

De Spinoza a Deleuze y Guattari: El deseo como poder de afirmación y de creación.

From Spinoza to Deleuze and Guattari:
Desire as a power of affirmation and creation

Carlos German Juliao-Vargas (UNIMINUTO)
cgjuliao@gmail.com

Resumen: Partiendo de la idea del deseo como afirmación y creación, como esencia de lo humano, se realiza un recorrido por el pensamiento de Spinoza, en una perspectiva deleuziana, reconocido como filosofía de la alegría y estilo de vida, hasta llegar a la pregunta: ¿cómo amar al estilo de Spinoza? Así, se reafirma que el trabajo de Spinoza consiste en denunciar todo aquello que nos separa de la vida, así como aquellos valores que se vuelven contra ella por estar vinculados a las ilusiones que genera nuestra conciencia. Intentando aclarar lo que Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Deleuze entienden por deseo se constata que este concepto es asociado a un significado particular de la idea de voluntad: cuando deseamos producimos; el deseo es acontecimiento.

Palabras clave: Deseo, Voluntad, Amor, Spinoza, Filosofía como estilo de vida.

Abstract: Starting from the idea of desire as affirmation and creation, as the essence of the human, a journey through Spinoza's thought is carried out, in a Deleuzian perspective, recognized as a philosophy of joy and lifestyle, until arriving at the question: how to love in the style of Spinoza? Thus, it is reaffirmed that Spinoza's work consists of denouncing everything that separates us from life, as well as those values that turn against it because they are linked to the illusions that our conscience generates. Trying to clarify what Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche and Deleuze understand by desire, it is verified that this concept is associated with a particular meaning of the idea of will: when we desire, we produce; desire is event.

Keywords: Desire, Will, Love, Spinoza, Philosophy as a lifestyle.

De Spinoza a Deleuze y Guattari: El deseo como poder de afirmación y de creación.

“Estás hecho a la imagen de lo que deseas”
(Thomas Merton)

1. Obertura: ¿De qué hablamos cuando decimos deseo?

Somos animales dotados de razón; sin embargo, en muchas de nuestras acciones, no somos para nada razonables. Esto ocurre porque decir que somos animales racionales es definir una esencia; no se trata de una afirmación categórica, sino de un tipo de deseo: somos animales cuya esencia es ser (¿llegar a ser?, ¿desear ser?) razonables¹. Dicho de otro modo, como la animalidad excluye la noción de razón, el ser humano vive atrapado en una ambigüedad existencial, pues, por un lado, biológicamente es un animal y, por otro lado, por ser racional, se resiste a su destino biológico, a su naturaleza profunda; podríamos decir que es un animal cuya naturaleza es no ser natural. Y para nuestra problemática, esto implica que, aunque comparte con todos los animales el estar sujeto al impulso del deseo, en él, el deseo entra en contacto con la conciencia, lo que genera una gran diferencia, al hacerlo educable, dada la maleabilidad – y complejidad – que implica el ser humano.

En esta perspectiva, opto por considerar el deseo en su sentido más amplio posible, aquel que Spinoza le atribuyó: el deseo (*cupiditas*) es “la esencia misma del hombre” (1980, p. 227) lo que Comte-Sponville (2012) interpreta cuando dice:

“(…) es su potencia de existir, de sufrir y de actuar (su *conatus*), en tanto que esta viene determinada por sus afectos -conscientes o inconscientes, innatos o adquiridos- y hace necesariamente “lo que sirve para su conservación” o bien a su alegría. Es la fuerza, en cada uno de nosotros, que nos mueve y nos conmueve: la única fuerza motriz, como decía Aristóteles [2000, III, 10, 433 a-b] que convierte a cada ser humano en “su propio motor” (incluso cuando es gobernado desde el exterior) e integra también “el apetito, la valentía y la voluntad” [ibid. II,3, 414b], y por tanto incluye tanto la pasión como la acción. Es la potencia de vivir, en tanto que existe en acto, y por tanto también -pues esa potencia es finita y siempre está confrontada a

¹ La definición del ser humano es una de las cuestiones más debatidas en la historia del pensamiento occidental. Desde la antigüedad se estableció, de acuerdo con Platón y Aristóteles, que la razón era el elemento *diferenciador* del ser humano frente a los demás seres, iniciando así una influyente tradición filosófica, que sin embargo ha sido cuestionada por varios pensadores modernos y contemporáneos. Si nos detenemos en lo que implica esta afirmación, lo primero a destacar (y que muchas veces olvidamos) es la animalidad. Somos, ante todo y, sobre todo, animales... lo que conlleva el deseo de satisfacer necesidades (nutrición, supervivencia, sexualidad), así como la existencia de cierta percepción de las sensaciones básicas del placer y del dolor y, en últimas, del movimiento. Ahora bien, más allá de los problemas para fijar con precisión qué es la animalidad humana, lo más complejo y cuestionado de esta clásica definición es lo que se entiende por “razón”, ya que la racionalidad no es un concepto simple. De todos modos, Aristóteles fijó un sentido que ha perdurado: “La razón por la cual el hombre es un ser social (político), más que cualquier abeja y cualquier animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales (...) Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto” (*Política*, 1253a). En últimas es la palabra lo que nos diferencia y, por ende, somos libertad y somos educables.

algo más fuerte que ella- el esfuerzo por vivir, la vida, en cada uno de nosotros, como potencia y como esfuerzo” (p. 175)².

El deseo, considerado en este amplio sentido, no tiene antípoda. Si bien la tradición considera que su opuesto sería la aversión (rehuir la tendencia hacia el objeto del deseo), aquí se plantea que el deseo es la tendencia primaria, que recoge tanto el rechazo (aversión) como la búsqueda (deseo). Si el deseo es la auténtica potencia existencial, sin él todo resultaría indiferente (la indiferencia sería la negación lógica del deseo, pero el indiferente total simplemente está muerto): potencia de existir y actuar, de durar, de disfrutar (y, por ende, de sufrir) y también de valorar o desvalorar. Spinoza es bastante claro al respecto: “Nada deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, llamamos bueno lo que deseamos; y, por consiguiente, llamamos malo lo que aborrecemos; por lo tanto, cada cual juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor, lo que es peor y, en fin, lo que es óptimo o lo que es pésimo” (1980, p.205). Lo que deseamos es lo que nos va a impulsar a crear y a afirmarnos como somos: animales humanos.

2. Spinoza, en una perspectiva deleuziana

Antes de profundizar en la concepción del deseo como un poder afirmativo y creativo, me gustaría enfatizar en lo que me parece más importante del pensamiento de Spinoza: es una filosofía de vida. ¿Qué significa eso? Todo el trabajo de Spinoza consiste en denunciar todo aquello que nos separa de la vida y todos los valores que se vuelven contra ella, vinculados a las ilusiones que genera nuestra conciencia. Spinoza es el filósofo más digno, pero también el más injuriado y odiado, dirá Deleuze (2004, p.27). Es de los más grandes y aquél que nos puede desilusionar de la misma filosofía. Spinoza puso en crisis a una amplia tradición, que era la suya y que, de algún modo, también sigue siendo la nuestra. Su carácter subversivo, liberador y vitalista, lo convierten en un genuino filósofo y defensor de la pertinencia, valor y utilidad de la filosofía como estilo de vida. Con él, la filosofía refleja lo más positivo de sí misma. “¿Existe alguna disciplina, fuera de la de filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin?” se preguntaba Deleuze. Y él mismo se respondía:

“Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo, afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía” (Deleuze, 1986, pp. 149-150).

El mismo Deleuze (2004), en su esclarecedor texto *Spinoza. Filosofía práctica*, enfatiza lo esencial de esta filosofía vitalista, al mostrar cómo la *Ética* de Spinoza (1980) retrata al “hombre resentido”, envenenado, dice Deleuze, por las categorías de bien y mal, de pecado y mérito, de caída y redención, así como por la categoría odio,

² Véase *Ética* III, prop. 6 a 9, y 11, con sus escolios, así como las definiciones 1, 2 y 3 de los afectos y sus explicaciones. Comte-Sponville usa la palabra “afecto”, en su sentido más general, para significar al tiempo las modificaciones del cuerpo que aumentan o disminuyen su potencia de actuar (serían las *affectiones* en Spinoza) y las repercusiones de dichas fluctuaciones en el alma (los *affectus*).

sobre todo el odio contra uno mismo, que no es otra cosa que la culpabilidad. Para Deleuze, lo central de Spinoza es el traslado de la oposición entre el bien y el mal de la moral a la ética:

(...) la Ética, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia reemplaza a la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el sistema del Juicio. Pero la Ética derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo) (2004, p.34).

Cuando no se consideran las cosas en sí mismas, sino en cómo nos afectan a nosotros mismos, tiene sentido hablar de bien y de mal. Spinoza nos dice que entiende por *bien* todo género de alegría y lo que a ella conduce, y, ante todo, lo que satisface un deseo, cualquiera que éste sea; y por *mal*, en cambio, todo tipo de tristeza, y especialmente, lo que frustra un anhelo o deseo (1980, III, 39 escolio p. 205). Ha realizado, por tanto, un desplazamiento desde el Bien y el Mal absolutos hasta lo bueno y lo malo situados (existenciales, diría yo) porque no hay ética sin finitud, sin fragilidad, sin peligro, y, en definitiva, sin sufrimiento.

Spinoza propondrá una tipología de los modos de existencia, una etología podríamos decir, de nuestros deseos y pasiones. Por supuesto, no puedo evitar pensar en Nietzsche, a quien Spinoza precede, cuando denuncia los valores perjudiciales para la vida. La auténtica filosofía no puede ser un culto a la muerte (“*filosofar es aprender a morir*”), sino una afirmación de la vida verdadera, donde el deseo sea la esencia misma del ser humano.

La filosofía es a la vez especulación y acción, discurso y pasión, inteligencia y vida; por eso sólo el conocimiento de las ciencias y de la filosofía (ellas sólo se distinguirán con el desarrollo de las ciencias experimentales a partir del siglo XVII), nos ayuda a vivir de modo pleno. Para Spinoza, Dios es naturaleza o razón absoluta; es un dios inmanente, que no tiene nada trascendente (“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”, 1980 p. 69). De la misma manera, la vida real no está fuera del mundo; no hay otro mundo más allá. Lo único que existe es lo real concreto y situado. Y el pensamiento es vida, no algo externo a ella; solo el ignorante y el necio separan el pensamiento y la existencia, dirá Spinoza.

Vale la pena aclarar el sentido de inmanencia y trascendencia en Spinoza. Porque rechaza las nociones de creación y finalidad, abandona toda idea de trascendencia, y así refuta la base metafísica de las religiones del libro (cristianismo, judaísmo, islamismo). Dios (es decir, la Naturaleza) es inmanente a este mundo, interior a él, atado a sus propias leyes; Él es la racionalidad del mundo, no una naturaleza superior, diferente y separada del mundo sensible. Para Spinoza ya no se trata de afirmar una sustancia única, sino del despliegue de un plan común de inmanencia. Los efectos de esta defensa de la inmanencia serán monumentales y subversivos: ya no hay forma, sólo relaciones de velocidades entre partículas; ya no hay sujeto, sólo estados afectivos individuales. Deleuze (2004) concluirá:

La Ética de Spinoza nada tiene que ver con una moral; Spinoza la concibe como una etología, o sea, como una composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado en este plan de inmanencia. Tal es la razón de los verdaderos gritos que Spinoza nos lanza: no sabéis de lo que sois capaces en lo bueno y lo malo, no sabéis por anticipado lo que puede un cuerpo o un alma en tal encuentro, en tal dispositivo, en tal combinación (p.152).

3. Con Spinoza todo se trata de una filosofía de la alegría.

Spinoza se opone al calvinismo (que resalta la depravación de la naturaleza moral humana y la necesidad de la gracia de Dios en la salvación), integrando con alegría, con espíritu libre, los placeres del cuerpo y el espíritu, si estos son autónomos:

Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse), es propio de un hombre sabio (1980 p. 290).

Romain Rolland (1959), quien reconoce que, “en medio del ciclón de mi adolescencia, encontré mi refugio en el nido profundo de la *Ética*...” (p.33)³ agregará, en un bello texto de título sugerente (*El relámpago de Spinoza*): “Usar las cosas de la vida y disfrutar lo más posible ... reunirse con otros y tratar de unírseles, porque todo lo que tiende a unirlos es bueno ... esfuércense por compartir su alegría con los demás ... para unirse, con pleno conocimiento, con toda la naturaleza ... Abracémonos, ¡millones de seres!”(p. 44).

Spinoza, a diferencia de los puritanos calvinistas y otros fundamentalistas, piensa que el ser humano, liberado de pasiones tristes o dañinas, puede perseguir su verdadero bien, integrándose de modo inteligente y feliz en su singular condición individual, y así disfrutar: “El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (1980 p. 309). Y como el deseo es la esencia del ser humano, ser feliz será tener lo que se deseó, pues la felicidad, en palabras de Rojas (2004) “es un estado de ánimo de alegría y paz, en el que uno se da cuenta de que hay una buena relación entre lo que ha deseado y lo que ha conseguido” (p.36). Así, la alegría descrita por Spinoza será el paso (*transitionen*) de una menor a una mayor perfección.

4. Deseos y pasiones en Spinoza.

Se podría decir, desde la lectura del *Tratado de las Pasiones* de Descartes y del teatro de Corneille, que el llamado “Gran Siglo” (siglo XVII) no pretendía oponer razón y pasión, e incluso intentaba articularlas; pero el puritanismo conservador reinante (que será objeto de los ataques de Molière y los libertinos) solo concebía una lucha permanente entre las dos, por lo que al sabio y virtuoso sólo le restaba “domesticar” sus pasiones. La razón asumiría como tarea cohibir, restringir, sacrificar, censurar, reprimir (diría Freud), algunos de nuestros deseos (sobre todo los sexuales) y nuestras pasiones. Pese a ello Descartes es optimista sobre la posibilidad, para la voluntad humana, de

³ Rolland expresa así lo que significó dicha lectura: “...así, en el texto mismo de Spinoza, no le descubrí a él, todavía ignorado por mí. En la inscripción trazada en el portal de la *Ética*, en esas definiciones de letras flamantes, descifré, no lo que él había dicho, sino lo que yo quería decir, las palabras que mi propio pensamiento de niño, de su lengua inarticulada, se afanaba por deletrear. Jamás se lee un libro. Se lee a través de los libros, sea para descubrirse, sea para controlarse. Y los más objetivos son los más ilusionados. El libro más grande no es aquél cuyo comunicado se imprime en el cerebro, igual que sobre el rodillo de papel un mensaje telegráfico, sino aquél cuyo choque vital despierta otras vidas, y, de una a otra, propaga su fuego que se alimenta de esencias diversas y, convertido en incendio, de bosque en bosque salta” (1959, p. 35).

controlar nuestros sentimientos, afectos, deseos o pasiones. ¿Pero, podemos adquirir un imperio absoluto sobre ellos? Es en este punto donde Spinoza se opone a Descartes: ¿Podemos pretender dominar dentro del imperio de la necesidad que constituye nuestra naturaleza?

Spinoza, de hecho, no concibe la libertad como ese poder para determinarse a sí mismo más allá de todas las necesidades; para él la cuestión es en términos de poder de acción. De ahí que no entienda la relación pasión / razón en términos morales, sino en términos de potencia: la razón, al ser la esencia de nuestra mente, puede comprender la necesidad, y así incrementar nuestro poder para actuar. ¿Cuál es este poder para actuar? Como lo dice en su *Ética*, “(...) el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, por contra, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene” (1980, p. 170-171). De ahí proviene su definición de deseo:

“El deseo es la esencia misma del hombre, en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.

Explicación: Hemos dicho más arriba, en el Escolio de la proposición 9 de esta Parte, que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación. Pero también he advertido en el mismo Escolio que no reconozco, en realidad, diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo, y, por eso, para que no parezca que incurro en una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de “apetito”, “voluntad”, “deseo” o “impulso”, quedarán comprendidos conjuntamente en la definición. Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo; pero de una tal definición (*por la Proposición 23 de la Parte II*) no se seguiría el hecho de que el alma puede ser consciente de su deseo o apetito. (...) Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de “deseo” cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse” (p. 227-228).

El deseo es, pues, el apetito (*appetitus*) consciente de sí mismo. El deseo no es sino el hecho mismo de la existencia, cuando somos conscientes de las condiciones sin las cuales ella no sería posible; el deseo es un hecho natural, inseparable de la existencia, es la existencia misma, pues ella nunca incluye su propia negación. El deseo es la positividad misma de la existencia; desde que existe, nada en ella puede impulsarla a la autodestrucción. De ello Spinoza deduce que nada del deseo puede despreciarse. De hecho, es el deseo mismo el que construye la necesidad, al constituir tal objeto como deseable. Así, como no hay nada deseable en sí mismo, no existe necesidad previa que el deseo pretendería llenar.

Sin embargo, hay que entender bien que no es nuestro libre albedrío lo que juzga las cosas, sino esa tendencia natural, el deseo, que nos determina a juzgar las cosas buenas para nosotros: “Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo” (Spinoza, 1980, p. 205). En resumen, el deseo es un productor de valor. Y el ser humano es deseo. Por la misma razón, Spinoza rechaza las nociones absolutas y universales del Bien y el Mal: “Por ejemplo, la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción; en cambio, para un sordo no es ni buena ni mala” (p. 248).

También cabe destacar que Spinoza rechaza la noción cartesiana de libre albedrío, para reemplazarla por la de necesidad; necesidades corporales y mentales (el alma y el

cuerpo serían uno y el mismo ser, considerado desde dos puntos de vista diferentes), mente que no puede controlarlo todo, apoderarse de todo, dominarlo todo. De algún modo, ya no somos transparentes para nosotros mismos, y si somos conscientes, sólo lo somos de los efectos de las cosas que nos impulsan a actuar, pero a menudo no de las causas de dichas acciones. Por lo tanto, puedo llegar a desear algo, sin saber por qué lo deseo.

No conocemos la estructura del cuerpo humano de forma tan exacta como para explicar todas sus funciones; por eso no es extraño que el cuerpo, por las meras leyes de su naturaleza, puede realizar cosas de las cuales nuestro espíritu a menudo se asombra. Esto justifica la definición del espíritu en Spinoza: “El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa” (1980, p.116). El espíritu humano es el cuerpo.

Nuestras acciones parecen depender de nuestro libre consentimiento, pero a menudo, por los deseos fuertes e irreprimibles, creemos que queremos el objeto de nuestro deseo, entre todas las otras posibilidades. Y puede ocurrir que la sola experiencia nos haga lamentar nuestra elección y, por lo tanto, nuestra locura. Así lo dice Spinoza: “También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado; y así mismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar” (1980, p.174).

Vemos que, para Spinoza, como para Nietzsche y Freud más tarde, el deseo no se confunde con la conciencia. Lo que la conciencia sabe acerca de nuestras acciones es ilusorio. La causa de nuestras acciones a menudo está más allá de nuestra conciencia. Por lo tanto, nuestra única libertad consiste en el conocimiento de lo que nos determina, y sólo conocer la causa del deseo puede aumentar o disminuir nuestro poder de actuar. Este poder de actuar, que Spinoza llama “*conatus*”, es potencia efectiva o actual y no tanto fuerza de voluntad, como será para Nietzsche: “Este esfuerzo (*conatus*), cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito” (1980, p. 179). No se conquista mediante normas ascéticas, contrarias a uno mismo, sino que consiste en realizar el propio ser. Podemos superar el deseo de riqueza, por ejemplo, si desarrollamos cierta alegría al comprender que no depender de la riqueza es mucho mejor que adquirirlas.

Solo los ignorantes se dejan llevar por sus deseos, los que creen que la perfección no es de este mundo y oponen lo real a sus aspiraciones, maldiciendo al mundo por ser como es. Su desgracia es su ilusión. De ahí los prejuicios morales, las supersticiones, que no son más que ignorancias. La naturaleza es el mundo inteligible, y entender no es permanecer externo a lo que uno entiende, sino comprender la esencia de este mundo. No hay trascendencia, no hay un mundo más allá, del cual podríamos estar nostálgicos. Solo hay lo que es, y la esencia del ser que soy es, simplemente, afirmar su propia existencia. Como dirá Sartre, la existencia es lo primero: “La existencia precede a la esencia o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad” (2007, p.14).

Ahora bien, ¿por qué, en lugar de afirmar la existencia como alegría, el deseo puede llegar a negar esta existencia y disminuir nuestro poder de existir? Para responder Spinoza distingue dos tipos de deseos, el deseo activo y el deseo pasivo:

- El deseo es pasivo cuando mi esfuerzo para actuar (*conatus*) no procede de mi naturaleza y sus necesidades, sino de algo externo que actúa sobre mí. Bajo el efecto de esta pasión, me veo proyectado hacia fines u objetos que pueden entristecerme en lugar de animarme. Estas pasiones o deseos pasivos disminuyen nuestro poder para actuar.

Por ejemplo: seducido por una persona, me puedo unir a ella, sin medida, y, sin embargo, ser infeliz.

- El deseo es activo cuando encuentra un objeto o un final que corresponde a mi naturaleza. Como dice Deleuze (2004), en este encuentro que conviene a nuestra naturaleza, “pareciera como si su poder se añadiera al nuestro” (p. 37): hay alegría y nuestro poder de actuar aumenta porque estas pasiones convergen hacia “un punto de transmutación que nos permitirá dominarlo y, por lo tanto, ser dignos de acción, de alegría activa” (*ibid.*). Este es el caso de esos amores que alegran, en tanto siguen siendo pasiones como, por supuesto, la “amistad razonada” de Aristóteles, que puede ser una pasión, ya que supone la autoestima y la estima de los demás.

Sin embargo, en la vida cotidiana el juego no está terminado, e incluso es difícil lograr el control perfecto de los deseos. De hecho, a menudo no tenemos una idea clara y distinta, o adecuada de nuestros deseos, y experimentamos que nuestro poder de existir es el juguete de fuerzas externas desconocidas. Este es el caso de los prejuicios generados por la educación⁴.

Deleuze (2004) enfatiza algo fundamental de la *Ética* de Spinoza: ¿cómo formarnos ideas adecuadas, de las cuales fluyan los sentimientos activos, en tanto que nuestra condición natural parece condenarnos a tener ideas inadecuadas de nuestro cuerpo, mente y realidad? ¿Cómo tomar conciencia de sí mismo, de Dios y de las cosas cuando nuestra conciencia parece inseparable de las ilusiones?

Entiendo que el único camino es el especulativo, que permitirá la conquista del inconsciente. Se trata de tener una idea adecuada del propio deseo, gracias a nuestra capacidad de comprensión y entendimiento. Spinoza lo dice así:

“Supongo que no hay nada de lo que no se siga algún efecto (por la *Proposición 36 de la Parte I*), y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente (por la *Proposición 40 de la Parte 2*), se infiere de ello que cada cual tiene el poder -si no absoluto al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos” (1980, p. 335).

Esto supondrá una crítica racional de la imaginación y sus poderes, y de las pasiones tristes. ¿Habrán un paralelismo entre esta filosofía de Spinoza y el psicoanálisis freudiano?

Spinoza enfatiza que “la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua, y para nada son más impotentes que para moderar sus apetitos” (p. 173). ¿Qué quiere decir eso? No que la palabra sea insignificante en sí misma porque puede llevarnos a un mal camino; sino, por el contrario, que ella es inteligible, ya que tiene una causa, para aquellos que saben cómo descifrarla, pues lo que dicha palabra contiene a menudo puede ser engañoso por su mismo significado. El que habla no siempre está en la mejor posición para entender. De ahí se podría partir para señalar la conexión entre los comentarios de Spinoza y la interpretación de Freud (1993).

Ahora bien, la ilusión es un proceso construido por un deseo reprimido. Para Freud, como para Spinoza, el deseo no se reduce a lo que dice la conciencia. Y lo mismo ocurre con los deseos colectivos que atraviesan la civilización, la religión, por ejemplo,

⁴ Descartes ya había percibido la gran dificultad de deshacerse de los prejuicios y, por eso pensó que haber sido niños era un signo de desgracia, pues es en la infancia donde surgen muchos prejuicios, transmitidos por la admiración o el temor que tuvimos siendo niños, y que a la larga determinará, sin que sepamos la verdadera razón, la mayoría de nuestros deseos.

con todo lo misterioso como los milagros o las profecías, que suponen una finalidad trascendente, que los humanos ignorarían y que solo Dios conoce. De hecho, Spinoza rechaza cualquier idea de finalidad y cualquier ciencia de los fines (teleología):

“Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama “causa final” no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la “causa final” de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el “habitar”, en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos” (1980, pp. 246-247).

O sea que la idea de finalidad proviene de este deseo antropomórfico que proyectamos sobre todo lo que vemos. Pensamos las cosas y el mundo como pensamos nuestras acciones; Dios habría creado el mundo a la imagen de nuestro jardín. Por ignorancia y según su imaginación, los humanos han separado lo racional de lo real. Ahora el mundo es uno, y, sin embargo, lo imaginamos múltiple.

5. ¿Cómo amar al estilo de Spinoza?

Para Spinoza el amor también es deseo, pero no es falta, porque entiende el deseo como potencia y el amor como alegría. Si bien su definición de amor⁵ es algo complicada (al recuperar una idea aristotélica): “El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (1980, p. 229), nos aporta un elemento diferente: amar es *alegrarse de* y la clave está en ese *de* (es más fácil de entenderlo pensando en una declaración de amor de este estilo: “soy feliz porque eres” o “me alegra la idea *de* que existes”) que nos lleva a entender que el amor spinozista no solicita nada a cambio (no se trata del “*I need you*” platónico que cantaban los Beatles): no se trata de pedir algo que necesito, sino de dar las gracias por el otro; no consiste en desear lo que no se tiene, sino en disfrutar lo que se es. Es que cuando ya no hay falta o necesidad de lo ideal, solo queda la totalidad plena de lo existente, de lo real, que la presencia del otro reaviva.

“Habría, pues, en la definición del amor que nos da Spinoza, una división fundamental, digamos al cincuenta por ciento, de los dos términos que, ontológica y activamente, constituyen el amor: el amante y el amado. Y hemos de aplicar este esquema al amor en general, expresándolo bajo la forma del amor de *x* a *y*, como por ejemplo el amor a la música, el amor al arte, esto es, una forma general que no supone, en principio, la posibilidad de que *y* ame a *x*. En otro caso, en el que incluiríamos el amor de enamoramiento entre personas, la reciprocidad, sin embargo, es necesaria, es decir, se requiere que el amante sea amado y el amado sea amante al mismo tiempo” (Rincón, 1996, p. 143).

Dicho de otro modo, lo que Spinoza y Aristóteles aportan (que ni Platón ni Schopenhauer explicaron) es cómo se puede ser feliz amando (o en qué consiste una pareja feliz) y cómo eso puede durar: no se trata de hallar la clave para que la pasión permanezca siempre (por lo ya dicho de que no se puede desear lo que ya se tiene o lo

⁵ Recuerdo que, para Spinoza, cualquier definición que quiera mostramos la esencia de algo ha de ser verdadera, y esto sólo puede ocurrir cuando la cosa existe de hecho. Por eso, para él, el amor es una realidad experimentable al mismo tiempo que captable con el entendimiento.

que ya no nos falta) sino de convertir la falta en alegría, la pasión en acción, el enamoramiento loco adolescente en amor sabio con quien ahora, después de todo lo vivido, será “mi mejor amigo”, sintiendo deseo, placer y alegría al hacer el amor juntos, celebrando que el otro existe, agradeciendo que ambos existimos, viviendo juntos el presente compartido, aunque la pasión original ya haya desaparecido. Porque hay vida después de la pasión, cuando el *eros* se transforma en *philia*, cuando amamos menos lo que soñamos y más lo que conocemos y tenemos⁶.

6. El aporte de Nietzsche.

La *Ética* de Spinoza, como se ha dicho, no es una teoría del deber sino de la libertad, que incluye un planteamiento sobre la fuerza del deseo: camino desde la necesidad hacia la conquista de la libertad. En este sentido hay coincidencias entre Spinoza y Nietzsche, pues en ambos, y en el contexto de un análisis del *fenómeno humano*, se muestra la ruta existencial que conduce de la sumisión a la libertad, de la pasión a la virtud, de la ignorancia al saber. Ambos comparten también un enfoque que considero es la raíz de sus propuestas: la oposición esclavitud/libertad, y la constatación de que tendemos, ciega y naturalmente, a vivir como esclavos. En dicho estado de sujeción ocupan un rol fundamental dos pasiones que ambos consideran “pasiones tristes” (odio y remordimiento, dirá Spinoza; resentimiento y mala conciencia, las llamará Nietzsche)⁷. Ambos intentan liberar la existencia de la más fuerte de dichas pasiones: el resentimiento. Para ello Spinoza cuenta con su singular idea de Dios y Nietzsche con la idea del eterno retorno. Para mí aquí también se trata de impotencia, y por eso, de tristeza. El punto entonces es ¿cómo superar la impotencia? ¿Cómo puede el ser humano dejar su estado natural de servidumbre y convertirse en señor y dueño de sí mismo? ¿Cómo dejar de padecer y ser activo?

Veamos, pues, el deseo, que en Nietzsche (1984) adquiere el sentido del instinto y tiene su origen en la naturaleza; lo define como cierta fuerza inconsciente formadora de formas, que se refleja en la creación artística. Instinto que no es tanto un principio inmediato cuanto un resultado de procesos. Su rasgo esencial es que son inconscientes, evidentes y reguladores, por ende, fáciles, necesarios y autónomos. Los instintos que no se alivian hacia afuera se tornan hacia adentro; Nietzsche llama eso la interiorización del hombre. Por eso el instinto también actúa en la formación de nuestras representaciones e ideas. El superhombre es quien logra armonizar sus instintos naturales, encarnando la voluntad de poder o de vida:

“¡Qué no quiere el deseo (placer)! es más sediento, cordial, hambriento, terrible, siniestro que todo sufrimiento, se quiere a sí mismo, se muerde en él, en él lucha el anillo de la voluntad, quiere amor, quiere odio, es rico en demasía, regala, despilfarra, ruega que alguien lo tome, da las gracias al que lo

⁶ Claro que el amor apasionado puede durar, pero con una condición no muy deseable: siempre se trataría de una pasión infeliz, desdichada. Es el tema wagneriano de *Tristán e Isolda* esa bella historia “de amor y muerte” donde se aman hasta la muerte, pero no pueden estar juntos y, paradójicamente, la infelicidad los salva (¿o los condena?), pues finalmente mueren “salvando su amor”: “¿Para qué destino nació? La vieja melodía me lo repite: ¡para anhelar y para morir! ¡Para morir de anhelo!” (Rougemont, 1986, p.40). Es igualmente el caso de *Romeo y Julieta* de Shakespeare, o del Julián Sorel de Stendhal.

⁷ Nietzsche dedicará a ellas las dos primeras partes de su *Genealogía de la moral*, considerándolas responsables de la deshumanización, del progresivo empequeñecimiento del ser humano, de su decadencia.

toma, quisiera incluso ser odiado... tan rico es el deseo, que está sediento de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado, de mundo..." (1980, p. 11)⁸.

Pero aún más radical es su teoría de la conciencia; para él es sólo un efecto de la naturaleza:

"La conciencia no es, en definitiva, más que una red de vínculos entre los hombres, y sólo en cuanto tal debió desarrollarse (si hubiera vivido aislado como un animal salvaje, el hombre habría podido pasar muy bien sin ella). El hecho de que nuestros actos, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y hasta nuestros movimientos se nos hagan conscientes no es sino el resultado del imperio espantosamente largo que un "debe" ha ejercido en el hombre; él, el animal más amenazado, necesitaba ayuda, protección, necesitaba a sus semejantes, era preciso que supiera ser inteligible para expresar su angustia –y para todo esto necesitaba antes que nada la "conciencia", incluso para "saber" lo que le hacía falta, para "saber" lo que experimentaba, para "saber" lo que pensaba–. Es que, por decirlo una vez más, el hombre, como toda criatura viviente, piensa constantemente, aunque lo ignora; el pensamiento que llega a ser consciente no es sino una ínfima parte, y podríamos decir que la más superficial y mediocre –pues sólo este pensamiento consciente se da a conocer con palabras, es decir, con signos de comunicación, por lo que se revela el origen de la conciencia misma–. En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (y no de la razón) se dan la mano" (2002, pp. 145-146).

La conciencia es un instinto, diferente de aquel del animal, porque el hombre siendo débil ha tenido que desarrollar la comunicación verbal. Encontramos el mismo punto de vista en Nietzsche y Freud, porque esa parte más superficial del pensamiento, la conciencia, es también la más débil, la más engañosa, la "peor", dirá Nietzsche. El inconsciente contiene la mayor parte de la vida psíquica según Freud, y por eso, el yo consciente no es el que dirige nuestra vida. Para Nietzsche, según la cita anterior, la conciencia es solo un instinto de supervivencia. Eso explica por qué, Nietzsche hará esa crítica tan virulenta contra la voluntad de controlar los deseos⁹. Para él, condenar el deseo no es más que una manifestación de nihilismo, una devaluación de la vida, nacida del miedo al sufrimiento. Porque en el tránsito (la existencia) que conduce al ser humano hasta su meta (su proyecto personal) la libertad es voluntad de autorresponsabilidad, y es también "algo que se tiene y no se tiene, que se quiere, que se conquista" (2013, p. 38).

Como para Spinoza, Nietzsche denuncia esa moral que él desprecia porque deprecia la vida, morales que requieren que los deseos e instintos sean controlados o censurados. Para él son morales nihilistas que le temen a la vida sensible, al cuerpo, a los deseos, olvidando que el espíritu humano es solo el efecto del cuerpo, de una estructura instintiva. De ahí la visión dionisíaca que propone contra el ideal ascético que plantea una vida débil o reactiva, en última instancia, la negación de la vida. Ese ideal ascético promete salvación solo en valores piadosos, que brotan del resentimiento, la culpa y la mala conciencia; pero las fuerzas reactivas se vuelven contra uno mismo y trabajan en el inconsciente.

⁸ En todas las ediciones de *Así habló Zaratustra* posteriores a la realizada por Nietzsche mismo, este apartado ha llevado el título de *La canción ebria*. Tal cambio se basaba en que, en su ejemplar personal impreso, Nietzsche había escrito ese otro título sobre el título *La canción del noctámbulo*.

⁹ Fue San Agustín (*Confesiones* cap. VIII) quien planteó que el conflicto (alma vs cuerpo) no se refería a una escisión entre razón y pasión, sino que era un conflicto dentro de la propia voluntad. Y esta dualidad dentro de la voluntad misma se conoció como el diálogo que el sujeto sostiene con su yo que podría resumirse entre un querer y no querer al mismo tiempo (Freud y Lacan dirán que es el diálogo del yo con el inconsciente).

7. El aporte de Schopenhauer.

Borges (1987) dijo a los 23 años (y nunca lo desmintió) que había asimilado lo esencial de Schopenhauer: la musicalidad de un pensamiento (situada del lado de la voluntad), que llamará “entonación”, que pasa por encima y hasta prescinde de su capacidad de transmitir conceptos (del lado de la representación): “Si tuviera que elegir a un solo filósofo, lo designaría a él. Si el enigma del Universo puede expresarse en palabras, pienso que estas palabras se encontrarían en sus obras” (p. 29)¹⁰. Es que pocas veces la filosofía aparece tan separada de un contenido por demostrar y tan coherente con el proceso elucidante y alucinante de la lectura. Lo esencial del pensamiento de Schopenhauer (1988), sobre la visión del deseo spinoziano, está en *Parerga y Paralipomena (Metafísica del amor, metafísica de la muerte)*:

“Cuando el instinto de los sexos se manifiesta en la conciencia individual de una manera vaga y genérica, sin determinación precisa, lo que aparece, fuera de todo fenómeno, es la voluntad absoluta de vivir. Lo que en la conciencia individual se manifiesta como instinto sexual en general, sin dirección hacia un determinado individuo del otro sexo, eso no es en el fondo sino una misma voluntad que aspira a vivir en un ser nuevo y distinto. Y en este caso, el instinto del amor, por completo subjetivo, ilusiona a la conciencia y sabe muy bien ponerse el antifaz de una admiración objetiva. Porque la naturaleza necesita de esa estratagema para lograr sus fines. Por desinteresada e ideal que pueda parecer la admiración por una persona amada, el objetivo final es, en realidad, la creación de un ser nuevo, de determinada índole; y lo que lo prueba así es que el amor no se contenta con un sentimiento recíproco, sino que exige la posesión misma, lo esencial, es decir, el goce físico” (p. 44).

Schopenhauer piensa que, pese al egoísmo humano, la naturaleza tiene más derecho sobre cada uno que la débil individualidad en sí misma. Así, la naturaleza pretende alcanzar su objetivo infundiendo en el individuo una cierta ilusión, que aumenta el sentimiento de admiración que podemos tener hacia la persona deseada; pero de hecho se trata de una estratagema de la naturaleza, que crea dicha ilusión. La naturaleza juega con nosotros, haciéndonos creer en nuestro deseo de estar enamorados, cuando en el fondo se trata solo un instinto al que nos vemos obligados a obedecer. Entonces esta ilusión sería la fuerza que nos impulsa a amar a los demás. E incluso si los demás nos parecen odiosos o despreciables, la voluntad de la especie es tan poderosa que hace que el amante se ciegue ante este espejismo. Tal vez por eso los antiguos representaron al amor como un ciego. ¿Es libre la voluntad? Schopenhauer dirá que empíricamente no lo es (pues en nuestras elecciones diarias la sensación de tener opción es aparente), pero sí transcendentalmente, en la medida en que el querer es algo sin fundamento. O sea que, si pensamos en nuestros actos, diremos que son libres en apariencia, pero que realmente obedecen a una *Voluntad* despiadada. Pero igualmente esa voluntad única e ineludible que lo dirige todo, desde cierto punto de vista, no es libre pues no tiene opciones, pero, desde otra mirada, es libre pues es autónoma frente a la razón. Esta paradoja la resumo con esta frase: “La voluntad hace ciegamente lo que quiere”. Así, los dos conceptos claves del pensamiento de Schopenhauer serán: representación (siendo concebible un representante sin representado) y voluntad (según el cual la libertad no es capacidad de elegir sino, en contraste, necesidad de actuar sin fundamento empírico).

Schopenhauer, entonces, expresa que esa fuerza que nos impulsa a desear a otros es el instinto de la especie, y como tal, es inconsciente y arcaico. Pienso que esto inspira a

¹⁰ Originalmente en inglés: “Today, were I chose a single philosopher, I would chose him. If the riddle or the universe can be stated in words, I think these words would be in his writings”.

Nietzsche, para quien el deseo es trágico porque es sufrimiento e ilusión. No obstante, mientras que para Spinoza sigue siendo posible una cierta “alegría filosófica”, para Schopenhauer, la salvación solo es posible en la renuncia y el ascetismo, es decir, en la negación del deseo, esa negación que los budistas, en los que él se interesó bastante, llaman *nirvana*, que, para los estoicos, como la ausencia de pasión, era la *apatía*. Esta negación del deseo es lo que opone radicalmente a Spinoza y Nietzsche.

No puedo dejar de citar uno de los mejores sonetos de Borges, “*Ajedrez II*” (1996, V. 2 p.191) que comienza dando motivaciones internas a los movimientos de las piezas:

*“Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada / Reina, torre directa y peón ladino
Sobre lo negro y blanco del camino / Buscan y libran su batalla armada”.*

Para advertir enseguida: “No saben que un rigor adamantino / Sujeta su albedrío y su jornada”.

Este tema borgesiano hace eco al diálogo entre Spinoza y Schopenhauer a propósito del libre albedrío. Spinoza plantea, en una carta a Schuller (*Carta LVIII*, octubre 1674):

“Le sugiero que imagine, por favor, una piedra que, mientras se mueve, piense y advierta que es ella la que se esfuerza lo más que puede en continuar moviéndose. Esta piedra que sólo es consciente de su esfuerzo, y no actúa de modo indiferente, creará que es enteramente libre y que sólo continúa moviéndose porque así lo quiere. Pues ésta y no otra es la libertad humana que todos pretenden poseer, y que sólo consiste en que los hombres son conscientes de sus deseos e ignorantes de las causas que los provocan” (2007, p. 227).

Schopenhauer, que conoce el ejemplo de Spinoza, lo plantea de modo diferente:

“Spinoza dice (*Epíst. 62*) que, si la piedra que vuela en el aire por un impulso tuviera conciencia, pensaría que vuela por su propia voluntad. Yo añado que la piedra tendría razón. El impulso es para ella lo que para mí el motivo, y lo que para ella en el estado supuesto aparece como cohesión, gravedad y permanencia es en su esencia interna lo mismo que yo conozco en mí como voluntad y lo que ella conocería también como voluntad si en ella se añadiese el conocimiento” (2005, p. 84).

La piedra de Spinoza es desplazada, en la ficción de Borges, por las piezas de ajedrez. Pero ambos plantean la misma idea: la libertad es un engaño que procede de la simple ignorancia de que somos manipulados desde el exterior.

9. Cierre: Deleuze y Guattari

Como lo expresa Antonelli “los principios cardinales de la inmanencia práctica deleuziana son extraídos de una lectura cruzada de Spinoza y de Nietzsche. En términos deleuzianos, hay un devenir spinocista de Nietzsche y un devenir nietzscheano de Spinoza que los arrastra a una zona de indiscernibilidad, en la cual los límites de la enunciación tienden a difuminarse” (2017 p.321). Deleuze interpreta, desde Nietzsche a Spinoza, en lo que respecta a la desvalorización de la conciencia, y desde Spinoza a Nietzsche en su comprensión de la voluntad de poder como “poder de ser afectado”. En esa lógica Deleuze, siguiendo a Spinoza y Nietzsche, concibe el deseo como una fuerza positiva (*conatus*), manteniéndose fiel a la inmanencia: “La pregunta, en relación con el deseo, no es qué significa, sino qué produce, con qué nos conecta, qué se genera en esa conexión con el otro” (Santiago 2008, p.200).

En la obra, escrita hace cincuenta años con Guattari (2005), libera el deseo de toda culpa, otorgándole, como Nietzsche, su total poder dionisiaco, anti-edípico y anti-fálico,

y oponiéndose al psicoanálisis, que consideran una forma de reprimir los deseos¹¹. Para ellos, el deseo no viene determinado por ningún sujeto (en este sentido se oponen a la noción psicoanalítica del deseo edípico) y no apunta a ningún objeto: “Creemos en el deseo como en lo irracional de toda racionalidad y no porque sea carencia, sed o aspiración, sino porque es producción de deseo y deseo que produce, real-deseo o real en sí mismo” (p. 390). El deseo es creación de vida. Deleuze y Guattari –mediante una táctica “a la vez interior y exterior” al psicoanálisis– lo plantean como una acción “productiva”, arraigada en un proceso (o causa) inmanente, en el cual la producción social y la producción natural no sólo se oponen, sino que dicen, antes de toda representación, “una sola y misma realidad en el productor y el producto” (p.19). Este descubrimiento - digamos - del inconsciente productivo supone dos analogías: (a) la confrontación directa entre producción deseante y producción social (al tiempo que su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen) y (b) la represión que la máquina social obra sobre las máquinas deseantes (así como la relación de la represión con dicha represión general).

Sin embargo, las ideas de Deleuze y Guattari no son hedonistas. Y si se trata de Spinoza, habría que hablar de eudemonismo, pues, la felicidad para él es buscar aquello que, por ser el bien soberano, tiene un valor ético, mientras que el hedonismo busca el placer por el placer. Para Deleuze, el culto al placer que toma hoy la apariencia de una feria de placeres fáciles y no muy generosos con los demás, es la muerte del deseo, porque el placer reduce el deseo a la experiencia de la falta y la carencia. Deleuze hablará entonces de “descarga de placer”. Sobre este tema dirá en una entrevista-diálogo (1980):

“Qué duda cabe que el placer es agradable, nosotros tendemos a él con todas nuestras fuerzas. Pero también es cierto que él es el que viene a interrumpir, de la forma más indispensable o delicada, el proceso del deseo como constitución de un campo de inmanencia. Nada más significativo a este respecto que la idea de un placer-descarga: obtenido el placer, tendríamos al menos un poco de tranquilidad antes de que el deseo renazca. En el culto del placer hay mucho odio o mucho miedo respecto al deseo” (p. 112).

Deleuze piensa, no en una ética del deseo o de los placeres (como lo hace Foucault)¹², sino en un ascetismo del deseo: “Ascesis, ¿por qué no? La ascesis siempre ha sido la condición del deseo, y no su disciplina o su prohibición. Si pensáis en el deseo siempre hallaréis una ascesis” (p. 113). Este ascetismo no supone una resignación fatalista, sino más bien una especie de renacimiento. Tal es el mayor poder del deseo que nos arraiga en el mundo tal como es, como inmanencia. El deseo, el poder de actuar y las fuerzas activas significan alegría y creación, en el corazón mismo de nuestro universo. Deleuze, desde su concepción del deseo, es decir, desde un deseo entendido como *alegría* y no como carencia o demanda, hará una crítica radical del psicoanálisis, al que llamará “una masturbación, un narcisismo generalizado, organizado, codificado” (p. 114).

¹¹ El gran problema del psicoanálisis, para Deleuze, es que, en vez de tomar al deseo como “productor”, se lo tomó como “adquisición” y, por eso, se definió su carencia de objeto, pasando a ser “deseo de lo que no se tiene”. Para Deleuze, en cambio, el deseo es quien produce lo real. Por eso es fábrica y no teatro.

¹² Tengamos en cuenta que lo que se pregunta Foucault es: ¿cómo sucedió que el sexo se volvió discurso? O más aún, ¿cómo fue que el discurso sobre el sexo se convirtió en la forma paradigmática del discurso verdadero, de la confesión? ¿Cuándo empezamos a pensar que decir la verdad sobre el deseo era decir la verdad sobre el sexo, y que decir la verdad sobre el sexo era decir la verdad sobre las personas?

Intentando aclarar lo que Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Deleuze comprenden por deseo descubrimos que este término es asociado a un significado particular de la idea de voluntad. En Spinoza y en Schopenhauer es clara esta identificación. En Nietzsche, quien influenciado por Schopenhauer reinterpreta la voluntad con una idea que se enraíza en el origen de los afectos planteado por Spinoza en su *Ética*, el deseo está más oculto, disimulado y englobado en las figuras metafóricas de lo dionisiaco y lo armonioso. Y en Deleuze y Guattari adquiere una dimensión política como *fábrica* productora de realidad. Se puede afirmar que Nietzsche, Spinoza y Schopenhauer entienden el deseo como algo ciego, puro y básicamente como lo que él es en sí mismo: esfuerzo (Spinoza), fuerza (Schopenhauer), poder (Nietzsche). A través de su crítica al psicoanálisis, Deleuze y Guattari inventan un concepto de deseo que será como un personaje literario, un gigante de la vida. El deseo para ellos es el estado humano por excelencia: fluir vital permanente, intencionalidad sin objeto. Ya no es un movimiento hacia algo que no tenemos, porque el inconsciente es una fábrica y el deseo será producción. Al referirse a las novelas de Marcel Proust, Deleuze (1995) dirá, por ejemplo, que no se desea a una persona sino a *esa* persona y todos los horizontes, todos los encuentros, todos los textos, todas las ciudades que se dan en ella, que están plegados en ella: amarla es, entonces, desear desplegarla, desarrollar lo enrollado.

Así, cuando deseamos producimos, fabricamos un conjunto (“*c’est toujours avec des mondes que l’on fait l’amour*”): como sujetos del deseo instalamos los elementos, los ubicamos unos al lado de otros, los concatenamos (esto es justo lo que hace la publicidad: construye el deseo). Desear es disponer, colocar, construir un orden concatenado de elementos que forman un conjunto. Esta es la fórmula deleuziana: el deseo discurre (y ocurre) al interior de una concatenación. Y así lo difícil no es lograr lo que se desea, sino que lo arduo es desear, porque desear implica la construcción misma del deseo, supone afirmarlo y crearlo: formular qué mundo deseas, para que este sea el mundo que te conviene, el mundo que incrementa tu potencial, el mundo donde discurrirá tu deseo. Y habrá que hacer saltar ciertas cosas a través de las líneas de fuga, porque es un proceso que se construye y se deshace.

Es lo que el *Anti-Edipo* nos enseña: una doble emancipación; una, sobre la naturaleza, pues el deseo no es natural; otra, sobre de la tensión entre abundancia (*Poros*) y carencia (*Penia*), pues el deseo es proceso perpetuo e inagotable que no involucra represión (*répression*) o desaparición del afecto, sino destrucción de la representación. El deseo es suceso, no cosa ni persona (Deleuze 2007, p. 126). Y por eso es, al igual que la repetición, es una *insistencia*, pues no existe, pero suministra energía, distribuye el entorno social, genera variaciones e inaugura líneas de fuga. Y su problema es la relación de inmanencia entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas (Deleuze y Guattari 2005, p. 413): las máquinas deseantes, impasibles ante las relaciones instituidas, asumen una posición esquizoide que pulveriza las relaciones entre deseo, transgresión y ley. Así, siguiendo esta idea que se repite podemos comprender, al tiempo, lo problemático y cuestionante de la relación entre Deleuze-Guattari y Lacan, así como la denuncia de esa “ilusión inevitable” que, falseando toda producción histórica, representa Edipo. Deleuze y Guattari, al partir del deseo como producción inmanente o producción de producciones (siguiendo así a Spinoza), individualizan ese campo fundado sobre una similitud de naturaleza entre economía libidinal y economía social.

Referencias Bibliográficas

- Antonelli, M. (2017). “El concepto de ‘inmanencia práctica’ en Deleuze”. *Ideas y Valores*, 66 (164), 317-341. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.51898>
- Borges, J.L. (1987). “An Autobiographical Essay”. *Critical Essays on Jorge Luis Borges*. Boston: Ed. Jaime Alazraki.
- Borges, J.L. (1996). *Obras completas* [OC]. 4 vols. Barcelona: Emecé.
- Comte-Sponville (2012). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza. Filosofía práctica*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Freud, S. (1993). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Nietzsche, F. (1984). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2013). *El crepúsculo de los ídolos: O cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rincón, J. (1996). “La definición del amor: una aproximación desde la teoría del conocimiento de Spinoza” *Éndoxa: Series Filosóficas* 7 pp. 135-144. Madrid: UNED. https://www.researchgate.net/publication/272960006_La_definicion_del_amor_una_aproximacion_desde_la_teor%C3%ADa_del_conocimiento_de_Spinoza
- Rojas, E. (2004). *Los lenguajes del deseo. Claves para orientarse en el laberinto de las pasiones*. Madrid: Temas de hoy.
- Rolland, R. (1959). *Le voyage intérieur (Songe d'une vie)*. París: Albin Michel.
- Rougemont, D. (1986). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Santiago, G. (2008). *Intensidades filosóficas. Sócrates. Epicuro. Spinoza. Nietzsche. Deleuze*. Buenos Aires: Paidós.
- Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Schopenhauer, A. (1988). *Metafísica del amor, metafísica de la muerte*. Barcelona: Obelisco.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.