psi*.

Omnes, tam qui regunt quam qui reguntur, homines sunt absque labore scilicet proclives ad libidinem (Spinoza, año 1670).³⁶²

Es giebt genug: die wissen nichts Besseres auf Erden als mit einem Weibe zusammen zu liegen. Was wissen die vom Glück! (Nietzsche, año 1883).³⁶³

Si recuperamos todo lo que hemos venido analizando en los puntos anteriores, notamos que la línea ácrata e inmanentista spinozeana nos conduce por una vía *ético-sexual* y *psico-política* divergente respecto de todo sistema del juicio trascendente (o imagen dogmática y moral), porque no nos habla ni de valores, ni de esencias, ni de apariencias, ni de propiedades, ni de libertades, ni de derechos y deberes innatos, *a priori*, consustanciales, universales, propios de la esencia, constitución o condición humana. Sólo nos habla de nuestra ignorancia *demasiado humana* (inherente a nuestra civilización sabihonda y científica plagada de ‘verdades’) respecto del conocimiento de nuestra propia naturaleza y de la naturaleza de las cosas, de la ignorancia que guardamos (bajo el nombre de ciencia, metafísica, teodicea, física, legislación, arte, moral, religión, psicología, etc.) respecto de nuestras propias potencias del pensar y del obrar, de nuestras potencias para la receptividad y para la espontaneidad, tanto en acción como en pasión. Pero no nos habla de todo esto para poder decirnos, a continuación, *qué debemos hacer* para salir de nuestra desventura, ni para *dirigirnos* por la recta senda del buen uso del libre albedrío, ni para *pensar por nosotros*, en nuestro lugar, un código de leyes, reglamentos, juicios, veredictos, valores, conductas, comportamientos, doctrinas, ideas de sociedad, programas políticos, catecismos políticos, etc. Antes bien, Spinoza nos deja (en lo singular y en lo colectivo) librados a la experiencia y a la prueba *razonada y cauta*, a la prueba del alfarero (*l'épreuve du potier*), incitándonos a que no dejemos en ningún momento de plantearnos mutuamente el problema de *cómo* componemos y descomponemos nuestras relaciones recíprocas de potencia/poder, en todos los niveles de la sociabilidad.

La *épreuve du potier* como *sistema de pruebas* —y en oposición al *sistema del juicio* (del Falo, de Dios, de Razón, del Espíritu Absoluto, de la Voluntad de Vida, del Estado, del Mercado, del Capital) que pretende partir de una regla, ley, código o tabla *trascendente* de valoración anterior a toda situación, experiencia y composibilidad posible— consiste en buscar los puntos de fisura (*les points de fêlure*), llegar a poner en claro, cada uno frente a sí mismo, y todos con todos (en nuestras composiciones recíprocas de potencia), en qué y sobre qué ponemos nuestras cargas de miedo, esperanza, tristeza y angustia (*arriver à mettre au clair, chacun vis-à-vis de soi-même*,

³⁶² SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 222: «Todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son seres humanos que rehuyen el trabajo y propenden al *placer*».

³⁶³ NIETZSCHE, KSA 10, §4[164/267], pp. 160; 219: «Hay suficientes: de aquellos que no conocen nada mejor en el mundo que acostarse junto a una mujer. ¡Qué saben ellos de la felicidad!».

en quoi et sur quoi nous mettons nos charges d'angoisse), cuáles son nuestros puntos vulnerables (*nos points vulnérables à nous*) en lo singular y en lo común; pues la carga de miedo, esperanza, tristeza y de angustia siempre está allí donde nos rompemos, nos quebramos, nos resquebrajamos (*la charge d'angoisse est toujours là où je casse, où je brise, où je fêle*); pero también consiste en llegar a poner en claro dónde, de qué manera, y sobre qué colocamos nuestras cargas de alegría, de belleza, de placer, etc.³⁶⁴.

En consecuencia, Spinoza nos invita a vivirmos no como sujetos, sustancias pensantes, yoes, mismidades, identidades personales (*sameness, self, personal identity, Ichheit, Selbstbewußtsein, Subjektivität*), sino como 'modos de existencias' capaces de expresar, cada uno de una manera diferencial (y según cuál sea nuestra manera de componer y descomponer relaciones) la única sustancia absoluta, indivisible, infinita, caosmótica, rizomática y anti-jerárquica, que es «*deus sive natura*» a la vez que es «*chaos sive natura*», o «*chaos des alls*»³⁶⁵. Pero los modos de existencia no son (no somos) más que las afecciones mismas de la sustancia infinita e indivisible (según la Definición V de la Primera Parte de la *Ética*)³⁶⁶, y, en consecuencia, aquello que expresamos (cada uno de nosotros una manera diferente y según cuál sea la manera en que componemos y descomponemos las relaciones con nosotros mismos y con los demás) son los 'atributos' de la sustancia infinita, que son el pensamiento (alma) y la extensión (cuerpo). Por lo que nos toca a nosotros los mortales, que somos 'modos' de existencia (y no sustancias indivisibles)³⁶⁷, nuestro propio cuerpo y nuestra propia alma (que son anti-jerárquicamente una y la misma cosa) sí son divisibles; el primero es divisible en partes *extensivas*, mientras que la segunda es divisible en partes *intensivas*. Nuestras partes extensivas e intensivas se componen con las partes extensivas e intensivas de los demás: cuando comemos, hablamos, obramos, interactuamos, dormimos, soñamos, alucinamos, amamos, estudiamos, etc. Somos el resultado en acto, somos el efecto de nuestras múltiples composiciones/descomposiciones de potencias extensivas e intensivas, y, en consecuencia, ese modo de existencia que somos y que hacemos (con nosotros mismos y con los demás) puede devenir servil y esclavo, o puede devenir libre y autónomo según sus composiciones/descomposiciones tiendan (en extensión y en intensidad, en acción y en pasión, en receptividad y en afectividad) a la tristeza y a la impotencia, o a la alegría y a la potencia (pasaje a una perfección mayor).

Es a partir de aquí que, siguiendo la línea spinozana, se torna relevante el problema de los *tres géneros de conocimiento* (o tres conatos de la razón), correlativamente con el problema de los *tres géneros de la sociabilidad* (el estado de naturaleza / el *Imperium* o Estado / la anarquía coronada), y correlativamente con el problema de los *tres modos de la sexualidad* (la sexualidad natural / la sexualidad estatal / la sexualidad de la univocidad).

Reencontramos en la línea psico-sexo política spinozeana la invitación a efectuar ese pasaje o transición a perfecciones o alegrías cada vez mayores, en orden a conquistar la aquiescencia de sí mismo (y de todos con todos), vale decir, buscando siempre deshacer el yo (*défaire le moi*) para crear y suscitar una nueva *individuación sin-sujeto* (*individuation sans sujet*); deshacer el rostro, perder la identidad, zafarse del

³⁶⁴ DELEUZE, *Les Vitesses de la Pensée*. Clase del 17/03/1981.

³⁶⁵ NIETZSCHE, KSA 9, §11[197], pp. 519; 528.

³⁶⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 1: «*Per 'modum' intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*».

³⁶⁷ SPINOZA, *Ethica*, p. 34: «A la esencia del ser humano [*essentiam hominis*] no pertenece el se de la sustancia [*non pertinet esse substantiae*], o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del ser humano [*substantia formam hominis non constituit*]».

reconocimiento y de la identificación, romper la relación consigo mismo (*briser le rapport avec lui-même*), y de perder nuestra ‘identidad’ (*perdre son identité*)³⁶⁸; llegar a poder concebirnos y vivirnos ya no como ‘mismidades’ sino como *singularidades*, *aecceidades* o *multiplicidades* (no-métricas, a-centradas, anti-jerárquicas, ácratas, insumisas, rizomáticas). Pero bajo la condición de que

no hay ‘intensidades’ abstractas [*intensités abstraites*]; la cuestión radica en saber si una intensidad conviene a alguien, y si puede soportarla [*si une intensité convient à quelqu’un et si il peut le supporter*]. Una intensidad está siempre en relación con otras. Una intensidad es ‘mala’, radicalmente mala [*radicalement mauvaise*], cuando *excede* el poder de ser afectado de aquél que la experimenta [*quand elle excède le pouvoir de celui qui l’éprouve*]. Es ‘mala’ aún si es “la más bella de las cosas” [*la plus belle des choses*].³⁶⁹

Si las multiplicidades no-métricas o de espacio liso, a-centradas, anómalas, acéfalas³⁷⁰, insumisas y rizomáticas³⁷¹ son aquellas que *ocupan* el espacio *sin medirlo* (*occupent l’espace sans le compter*), y que sólo se pueden explorar caminando sobre ellas (*en cheminant sur elles*)³⁷², entonces la sociabilidad nueva, radical y auto-emancipatoria (anarquía coronada o *Erewhon*) que tenemos que crear implicará abrirnos a duraciones e intensidades superiores a las nuestras (superiores a las actuales en nosotros).

En esto consiste el deseo (ácrata por su tendencia o *conatus*) de liberarse de las *servidumbres especulativas y prácticas*, según el sentido que nos proponía Bergson: liberarse de aquellos conceptos, esquemas y sistemas de pensamiento y de acción (tanto teóricos como operativos)³⁷³ que la sociedad, tal y como ya existe, (nos) fabrica para sostenerse, y que hacen que la imagen del pensamiento a la que damos el nombre de ‘filosofía’ o ‘ciencia’ nos impida plantearnos nuevos problemas, atascándonos en un uso utilitario e instrumental (patriarcal) de la inteligencia y del conocimiento:

³⁶⁸ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 50.

³⁶⁹ DELEUZE, *Sur Mille Plateaux II*. Clase del 15/02/1977.

³⁷⁰ NIETZSCHE, KSA 10, §2[15], p. 46: «La gente buena y moral alimenta la sospecha [*Verdacht*], como si se tratase de un depredador errante [*ein schweifendes Raubthier*], de toda persona que es independiente [*unabhängigen*] y que desdeña ocupar el papel de ‘referente’ o de ‘guía’ de un rebaño [*Leithammel*]; especialmente porque el *anomal* o *acephal* sabe que los rebaños no son cosa buena, ni siquiera *cuando te siguen a ti* (*Heerden sind nichts Gutes, auch nicht wenn sie dir nach laufen*) (KSA 10, §4[4], p. 110). Pero también el científico/filósofo/erudito (*Gelehrte*) es incapaz de comprender aquello que es raro y anómalo (*ist er unfähig, das Seltne und Abnorme*) (KSA 7, §29[13, 3], p. 628). Y por contra: «Si quieres tener una vida fácil [*das Leben leicht haben*], permanece siempre junto al rebaño [*bei der Herde*]. ¡Olvidate a ti mismo por el rebaño! ¡Ama al Pastor y honra el mordisco de su perro! [*Liebe den Hirten und ehre das Gebiß seines Hundes!*]. Y si entiendes de ladrar y de morder [*zu bellen und zu beißen*], entonces conviértete tú en el Perro del Pastor del rebaño [*so sei der Hund der Herde*]; así es como te harás la vida fácil» (KSA 10, §4[38], p. 119).

³⁷¹ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 46: «Para Bergson hay multiplicidades numéricas o extensas, y multiplicidades cualitativas y de duración. Nosotros hacemos más o menos lo mismo [*nous faisons à peu près la même chose*] cuando distinguimos entre multiplicidades ‘arborescentes’ y multiplicidades ‘rizomáticas’, macro y micro-multiplicidades. Por un lado: multiplicidades extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, organizables; conscientes o pre-conscientes. Por otro lado: *multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas*, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después. Los elementos de estas últimas multiplicidades son *partículas*; sus relaciones son *distancias*; sus movimientos son *brownianos*; su cantidad son intensidades, *diferencias de intensidad*».

³⁷² DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 460.

³⁷³ BERGSON, *La pensée et le mouvant* pp. 25; 27; 30; 49; 262

[Los conceptos] han sido elaborados, la mayoría de las veces, por el organismo social en vista de un objeto que no tiene nada de metafísico: para fabricarlos, *la sociedad ha recortado lo real según sus 'necesidades'* [pour les former, la société a découpé le réel selon ses besoins]. [...] El lenguaje transmite órdenes o advertencias [le langage transmet des ordres ou des avertissements]. Prescribe o describe [il prescrit ou il décrit]. En el primer caso, es el llamado a la acción inmediata; en el segundo, es el señalamiento de la cosa o de alguna de sus propiedades, en vista de la acción futura. Pero, en un caso como en el otro, la función es industrial, comercial, militar, *siempre social* [toujours sociale]. Las cosas que el lenguaje describe han sido recortadas en lo real [découpées dans le réel] por la percepción humana en vista del trabajo humano [en vue du travail humain].³⁷⁴

La filosofía se vuelve capaz de liberarnos (*nous affranchit*) de las servidumbres especulativas (*servitudes spéculatives*) únicamente cuando, a diferencia del realismo, del idealismo, de la dialéctica (idealista o materialista) nos dispensa de emplear los conceptos en un trabajo para el cual la mayoría *no están hechos* (*nous dispense d'employer les concepts à un travail pour lequel la plupart ne sont pas faits*)³⁷⁵. En contraposición a los conceptos que hemos heredado de todos los métodos y sistemas filosóficos existentes —que son conceptos *ya hechos* para problemas que se encuentran *mal planteados* (Spinoza diría *ex eorum vulgari usu* y no *ex accurata cognitione*)³⁷⁶—, se trata de *fabricar conceptos nuevos para problemas divergentes*; es decir, conceptos que ya no estén producidos a la medida de las llamadas 'necesidades' individuales o sociales³⁷⁷, sino a la medida de las cosas o de los fenómenos mismos (en su *diferencia* y *singularidad* y en su poder de *afirmar*); y sin caer *ni* en el atolladero del idealismo (que postula que los fenómenos mismos son completamente ajenos a las relaciones de poder existentes), *ni* en el atolladero de la dialéctica (que postula que los fenómenos sólo pueden ser analizados bajo el movimiento de la falta, lo negativo, la contradicción, la guerra, la negación, la represión, la totalización orgánica, etc.).

Pero hay que advertir rápidamente que nuestra *servitude* especulativa y práctica no radica únicamente en hacernos *conceptos ontológicos o metafísicos* abstractos, como por ejemplo el de cosa-en-sí (que guarda un elevado grado de abstracción intelectual), sino que radica también en *conceptos ético-políticos* específicos y concretos, como el de deseo, amor, felicidad y placer, cuyo *sentido* y cuyo *valor*, según el propio Bergson lo admite, nunca están sustraídos a las relaciones sociales de poder. En *La intuición filosófica* (de 1911) Bergson decía que el 'sentido' de una cosa no refiere a la cosa en tanto que es *pensada*, sino que el sentido se refiere a un movimiento del pensamiento, y, en rigor, menos a un movimiento que *a una dirección del movimiento del pensamiento: le sens est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction*³⁷⁸.

El 'sentido' consiste entonces en una determinada dirección o tendencia *que adopta, traza o dibuja* el pensamiento (según las fuerzas o poderes que se apoderan del pensamiento y lo fuerzan a pensar); dirección o tendencia que se asemeja a aquello que Spinoza llamaba, como vimos, *conatus* de la razón (donde cada uno de los tres géneros de conocimiento implicaba una dirección o tendencia específica en el pensamiento). Ahora bien, la dirección *habitual* del pensamiento (de las fuerzas o potencias de nuestro

³⁷⁴ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, pp. 49; 51; 86-87.

³⁷⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 51.

³⁷⁶ SPINOZA, *Ethica*, p. 94.

³⁷⁷ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 58: «Las 'ideas generales' son aquellas que la sociedad ha preparado para el lenguaje con vistas a la conversación y a la acción» (*Des idées générales sont celles que la société a préparées pour le langage en vue de la conversation et de l'action*).

³⁷⁸ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 133.

pensamiento) en el seno de la sociedad estatal está siempre orientada hacia la conservación de aquellas exigencias que nos permiten el dominio sobre la materia y el espacio, todo lo cual supone dar directamente por sentado al llamado ‘sistema de las necesidades’ de dicha sociedad. Ahora bien, es en ese preciso instante que la ‘represión’ se torna posible:

La sociedad siempre produce la represión del deseo [*la société fasse la répression du désir*] apelando al discurso de: “La gente tiene ‘necesidades’ y nosotros nos encargamos de satisfacerlas” [*les gens ont des besoins, et nous, nous nous chargeons de les satisfaire*]. La represión del deseo nunca se hace apelando a que hay “deseos y hay que tenerlos en cuenta” [*il y a des désirs il faut en tenir compte*], sino apelando a “ser razonables” [*soyez raisonnables*], y ello siempre en nombre de la ‘necesidad’ [*au nom du besoin*].³⁷⁹

Pero detrás de las ‘necesidades’ aparece el Juez que las calcula, las tasa, las evalúa, y reparte su satisfacción. Y junto con el Juez viene el Legislador. Y junto con el Legislador viene el Déspota: pues no hay Déspota, Tirano, Gobernante, ladrón de almas que no hable ni viva del lenguaje equívoco e ilegalista de la Ley, los contratos y los intercambios “consentidos”. La dirección habitual de los pensamientos y de las imaginaciones de todos nosotros tiende, en la sociedad, a convocar la represión del deseo; represión que siempre se hace en nombre de un ‘sistema del juicio’ trascendente y de unas ‘necesidades’ humanas, individuales, sociales, sectoriales, etc., pero nunca se hace en nombre del ‘deseo’, justamente porque los procesos inconscientes del deseo no se dejan reducir jamás a la ‘hipótesis represiva’ y al sistema de las necesidades. Guattari nos lo decía en su curso de 1980: hay que derribar la noción de ‘represión’ (*fait tomber la notion de refoulement*), porque en la problemática de los agenciamientos jamás se podrá hablar de represión (*dans le problème des agencements, on ne pourra jamais parler de refoulement*)³⁸⁰. Sólo al nivel de las necesidades (conscientes o pre-conscientes) es posible la represión del deseo, mientras que al nivel del deseo mismo (inconsciente) no hay negación ni represión sino complementariedades moleculares, co-determinación recíproca, alianzas micro-físicas y moleculares. Esto no implica negar la existencia de la represión (v. gr. la represión estatal, policial, sexual, moral, racial, etc.), sino que implica cuestionar que los fenómenos de violencia, explotación, extorsión, chantaje, alienación, etc. se reduzcan a una explicación por la mera instauración de una prohibición, una represión, una impugnación, una censura, un decir ‘No’ (negación, castración, falta), pues ocurre que, inquietantemente, e incluso con las mejores intenciones, los seres humanos deseamos nuestra propia represión, alienación, etc. (independientemente de dónde coloquemos nuestro consentimiento). Y este deseo es lo que tenemos que poder explicarnos; Spinoza y La Bôétie comparten en común esta problematización.

Como contrapartida, tampoco el movimiento auto-emancipatorio o revolucionario puede reducirse y agotarse en el simple acto de la ‘transgresión’ (hacer justo aquello que la ley y la norma prohíben porque lo prohíben)³⁸¹, pues quien conjura la prohibición conjura también la transgresión y el escándalo, abriendo con esa doble conjura la posibilidad de crear algo nuevo que sobrepase tanto la política de la represión como la política de la transgresión. Colocarse ‘más allá del bien y del mal’ es colocarse más allá

³⁷⁹ DELEUZE, *Sur L'Anti-Edipe II*.

³⁸⁰ GUATTARI, *Les séminaires de 1980 à 1988*. Clase del 09/12/1980.

³⁸¹ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, p. 133: «Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son ‘determinaciones’ del inconsciente, o son la manera como un sacerdote ve las cosas [*la manière dont un prêtre voit les choses*]?».

de la represión y de la transgresión: nunca la *transvaloración* de todos los valores (del *valor* de todos los valores sociales, económicos, políticos, psíquicos, sexuales, afectivos, etc.) puede tener algo que ver con *transgredir* (o *trampear*) los valores, la ley, la norma, los códigos, los mandamientos, etc. Es en éste último sentido que *los ilegalismos* juegan para Foucault un papel fundamental en el mantenimiento y la conservación de todas las sociedades estatales, puesto que es en adyacencia y en complementariedad —y no “en contradicción”— con *lo ilegal* que dichos ilegalismos cumplen su función de *organizar la transgresión* de las leyes en una táctica general de sometimientos (*ils tendent à aménager la transgression des lois dans une tactique générale des assujettissements*); los ilegalismos forman parte del inconsciente social como la Ley y lo legal forman parte de su expresión consciente. En otras palabras: la sociedad y su orden jurídico-legal (que dictamina las prohibiciones) no podría sostenerse ni por un segundo, y se hundiría en la ruina, si no fuese gracias a una enorme serie o archipiélago de ilegalismos (políticos, económicos, policiales, para-policiales, sociales, sexuales, laborales, sindicales, previsionales, familiares, conyugales, etcéteras) *que gestionan para la sociedad las grandes y pequeñas transgresiones*³⁸².

La transgresión deja intacto el *lugar* y la *posición* (vertical, jerárquica y mayestática) de lo Uno, del Amo, del Jefe y del Tirano: lugar y posición que, individual o colectiva, sólo aspira a ‘tomar el poder’ para devenir un nuevo amo; incluso si es un nuevo amo más virtuoso, educado y humano, cuya promesa consista en hacer imposibles a todos los amos... en algún futuro:

Practicar la ‘transgresión’ [*pratiquer la transgression*] es hacer, por un instante, en un lugar, y para una persona, que la ley sea irreal e impotente. Pasar a la ‘disidencia’ es combatir esa conexión [*entrer en dissidence c’est s’attaquer à cette connexion*], esa coerción. [...] Se trata de atacar, de *des-hacer el vínculo*.³⁸³

La moral y la política de la transgresión descomponen la relación pero sólo para recomponerla en sentido *invertido*: su trampa está en *no abolir* nunca las líneas de jerarquía, sino en *invertir su dirección* (dejando intactas las líneas jerárquicas). La línea ética y política de disidencia, insumisión³⁸⁴ o revolución (la alegre rebeldía)³⁸⁵ descompone la relación *creando* otra composición nueva: es una línea de divergencia por creación de series igualmente divergentes. Por eso *transgredir* no implica *revolucionar* ni mucho menos *abolir* (en un sentido auto-emancipatorio colectivo) el *krátos* (poder), el *arkhé* (principio), el *télos* (finalidad) patriarcal vertical, disimétrico y jerárquico que rige al orden social ya existente, con sus ‘necesidades’ de *placer* y *felicidad*. El Fallo se auto-goza, se erecta tanto *más* en su propia trascendencia, cuando la imagen de la revolución cobra la figura de la ‘transgresión’. La inversión del Fallo es la nueva diversión del Fallo (cyborg-porno-king), así como la inversión del Edipo es la nueva diversión del Edipo.

La transgresión —y ello se ve, de manera super-amplificada, en Sade y Sacher-Masoch— siempre es del orden de la *trampa*, y nunca es del orden de la *traición*: ya que la trampa siempre *produce* a ‘aquello’ que a continuación va a capturar; la trampa produce a la presa en tanto que ‘presa’; y de la presa, hay que decir que *siempre* pre-existe desde la perspectiva de las *necesidades* (concientes o pre-concientes) pero a la

³⁸² FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 277.

³⁸³ FOUCAULT, *La société punitive*, p. 116.

³⁸⁴ En *Sécurité, Territoire, Population* Foucault prefiere el concepto de insumisión (*insoumission*) antes que el de disidencia (*dissidence*) (cf. p. 204).

³⁸⁵ KOMAN ILEL, *La alegre rebeldía. Mensaje del EZLN a los 20 años*

vez *nunca* pre-existe desde la perspectiva del *deseo* (inconsciente). Desde la perspectiva de las necesidades siempre somos las presas, siempre somos los *trampeados* o *traicionados*, las víctimas de las trampas, pero desde la perspectiva del deseo no es tan fácil, porque bien puede ocurrir que siendo *tramposos* caigamos en la trampa (*double-cross*). *Comme dit Marx: chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture* (como dice Marx: siempre la captura contribuye a crear aquello que ella captura)³⁸⁶.

El llamado ‘sistema de las necesidades’ siempre reproduce aquello que captura; por ejemplo, reproduce al trabajador como aquel sujeto sobre el que se ejercerá irremediamente la extorsión de un trabajo no-pagado (*die Auspressung von unbezahlter Arbeit*)³⁸⁷, vale decir, como aquél a quien se extorsiona (*celui qu'on extorque*) *al mismo tiempo* en que se produce la extorsión (*à la fois qui produit l'extorsion*)³⁸⁸; asimismo, produce al ciudadano “libre” (*homo juridicus + æconomicus*) como aquél a quien se reduce a una sujeción social (*assujettissement social*) y a una servidumbre maquina (*asservissement machinique*) mediante axiomas jurídico-contractuales; *extrême perversion*, delirio social (moralo-jurídico) que hace que el sujeto se encadene a sí mismo y, acto seguido, se siga considerando ‘libre’ mientras más se carga a sí mismo y cada vez con más peso, culpa, resentimiento, mala conciencia:

El campo de inmanencia burgués instaura una esclavitud *incomparable* [*un esclavage incomparable*], una servidumbre sin precedentes [*un assujettissement sans précédent*]; ahora, ni siquiera hay “amor” [*maitre*], ahora sólo esclavos mandan a los esclavos [*seuls maintenant des esclaves commandent aux esclaves*]. Ya no hay necesidad de cargar al animal desde fuera, se carga a sí mismo [*il se charge lui-même*]. No es que el ser humano sea el esclavo de la ‘máquina técnica’, sino esclavo de la ‘máquina social’ [*esclave de la machine sociale*]. Ejemplo de tal esclavo es el burgués, que absorbe la plusvalía [*absorbe la plus-value*] con ‘fines’ que, en su conjunto, *no tienen nada que ver con su goce* [*sa jouissance*]: es más esclavo que el último de los esclavos [*plus esclave que le dernier des esclaves*], primer siervo de la máquina hambrienta [*premier servant de la machine affamée*], bestia de reproducción del Capital [*bête de reproduction du capital*], interiorización de la deuda infinita. “Yo también soy esclavo” [*Moi aussi, je suis esclave*], tales son las nuevas palabras del ‘señor’.³⁸⁹

Es aquí donde Spinoza nos lanzaba reiteradamente su conjuración o advertencia psico-política: *homines se liberos esse opinentur; homines se liberos esse putant; homines se liberos esse existimant; homines se liberos esse credunt*. Resulta evidente que no es simplemente *cambiando* o *alternando* el orden, la distribución, y la jerarquía de las ‘necesidades’ (individuales, sociales, etc.) —cuestión de poder canalizar y gestionar el descontento—, sino *torciendo* radical o acráticamente el régimen de deseo y su dirección habitual del pensamiento que podremos tornar inútiles (al menos, hasta nuevo aviso) las trampas existentes; *torcer* la línea en una dirección ácrata radical nos coloca sobre un devenir-imperceptibles ante los *tramposos* ojos y oídos del poder, a la vez que nos permite producir nuevas visibilidades y audibilidades (haciendo visibles y audibles a las relaciones de poder efectivas y reales, dado que en sí mismas no lo son).

Ocurre lo mismo con la noción de *exclusión* y de *represión* (línea de negación) que con la noción de *transgresión* (línea de trampa o de pseudo-afirmación); a saber: ninguna de las tres políticas *nos desmarcan* verdadera o radicalmente de las categorías,

³⁸⁶ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, ed. cit., p. 559

³⁸⁷ MARX, *Das Kapital*, MEW 25, p. 54.

³⁸⁸ DELEUZE, *Appareils d'État et machines de guerre*. Clase del 05/02/1980.

³⁸⁹ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, p. 302.

las imágenes y las representaciones patriarcales y falomórficas ya dominantes, sino que con ellas nos mantenemos *dentro* del campo de las ‘representaciones’ dominantes (*demeurer à l'intérieur du champ des représentations*) y entonces dejamos de tener en cuenta (y de analizar) las luchas, las relaciones, las operaciones específicas del poder (*ne pas tenir compte ni analyser les luttes, les rapports, les opérations spécifiques du pouvoir*)³⁹⁰. Considerar que el maquinismo propio del poder opera únicamente en términos de *exclusion* o *répression*, y que el rechazo del poder opera en términos de *transgression* o *inversion*, nos sujeta y nos inclina ante todas las redundancias ya dominantes contra las cuales pretendíamos combatir (*mais ces ‘inverseurs’ demeurent ordonnés au système général des représentations contre lesquelles ils étaient tournés*)³⁹¹. Razón por la cual la *función política* de una manera contra-filosófica de ejercer las potencias de nuestro pensamiento consiste en *invertir la dirección habitual* del trabajo del pensamiento: *philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée*³⁹².

Ahora bien, en nuestras sociedades (patriarcales) *afrodisíacas* y *espectaculares*, que son además unas sociedades técnico-cibernético-crypto industriales altamente vigiladas, controladas y militarizadas (bajo la forma parlamentaria y representativa), forzosamente se habrá de abordar y de definir de una manera *muy específica* el significado del ‘placer’ y el significado de la ‘felicidad’ (y de la supuesta relación directa entre ambos). Nueva conexión de Spinoza *cum* Bergson *cum* Nietzsche:

Toda nuestra civilización es afrodisíaca [*toute notre civilisation est aphrodisiaque*]; es una invocación constante a los sentidos por intermedio de la imaginación [*c'est un appel constant au sens par l'intermédiaire de l'imagination*].³⁹³

Pensemos en nuestras sociedades [*Gesellschaften*], y veamos hasta qué punto están compuestas a base de cansancio y de ganas de distracción [*seht wie die Ermüdung, die Zerstreuungslust sie zusammensetzen*]. [...] ¡La cultura nueva no debe ser convertida en espectáculo! [*eine neue Cultur: die soll man nicht verschauspieln!*]. [...] Por todas partes hay síntomas de una atrofia [*Symptome eines Absterbens*]: el *laissez faire* de las Ciencias, y la despreciable economía del dinero y del placer [*laissez faire der Wissenschaften, und die verächtliche Geld- und Genusswirtschaft*].³⁹⁴

Sin dudas que nuestras sociedades afrodisíacas *no se no habla* (ni se nos hace hablar) *de otra cosa* que de la búsqueda (altamente equívoca) del *placer*, del *goce*, y de la *felicidad* (dado que hay ‘necesidades’ *que satisfacer*). Pero si de lo que se trata —a la hora de *psico-sexo politizar* a todo eso que llamamos ‘placer’, ‘goce’ y ‘felicidad’— es de sustraerse y divergir respecto de todos los sistemas y métodos filosóficos heredados y de sus falsos problemas, es decir, si de lo que se trata es de *diferir* respecto la dirección y de la tendencia redundante del trabajo *habitual* (analógico y dialéctico) del pensamiento, entonces el esfuerzo de nuestro pensamiento debe inclinarse a conseguir situarse no en una posición de *trascendencia* sino en una posición de *inmanencia*, al ras (en rizoma y sobre el plano), en el interior mismo de esas *actividades humanas* que nos hacen buscar y perseguir aquello que en la sociedad lleva los nombres de *placer*, *goce* y

³⁹⁰ FOUCAULT, *La société punitive*, p. 5.

³⁹¹ FOUCAULT, *La société punitive*, p. 7.

³⁹² BERGSON, *La pensée et le mouvant* p. 214.

³⁹³ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 322. De allí la desconfianza de Bergson frente al sentido corriente de ‘progreso’: «Se habla de progreso, pero cada progreso nuevo viene señalado por la invención de un nuevo ruido» (*On parle de progrès, mais chaque progrès nouveau se marque par l'invention d'un nouveau bruit*) (CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 98).

³⁹⁴ NIETZSCHE, KSA 7, §28[1], p. 614 y KSA 9, §1[29], p. 13.

felicidad. Pero no con la finalidad de aplicarles conceptos, sentidos, significados y significantes *ya hechos* (y traídos desde el exterior), sino con la finalidad de extraer y maquinar desde la inmanencia de esas actividades, relaciones y prácticas humanas tanto el *problema* adecuado como el *concepto* que permitirá plantear adecuadamente el problema (precisión)³⁹⁵. Y plantearlo de una manera tal que sea nueva, autónoma e independiente por relación a las *necesidades* y las *exigencias* que la sociedad ya ha sobre-impreso (registrado) como por defecto en nuestra inteligencia y en sus procesos intelectivos e imaginativos:

Abramos un tratado elemental de Filosofía: uno de los primeros capítulos trata del *placer* y del *dolor*. Se plantea allí al estudiante una pregunta como esta: “¿El ‘placer’ es o no es ‘felicidad’?”. [...] Si lo que se quiere hacer es que los estudiantes capten *realidades* (en vez de “poner a punto” las convenciones), ¿por qué se pretende que términos tal vez *artificiales* planteen un problema que concierna a la naturaleza misma de las cosas? Supongan que examinando los *estados anímicos* agrupados bajo el nombre de ‘placer’ no se les descubra nada en común más que el de ser estados que el ser humano *busca*; la humanidad habrá clasificado así *cosas muy diferentes* dentro de un mismo ‘género’ (porque les encontraba el mismo *interés* práctico y reaccionaba a todas de la misma manera). [...] Muy pronto el problema se desvanece, o más bien se disuelve en problemas *completamente nuevos* de los que *no podremos saber nada* [*nous ne pourrions rien savoir*], y cuyos ‘términos’ incluso no poseeremos *antes* de haber estudiado en sí misma la actividad humana sobre la cual la sociedad había tomado, desde afuera, para formar las ideas generales de ‘placer’ y de ‘felicidad’ [*les idées générales de plaisir et de bonheur*].³⁹⁶

Si es verdad que, como nos decía Bergson, el lenguaje humano no tiene otra función que *recortar* determinados aspectos de lo real *con vistas al trabajo humano* (con vistas a la acción de creación, producción o fabricación), entonces se comprende que en una sociedad afrodisiaca y espectacular como la nuestra (sociedad patriarcal, estatal y capitalista) dicho recorte esté hecho para transmitir órdenes (*des ordres*) o advertencias (*des avertissements*) muy específicas y muy concretas, con el fin de suscitar en nosotros acciones o producciones siempre ligadas a las ‘necesidades’ (y a las satisfacciones) *andromórficas* y *falométricas*. Por su parte, Spinoza mismo nos decía que los varones casi siempre amamos a las mujeres movidos *solamente por el afecto sexual* (*ex solo libidinis affectu*), y que si apreciamos su *ingenium* y su *sapientia* es sólo porque primero hemos recortado, apreciado y valorado de ellas su belleza física (*pulchritudine*). ¿Cómo no ver que, en consecuencia, el lenguaje y los conceptos humanos (tanto en su uso cotidiano como en su uso científico) están hechos no para que podamos ‘comunicarnos’ y ‘entendernos’ sin más, ni para que podamos ‘compartirnos’ recíprocamente nuestros conocimientos sin más, sino que están hechos para darnos mutuamente órdenes, para imponernos mutuamente coordinadas semióticas (biunivocizantes), para emitir, recibir y transmitir las órdenes y consignas (*mot d’ordre*) propias de la sociedad patriarcal con Estado y con capitalismo? Guattari y Deleuze tirean de esta conceptualización en *Mil Mesetas* (1980):

La maestra de escuela no se informa [*ne s’informe pas*] cuando interroga a un estudiante, ni tampoco informa cuando enseña una regla de gramática o de cálculo. Ella “ensigna” [*elle “en signe”*], da órdenes [*donne des ordres*], manda [*commande*]. Los ‘mandatos’ del profesor [*commandements du professeur*] no son *exteriores* a aquello que nos enseña, y tampoco lo “refuerzan”. No derivan de significaciones primordiales, ni son la consecuencia

³⁹⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 1: «Lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión» (*ce qui a le plus manqué à la philosophie, c’est la précision*).

³⁹⁶ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, pp. 52-53.

de informaciones: la orden siempre está basada en órdenes, por eso es ‘redundancia’ [*l’ordre porte toujours et déjà sur des ordres, ce pourquoi l’ordre est redondance*]. La ‘máquina de enseñanza obligatoria’ no comunica “informaciones” sino que *impose al niño* las coordenadas semióticas [*impose à l’enfant des coordonnées sémiotiques*], con todas las bases *duales* de la gramática (masculino-femenino, singular-plural, sustantivo-verbo, sujeto de enunciado-sujeto de enunciación, etc.). La unidad elemental del lenguaje (el enunciado) es la ‘consigna’ [*mot d’ordre*]. Más que el “sentido común” (facultad que centralizaría las informaciones), hay que definir *esa abominable facultad* que consiste en emitir, recibir y transmitir las consignas [*abominable faculté qui consiste à émettre, recevoir et transmettre les mots d’ordre*]. El ‘lenguaje’ ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca [*pour obéir et faire obéir*].³⁹⁷

Pero que nuestros conceptos actuales o heredados (sean ordinarios, científicos, metafísicos, económicos, éticos, políticos, psíquicos, sexuales, afectivos, etc.) estén ya anclados *de facto* en el ‘sistema de las necesidades’ patriarcales existentes y en curso (eso que Hegel llamaba *das System der Bedürfnisse*)³⁹⁸ no significa, sin embargo, que ello deba ser así *de jure*, siempre y en todos los casos. En otras palabras, considero que Bergson nos está diciendo que *torcer la dirección habitual del pensamiento* no consiste en hacer que nuestro análisis o planteamiento de problemas (sobre todo en el terreno psico-político) se proponga como punto de mira descubrir cuál sería el *contenido* (manifiesto o latente) que cada sociedad, incluyendo la nuestra, le atribuye al concepto de ‘placer’, para, acto seguido, proceder a analizar cuál es la *conexión* (verdadera o falsa, normal o anormal, útil o inútil, etc.) que dicha sociedad establece entre ‘placer’ y ‘felicidad’. Por eso, «plantear un problema no es simplemente descubrir: ante todo *es inventar*» (*c’est inventer*); y por eso también el esfuerzo de invención consiste la mayoría de las veces en *susitar el ‘problema’*, en *crear los términos en los cuales el problema se planteará*: *l’effort d’invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera*³⁹⁹.

Es perfectamente esperable (y redundante) que en el seno de una sociedad andromórfica y falocrática (donde todo es *aphrodisias* y *espectáculo*)⁴⁰⁰ un funcionario o agente cualquiera del sistema educativo/científico escriba sus tratados o libros de pedagogía, filosofía, moral, medicina, psicología, psicoanálisis o psiquiatría *empezando por el placer y por el principio del placer*, por el *plus-de-gozar* y por el *plus-de-privación*, distinguiéndolo del dolor o displacer —de Platón a Lacan, pasando por el freudo-marxismo y la anti-psiquiatría, nos encontramos con esa *bêtise* o *dummheit*—, e incluso, como vimos, es altamente esperable que reduzca el deseo (*cupiditas/conatus*) a la libido sexual, y por tanto, a la falta, la necesidad y la búsqueda de un placer y una satisfacción más o menos ‘imposible’ (ya sea que fundamente toda la operación apelando al método del idealismo, del materialismo, de la dialéctica, etc.). Partiendo de esta base, es perfectamente esperable y redundante que se plantee también la pregunta por la relación (directa o indirecta, real o imaginaria, virtuosa o viciosa) entre *placer* y *felicidad*.

Surgirán inmediatamente las preguntas (falsos problemas) que ya conocemos demasiado bien: “Si el *fin* del ser humano es la felicidad y el bienestar, ¿acaso el placer es el *medio* más adecuado para dicho fin?”; o bien: “¿No será que acaso la felicidad se

³⁹⁷ DELEUZE/GUATTARI, *Mille Plateaux*, pp. 95-96.

³⁹⁸ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 159-169 (§§189-208).

³⁹⁹ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 52.

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, KSA 9, §10[B52], p. 423: «Desearía quitarle a la Ciencia [*Wissenschaft*] algo de su solemnidad [*Feierlichkeit*]: al no haber tras ella ningún ‘cuidado’ [*keine Sorgen hinter ihr*], se ha convertido en un espectáculo [*es ist jetzt eine Lustbarkeit geworden*]».

equivale con el placer, de forma tal que ambos constituyen el fin de nuestra existencia, y que cuanto más placer experimentamos más felices somos?” ; o bien: “¿No será que encontramos un placer o goce inconsciente en nuestro propio síntoma?”; o bien: “¿No será que el goce siempre está ligado al sufrimiento, y que cuanto más gozamos más sufrimos, porque, en última instancia, el goce es imposible (por culpa del valor de Capital)?”.

Pero si el ser humano es esencialmente un ser activo y creador, y si el deseo humano es productor de realidad (producción deseante), no hay por qué seguir las consignas del lenguaje y de la gramática fabricadas por la sociedad patriarcal dominante (hechas para mandar y obedecer, hechas de signos oscuros y equívocos del mando y la obediencia); no hay por qué partir del binomio *placer/dolor* o *goce/sufrimiento*, para después ver cómo todo eso se relacionaría con nuestra felicidad/infelicidad (individual o colectiva). En vez del falso mixto *placer-felicidad*, introducir un nuevo mixto: *placer-trabajo* (habida cuenta precisamente del carácter creador o laborante del ser humano), siempre en conexión con los sentidos, valores, valoraciones, y poderes dominantes. Nuevo punto de contacto de Spinoza *cum* Bergson *cum* Nietzsche, que en sus póstumos de 1883 y 1888 decía que:

La aspiración a la ‘felicidad’ [*das Streben nach ‘Glück’*] es estúpidamente interpretada [*alberner Interpretiert*] por los seres humanos como aspiración al ‘goce’ [*als Streben nach ‘Genuß’*]⁴⁰¹

El *displacer* y *placer* [*Unlust und Lust*] constituyen los más estúpidos ‘medios de expresión’ de juicios que se pueda imaginar [*die denkbar dümmsten Ausdrucksmittel*]; son siempre fenómenos terminales [*Schlußphänomene*], y no ‘causas originarias’ [*Ursachen*]. Los sentimientos [*gefühle*] de *placer* y *displacer* son *reacciones* de la voluntad [*Willens-Reaktionen*]. [...] Son juicios de valor de segunda categoría [*Werthurtheile zweiten Ranges*], que se derivan a partir de un ‘valor’ ya dominante [*regierenden Werth*], [así como] la decisión [*Entscheidung*] sobre lo que debe suscitar *displacer* y *placer* depende del grado de poder [*vom Grade der Macht*].⁴⁰²

Ya en el anteriormente citado fragmento póstumo de 1881 Nietzsche nos decía que debemos ante todo erradicar (dejar de ser esclavos de) los conceptos de *placer* y *displacer* no sólo como reglas de nuestra vida, sino incluso al hacer Ciencia: *Seien wir nicht Sklaven von Lust und Schmerz, auch in der Wissenschaft!*; especialmente porque ni el *placer/goce* ni el *displacer/dolor* cuentan como pruebas o signos (*beweist*) que hablen en favor o en contra de nuestra propia salud (mayor *lust/placer* ≠ mayor *gesundheit/salud*)⁴⁰³. Se trata entonces de trastocar completamente *los términos mismos del problema* apelando a la intuición (en el sentido riguroso y anti-dialéctico que Bergson le atribuye), para suscitar, por ejemplo, preguntas nuevas como éstas: “En el seno de una sociedad afrodisiaca como la nuestra, ¿cuál es *la relación* que se nos impone entre el ‘trabajo’ (en tanto que *actividad humana* material) y la búsqueda del ‘placer’ (en tanto que *tendencia humana* anímica anclada en unas ‘necesidades’ que hay que satisfacer, y tanto más, cuanto más salario o ganancia se consiga)?”. Es un tipo de interrogante no sólo económico sino psico-sexo político. O bien esta otra pregunta:

⁴⁰¹ NIETZSCHE, KSA 10, §7[176], p. 299.

⁴⁰² NIETZSCHE, KSA 13, §§11[71] y 11[61], pp. 31; 33-34. Rechazo de plano, sin embargo, la concepción que Nietzsche tiene de la prostitución/prostituyentes, así como la que tienen Proudhon, Stirner, Marx, Engels, Bebel, Riázanov, Reich, Marcuse, Freud, Lacan, Laing, Cooper, y otros contemporáneos a nosotros (cf. CHICOLINO, *Las Falo-máquinas*).

⁴⁰³ NIETZSCHE, KSA 9, §11[116], pp. 482-483.

“¿No será que la temática del *placer* y del *goce* (de la imperiosidad o de la imposibilidad de su satisfacción) nos reenvía *necesaria e irremediamente* al mundo material del *trabajo* (y del dinero), y al mundo social de las *necesidades* pre-fabricadas (que se satisfacen con trabajo y/o con dinero), suponiéndolos a ambos como *ya dados* (dejándolos como un mixto sin analizar o mal analizado)?”.

En otras palabras: plantear problemas *sustrayéndose a la visión social ya existente* sobre el ‘objeto’ (o a la imagen social ya constituida sobre el objeto): «Arribar a una filosofía más intuitiva [que] se desviará la mayoría de las veces de la visión social del objeto *ya hecho* [*détournera le plus souvent de la vision sociale de l’objet déjà fait*], y nos exigirá participar en espíritu en *el acto que lo hace*»⁴⁰⁴. Los problemas sociales, éticos, sexuales y políticos ya no pasarían, entonces, por la relación abstracta entre *placer-felicidad* (falso mixto) sino por la relación concreta entre *placer-trabajo* (buen mixto); habida cuenta de que para Bergson «el ser humano es esencialmente fabricante» (*fabricant*)⁴⁰⁵.

Creemos que pertenece a la esencia del ser humano crear material y moralmente, fabricar cosas y fabricarse él mismo [*de fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même*]. [...] El *homo sapiens* ha nacido de la reflexión del *homo faber* sobre su propia fabricación.⁴⁰⁶

En una conversación con Chevalier (del año 1931) Bergson avanzaba en la conceptualización del verdadero mixto *placer-trabajo* (por contraposición al mixto falso y servil de *placer-felicidad*) cuando decía que si no hay un ‘propósito’ *en el acto* de trabajar, entonces ya no queda más que el *placer*: *s’il n’y a plus de but au travail, il ne reste que le plaisir*⁴⁰⁷. El anhelo y la necesidad de placeres (de *hedonés*, de *aphrodisias*, de *titillations*, de *pleasures*) comienza *donde termina* el reino de la actividad libre (que bajo un movimiento de variación continua se da a sí misma su propósito, su cómo, su cuánto, y su para qué). El *placer* es hermano siamés del parasitismo y del sobre-trabajo; *pero el sobre-trabajo comenzó muchos milenios antes de que comience aquel sobre-trabajo que es propio del régimen de trabajo asalariado del Capital*. El parasitismo y el sobre-trabajo pertenecen al régimen del *Falo* (al patriarcado), y, como consecuencia *derivada*, pertenecen también al régimen de auto-valorización del valor de *Capital*.

Donde muchos verían una sentencia moralista y burguesa (Politzer, Nizan, Lukács, Bassin, etc.), podemos por el contrario extraer una psico-politización auto-emancipatoria: según Bergson *el anhelo del placer* es, él mismo, el *producto* de un acto productivo que se encuentra ya alienado *en su propio proceso* productivo (que funciona “sin propósito”), es decir, es el producto de un acto de producción vuelto *anti-productivo*, cerrado sobre la re-producción de su propio proceso al infinito (parasitismo o vampirismo). La pregunta baja (moral) *por el placer insatisfecho* o *por el goce sufriente* conduce a Bergson a la alta pregunta (política) *por el acto de trabajar* devenido *sin-propósito*. ¿Cómo no ver aquí una politización singular, específica, concreta (en torno a un problema que es a la vez económico, político, ético, sexual)?

Individual o colectiva, toda fuerza o potencia productiva, toda actividad humana, todo despliegue de la potencia humana del pensar y del obrar, todo proceso de producción, todo acto de fabricación cuyo movimiento y devenir opere o funcione *sin un propósito libre*, es decir, sin un propósito que haya sido engendrado *por y para* dicho proceso (y desde la inmanencia del proceso), *desarrollará irremediamente una*

⁴⁰⁴ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 64.

⁴⁰⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 63.

⁴⁰⁶ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, pp. 91-92. Sobre el *homo faber*: *L’Évolution créatrice*, p. 140.

⁴⁰⁷ CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 143.

tendencia hacia la búsqueda del placer y del goce afrodisíaco, excitante y ruidoso: wo 'Erregungen' noth thun, da ist das Überströmen nicht mehr da (si se tiene necesidad de 'excitación', es porque ya no hay sobreabundancia)⁴⁰⁸. Individual o colectiva, una vida auto-emancipada (que ha logrado conquistarse a sí misma y a sus propias condiciones), y, por lo tanto, una vida inmersa en una actividad libre y en variación continua (que ha logrado la autonomía de auto-determinarse y de auto-gobernarse) nunca reducirá todos sus problemas más fundamentales (en economía, política, sexualidad, salud, psiquismo, alimentación, ecología, etc.) a la sosa y servil pregunta por el *placer* y por su *satisfacción* (descarga), ni tampoco hará del régimen de *aphrodisias* el problema fundamental de la vida y la existencia.

La psico-política del *deseo* queda reducida a una mera psico-política del placer, del goce y la satisfacción sólo en manos de los modos viles y serviles del pensar, del obrar, del sentir, del afectar, del amar, del organizar, del componer y descomponer relaciones entre fuerzas/potencias; y el Estado tanto como el Mercado constituyen, según hemos visto en los apartados anteriores, sendas cristalizaciones institucionales (estratificaciones) de dichos modos viles y serviles. Por el contrario, hay una regla deseante común a Spinoza, Bergson y Nietzsche: "Quiero deseos, nada más que deseos (*Wünsche will ich, nichts als Wünsche*); y siempre, en lugar de la 'satisfacción', quiero un nuevo deseo" (*und immer an Stelle der 'Erfüllung' einen neuen Wunsch*)"⁴⁰⁹; toda vez que, desde una concepción inmanentista, el deseo es la felicidad misma (*Begehren ist das Glück*), mientras que la 'satisfacción' (*Sättigung*) considerada como felicidad (*als Glück*) es un simple epifenómeno, es el último instante del acto de desear (*ist nur der letzte Augenblick des Begehrens*). En otros términos: "Ser todo deseo equivale a la felicidad (*Ganz Wunsch sein ist Glück*), y ser un nuevo deseo, una y otra vez (*und immer wieder ein neuer Wunsch*)"⁴¹⁰. A condición de que por *cupiditas/Wunsch* entendamos no la *libido*, *Lust*, *Erfüllung*, *Befriedigung*, o *Genuss*, sino el deseo que completa la fuerza con la fuerza y que enriquece (da más) aquello con lo que entra en relación o composición.

En otras palabras: la persecución permanente del *placer* (y el culto hedonista al placer) está conectada de modo inmanente con unos modos de existencia, con una duración vital, y con una sociedad *donde el trabajo* —se haga la actividad que se haga— *se convierte siempre en un odioso sin-propósito para aquel mismo* (individuo o sociedad) *que lo ejecuta*. Y si ello es así, no lo es por "accidente" o por "imperfección" de la sociedad, sino por su lógica relacional *interna*, por el modo en que la sociedad conecta (compone y descompone) entre sí a las fuerzas productivas humanas, ya sean las del pensamiento, las de la imaginación, las del trabajo, etc. Sólo en una sociedad afrodisíaca y espectacular como la nuestra, donde de un modo planificado se pone a las fuerzas creativas humanas a trabajar *por trabajar*, a producir *por producir*, a buscar el sexo *por el placer que reporta su descarga* (que no es sino una forma de producir *para* anti-producir), los problemas económicos, políticos, éticos y sexuales no podrán pensarse ni abordarse más que partiendo de la pregunta por el 'placer' y por sus *modos* de 'satisfacción'.

Cuando nos contentamos con partir del mixto mal analizado (placer-felicidad) el juego ya resulta trucado de antemano: porque aceptaremos (inadvertidamente o no) el hecho mismo de que todos nuestros 'placeres' posibles, todos nuestros 'anhelos de

⁴⁰⁸ NIETZSCHE, KSA 9, §1[44], p. 15.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 124], p. 68.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, KSA 10, §5[1, 209], p. 211. Cf. §7[25], p. 250: «*Schmerz und Lust sind nur 'Begleiterscheinungen'*» (el dolor y el placer son simplemente fenómenos secundarios, o epifenómenos).

satisfacción' imaginables, y todos nuestros intereses y necesidades 'de gozar', no podrán ser colmados —en el seno *de esta* sociedad afrodisiaca y mercantil en la que vivimos— de otra forma que *con dinero* (provenga éste del salario o de la ganancia), y, en consecuencia, con algún grado de *participación, complicidad y complacencia* en las relaciones de *falo-fiolo poder* ya instituidas. Para conseguir el 'dinero' necesario para obtener cierto grado de participación resultará imperativo tener que ir a *trabajar* (lo que supone la existencia de aquellas condiciones en las que el trabajo carecerá de propósito para aquél mismo que lo ejecuta); o bien poner a otros a trabajar para sí.

Es en este estricto sentido que Bergson afirma que quien practica regularmente la moral ciudadana (*la morale de la cité*) experimenta ese sentimiento de 'bienestar' (*sentiment de bien-être*) que es «común al individuo y a la sociedad», y que «pone de manifiesto la *interferencia* de las resistencias materiales entre sí»; y que si bien puede ser cierto que el *placer* y el *bienestar* son 'algo' (*leplaisir et bien-être sont quelque chose*), no obstante *la alegría es todavía mucho más* (*la joie est davantage*), porque «mientras ésta no se encuentra contenida en aquéllos, ellos se encuentran *virtualmente contenidos* en ella», dado que «placer y bienestar equivalen a estar quietos o mantenidos *en el mismo lugar*, mientras que la alegría es una marcha hacia adelante» (*elle est marche en avant*)⁴¹¹. Sólo la existencia baja y servil confunde la alegría con el placer y el bienestar. Y permanecer quieto en un mismo lugar era precisamente la actitud del parásito, que siempre se las ingenia en su tendencia al letargo para obtener *en el mismo lugar* todo lo que le hace falta *en vez de ir a buscarlo* (*s'arranger pour obtenir sur place tout ce qu'il lui faut au lieu de l'aller chercher*)⁴¹².

La política del 'placer' anhela la eternidad del presente (su *aletargamiento*), desea eternizar el instante presente del goce, pero está condenada a fracasar desde el momento en que su pre-supuesto de base es que sólo se desea aquello que falta (lo ausente). En cambio la 'alegría' (signo de que la potencia aumenta) quiere la duración, quiere el devenir, la irrupción de novedad (no vive del *tiempo* sino del acontecimiento). La alegría no quiere ni el tiempo ni la eternidad, sino lo *intempestivo*. La alegría no nos remite (como el placer) a la conservación de lo dado y lo ya conocido, ni anhela (como el placer) aferrarse al aquí y ahora de la 'necesidad' y de la 'satisfacción', sino que nos remite a la creación continua de imprevisible novedad (*la création continue d'imprévisible nouveauté*)⁴¹³. La alegría no radica en la auto-conservación sino en el sobrepasamiento divergente.

Pero además, el placer siempre tiene como referencia los marcos internos y cerrados de la sociedad y su *red de alianzas* de poder; en cambio la alegría tiene como referencia la línea de fuga, lo Abierto, el Afuera o las fuerzas del Afuera (está abierta al devenir, a su propia finitud). El placer que conocemos sólo puede re-territorializarnos dentro de Lo Mismo; sólo la alegría puede producir la fuga. Por eso Bergson dice que sólo una filosofía de la duración y del devenir puede apuntar a hacernos sentir más alegres y más fuertes: *plus joyeux et plus forts*⁴¹⁴. Pues sólo la alegría *activa* (aquella que surge de afectos que no son pasiones o pasivos) es un signo o síntoma *de un aumento de potencia de vida*, es decir, de un aumento de la potencia *para crear novedad*, bajo la condición de que crear implique enriquecer (y ser enriquecido por) la fuerza o la potencia de vida de aquello con lo que entramos en relación o composición (en lugar de depotenciarla):

⁴¹¹ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 57.

⁴¹² BERGSON, *L'énergie spirituelle*, p. 12.

⁴¹³ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 99.

⁴¹⁴ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 116.

Una ‘fuerza’ trabaja frente a nosotros [*une force travaille devant nous*], una fuerza que busca liberarse de sus grilletes así como *sobre-pasarse a sí misma* [*qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même*], dando en primer lugar a *todo* lo que tiene, y luego, *más* de lo que tiene [*à donner d’abord tout ce qu’elle a et ensuite plus qu’elle n’a*].⁴¹⁵

Sólo así nuestra facultad de actuar, reconquistándose a sí misma, *se intensificará: notre faculté d’agir, en se ressaisissant, s’intensifiera*⁴¹⁶. Esta potencia, fuerza o esfuerzo de alegría activa se juega, a la hora de actuar, en el terreno de una creación que no se parece en nada al movimiento del ‘placer’, porque, a diferencia del placer, este esfuerzo consiste en que uno ha extraído de sí *más* de lo que tenía, uno se ha alzado *por encima de sí mismo: on a tiré de soi plus qu’il n’y avait, on s’est haussé au-dessus de soi-même*⁴¹⁷. Todo lo contrario al movimiento jurídico-estatal del ‘contrato’ y del ‘intercambio’, del *doy para que* des (*do ut des*), *hago para que* *hagas* (*facio ut facias*), suelto con una mano para retomar con la otra, que Fichte inmortalizó como modo normal y racional de relación o composición (agenciamiento).

El placer es incapaz de semejante movimiento o proceso de auto-superación (sobrepasamiento o sobre-pasaje) porque parte del falso problema de la falta, la carencia, la necesidad, el malestar, el displacer, etc. (está del lado de lo negativo y de la privación). Ahora bien, en una sociedad que nos entristece y nos depotencia *tanto con sus ‘trabajos’ como con sus ‘placeres’ y sus ‘goces’*, la búsqueda de la alegría activa (tanto individual como colectiva) deviene mucho más transvaloradora que la *conquista del placer*, de los goces y de los disfrutes (hedonismo y transgresión por derecha o por izquierda); a condición, claro está, de que primero *redefinamos la alegría* como ese aumento de la potencia vital y anímica posible que sólo puede ocurrir cuando simultáneamente —y por el tipo y el modo de la relación (composición o agenciamiento)— aumenta también la potencia de aquello con lo que se entra en relación. Es por eso que

la *ciencia* nos promete el ‘bienestar’ [*le bien-être*], a lo sumo, el ‘placer’ [*le plaisir*]; pero la *filosofía* podría darnos ya la ‘alegría’ [*mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie*].⁴¹⁸

Librarse de las servidumbres conceptuales y especulativas (que son también servidumbres existenciales, de hábito, de prácticas y de situaciones, servidumbres de la *cupiditas* y del *conatus*), es decir, operar una *rectification* del pensamiento, implica *redefinir la alegría* como lo contrario al problema del placer y del bienestar (que sólo podemos obtener en el marco de ésta sociedad y de su sistema de necesidades). De hecho, el anhelo de bienestar y de porvenir, el anhelo de tener éxito y de obtener reconocimiento⁴¹⁹ constituyen, junto con el infecto deseo de ser amado y complacido, el *frenesí* (el aceleracionismo) propio de *nuestras sociedades afrodisiacas* parlamentarias y tecno-cyber-crypto-burocráticas, tal y como ya las conocemos:

⁴¹⁵ BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 21.

⁴¹⁶ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 116.

⁴¹⁷ BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 22.

⁴¹⁸ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 142.

⁴¹⁹ NIETZSCHE, KSA 10, §1[63], p. 26: «Quien aspira a la *grandeza* [*Größe*] tiene razones para encontrar su consumación y su satisfacción [*seine Vollendung und Befriedigung*] en la ‘cantidad’ y lo cuantitativo [*in der Quantität*]. Pero las personas que se esfuerzan por la ‘c(u)alidad’ [*die Menschender Qualitätstreben*] no aspiran a la *grandeza sino a la insignificancia* [*Kleinheit*].» He aquí el devenir-imperceptible que ha de ser inmanente a la línea de fuga ácrata o emancipatoria.

Vemos que la carrera hacia el ‘bienestar’ ha ido *acelerándose* [*la course au bien-être aller en s’accélérant*] sobre una pista en la que se precipitan multitudes cada vez más compactas [*foules de plus en plus compactes*]. Hoy, eso ya llega a la locura [*aujourd’hui, c’est une ruée*].⁴²⁰

El concepto bergsoniano (y también spinozeano) de ‘alegría activa’ *presiona* entonces sobre el mixto ya instituido de *placer-trabajo*, haciéndolo estallar desde adentro (como falso problema) y suscitando una nueva imagen intensiva, convocando nuestra atención hacia un estado de intensidad vital (o modo de existencia superior) que sólo puede existir bajo una condición: que el movimiento o proceso de creación y producción (actividad o trabajo) que se emprende *no se encuentre alienado de su propio propósito*. Y ello no depende sino de decisiones colectivas *directas y anti-jerárquicas* respecto de la organización, la producción, la reproducción, la propiedad, el comercio, el estado de la técnica, las relaciones sexo-políticas, etc.; propósito o sentido que, por definición, nunca puede estar *ya dado* de antemano, ni bajado por un decreto jurídico o mercantil.

El trabajo humano *sobrepasará* su actual estado permanente de sobre-trabajo no pagado (*unbezahelter Arbeit*) conquistando un estado de *variación continua* (divergencia por producción de series divergentes), deveniendo trabajo libre, trabajo-creación; sólo así el trabajo puede convertirse en esa fuerza *que enriquece* a aquello (a aquella otra fuerza) con lo que entra en relación (en vez de empobrecerla, depotenciarla, colonizarla, extinguir la). Bergson lo expresa en una bella fórmula:

Creador por excelencia [*créateur par excellence*] es aquel cuya acción, intensa en sí misma [*intense elle-même*], es capaz de intensificar a su vez la acción *de los otros* seres humanos, y de encender, generoso, *focos de generosidad* [*est capable d’intensifier aussi l’action des autres hommes, et d’allumer, généreuse, des foyers de générosité*].⁴²¹

Aún más: si Bergson caracteriza al yo (*moi*) no como un ‘conmutador’ —ni a la conciencia como una ‘facultad de representaciones’, ni al sujeto como una ‘sustancia’ o yoidad (*Ichheit*)— sino que, por el contrario, lo define como una *fuerza creadora*, como una *potencia vital intensa* capaz de efectuar movimientos verdaderamente libres (movimientos que sean producto de su propia auto-determinación y fabulación), es porque lo concibe como una fuerza que puede extraer de sí misma *más* de lo que contiene, que puede devolver *más* de lo que recibe, que puede dar *más* de lo que tiene (*une force qui peut tirer d’elle-même plus qu’elle ne contient, rendre plus qu’elle ne reçoit, donner plus qu’elle n’a*)⁴²².

El yo que nos tenemos que fabricar, experimentar y vivir (si es que aún quisiéramos seguir llamándolo ‘yo’) no es el yo-conmutador, el yo-sustancia, o el yo-cerebro (sede de representaciones, identificaciones, reconocimientos, demandas de amor, placer y satisfacción)⁴²³, sino *el yo-intensificador*, la *aecceidad* o *singularidad*. Y desde la perspectiva de mi hipótesis, esto concuerda con lo que Spinoza llamaba tercer género de conocimiento y tercer modo de existencia: un modo de la subjetivación que ya no se rige por los signos equívocos de orden/obediencia, que ya no se rige por

⁴²⁰ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 318.

⁴²¹ BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 25.

⁴²² BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 31.

⁴²³ NIETZSCHE, KSA 7, §27[37], p. 598: «No es el cerebro el que piensa [*nicht das Gehirn denkt*], sino que nosotros pensamos el cerebro [*wir denken das Gehirn*]; él mismo, en sí, no tiene absolutamente ninguna realidad».

afectos-pasión (sean tristezas o placeres y alegrías pasivas), y cuya línea de actividad o producción (maquinismo) consiste en extraer de sí mismo *más* (*tirer d'elle-même plus*), en devolver *más* (*rendre plus*), en dar *más* (*donner plus*). Una singularización o un modo de la subjetivación que, en consecuencia, ya no se rige por la servil lógica (todavía en curso) del contrato y del intercambio jurídico-mercantil. Spinoza *cum* Bergson *cum* Nietzsche:

Quizá en lugar del 'Yo' [*Ich*] acabemos conociendo las afinidades [*Verwandtschaften*] y antagonismos [*Feindschaften*] de las cosas, esto es, las *multiplicidades* [*Vielheiten*] y sus leyes. Procuremos *liberarnos del error* del 'Yo' [*wir vom Irrthum des 'Ich' uns zu befreien suchen*]. [...] ¡Transmutar el 'sentimiento del yo'! [*das 'Ichgefühl' umschaffen!*] ¡Atenuar la inclinación personal! [*den persönlichen Hang schwächen!*] [...] ¡No pretender poseer a los seres humanos! [*nicht Menschen besitzen wollen!*] ¡Hay que crear algo nuevo [*es ist etwas Neues zu schaffen*] que ya no sea ni el Ego, ni el Tu, ni el Omnes! [*nicht Ego und nicht Tu und nicht Omnes!*].⁴²⁴

Quien aspira a la *grandeza* [*Größe*] tiene razones para encontrar su consumación y su satisfacción [*seine Vollendung und Befriedigung*] en la 'cantidad' y lo cuantitativo [*in der Quantität*]. Pero las personas que se esfuerzan por la 'c(u)alidad' [*die Menschender Qualitätstreben*] no aspiran a la grandeza sino a la insignificancia [*Kleinheit*].⁴²⁵

He aquí el devenir-imperceptible o devenir-cualquiera que ha de ser inmanente a la línea de fuga ácrata o emancipatoria, pues cuanto más se da vida al 'individuo' identificable y reconocible, más retorna el rebaño al que pertenece: *Je mehr Individuum, um so weiter soll die Heerde, zu der es gehört*⁴²⁶. Sustraerse a la gramática y a la persona gramatical (*cogito* identificable, reconocible, capturable), que es el cuerpo eucarístico de Dios/Uno/Falo (sistema del juicio trascendente) escondido y agazapado en el lenguaje y en las reglas demasiado duras de nuestro lenguaje demasiado humano, siempre *exclusivas* y *excluyentes* —o bien masculino, o bien femenino, o bien neutro, vale decir, *ni* masculino *ni* femenino, o bien *andrógino*, vale decir, masculino y femenino—, y con sus signos equívocos de orden y obediencia⁴²⁷. *Sobrepasar* lo humano en un sentido *anti-dialéctico* (*anti-aufhebung*) no puede tener entonces nada que ver con “superar conservando en una totalidad superior”, sino que implica *transicionar* (*transitio*, según Spinoza), torcer o *sobrepasar* (*dépasser*, según Bergson) la producción de subjetivación humana (andro-antropo-mórfica) ya existente en acto hacia una especie de *plus-de-subjetivación* (*tirer plus*, *rendre plus*, *donner plus*), o lo que es lo mismo decir, hacia un *plus-de-intensidad* creativa (tanto individual como colectiva) que ya no tiene nada que ver con el intitulado 'plus-de-gozar'. *Plus-de-vida* (*conatus* afirmativo) que nuestras sociedades patriarcales afrodisiácas, espectaculares y exitistas (sociedades de reconocimientos, representaciones, identificaciones) jamás podrán recuperar ni re-territorializar con sus políticas del *placer* y del *bienestar*, ni con su archipiélago de aparatos de captura (tanto legales como ilegalistas); ya se trate de placeres y bienestar que extraigamos ora de *obedecer* la ley y la norma (neuróticos), ora de *transgredir* la ley y la norma (perversos). *Sobrepasar lo humano* implica torcer al

⁴²⁴ NIETZSCHE, KSA 9, §11[21], p. 450. Cf. KSA 10, §1[20], pp. 13-14: «Das 'Ich' unterjocht und tödtet; es arbeitet wie eine organische Zelle: es raubt und ist gewalthätig» (el 'Yo' subyuga y mata; trabaja como una célula orgánica: depreda y es violento).

⁴²⁵ NIETZSCHE, KSA 10, §1[63], p. 26.

⁴²⁶ NIETZSCHE, KSA 10, §4[88], p. 136.

⁴²⁷ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, p. 78: «Temo que no podamos deshacernos de Dios porque todavía creemos en la gramática...» (*Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...*).

Yo sobre la línea de fuga del devenir-nadie o devenir-cualquiera: ese fue el gesto de Spinoza de evitar el reconocimiento científico rechazando su puesto en la Universidad⁴²⁸.

Antes que vivirmos personalmente como un ‘teatro de representaciones’ (i.e. un teatro edípico) y antes de vivir nuestra sociedad como un ‘drama’ (*le point de vue dramatique* con el que Politzer se burlaba de Bergson)⁴²⁹, somos una *brecha*, un *centro de indeterminación* (caósmosis) capaz de crear diferencia o novedad, siempre que creemos colectivamente condiciones de libertad, reciprocidad radical, autonomía y auto-determinación:

El cerebro no fabrica *representaciones*, sino que únicamente *complica* la relación entre un movimiento recibido (excitación) y un movimiento ejecutado (respuesta). Entre los dos establece una *brecha* [*il établit un écart*], sea que divida al infinito el movimiento recibido, sea que lo prolongue en una pluralidad de reacciones posibles.⁴³⁰

Es por eso que Deleuze maquina esta conceptualización bergsoniana hacia sus derivaciones *políticas*: políticamente hablando, la lucha y la resistencia (en pos de la creación de una nueva sociedad liberatoria o anarquía coronada) ya no pasarían entonces por el movimiento de la *negación*, el *antagonismo*, la *polémica*, la *competencia*, la *contradicción*, la *guerra* (y en el límite, la negación que llega hasta la eliminación del otro), sino por el movimiento *activo* y por la potencia *de afirmar* (creación de novedad, de un nuevo orden de sociabilidad, subjetivación, deseo, y sexualidad). De allí la diferencia entre la guerra y la lucha/combate:

La lucha [*le combat*] es esa poderosa vitalidad no orgánica [*cette puissante vitalité non-organique*] que completa la fuerza con la fuerza [*qui complète la force avec la force*], y enriquece aquello con lo que entra en relación [*et enrichit ce dont elle s'empare*].⁴³¹

Pero el placer, el goce, el bienestar y el porvenir, atados como están al culto del yo y al sistema de las necesidades, siempre *pre-suponen* que el trabajo nunca estará liberado del absurdo del *des-propósito* (de la alienación por la heteronomía), que el trabajo nunca será creativo sino *automático*, iterativo, maquinal, circular, heterónomo, parasitario (letargo). En consecuencia, hacer girar los problemas éticos, sexuales, económicos y políticos más importantes en torno al mixto ‘placer-felicidad’ constituye para Bergson el índice de que los sistemas filosóficos (sobre todo la dialéctica) han

⁴²⁸ El 16 de febrero de 1673 Johan Ludwig Fabritius, consejero de la Corte, es encargado de ofrecerle a Spinoza (en nombre de Su Señoría) la cátedra de *ordinariam philosophiae professionem* en la Universidad de Heidelberg, cobrando un estipendio anual y prometiéndole la más amplia libertad de filosofar (*philosophandi libertatem amplissimam*), bajo la no pequeña condición de *prometer* que nunca perturbará la religión públicamente establecida; Spinoza responde rechazando *in toto* cargo y salario, alegando cuatro razones radicales (*Epistolae*, p. 303). Como becario de la Academia de Besançon, Proudhon expresó en 1840 una actitud de rechazo que recuerda la respuesta de Spinoza: *les Académies sont-elles en général des centres de répression intellectuelle, de sottise, et de basse intrigue* (cf. *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 26).

⁴²⁹ En su libro anti-bergsoniano *La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (de 1929), Politzer pretende denunciar la incomprensión de la filosofía de Bergson respecto del carácter *dramático* de la existencia humana: «En efecto, desde que se entiende que hay realidades *sui generis*, estados de conciencia, estados del alma, desde que se define a la psicología como el estudio de una realidad *sui generis*, se cae necesariamente en la abstracción. [...] Abandona, entonces, el punto de vista dramático [*le point de vue dramatique*] o, más simplemente, el punto de vista humano, y sustituye la multiplicidad de los seres humanos por la multiplicidad de los procesos» (pp. 47; 55).

⁴³⁰ DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 14.

⁴³¹ DELEUZE, *Critique et Clinique*, pp. 166-167.

desconocido la verdadera libertad, la verdadera acción libre de variación continua y divergente (diferencial). En efecto, si es cierto que la cuestión del placer y de la excitación sólo constituye un ‘problema’ allí donde el trabajo (en tanto que actividad de producción) *carece de propósito*, entonces también es cierto que todos los placeres y satisfacciones que podríamos obtener *dentro* de ésta sociedad afrodisiaca y espectacular no son sino el fruto *del despropósito instituido y vuelto regla*, así como de la *escasez y la falta* inyectadas en la inmanencia de los procesos. De modo que, en rigor, ningún placer, ni goce, ni bienestar, ni éxito, ni reconocimiento *actual* ha de otorgarnos (ni ha de constituir él mismo) un auténtico factor de verdadera novedad e imprevisibilidad:

Admiten, sin darse cuenta, que *todo es dado* [*tout est donné*]. No tienen idea alguna, según parece, de una acción enteramente nueva (al menos por adentro) que no fuera pre-existente a su realización, ni siquiera bajo forma de puro posible. Y con todo, esa es *la verdadera acción libre*. Pero para divisarla (así como para figurarse por otra parte cualquier creación, novedad o imprevisibilidad) hace falta volver a situarse en la duración pura. [Y] en la duración, considerada como una *evolución creadora*, hay *creación perpetua de posibilidad* (y no sólo de realidad) [*création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité*].⁴³²

Es el actual ‘mundo del trabajo’ (trabajo que, según la buena gente, *dignifica y hasta cura*) el que nos *reenvía* al mundo de los placeres, los *aphrodisia*, las *titillations* y los *pleasures*, ese mundo lenitivo que nos permite olvidar y escapar *por un instante* del entristecedor mundo del trabajo (trabajo sin horizonte, sentido, propósito, dignidad, ni valor intrínsecos); e incluso hay quienes, creyéndose transgresores revolucionarios, hacen del ‘mundo del síntoma’ su pequeño reducto de *aphrodisias* revolucionarias (publican y venden sus síntomas en el mercado editorial, tornándolos nuevos ítems en el *curriculum vitae* académico-laboral). Pero este mundo instantáneo y afrodisiaco de los placeres sólo podrá aportarnos, *como mucho*, meras ocasiones de satisfacción y éxito (descargas y distensiones), meros amores bajos y serviles (por la diestra y la siniestra), es decir, simples estados de pseudo-alegrías o de supuestas buenas tristezas (tristezas “que enseñan”, tristezas “enriquecedoras”, tristezas “resilientes”)⁴³³; y para que toda esa servidumbre se torne siquiera posible, los placeres deben primero *ser pagados* con dinero, o cualquier forma de equivalente general.

Con lo que, tarde o temprano, la propia dinámica de los placeres y los *aphrodisias* (que debían hacernos *olvidar y escapar* del mundo sofocante, depresivo y gris del trabajo) acaba sin embargo por *reenviarnos nuevamente* al mundo del sobre-trabajo (del salario, la ganancia, y la competencia por los premios y los reconocimientos). Mundo del sobre-trabajo que, a su vez, nos hace *recordar y retornar* al placer, el cual nos sirve para *olvidar y escapar* del mundo del trabajo, que a su vez... (atolladero sin salida). De allí que Nietzsche nos decía en 1883 lo siguiente: Vuestra vida de placeres es una *auto-tortura* (*euer Leben in den ‘Lüsten’ ist eine Selbstpeinigung*), y ambas cosas constituyen enfermedades e indignidades (*Krankheiten und Unwürdigkeiten*)⁴³⁴; de allí también que proponerse el placer como meta de la Moral es ya característico de naturalezas oprimidas y sufriendoras: *das Erstreben der Lust als Ziel der Moral ist schon charakteristisch für unterdrückte und leidende Naturen*⁴³⁵. Trabajo, placer y bienestar

⁴³² BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 10; 13.

⁴³³ DELEUZE, *Spinoza: Les Vitesses de la Pensée*: «La mistificación consiste en hacernos creer que hay buenas tristezas; pero en términos de *potencia*, no puede haber tristezas buenas porque *toda tristeza es una disminución de potencia*».

⁴³⁴ NIETZSCHE, KSA 10, §5[1, 230], p. 214.

⁴³⁵ NIETZSCHE, KSA 10, §7[38], pp. 254-255.

nos re-lanzan en un círculo vicioso perpetuo e iterativo del cual sólo la *alegría activa* puede sacarnos, abriéndonos al Afuera (al devenir):

Hablo de la *alegría*, y no del *placer* [*je dis la joie, je ne dis pas le plaisir*]. El ‘placer’ no es más que un *artificio* imaginado por la naturaleza [*un artifice imaginé par la nature*] para obtener del viviente la *conservación* de la vida; pero *no indica la dirección* [*n’indique pas la direction*] en la que es lanzada la vida. Pero la ‘alegría’ [*la joie*] anuncia siempre *que la vida ha triunfado* [*que la vie a réussi*], que ha ganado terreno, que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal [*toute grande joie a un accent triomphal*]. [Por eso] hallamos que en todas partes donde hay alegría, hay creación [*partout où il y a joie, il y a création*], y *cuanto más rica es la creación, más profunda es la alegría* [*plus riche est la création, plus profonde est la joie*].⁴³⁶

La *única* felicidad está en la creación: ¡Todos vosotros debéis *participar en la creación* y disfrutar de *esa* felicidad en cada acción! [*das einzige Glück liegt im Schaffen: ihr Alle sollt mitschaffen und in jeder Handlung noch dies Glück haben!*].⁴³⁷

Sólo aquellos cuyo modo de existencia está anclado en la servidumbre y el trabajo (los esclavos libertos) identifican omnícontentos la alegría con el placer (*‘joy’ is a pleasant emotion*)⁴³⁸; incluso entre quienes hablan de la huelga psíquica y de la política de los sintomáticos. No es casualidad que el problema del displacer o del dolor (en tanto que *falta* o *ausencia* de placer) sea propio de aquellas filosofías que dieron por sentados los dos grandes falsos problemas, o las dos grandes ilusiones de la conciencia; a saber: el falso problema del origen del *Ser* y el falso problema del origen del *Orden*; con sus correlativos falsos problemas de la *nada* (como aquello que niega o contradice al ser) y del *desorden* (como aquello que niega o contradice el orden)⁴³⁹. Por el contrario,

una voluntad o un pensamiento *divinamente creador* está demasiado lleno de sí mismo [*trop pleine d’elle-même*], en su inmensidad de realidad, como para que la idea de una *falta* de orden o de una *falta* de ser [*manque d’ordre ou d’un manque d’être*] pueda ni tan siquiera aflorar.⁴⁴⁰

No puede resultar más evidente el hecho de que sea éste, precisamente, el *sentido* y el *valor* que *El Anti-Edipo* atribuyó al *concepto mismo de ‘deseo’* —en tanto que energía y producción deseante, en tanto que libido inconsciente creadora de realidad, en tanto que catexis o investimento inconsciente del campo social—; a saber: que el deseo desconoce toda idea de falta, ausencia, castración, negación, contradicción:

Sabemos incluso que la sociedad está organizada [*la société est organisée*] para distribuir la ‘falta’ en tal lugar y el ‘exceso’ en tal otro lugar [*pour distribuer le manque en tel endroit, le trop en tel autre endroit*]. [Por eso] no decimos que “no hay falta”. Decimos: los

⁴³⁶ BERGSON, *L’énergie spirituelle*, p. 23.

⁴³⁷ NIETZSCHE, KSA 10, §4[76], p. 135.

⁴³⁸ SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 52.

⁴³⁹ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, pp. 106-108: «‘Nada’ designa la *ausencia* [*l’absence*] de lo que buscamos, de lo que deseamos, de lo que esperamos. Suponiendo, en efecto, que la experiencia nos presentara alguna vez un ‘vacío’ absoluto, él estaría limitado, tendría contornos, sería entonces todavía ‘algo’. Pero en realidad *no hay vacío* [*il n’y a pas de vide*]. Nosotros sólo percibimos e incluso concebimos *lo lleno* [*du plein*]. [...] Diría otro tanto de la idea de desorden, [pues] *el desorden es simplemente el orden que no buscamos* [*le désordre est simplement l’ordre que nous ne cherchons pas*]; ustedes no pueden suprimir un orden, aún mediante el pensamiento, sin hacer surgir otro [*sans en faire surgir un autre*]]. Nueva coincidencia entre Bergson y Spinoza, que también niega el vacío y la nada.

⁴⁴⁰ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 66.

fenómenos de ‘falta’ no guardan relación con el deseo [*les phénomènes de manque, ce n’est pas le désir*].⁴⁴¹

Y si la producción deseante (nuestra *cupiditas* o deseo inconsciente) desconoce la negación, la contradicción, falta y la ausencia (castración) es porque, en primer lugar, desconoce el Falo: *Le phallus n’a jamais été l’objet ni la cause du désir* (el falo nunca ha sido el objeto ni la causa del deseo)⁴⁴². El falo y el Edipo son los amos del placer y del goce, es decir, constituyen la doble tristeza pasiva de la anti-producción deseante: son aquello que el deseo persigue y produce (balbucea) *cuando ya se encuentra empastado e impotenciado* en un proceso de anti-producción cerrado sobre sí mismo, bajo el peso de una sociedad patriarcal afrodisiaca y espectacular como la nuestra (que nos atiborra con la temática y la industria del placer y del sexo); diagrama patriarcal falo-fiolo que incluso puede disfrazarse de proyecto revolucionario, huelga psíquica, Frente Único de los sintomáticos del mundo, etc.

De allí que considero que la ‘alegría’ se torna en Bergson (como en Spinoza) un concepto *cargado* de un contenido ético-político tal, de un *sentido* y un *valor* tal, que nos conduce directamente al problema psico-sexo político de la producción de subjetivación y de de deseo; y en particular, nos conduce directamente al problema de cómo producir *nuevos modos de subjetivación* (política y sexual) *sin-sujeto*, en el marco de una sociedad auto-emancipatoria también por crear (la anarquía coronada). Ya en *Introducción a la metafísica* (de 1903) Bergson había cuestionado la concepción *dialéctica* del sujeto, cuando decía que no hay nada más fácil de decir que el ‘Yo’ es multiplicidad, o que es unidad, o que es la *síntesis* de una y la otra: *rien de plus facile que de dire que le ‘Moi’ est multiplicité, ou qu’il est unité, ou qu’il est la synthèse de l’une et de l’autre*⁴⁴³.

7. Consideraciones finales: devenir «une machine à faire des dieux».

Eine Welt ohne Subjekt —Kann man sie denken?»
(Nietzsche, año 1881).⁴⁴⁴

Para Deleuze, el problema bergsoniano de suscitar y de hacer proliferar *subjetivaciones sin-sujeto* estaba conectado con aquello mismo que distanciaba a Bergson respecto de la *fenomenología* y del *existencialismo* (dos herederos del método dialéctico); a saber: si toda conciencia no es en absoluto conciencia “de” algo sino que toda conciencia *es algo*, entonces se vuelve posible una concepción alternativa del ser humano y de la conciencia (y de los procesos psíquicos en general). No ya una concepción de la ‘conciencia-luz’ (la conciencia como ‘luz natural’ de la razón), sino una concepción en donde *nosotros nunca somos la luz*. Es la ruptura radical con las ‘teorías del sujeto’ que Deleuze encuentra en Bergson:

no hubo jamás una negación del sujeto [*il n’y a jamais eu une négation du sujet*] a este nivel, semejante a la que vemos en el bergsonismo: *un mundo sin sujeto* [*un monde sans sujet*]. Finalmente la filosofía nos entrega un mundo sin sujeto [*enfin la philosophie nous livrait un monde sans sujet*].⁴⁴⁵

⁴⁴¹ DELEUZE, *Lettres et Autres Textes*, p. 204.

⁴⁴² DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Edipe*, p. 428.

⁴⁴³ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 196.

⁴⁴⁴ NIETZSCHE, KSA 9, §10[D82], p. 431: «Un mundo sin sujeto —¿puede pensarse algo así?».

⁴⁴⁵ DELEUZE, *Sur L’image-mouvement: leçons bergsoniennes sur le cinéma*. Clase del 01/12/1981.

Spinoza nos diría: sólo los esclavos (tanto los esclavos que gobiernan como los que son gobernados) se viven a sí mismos y a los demás como un ‘yo’ o un ‘sujeto’ que posee una *esencia* humana libre, esencia que se *realiza* a través de los deberes morales, civiles, religiosos (o revolucionarios); mientras que, por el contrario, los seres verdaderamente libres se viven como un paquete de potencias *actuales* del pensar y del obrar (potencias que sólo pueden existir *en acto*), que, siendo siempre tan perfectas como pueden *en acto*, buscan sin embargo e incesantemente componer relaciones tales que impliquen un aumento de dichas potencias, pleno de propósito y tendiente a la univocidad anti-jerárquica. Los modos de existencia libres dicen: “¿Mismidad, ipseidad, identidad personal, Nombre Propio, Edipo, Falo? No los conozco, *connais pas*”⁴⁴⁶.

Subjetivación y mundo *sin-sujeto* que implica una especie de *cogito de la duración* (*cogito de la durée*) que se expresaría no ya bajo la forma del *yo pienso* sino del *yo duro* (*non plus sous la forme ‘je pense’, mais ‘je dure’*), pero sólo *en tanto que* difiero y diverjo en esta duración tan singular que soy. Si ‘soy’ *algo*, lo soy *mientras* duro y *en tanto que* duro como un simple centro (zona o reservorio) de indeterminación, en función del cual a veces compongo o reúno (*tantôt je réunis*) y a veces descompongo o separo (*tantôt je sépare*) los flujos *en una misma* duración (*les flux dans une même durée*) según ese *diferencial en la brecha* que soy y que *hago* (según esas diferencias de intensidad *que me singularizan sin individualizarme*)⁴⁴⁷. Es maquinando sobre la teoría bergsoniana de las imágenes que Deleuze extrae el problema de la creación de una subjetivación y de un mundo sin-sujeto, que sin embargo no es un mundo de gris impersonalidad, puesto que, antes bien, es el mundo del Estado y del Mercado el que nos entrega esta gris impersonalidad del sujeto personal que es un capital humano, *homo juridicus/æconomicus*:

No olviden que ustedes no son exteriores a este universo, sino que son una pequeña imagen-movimiento: reciben acciones y devuelven reacciones. Son una imagen *entre* las imágenes [*vous êtes une image parmi les images*]. Y si tienen ganas de decir: “¡Atención, no! Yo soy una imagen *especial* [*je suis une image spéciale*]”, por el momento, ustedes no lo son en absoluto. Quizás vaya a pasar ‘algo’ que hará de ustedes imágenes muy especiales, pero, por el momento, no lo son en absoluto. Son un chapoteo entre los otros [*vous êtes un clapotement parmi les autres*], son una *vibración* entre otras vibraciones [*vous êtes des vibrations parmi les autres*], y cada una vibra de manera distinta. ¡Qué bello universo! [*Quel bel univers!*].⁴⁴⁸

Esta temática de la producción y de la vivencia de nuevas formas de subjetivación *sin-sujeto* (perder la identidad, deshacer el rostro, devenir-impersonal, devenir-nadie, devenir-cualquiera) aparecía ya en una entrevista de 1969, en la que Deleuze decía:

Durante mucho tiempo hemos permanecido en esta alternativa: “O bien habrán de ser individuos y personas, o bien habrán de caer en un fondo anónimo indiferenciado”. Sin embargo, hoy descubrimos un mundo de *singularidades pre-individuales, impersonales* [*un monde de singularités pré-individuelles, impersonnelles*], que no remiten a ‘individuos’ ni a ‘personas’, pero tampoco a un fondo ‘sin diferencias’. Se trata de singularidades móviles, rapaces y volátiles [*singularités mobiles, voleuses et volantes*], que van de uno a otro, que provocan fracturas, *que forman ‘anarquías coronadas’, que habitan un espacio nómada* [*qui forment des anarchies couronnées, qui habitent un espace nomade*]. Por eso hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre ‘individuos’ sedentarios, siguiendo límites o vallados [*entre des individus sédentaires suivant des bornes ou des enclos*], y

⁴⁴⁶ DELEUZE/GUATTARI, *L’Anti-Edipo*, p. 115.

⁴⁴⁷ DELEUZE, *Sur L’image-mouvement: leçons bergsoniennes sur le cinéma*. Clase del 17/11/1981.

⁴⁴⁸ DELEUZE, *Sur L’image-mouvement: leçons bergsoniennes sur le cinéma*. Clase del 05/01/1982.

repartir ‘singularidades’ en un espacio abierto: *sin vallados ni propiedades* [dans un espace ouvert sans enclos ni propriété].⁴⁴⁹

Ocorre que, en el seno de nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas (afrodisíacas y espectaculares), este ‘sujeto’ que ya somos (apresado en la sujeción social y en la servidumbre maquínica), tanto en el nivel epistemológico (llámeselo *cogito*, autoconciencia pensante, *Ichheit*, facultad de representaciones, unidad del yo, identidad personal, mismidad, ipseidad, etc.), como en el nivel socio-político y económico (llámeselo *homo juridicus*, sujeto civil, sujeto de derechos, ciudadano, *homo æconomicus*, trabajador, capital humano, capital sexual, etc.), es un producto *ya atrapado, capturado o entrampado de antemano (un produit déjà piégé d’avance)*⁴⁵⁰. Este sujeto entristecido, falicizado y falzificado que ya somos —esperanzado *a la vez que* temeroso, deseoso de los reconocimientos, los méritos, los premios y las recompensas *a la vez que* reluctantante a los ninguneos, los deméritos, los castigos y las condenas— está perpetuamente atrapado, capturado o entrampado en «el dominio público e institucional *de la conciencia privada*»⁴⁵¹; de allí que nos auto-percibimos y nos vivimos “contradictoriamente” como personas privadas *a la vez que* como personas públicas (o ciudadanos), como voluntades individuales libres *a la vez que* como partes de una voluntad general, de un poder soberano común (siempre en relación de tensión, antagonismo y descontento común).

He aquí nuestra *doppeltes leben*: dividimos y escindimos nuestro Yo en una vida/rostridad *pública* y en una vida/rostridad *privada*, fingiendo que semejante *Spaltung* (o doble vida escindida)⁴⁵² desaparece mágicamente con sólo pronunciar la frase (vuelta slogan) ‘lo personal es político’, siendo que a nuestro alrededor todo nos grita que lo más político es lo más impersonal, lo más burocrático, lo más falológico, lo más edípico, lo más redundante, lo más servil, lo más obediente; aquel que más espera sin jamás desesperar: aquellos que *no dan miedo* al poder, que no fastidiaron jamás a nadie (*Niemanden betrübt hat*)⁴⁵³. Pero *nunca lo personal será político* mientras el campo social (el mundo) y la subjetivación permanezcan así escindidos y recortados (biunivocizados). Hay una relación molecular o de co-determinación recíproca entre la existencia de este tipo de subjetivación panoptizada, entristecida y falzificada y la existencia de la Policía:

La revolución [francesa] concede sus privilegios al ‘ciudadano’, hombre privado y *a la vez* voluntad colectiva [à la fois homme privé et volonté collective]. Las circunscripciones electorales creadas por el decreto del 28 de marzo de 1789 van a servir de marco a la *re-organización* de la Policía. En cada uno de los distritos de París se establecen 5 compañías, una de las cuales es retribuida (se trata, casi siempre, de la antigua Policía), pero las otras 4 estarán formadas por ‘ciudadanos voluntarios’. De la noche a la mañana, el ‘hombre privado’ se encuentra encargado de *asegurar* [d’assurer] esa *separación social inmediata, anterior al acto de la Justicia, que es tarea de toda Policía* [antérieur à l’acte de justice, qui est la tâche de toute police]. [...] El ser humano *en tanto que* ‘ciudadano’ [l’homme en tant que citoyen] es llamado a *ejercer el poder en su grupo* (provisionalmente absoluto) *de la Policía*. Tocarà a él hacer ese *gesto oscuro y soberano* por el cual una sociedad designa a un individuo como ‘indeseable’ (o ajeno a la unidad que la sociedad forma). Es él quien tendrá por tarea juzgar los límites del orden y del desorden, de la libertad y del escándalo, de la moral y de la inmoralidad. En él, y en su ‘conciencia’, reposa ahora el poder por el

⁴⁴⁹ DELEUZE, *L’Île Déserte*, pp. 198-199.

⁴⁵⁰ DELEUZE, *Sur Foucault*. Clase del 06/06/1986.

⁴⁵¹ FOUCAULT *Histoire de la folie à l’âge classique*, p. 467.

⁴⁵² Sobre la doble vida (*doppeltes leben*), cf. MARX, *Die Judenfrage*, p. 191.

⁴⁵³ NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, pp. 108-109.

cual debe operarse inmediatamente la separación de la locura y de la razón. El ‘ciudadano’ es la ‘razón universal’ [*le citoyen est raison universelle*], y en un doble sentido: *es la verdad inmediata de la naturaleza humana, y es la medida de toda Legislación*.⁴⁵⁴

El ‘sujeto’ es una trampa, una captura: un producto ya atrapado de antemano, un producto prefabricado. Por eso la *personificación* que nos cabe a los ‘ciudadanos’ es la del *esclavo liberto*, que no por ser liberto deja de ser el peor de los esclavos; pues sólo es libre *a condición* de esclavizar a los demás, de ser el policía de los otros, bajo un régimen de gestión de pequeños miedos y de grandes esperanzas:

¡Creéis, según decís, en la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la Religión! ¡Sed sinceros! ¡Sólo creéis en la necesidad de la Policía [*ihr glaubt nur an die Nothwendigkeit der Polizei*], y tenéis miedo de los ladrones y rateros [*Räubern und Dieben*] que amenazan vuestro dinero y vuestra tranquilidad [*euer Geld und eure Ruhe*]!.⁴⁵⁵

Se nos *fabrica* en tanto que ‘sujetos’ jurídicos, dialécticos (contradictorios), económicos, sociales, y sexuales; pero *en condiciones tales* que la fabricación de lo que somos y hacemos (y deseamos) gira siempre en torno a la producción de la *anti-producción*, incluyendo la anti-producción de nosotros mismos y sobre todo de los demás (incluso en nombre del placer y del goce):

Podemos concebir que un grupo pueda ser revolucionario desde el punto de vista del *interés* de clase [*intérêt de classe*] y de sus *catexis pre-conscientes* [*investissements préconscients*], pero que sin embargo no lo sea —y que incluso siga siendo *fascista y policiaco* [*fasciste et policier*]— desde el punto de vista de sus *catexis libidinales* [*investissements libidinaux*]. Porque intereses pre-conscientes realmente revolucionarios no implican, necesariamente, catexis inconscientes de la misma naturaleza: nunca un *aparato de interés* vale por una *máquina de deseo* [*jamais un appareil d'intérêt ne vaut pour une machine de désir*].⁴⁵⁶

Y si en tanto que ‘sujetos’ somos realmente productos ya capturados de antemano, si somos efectivamente productos-producidos (como una más entre el enorme cúmulo de mercancías que nos rodea)⁴⁵⁷, si somos meras ‘variaciones-tipo’ ya *pre-fabricadas y automatizadas* (*clichés, écarts-types* o duraciones *estereotipadas*)⁴⁵⁸, ello se debe precisamente a causa de los procesos de producción en virtud de los cuales —y en el interior de un *espacio* institucional diagramado por redes (alianzas) de relaciones patriarcales de poder— *se nos produce* este sujeto que somos, con sus respectivas *posiciones de la subjetivación* (según sexo, género, raza, clase, capacidades y habilidades, estabilidad emocional, aspecto físico, etc.), con sus respectivos *investimientos de deseo* (catexis libidinales del campo social, del cuerpo del otro, etc.), así como con su respectivo lenguaje y gramática hechos para dar órdenes (bajo los signos sociales equívocos del mando y la obediencia), pero también para negociar y ser negociado. No por casualidad Edmund Burke decía en 1757 que el lenguaje está más

⁴⁵⁴ FOUCAULT *Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 464-465.

⁴⁵⁵ NIETZSCHE, KSA 10, §3[1, 356], p. 96.

⁴⁵⁶ DELEUZE/GUATTARI, *L'Anti-Édipe*, p. 417.

⁴⁵⁷ MARX, *Das Kapital*, MEW 23, p. 49: «En las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista [*der Gesellschaften in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht*] la riqueza [*der Reichtum*] cobra la apariencia de un enorme cúmulo de mercancías [*erscheint als eine ungeheure Warensammlung*]».

⁴⁵⁸ DELEUZE/ GUATTARI, *Mille Plateaux*, pp. 217-218. Devenimos *écarts-types* (variaciones-tipo) cuando somos *reconocidos* (*on t'a reconnu*), cuando la máquina abstracta nos ha inscrito en el conjunto de su cuadrículado (*la machine abstraite t'a inscrit dans l'ensemble de son quadrillage*).

formado para los negocios que para la filosofía: *the nature of the language is framed for the purposes of business rather than those of philosophy*⁴⁵⁹.

En tanto que sujetos identificables, reconocibles, representables (*homo juridicus*), y también intercambiables, vale decir, comprables y vendibles (*homo æconomicus*) no podremos devenir otra cosa que *clichés* y *fetiches*, es decir, productos-producidos por tecnologías patriarcales de poder específicas y bajo regímenes de producción meticulosamente diagramatizados, en el seno de sociedades *afrodisíacas* y *espectaculares* de disciplinamiento, normalización, integración y control permanente, que nos sumergen y nos atiborran con *placeres* y con *trabajos* inútiles y sin propósito (régimen de tristeza). De allí el llamamiento *anti-dialéctico* (de Foucault, Deleuze, Guattari, Bergson y Spinoza) a romper, a desarmar, a desarreglar, a desorganizar, a sabotear, a traicionar, a quebrar, a rasquetear este producto que somos y que hacemos: *sobrepasar* lo humano y abrimos a otras duraciones:

El poder disciplinario (y ésta es sin duda su propiedad fundamental) *fabrica cuerpos sujetos* [*fabrique des corps assujettis*], fija con toda exactitud la ‘función-sujeto’ al cuerpo. Fabrica y distribuye los cuerpos sujetos: sólo es *individualizante* en el sentido de que el ‘individuo’ *no es otra cosa que el cuerpo sujeto* [*l’individu n’est pas autre chose que le corps assujetti*]. [...] No se puede decir que el ‘individuo’ *pre-existe* a la función-sujeto, a la proyección de una ‘psique’, a la instancia normalizadora. [...] El ‘individuo’ *es el resultado* [*l’individu est le résultat*] de algo que le es anterior: el mecanismo, y todos los procedimientos *que fijan el poder político al cuerpo*. Y es debido a que el cuerpo fue *subjetivado* (esto es, que la función-sujeto se fijó en él), a que fue *psicologizado*, a que fue *normalizado*, que resultó posible la aparición del ‘individuo’. [...] Hay que ver la constitución concreta del individuo a partir de determinada tecnología del poder, que es la disciplina. [...] Advertirán que sería absolutamente *falso* en un plano histórico (y por lo tanto político) reivindicar los “derechos originarios” del individuo contra algo como el sujeto, la norma, o la psicología. En realidad, el ‘individuo’ es, *desde el comienzo* (y por obra de esos mecanismos), un sujeto psicológicamente normal [*sujet psychologiquement normal*]. Y, en consecuencia, *la des-subjetivación, la des-nominalización, la des-psicologización, implican necesariamente la destrucción del ‘individuo’ como tal* [*la destruction de l’individu comme tel*].⁴⁶⁰

Se trata, en Foucault, de un llamamiento ácrata⁴⁶¹ de alcance psico-sexo político y despatologizante: en pos de *des-sujetarse*, es decir, de *des-subjetivarse* (des-nominarse, des-normalizarse y des-psicologizarse), de quebrar la *función-sujeto* que nos habita (junto con el anhelo de reconocimiento en tanto que individuo o Nombre Propio). Se trata de *perder* la propia ‘identidad’ reconocible y asignable —conjurar la tercera consigna/orden estatal-policia: “Serás subjetivado, vale decir, serás fijado (*fixé*), tu lugar te será asignado y sólo te moverás si el punto de subjetivación *te dice que te muevas*, o de lo contrario, serás un peligroso nómada”⁴⁶²—, de deshacer el Yo (*défaire le moi*) en pos de una *individuación sin-sujeto* (*individuation sans sujet*), y de fabricar colectivamente (y desde abajo) una nueva subjetivación *anti-psi* (que ya no pase por el Edipo, la culpabilidad, la falta, la castración, el falo coronado) y a la vez *contra-normal*.

⁴⁵⁹ BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 36.

⁴⁶⁰ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 57-59.

⁴⁶¹ ERIBON, Michel Foucault, p. 219: «Foucault conclut souvent leurs échanges par cette remarque: “Au fond, tu es un anarchiste de droite, et moi un anarchiste de gauche”» (Foucault solía concluir sus intercambios [con Jules Villemain] con esta observación: “Básicamente, usted es un anarquista de derecha y yo un anarquista de izquierda”).

⁴⁶² DELEUZE, *Sur L'Anti-Cédepe II*. Clase del 14/05/1973.

Se trata de romper la relación consigo mismo (*briser le rapport avec lui-même*), y de perder nuestra 'identidad' (*perdre son identité*)⁴⁶³. Devenir-alicia = devenir-zapatista:

El 'sujeto' es una palabra que no tiene importancia [*le sujet c'est un mot qui n'a aucune importance*]. Por eso cuando se dice que Foucault, al final, hace un "retorno al sujeto", eso no es así en lo absoluto. Lo que le interesa es la palabra 'subjetivación' [*subjectivation*], pero incluso habría que decir, en última instancia, que subjetivación no es necesariamente producción de 'sujetos'. La producción de sujetos es solamente un caso de subjetivación [*la production de sujet n'est que un cas de subjectivation*].⁴⁶⁴

La impugnación de la 'identidad personal' [*la contestation de l'identité personnelle*] de Alicia, la pérdida del 'nombre propio' [*la perte du nom propre*], es la aventura que se repite a través de todas las aventuras de Alicia, [...] porque el nombre propio está garantizado por la permanencia de un saber, [y porque] el Yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general [*le moi personnel a besoin du Dieu et du monde en général*]. [Por contra, Alicia] destruye al 'buen sentido' como *sentido único* [*détruit le bon sens comme sens unique*] tanto como destruye al 'sentido común' como asignación de *identidades fijas* [*détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes*].⁴⁶⁵

Producir sujetos, hacer de nosotros unos meros *cogitos*, *homo juridicus*, *homo æconomicus*, *homo locuax* o *dialecticus* constituye sólo un caso dentro de la producción de subjetivación: es la producción que cabe a la *sociabilidad del poder* (en cualquiera de sus variantes, yendo del polo mínimo al polo máximo). Pero esta puesta en cuestión del sujeto/yo/cogito en pos de nuevos modos de subjetivación puede ya observarse en aquellas ocasiones en las que Bergson problematiza *su propio trabajo* en tanto que filósofo, es decir, en tanto creador de conceptos, en tanto que constructor de determinados *problemas* teórico-prácticos; y Bergson lo hace no sin problematizar al mismo tiempo el estado de las cosas en curso. Lo que Bergson postula como algo digno de crear es la tendencia *divergente* de la sociabilidad: la línea de fuga quebrada consistente en *crear una nueva sociedad a imagen del universo*, es decir, en *crear una sociabilidad capaz de crear dioses*: capaz de crear por doquier *creadores de mundos*. Vale decir, volver posibles *nuevos modos de subjetivación sin-sujeto*: hacer del mundo una máquina de hacer dioses (pero estos dioses no son unos *Deus Mortalis*). Crear las condiciones *psico-sexo políticas* que harán posibles traer a la vida *esas diferencias insumisas que somos y que hacemos*, signos de una potencia y de un deseo de superar o sobrepasar lo humano en lo humano.

Es así como Bergson cerraba precisamente *Las dos fuentes de la moral y la religión* (de 1932), haciendo un llamamiento a la humanidad, a nuestra creatividad *colectiva* y a nuestra inteligencia *común*, en orden a que nos planteemos (y nos enfrentemos a) la pregunta de si queremos *sólo vivir*, o si queremos «realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo: que es una máquina de hacer dioses» (*une machine à faire des dieux*)⁴⁶⁶. Para Bergson, la filosofía que cabría a este deseo no puede ser sino una *obra colectiva* (colaborativa), fruto de una inteligencia común (devenir-cualquiera de todo el mundo) y desconectada de todo deseo de *individualización* como de *totalización* (típico del pensamiento y del sistema dialéctico):

⁴⁶³ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 50.

⁴⁶⁴ DELEUZE, *Sur Foucault*. Clase del 03/06/1986.

⁴⁶⁵ DELEUZE, *Logique du sens*, pp. 11-12.

⁴⁶⁶ BERGSON, *Les deux sources...*, p. 338.

Más que nunca, hoy siento la necesidad de una obra colectiva [*j'éprouve le besoin d'une oeuvre collective*]. He tenido que vivir todos estos años una existencia aislada, absurda. [...] No me canso de repetir que la filosofía debe hacerse en colaboración [*la philosophie doit se faire en collaboration*]. [...] Aunque me repita una vez más, debo decir que aquí se encuentra mi principal innovación: pues la filosofía ha sido considerada generalmente como un 'sistema', y como algo que contiene por consiguiente *la solución* (cuando menos implícita) *de todos los problemas*. [Por el contrario,] he procurado decir que la filosofía admite (e incluso llama a) la *colaboración*, lo mismo que la ciencia.⁴⁶⁷

La filosofía ya no será entonces una construcción como obra sistemática de *un* pensador único [*oeuvre systématique d'un penseur unique*]; ella implicará, reclamará, continuas adiciones, correcciones, retoques. [...] Se hará, ella también, en colaboración [*en collaboration*].⁴⁶⁸

Los militantes y activistas revolucionarios (sobre todo los varones y masculinidades) comparten con sus enemigos neoliberales y ultra-derechistas el goce por el Nombre Propio, por el Rostro colgado en un cuadro, ese deplorable culto al yo (*i.e.* al yo sintomático) disfrazado de 'nosotros', de 'otredad', de 'monstruosidad' (para mejor mimar el Fallo). De allí esa especie de apelación al *devenir-impersonal* (pero en tanto que *extraordinairement personnel* o *singular*) de los procesos de creatividad filosófica del pensamiento que Bergson manifestaba como una *diferencia* entre él y su interlocutor Jacques Chevalier, quien no cesaba de expresar permanentes reverencias serviles ante "la genialidad del maestro". Bergson se desmarca:

A mi parecer, concede usted una importancia *desmedida* a la 'personalidad' de un autor que se guardó mucho de no dejar transparentar *nada* de sí mismo en su obra, ya que para él *la filosofía es tan impersonal [impersonnelle] como la ciencia*.⁴⁶⁹

El yo y la identidad personal, junto con el reconocimiento individual, son *muuy poca cosa* vistos desde la perspectiva de la inmanencia y de la duración, es decir, vistos desde la perspectiva de las potencias creativas del pensamiento y la acción, desde la perspectiva de una sociabilidad de las potencias y de las singularidades productivas:

Entre aquel a quien se denomina "un gran hombre" y los demás seres humanos apenas hay diferencias; y pienso incluso que, si se eliminan los dones gratuitos y las circunstancias, o, si usted quiere, los avatares de la vida [*les chances de la vie*], entonces *no se da ninguna*. Esto nos reduce a la modestia [*cela nous ramène à la modestie*].⁴⁷⁰

La potencia de creación colectiva libre y directa (ácrata) de una nueva sociabilidad y de una nueva subjetivación (en lo social, lo económico, lo político, lo sexual), y por lo tanto, de nuevas imágenes del pensamiento, del deseo y de la acción cuyo movimiento puede describirse como aquel movimiento que, en vistas a *superarse o sobrepasarse* (en lugar de auto-conservarse, identificarse y repetirse) siempre *entregará más* de lo que tiene —en vez de retomar con una mano más que lo que ya se había soltado con la otra (que es el modo como proceden nuestras sociedades)—, supone sin embargo una gran modestia ético-política⁴⁷¹. Modestia que consiste en nunca

⁴⁶⁷ CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, pp. 16; 28; 75.

⁴⁶⁸ BERGSON, *L'énergie spirituelle*, p. 4.

⁴⁶⁹ CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 72.

⁴⁷⁰ CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, p. 257.

⁴⁷¹ En *El Anti-Edipo* (1972) Deleuze y Guattari describen de ese modo la dinámica de las relaciones de poder inmanentes a nuestras sociedades con Estado y Capitalismo: lo que con una mano *descodifica*, con la otra lo *axiomatiza*: *ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre* (*L'Anti-Edipe*, p. 292). En *El Capital* (1867) Marx describía análogamente al proceso capitalista de producción y de relaciones: dar con

dar por sentado ni por garantizado el *sentido* y el *valor* que la sociedad atribuye a los ‘individuos’ (según *sus* reglas establecidas de identificación, reconocimiento, representatividad, juridicidad, productividad), pues ello equivaldría a dar por sentadas todas las relaciones (alianzas) de poder en curso, que escinden y dividen al cuerpo social y a las personas *según todo tipo de posiciones y líneas verticales, disimétricas y jerárquicas* (en lo social, económico, político, sexual, etc.).

Deleuze reencontraba en la línea bergsoniana este llamamiento caosmótico a *sobrepasar lo humano*: a *inventar* nuevas duraciones, a abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano (*nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain*), a duraciones inferiores o superiores a las nuestras (*à des durées inférieures ou supérieures à la nôtre*), puesto que sobrepasar la condición humana no es sino el sentido mismo de hacer filosofía: *dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie*⁴⁷². Ahora bien, sobrepasar lo humano no es solamente el sentido de la filosofía, sino el sentido mismo *del impulso vital*, de la existencia misma; nuevo punto en común anti-dialéctico entre Bergson y Spinoza:

Mientras que las demás direcciones [de la existencia] se cierran y giran en redondo, mientras que a cada uno le corresponde un “plano” distinto de la naturaleza, el ser humano, por el contrario, es capaz de *interferir* los planos [*est capable de brouiller les plans*], de *sobrepasar* su propio plano como su propia condición [*de dépasser son propre plan comme sa propre condition*], para expresar por fin la naturaleza naturante [*pour exprimer enfin la nature naturante*].⁴⁷³

Sobrepasar lo humano, pero no desde la perspectiva de la pura contemplación (tampoco en Spinoza es así), sino desde la acción y la transformación tanto de sí mismo como del mundo (emoción y creación)⁴⁷⁴. De allí la necesidad inmanente a la propia contra-filosofía de plantearnos problemas *psico-sexo políticos* por relación a *nuestra propia época*, por relación a *nuestras formas actuales* (patriarcales o falo-fiolas) tanto de producir *subjetivación* humana como de producir *sociabilidad* y *sexualidad* humanas; así como también de plantear el problema relativo a la posibilidad de crear nuevas formas de subjetividad (*dépasser la condition humaine*):

Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir “lo que somos”, pero *para rechazarlo* [*de refuser*]. Tenemos que imaginar y construir [*imaginer et construire*] lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” [*double contrainte*] que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder [*l'individualisation et totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*]. El problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de “liberar al individuo” respecto de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos [individuo e instituciones] respecto del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado [*libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache*]. Tenemos que *promover nuevas formas de subjetividad* [*il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité*].⁴⁷⁵

Se trata entonces de suscitar y promover nuevas formas de la subjetivación, nuevas formas de la sociabilidad y de la sexualidad (y del deseo/inconsciente). En *II*

una mano para recibir con la otra *más* que lo que se daba: *sie mit einer hand gab, um mit der andern mehr zurückzuempfangen* (*Das Kapital*, MEW 23, p. 783).

⁴⁷² DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 19. Sobrepasar lo humano divirgiendo del llamado post-humanismo y del trans-humanismo.

⁴⁷³ DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 112

⁴⁷⁴ DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 118.

⁴⁷⁵ FOUCAULT, *Dits et Écrits IV*, p. 232.

faut défendre la société (de 1976) Foucault se interrogaba acerca de la insurrección de los saberes sometidos (*l'insurrection des savoirs assujettis*), que son precisamente los saberes de abajo (*savoirs d'en dessous*) o el saber de la gente (*savoir des gens*). Son para Foucault aquellos saberes que han sido históricamente ninguneados, sometidos y sujetos (*assujettis*) por la política, el Derecho, la economía, la sexología, ciencia, la filosofía, la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría oficiales e instituidas —pero también por el psicoanálisis crítico, el freudo-marxismo, la anti-psiquiatría, y los epígonos del esquizo-análisis—, y, en fin, por *todo* el régimen instituido de *saber-poder* (ciencias mayores o de Estado), recentrado alrededor de las nociones de *identidad*, *representación* y *reconocimiento*, lo que supone una práctica política de suplantamiento (hablar en nombre o en representación de los otros) y de gestión de las pasiones (esperanza y temor). Estos saberes de abajo y de la gente maquinan, para Foucault, toda una producción teórica autónoma y no-centralizada (*production théorique autonome, non-centralisée*) que no necesita del visado o la autorización de un régimen común (*régime commun*) para establecer su validez (*sa validité*), que conjura todo ‘sentido común’ (*savoirs sans sens commun*)⁴⁷⁶ y que traiciona la llamada ‘razón popular’ ya reconocida e integrada, junto con toda redundancia dominante⁴⁷⁷, y que no necesita tampoco de ningún reconocimiento por parte de las ciencias, filosofías, legislaciones, artes reales u oficiales (no se ampara en propiedades, títulos, diplomas, *honoris causa*, prerrogativas eternas/esenciales, derechos eternos inalienables, etc.). Bergson resuena tras este problema psico-sexo político, teórico a la vez que práctico, tocante al *saber* a la vez que al *poder*: el problema de producir colectivamente subjetivaciones *sin-sujeto* para una sociabilidad de la *des-sujeción*. Fabricar ya mismo, *aquí y ahora* (*Erewhon*), y allí donde podamos (en cualquier espacio, relación, práctica, institución, grupo, orga, agenciamiento) la anarquía coronada.

Hacer que la filosofía y que la potencia filosófica del pensar y del obrar (potencia que es potestad de Cualquiera en cualquier lugar y por relación a cualquier cosa) devengan el arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva (*l'art de l'inservitude volontaire, de l'indocilité réfléchie*), arte que tendrá esencialmente como función la *des-sujeción* (*aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement*)⁴⁷⁸, redefiniendo la alegría como ese afecto-de-alegría (*la joie*) que siempre es *davantage*, que no es ni alegría-pasión ni alegría-sentimiento (*laetitia affectu quae passio non est*), vale decir, que no es pasiva —*porque* no es vil ni servil: *porque* no es la alegría de la esperanza, de la seguridad, de la propiedad, del placer, del goce, de la descarga—, sino que deviene activa y altamente activante y creadora (*plus riche est la création, plus profonde est la joie*), marcha hacia adelante (*elle est marche en avant*) con vistas al *sobrepasamiento* de toda la Salud Mental y Sexual andromórfica, falocrática, y fiolológica (estatal y capitalista) en curso.

Bibliografía utilizada:

BASSIN, Filipp Veniaminovich (1972). *El problema del inconsciente. Sobre las formas inconscientes de la actividad nerviosa superior*. Granica Editor, Bs. As.

BAULEO, Armando (Comp.) (1973). *Vicisitudes de una relación: Marxismo y Psicoanálisis*. Granica Editor, Bs. As.

⁴⁷⁶ FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, p. 13-14. Sobre el saber de Estado (*savoir d'État*), cf. p. 155.

⁴⁷⁷ Contra «la *raison populaire commune*», cf. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 178; 217. Y contra el Teatro y el Cine como órganos de expresión puestos “al servicio de” la razón popular común (órganos de los poderes dominantes), cf. DELEUZE, Gilles, *Un manifeste de moins*.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?* [*Critique et Aufklärung*], p. 39.

- BENTHAM, Jeremy (1891). *A Fragment On Government*. Clarendon Press, Oxford.
- BENTHAM, Jeremy (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. University of London, The Athlone Press, London.
- BERGSON, Henri (1990a). *L'énergie spirituelle*. PUF, Paris.
- BERGSON, Henri (1990b). *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris.
- BERGSON, Henri (1991). *L'Évolution créatrice*. PUF, Paris.
- BERGSON, Henri (2020). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. PUF, Paris.
- BODIN, Jean (1579). *Les six livres de la République*. Jean de Tournes, Lyon.
- BURKE, Edmund (2017). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. University of Notre Dame Press, Indiana.
- CHEVALIER, Jacques (1959). *Entretiens avec Bergson*. Lib. Plon, Paris.
- CHICOLINO, Matín (2022). *La Comuna: 1871-2021. De París a Chiapas y Kurdistan. Fabricar aquí y ahora la utopía revolucionaria*. Moi Non Plus, Bs. As.
- CHICOLINO, Martín (2024). *Las Falo-máquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo Dialéctico. Patriarcado, Estado, Capitalismo, y Violencias psico-sexuales masculinas*. Moi Non Plus, Bs. As.
- CHICOLINO, Martín (2025). *Gilles Deleuze: Esquizoanálisis vs. Materialismo Dialéctico. Parte I. Salvajes, Bárbaros y Civilizados: ¿procesos dialécticos o procesos maquínicos?*. Tábano, Revista de Filosofía, Nro. 25, pp. 1-39, Bs. As.
- CHOISY, Maryse (1961). *Psychoanalysis of the Prostitute*. Philosophical Library Inc, New York.
- COLERUS, Johannes (1872). *La vie de Spinoza*. En: *Œuvres de Spinoza*. Tome II. Charpentier et Cie, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1967). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1968a). *Différence et Répétition*. Press Univ. de France, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1969). *Logique du sens*. Les Ed. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1973). *Sur L'Anti-Œdipe II*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1974). *Sur L'Anti-Œdipe III*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1977). *Sur Mille Plateaux II*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1978-1981). *Spinoza: Les Vitesses de la Pensée*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1979-1980). *Appareils d'État et machines de guerre*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1981-1982). *Sur L'image-mouvement: leçons bergsoniennes sur le cinéma*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1983). *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Paris.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Sur Foucault*. Recuperado de: *The Deleuze Seminars* (<https://deleuze.cla.purdue.edu/>).
- DELEUZE, Gilles (1993). *Critique et Clinique*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (2002). *L'île Déserte*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (2003). *Spinoza: Philosophie pratique*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles (2004). *Le bergsonisme*. PUF, Paris.
- DELEUZE, Gilles (2015). *Lettres et Autres Textes*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1980). *Mille Plateaux*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1992). *L'Anti-Œdipe*. Les Édit. de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?*. Éd. Minuit, Paris.
- DESCARTES, René (1988). *Les Passions de l'âme*. J. Vrin, Paris.
- DEVEREUX, Georges (1984). *Baubo: la Vulva mítica* (1983). Icaria, Barcelona.
- DICK, Philip (1982). *Do Androids Dream Of Electric Sheep?*. Ballantine Books, New York.
- DIDEROT, Denis (1876). *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau* (1751). En: *Œuvres Complètes*. Tome. 10. Garnier Frères, Paris.
- ERIBON, Didier (2011). *Michel Foucault*. Flammarion/Champs, Paris.
- FENICHEL, Otto (1930). "Zur prägenitalen Vorgeschichte des Ödipuskomplexes". En: FREUD et Al., *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Band XVI, Heft 3/4, Berlin, Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

- FICHTE, Johann (1991). *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. En: *Werke*. Band 2. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- FILMER, Robert (1884). *Patriarcha, or The natural power of Kings*. George Routledge, New York.
- FOUCAULT, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1990). "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]". En: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, N°2, T. LXXXIV.
- FOUCAULT, Michel (1994b). *Dits et Écrits II*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1994c). *Dits et Écrits III*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1994d). *Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1997). *Il faut défendre la société*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Les Anormaux*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2003). *Le pouvoir psychiatrique*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Sécurité, Territoire, Population*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2012). *Du gouvernement des vivants*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2013). *La société punitive*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2018a). *La sexualité (1964), suivi de Le Discours sur la sexualité (1969)*. Gallimard/Seuil, Paris.
- FOUCAULT, Michel (2018b). *Les aveux de la chair. Histoire de la Sexualité IV*. Gallimard, Paris.
- FREUD, Sigmund (1924). *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig.
- FREUD, Sigmund (1992). *El problema económico del masoquismo (1924)*. En: *Obras Completas. Volumen 19*. Amorrortu, Bs. As.
- GODWIN, William (2009). *Enquiry concerning Political Justice and its influence on General Virtue and Happiness*. 2 Vols. General Books, London.
- GUATTARI, Félix (1980-1988). *Les séminaires de 1980 à 1988*. Recuperado de: *Chimères. Revue des Schizoanalyses* (<https://www.revue-chimeres.fr/Les-Seminaires>)
- GUATTARI, Félix (2004). *Écrits pour l'Anti-Œdipe*. Éditions Lignes & Manifestes, Paris.
- GUATTARI, Félix (2017). *La Revolución Molecular*. Errata Naturae, Madrid.
- HEGEL, Georg (1911). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner, Leipzig.
- HEGEL, Georg (1913). *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. En: *Sämtliche Werke*. Band VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- HEGEL, Georg (1917). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ausgabe von Georg Lasson. Band 1. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- HEGEL, Georg (1966). *Die Vernunft in der Geschichte*. Akademie Verlag, Berlin.
- HEGEL, Georg (1969). *Jenaer Realphilosophie*, Félix Meiner, Hamburg.
- HEGEL, Georg (1984). *The Letters*. Indiana University Press, Bloomington.
- HEGEL, Georg (2000). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. En: *Gesammelte Werke*. Band 13. Verlag von Felix Meiner, Hamburg.
- HEGEL, Georg (2010a). *Phänomenologie des Geistes*. Edición bilingüe. Abada, Madrid.
- HEGEL, Georg (2010b). *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*. Edición bilingüe. Biblos, Bs. As.
- HOBBS, Thomas (1839). *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. En: *English Works*. Vol. III. John Bohn, London.
- HOBBS, Thomas (1978a). *On Man*. Peter Smith, Gloucester.
- HOBBS, Thomas (1978b). *The Citizen*. Peter Smith, Gloucester.
- HUMBOLDT, Wilhelm (1851). *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Verlag von Eduard Trewendt, Breslau.
- KANT, Immanuel (1870). *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Verlag von L. Heimann, Berlin.
- KANT, Immanuel (1873). *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. En: *Vermischte Schriften und Briefwechsel*. L. Heimann's Verlag, Berlin.
- KANT, Immanuel (1912). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- KANT, Immanuel (1974). *Vorlesungen über Moralphilosophie*. En: *Gesammelte Schriften*. Band XXVII.1. Walter de Gruyter, Berlin.

- KANT, Immanuel (1999). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. En: Ausgewählte kleine Schriften. Verlag von Felix Meiner, Hamburg.
- KROPOTKINE, Pierre (2017). *La Conquête du pain*. Éditions du Sextant, Paris.
- LA BOËTIE, Étienne (1879). *Le Discours de la servitude volontaire, ou le Contr'Un*. Bibliothèque Nationale, Paris.
- LA METTRIE, Julien Offray (1984). *L'homme machine*. En: *Œuvres Philosophiques. Tome I*. Librairie Arthème Fayard, Paris.
- LACAN, Jacques (1991). *Die Bedeutung des Phallus*. En: *Schriften II*. Quadriga Verlag, Berlin.
- LACAN, Jacques (1995). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, Jacques (1999). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Bs. As.: Paidós.
- LACAN, Jacques (2003). *Kant con Sade*. En: *Escritos II. Siglo XXI*, México.
- LACAN, Jacques (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de Objeto (1956-1957)*. Bs. As.: Paidós.
- LAMPL-DE GROOT, Jeanne (1968). *The Evolution of the Oedipus Complex in Women*. *International Journal of Psycho-Analysis*. Vol. IX. Dawson & Sons, London.
- LEIBNIZ, Gottfried (1904). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.
- LISSAGARAY, Prosper-Olivier (1896). *Histoire de La Commune de 1871*. Ed. Dentu, Paris.
- LOCKE, John (1884). *Second Treatise of Government*. George Routledge, New York.
- LOCKE, John (1894). *An Essay Concerning Human Understanding*. Two Volumes. Clarendon Press, Oxford.
- MARX, Karl (1844). *Die Judenfrage*. En: MARX/ROUGE. *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Worms et Cie., Paris.
- MARX, Karl (1962). *Das Kapital*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*, Band 23. Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, Karl (1964). *Das Kapital*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*, Band 25. Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, Karl (1968). *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*. Band 40, Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, Karl (1981). *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*, Band 1. Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, Karl (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Anhang (1850-1859)*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*. Band 42. Dietz Verlag, Berlin.
- MARX, Karl (1987). *Kritik des Gothaer Programms*. En: MARX/ENGELS, *Werke (MEW)*, Band 19. Dietz Verlag, Berlin.
- MASLOW, *Self-esteem (Dominance-feeling) and Sexuality in Women*
- MAUPERTUIS, Pierre-Louis (1752). *Venus physique*. En: *Les Œuvres de Maupertuis*. G.C. Walther, Dresde.
- MICHEL, Louise (1999). *La Commune. Histoire et souvenirs (1898)*. La Découverte, Paris.
- MILLETT, Kate (1975). *The Prostitution Papers (1971)*. Paladin Books, Frogmore.
- MONTESQUIEU, Charles (1979). *L'Esprit des lois*. 2 Vol. Flammarion, Paris.
- NIETZSCHE, Friedrich (1899). *Schopenhauer als Erzieher*. En: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Band 2. C.G. Naumann, Leipzig.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981). *Briefwechsel*. Band 1 (1880-1884). Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988a). *Nachgelassene Fragmente (1869-1874)*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 7. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988b). *Nachgelassene Fragmente (1875-1879)*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 8. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988c). *Nachgelassene Fragmente (1880-1882)*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 9. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988d). *Nachgelassene Fragmente (1882-1884)*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 10. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988e). *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 13. Walter de Gruyter, Berlin.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988f). *Götzen-Dämmerung. Oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 6. Walter de Gruyter, Berlin.

- NIETZSCHE, Friedrich (1999a). *Die Fröliche Wissenschaft*. En: *Sämtliche Werke*, KSA 3. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- PARNET, Claire y DELEUZE, Gilles (1996). *Dialogues*. Flammarion, Paris.
- POINSARD, Jeanne-Marie (Jenny de Héricourt) (1856). *M. Proudhon et la question des femmes*. En: *La revue philosophique et religieuse*, Tome 6, 1856 (p. 11-21). Recuperado en línea ([https://fr.wsources.org/Jenny d'Héricourt](https://fr.wsources.org/Jenny_d'Héricourt))
- POINSARD, Jeanne-Marie (Jenny de Héricourt) (1860). *La Femme affranchie: réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, Legouvé, Comte et autres novateurs modernes*. 2 Vols. F. van Meenen, Paris/Bruxelles.
- POLITZER, Georges (1967). *La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*. Pauvert, Paris.
- PRECIADO, Paul (2014). *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Paidós, Bs. As.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1875). *La Pornocratie, ou Les femmes dans les temps modernes*. A. Lacroix Éditeurs, Paris.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (2009). *Qu'est-ce que la propriété?*. En: *Œuvres*, Editions Tops/Trinquier, Paris.
- REICH, Wilhelm (1932). *Der sexuelle Kampf der Jugend*. Verlag für Sexualpolitik, Wien.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964c). *Du contrat social, ou Principes du droit politique*. Gallimard, Paris.
- SCHLEGEL, Friedrich (2014). *Versuch über den Begriff des Republikanismus; veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden*. En: *Ästhetische und politische Schriften*. Ed. Holzinger, Berlin. Consultado en: <http://www.zeno.org/F.Schlegel/Republikanismus>
- SCHOPENHAUER, Arthur (1913). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Georg Muller, München.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2018). *Metaphysik der Sitten*, Félix Meiner, Hamburg.
- SMITH, Adam (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge University Press, London.
- SPINOZA, Benedictus (1844a). *Tractatus Politicus*. Bernhadi Tauchnitz, Lipsiae.
- SPINOZA, Benedictus (1844b). *Epistolae*. Bernhadi Tauchnitz, Lipsiae.
- SPINOZA, Benedictus (1846). *Tractatus Theologico-Politicus*. Bernhadi Tauchnitz, Lipsiae.
- SPINOZA, Benedictus (1905). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Martinum Nijhoff, s/l.
- STIRNER, Max (1986). *Der Einzige und sein Eigentum*. Verlag der Mackay-Gesellschaft, Berlin.
- TAYLOR MILL, Harriet (1971). *Enfranchisement of Women* (1851). En: *Essays on Sex Equality*. University of Chicago Press, Chicago.
- VERDIGLIONE, Armando (Comp.) (1985). *El Goce y la Ley. Ensayos sobre lo sexual y lo jurídico*. Nueva Visión, Bs. As.
- WHEELER, Anna y THOMPSON, William (1983). *Appeal of One Half the Human Race, Women, against the pretensions of the Other Half Men to retain them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery* (1825). Virago Press, London.