

LA INMANENCIA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JENRRY ALONSO JAIMES PRADA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2007**

LA INMANENCIA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JENRRY ALONSO JAIMES PRADA

**Proyecto de grado para optar al título de
Filósofo**

**Director
ALONSO SILVA ROJAS
Ph.D. Filosofía Política**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2007**

A mis padres:

Pedro José Jaimes Castellanos e Hilda Prada de Jaimes.

A mi esposa:

María del Mar Calderón Goyeneche.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

Al profesor Jorge Francisco Maldonado Serrano, por haberme brindado sus conocimientos y aportes para la realización de este trabajo.

Al profesor Alonso Silva Rojas, por haber aceptado ser el director de este trabajo. Por su paciencia y colaboración.

A la Universidad Industrial de Santander, que me brindó la oportunidad de formarme académica y políticamente.

Título: LA INMANENCIA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA*

Jenrry Alonso Jaimes Prada.**

Palabras Claves

1. Inmanencia.
2. Filosofía Política.
3. Spinoza.
4. Sustancia.
5. Ontológico

RESUMEN

Este trabajo de monografía presenta una reflexión acerca de la necesidad de una refundación ontológica de la razón en el marco del debate contemporáneo acerca de la crisis del marxismo, crisis que no tiene nada que ver con el propio Marx, sino con algunas experiencias históricas suscitadas de interpretaciones ortodoxas del marxismo. Por esta razón, se toma como propuesta alternativa la base ontológica la filosofía de Spinoza, la cual comprendida como una forma de vida que es ella misma inmanente, ofrece alternativas liberadoras y de praxis.

Para llevar a cabo este objetivo, se ha realizado un estudio de los principios filosóficos de la teoría de Spinoza esenciales para la comprensión del concepto de inmanencia, a partir de su principal obra, *Ética demostrada según el orden geométrico*, y posteriormente, se analiza el llamado Plan de Inmanencia formulado por Gilles Deleuze, así como también algunos aspectos políticos y filosóficos generados de la interpretación sobre la inmanencia spinozista que Antonio Negri ha formulado en su obra *Anomalía Salvaje*.

Es así como a partir de estos aspectos filosóficos, Gilles Deleuze y Antonio Negri, despliegan un grito de guerra en contra de la tradición ontológica a partir del retorno a Spinoza y su filosofía, colocando el pensamiento del filósofo holandés y el suyo propio como posibilidad de libertad y de lucha contra el Estado y la soberanía.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Pregrado en Filosofía. SILVA ROJAS, Alonso.

Title: POLITICAL IMMANENCE IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY*

Jenrry Alonso Jaimes Prada.**

Key Words

1. Immanence.
2. Political philosophy.
3. Spinoza
4. Substance.
5. Ontological

ABSTRACT

This monograph represents a reflection of the need for an ontological reformation of the contemporary debate about the crisis of Marxism. A crisis that has nothing to do with Marx himself, but with some historical experiences generated of orthodox interpretations of Marxism. For this reason, the philosophy of Spinoza is taken as an alternative proposal of the ontological basis, which is understood as the immanent way of life is offering liberating and praxis alternatives.

To accomplish this objective, a study of the philosophical principles of Spinoza's theory has been realized from his principal work: *Ethics Demonstrated According to the Geometric Order*, to have a better understanding of the immanence concept. Later, the Plan of Immanence which was formulated by Guilles Deleuze, as well as some political and philosophical aspects generated of the interpretation of the immanence of Spinoza that Antonio Negri has formulated in his work *Wild Anomaly* are carefully analyzed.

It is as if from all these philosophical aspects, Gille Deleuze and Antonio Negri, open a cry of war in opposition to the ontological tradition from the return to Spinoza and his philosophy, integrating the thought of the dutch philosopher and his own; as a possibility of freedom and of struggle against the State and the sovereignty.

* Thesis.

** Facultad de Ciencias Humanas. Pregrado en Filosofía. SILVA ROJAS, Alonso.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
1. SUSTANCIA-DIOS.....	13
2. SUSTANCIA-SUJETO.....	25
3. LA INMANENCIA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	42
3.1 EL PLAN DE INMANENCIA: UNA FORMA DE VIDA	44
3.2 EL PLAN DE INMANENCIA Y LA MULTITUD	52
CONCLUSIONES	59
BIBLIOGRAFÍA.....	62

INTRODUCCIÓN

En la filosofía política contemporánea se instala, como uno de los principales debates, la necesidad de realizar una refundación ontológica de la razón, que al mismo tiempo permita la búsqueda de alternativas y prácticas liberadoras. Se trata entonces, para muchos autores de nuestro tiempo, de un momento de reflexión crítica sobre el marxismo y su eficacia, no con el ánimo de pretender encerrarse en una conciencia negativa y desesperanzadora, sino más bien para recobrar un asidero ontológico que vuelva a proponer una filosofía del porvenir, confiando plenamente en el ejercicio de la razón y en la praxis colectiva. De este modo, autores como Gilles Deleuze y Antonio Negri, despliegan un grito de guerra en medio de las condiciones filosóficas actuales, poniendo a la ontología spinoziana como una reivindicación del ser que entra en pugna con la tradición ontológica.

Por esta razón, nos proponemos realizar un estudio y un análisis filosófico de la concepción de inmanencia política desde estos dos filósofos contemporáneos, Gilles Deleuze y Antonio Negri; utilizando como base, los principios filosóficos de la teoría de Spinoza.

Para llevar a cabo este objetivo, realizaremos, en primer lugar, un estudio de los principios filosóficos de la teoría de Spinoza esenciales para la comprensión del concepto de inmanencia, a

partir de su principal obra, *Ética demostrada según el orden geométrico*, y posteriormente, trataremos de analizar y comprender el llamado Plan de Inmanencia formulado por Guilles Deleuze, así como también algunos aspectos políticos y filosóficos generados de la interpretación sobre la inmanencia spinozista que Antonio Negri ha formulado en su obra *Anomalía Salvaje*.

Es necesario entonces, adentrarnos a esta tarea de explicitación del ser con un espíritu filosófico reflexivo, un espíritu filosófico que nos permita, cuando sea pertinente, realizar un ejercicio crítico a las posturas de Deleuze y Negri, al plan de inmanencia y a todo aquello que derive de sus posturas filosóficas y sus propuestas contemporáneas.

Para llevar a cabo lo primero que nos hemos propuesto, es preciso tener en cuenta que Spinoza nos presenta en la *Ética* una estructura geométrica del todo y las partes, a partir de definiciones y demostraciones, manifestándose a lo largo de esta obra una majestuosa armonía que levanta todo un organismo que se desarrolla a partir del concepto de sustancia. Así pues, la *Ética* constituye un método progresivo y constructivo para llegar a Dios partiendo de la causa a los efectos. Es precisamente aquí, en la comprensión de los efectos, en los modos y atributos que expresan una esencia eterna e infinita, donde aparecen consecuencias que, a nuestro modo ver, valen la pena ser analizadas, porque es aquí donde se posibilita la construcción del plan de inmanencia y de la conceptualización de la inmanencia misma.

En todo caso, muchos son los motivos por los cuales puede ser útil estudiar a Spinoza. Motivos que pueden ir, por una parte, encaminados a las razones de las que generalmente se le acusa: Spinoza materialista, Spinoza inmoralista, Spinoza ateo. Sin embargo, por otra parte, pueden establecerse motivos políticos, históricos y filosóficos que poibilitan la comprensión de una problemática progresiva la cual alcanza a instalarse en el debate filosófico contemporáneo.

En este sentido, Gilles Deleuze y Antonio Negri han intentado rescatar el pensamiento del filósofo holandés y han dedicado obras a su estudio. En efecto, estos dos autores no sólo se han limitado a la publicación de diversos ensayos y talleres, sino que en su propuesta filosófica y política se puede vislumbrar una gran influencia del pensamiento spinozista. Esto es lo que nos ha llamado la atención: comprender todo aquello que fundamenta la tesis teórica del spinozismo y que trasciende más allá de su primer principio: una única sustancia que consta de infinitos atributos, *Deus sive Natura*. También es fundamental reflexionar sobre aquellas definiciones, axiomas, postulados y colorarios enmarcados en su obra cumbre y una de las obras más importantes de la filosofía universal: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Este ejercicio filosófico permitirá estudiar a fondo los efectos e implicaciones que trae consigo, concebir la vida y concebirse así mismo de una manera inmanente, reflejandose también, en el horizonte político.

Con el ánimo, entonces, de dar respuesta al problema ontológico que surge del estudio y el análisis de la filosofía de Spinoza y sus efectos filosóficos y políticos en el pensamiento contemporáneo, este trabajo se divide en las siguientes partes:

En el primer capítulo, SUSTANCIA-DIOS, estudiaremos las nociones generales acerca de la sustancia que consta de infinitos atributos, planteada por Spinoza en la primera parte de la *Ética*. En un segundo capítulo, SUSTANCIA-SUJETO, analizaremos las definiciones sobre cuerpo, así como las implicaciones conceptuales que tienen las nociones comunes expuestas por el filósofo holandés en la parte II, III, y IV de la *Ética*. El tercer capítulo, LA INMANENCIA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, se dividirá en dos apartados: en el primero, EL PLAN DE INMANENCIA: UNA FORMA DE VIDA, se planteará la propuesta del filósofo Gilles Deleuze sobre esta noción y se analizarán sus implicaciones desde el punto de vista político; en el segundo, EL PLAN DE INMANENCIA Y LA MULTITUD, se hará un breve análisis sobre los motivos problemáticos planteados por Antonio Negri en su obra, *Anomalía Salvaje*, que siendo problemáticos, constituyen el eje sobre el cual la filosofía spinoziana es útil en la actualidad. Posteriormente, se mostrará cómo algunos aspectos e implicaciones del análisis en torno a la fundación spinoziana del materialismo moderno, se reflejan en su obra *Imperio*.

Para concluir, en el último capítulo de este trabajo, se presentarán algunas conclusiones y observaciones finales.

Capítulo 1

SUSTANCIA-DIOS

La *Ética* de Spinoza presenta una estructura geométrica a partir de la precisión de definiciones que consecuentemente derivan en axiomas, proposiciones demostradas, escolios, corolarios y lemas, que en conjunto imprimen a esta obra un carácter de armonía y de majestuosidad, dando lugar a todo un organismo superior que se construye a partir de un único principio: La sustancia absolutamente infinita que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia, eterna e infinita.

En la primera parte de la *Ética* que lleva como título *De Dios*, Spinoza nos presenta ocho definiciones, en las que sólo dos de ellas, a nuestro parecer, podemos considerarlas como las más generales, ya que de éstas pueden derivarse de manera explícita o implícita las seis definiciones restantes. Debemos aclarar además, que en su estructura general, algunas definiciones son necesarias para comprender que Dios es la sustancia de infinitos atributos y las otras necesarias para la concepción de que Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas.

La primera de estas dos definiciones se enuncia de la siguiente forma:

“Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado”¹.

Esta definición sobre la sustancia presenta un grado de abstracción tal que su concepto es pura generalidad y a ello hace referencia el mismo Spinoza al decir que no podemos definir la sustancia a partir del concepto de otra cosa, sino que sólo puede ser definida por lo que es ella misma, es decir, por lo que es en sí y se concibe por sí.

Ahora bien, la segunda definición, que junto a la anterior conformarán el centro sobre el que se construye el edificio de toda la concepción de su filosofía, nos es dada por Spinoza de la siguiente forma:

“Por Dios, entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia, eterna e infinita”².

Seguidamente, se añade una aclaración para esta definición:

“Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*, porque de aquello que sólo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en

¹ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. Definición 3. Capítulo 1. p. 39.

En adelante: “(Para Definiciones, por ejemplo, Definición 2 Capítulo 3. ver 3/d2; para los Axiomas, por ejemplo, Axioma 2 Capítulo 1. ver 1/ax2; para proposiciones, por ejemplo Proposición 1 Capítulo 2 ver 2/prop1; para los Lemas, por ejemplo, Lema 1 Capítulo 2 ver 2/lem1)”

² *Ibíd.* (ver 1/d6)

cambio, si algo es absolutamente infinito pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna”³.

Podemos entonces unir estas dos definiciones generales en una sola, ya que hablar de Dios y de la sustancia que consta de infinitos atributos es hablar de una y la misma cosa. En consecuencia, si tomamos la igualdad de Dios y la sustancia infinita definiríamos a partir de las dos definiciones anteriores lo siguiente: *Por sustancia se entiende aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado. Además, la sustancia es el ser absolutamente infinito y consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*⁴.

Ahora bien, al tratar de comprender esta definición sobre la sustancia debemos entender lo que se encuentra explícita e implícitamente en ella. Para el primer caso, por ejemplo, debemos analizar qué se entiende por atributo, por infinito, y por esencia; y para el caso implícito, podríamos preguntarnos, por ejemplo, qué se entiende por finito, por causa de sí, por las formas en que se puede expresar la esencia y por otros cuestionamientos más que pueden derivarse de esta concepción general de la sustancia. Ahora bien, algunas concepciones derivadas de lo anteriormente dicho son expuestas por Spinoza en las restantes seis definiciones de la primera parte de la *Ética* como sigue⁵:

³ *Ibíd.* p.39.

⁴ Por la igualdad entre Dios y la sustancia infinita, se puede hablar de Dios o de sustancia refiriéndose a lo mismo. Pero para interés de este trabajo monográfico hemos decidido sustituir Dios por sustancia.

⁵ *Ibíd.* p. 39-49. (ver 1/d1, 1/d2, 1/d4, 1/d5, 1/d7, 1/d8).

1. Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente.
2. Se llama finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo.
3. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.
4. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido.
5. Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada.
6. Por eternidad, entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin.

Luego de estas definiciones, Spinoza nos presenta siete axiomas los cuales son considerados verdades evidentes, en los que se basa, junto con las definiciones, para demostrar las proposiciones posteriores. Además, los axiomas son una explicación lógica, las cuales el filósofo holandés utiliza en muchas deducciones que le permiten llegar a conclusiones importantes de lo que se sigue

necesariamente de la sustancia que consta de infinitos atributos. Así entonces, los axiomas de la primera parte de la Ética son⁶:

1. Todo lo que es, o es en sí o es en otro.
2. Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí.
3. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.
4. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.
5. Las cosas que no tienen nada en común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea que el concepto de la una no implica el concepto de la otra.
6. La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado.
7. De todo lo que se puede concebir como no existente, la esencia no implica la existencia.

Pasamos ahora a mostrar algunas proposiciones que tienen especial interés para una mejor comprensión de algunas concepciones que introduciremos en capítulos posteriores, en particular en lo que tiene que ver con el plan de inmanencia.

“En la naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”⁷. (1)

Esto es, en la naturaleza no pueden existir varias sustancias que contengan el mismo atributo o afección. Así, sólo existe una única sustancia que, como ya dijimos, consta de infinitos atributos, cada

⁶ *Ibíd.* p. 40. (ver 1/ax1, 1/ax2, 1/ax3, 1/ax4, 1/ax5, 1/ax6, 1/ax7).

⁷ *Ibíd.* p. 41. (ver 1/prop5).

uno de los cuales expresa de una cierta y determinada manera la esencia de la sustancia, como consta en la siguiente proposición:

"Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido"⁸. (2)

"Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia"⁹. (3)

Estas proposiciones ratifican que no puede darse ni concebirse ninguna sustancia por fuera de Dios, por lo tanto, la sustancia que consta de infinitos atributos es única y no puede concebirse en la naturaleza otra sustancia distintita, ya que si esto se diera, debería concebirse como existente, lo cual es absurdo, como consta en las demostraciones de la Ética.

Por otra parte, en lo que tiene que ver con los atributos pertenecientes a la sustancia, Spinoza nos presenta dos proposiciones, la primera en términos de la realidad de las cosas en relación con el número de atributos que posee dicha cosa, y la segunda, en términos de cómo es concebido un atributo perteneciente a una sustancia. Estas proposiciones son evidentes por las definiciones ya expuestas.

"Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen"¹⁰. (4)

⁸ *Ibíd.* p. 49. (ver 1/prop15).

⁹ *Ibíd.* p. 48. (ver 1/prop14).

¹⁰ *Ibíd.* p. 44. (ver 1/prop9).

“Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo”¹¹. (5)

Es preciso aclarar para la proposición (5), que aunque dos atributos sean concebidos como distintos, no se puede concluir de ahí, que constituyen dos sustancias distintas, sino que pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada atributo pueda concebirse por sí mismo, ya que los infinitos atributos estuvieron simultáneamente en la sustancia y ninguno de ellos pudo ser producido por otro. El atributo, por tanto, es el que expresa de una cierta y determinada manera la realidad o el ser de la sustancia, y esto puede constatarse por el entendimiento cuando percibe aquello que es constitutivo de la esencia de la sustancia, tal y como lo contempla la definición de atributo.

Por otra parte, lo *absoluto* califica la sustancia constituida por los infinitos atributos, mientras que cada atributo es sólo infinito en su género¹². Pero lo infinito en un género no implica que exista una privación de los otros géneros, así como tampoco una oposición con ellos, sino que más bien aparece una distinción formal o real que no impide a todas estas formas referirse al mismo Ser. Por lo tanto, lo absoluto es la naturaleza de la sustancia, mientras que lo infinito sólo es una propiedad de cada uno de los atributos que pertenecen a la sustancia.

Ahora bien, según Spinoza, se sigue de la proposición (3), que “la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o

¹¹ *Ibíd.* p. 44. (ver 1/prop10).

¹² Ver la explicación anexa a la definición de Dios.

afecciones de los atributos de Dios”¹³. Esto es, lo corpóreo o extenso y el pensamiento son expresiones de la sustancia, es decir, cada sustancia hace parte de los infinitos atributos de Dios, pero no podemos figurarnos la sustancia como una imagen corpórea ni como pensamiento, ya que Spinoza entiende como corpóreo cualquier cantidad larga, ancha y profunda, la cual puede ser delimitada por una cierta figura, y el pensamiento a su vez puede ser delimitado por otro pensamiento, y nada más absurdo pensar esto de la sustancia, ya que la sustancia es infinita e indivisible, como consta en la siguiente proposición:

“La sustancia absolutamente infinita es indivisible”¹⁴. (6)

Sin embargo, existe en la naturaleza del hombre la propensión a dividir la cantidad, y por ello, no son pocos los argumentos que se han expuesto para mostrar por ejemplo que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y que por tanto, lo corpóreo no puede pertenecer a la sustancia, pero Spinoza responde a ello aludiendo que quienes piensan esto se alejan del verdadero conocimiento de Dios, ya que la cantidad la concebimos de dos modos, o bien de manera superficial, o bien como sustancia. Si la concebimos tal como la imaginamos, es decir, de manera superficial, la encontramos con frecuencia y facilidad, divisible y formada por partes, y si atendemos a ella tal y como está en el entendimiento, es decir como sustancia, la encontramos infinita, única e indivisible, tal y como lo demuestra Spinoza en la *Ética*. Por lo tanto, imaginación y entendimiento son cosas distintas, “si se

¹³ *Ibíd.* p. 48. (ver Corolario 2 de 1/prop14).

¹⁴ *Ibíd.* p. 48. (ver 1/prop13).

considera también que la materia es por doquier la misma y que en ella no se distinguen partes, a menos que la concibamos afectada de diversos modos, y que por tanto, sus partes se distinguen moralmente y no realmente”¹⁵. Esta distinción entre imaginación y entendimiento lo veremos más claramente en el siguiente capítulo cuando hablemos de las nociones comunes y los tipos de conocimiento.

Ahora bien, dejando hasta aquí lo que concierne a los atributos de la sustancia y lo que se deriva de ello, pasamos a los modos y a lo que por necesidad de la naturaleza divina se sigue de ella:

“De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito”¹⁶. (7)

Para demostrar esta proposición, Spinoza argumenta la evidencia de ella a partir de la siguiente observación: “dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ellas varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa) y tantas más cuanto más realidad exprese la definición de esa cosa, es decir tanto más realidad implica la esencia de la cosa definida”¹⁷ Hecha esta claridad, es fácilmente demostrable por la vía de deducción que de la naturaleza de la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, de su necesidad, debe

¹⁵ *Ibíd.* p. 51.

¹⁶ *Ibíd.* p. 52. (ver 1/prop16).

¹⁷ *Ibíd.* p. 51.

seguirse necesariamente, infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todas cuanto puedan caer bajo el entendimiento infinito. Por lo tanto, de lo anterior se sigue, como consta en los corolarios de la proposición anterior que¹⁸: 1) la sustancia es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito. 2) La sustancia es causa por sí y no por accidente. 3) La sustancia es causa absolutamente primera.

Así, si la sustancia produce los mismos atributos que constituyen su esencia, supone que la sustancia es causa de todas las cosas, en el mismo sentido que es causa de sí misma. Por lo tanto, esto implica que la sustancia por necesidad de su naturaleza es causa eficiente tanto de su esencia como de su existencia, como puede verse en la siguiente proposición:

“Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia”¹⁹. (8)

Se deriva de ésta proposición lo siguiente: en el sentido que se dice que la sustancia es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas, como consta en el corolario de la proposición anterior: “las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de la sustancia, o sea, modos en lo que los atributos de la sustancia se expresan de una cierta y determinada manera”²⁰.

¹⁸ *Ibíd.* p. 52. En la *Ética*, aparece Dios en lugar de la sustancia, pero como ya hemos demostrado su igualdad, esto es irrelevante.

¹⁹ *Ibíd.* p. 59. (ver 1/prop25).

²⁰ *Ibíd.* 59. (ver Corolario 1/prop25).

Por otra parte, dadas las siguientes dos proposiciones:

“Una cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios; y la que no es determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar”²¹. (9)

“Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito”²². (10)

Se deduce que una cosa finita existente remite a otra cosa finita como causa, pero no podemos por ello ver la causalidad como una dualidad, en donde por una parte, aparece como en una dirección horizontal, constituida por una serie indefinida de las demás cosas, y por otra, en una dirección vertical constituida por la sustancia, ya que como vemos en la proposición (9), cada término de la serie remite a Dios como aquello que apremia con potestad a la causa a producir su efecto. Por esta razón, la sustancia nunca es causa remota de las cosas, entendiendo causa remota como aquella que no está unida de algún modo con el efecto, sino que se llega a Dios a partir del primer término de la regresión. Dado esto, la causa en un sentido único es *inmanente*, ya que permanece en sí para producir, (en oposición a la causa *transitiva*), y el efecto tampoco

²¹ *Ibíd.* p. 59. (ver 1/prop26).

²² *Ibíd.* 60. (ver 1/prop28).

sale de ella (en oposición a la causa *emanativa*), ya que "todas las cosas que son, son en Dios, y dependen de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas"²³. Por lo tanto, la sustancia es causa esencialmente inmanente como consta en la siguiente proposición:

"Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas"²⁴. (11).

Aunque con esto no hemos explicado todo lo que respecta a la sustancia, sí al menos algunos elementos que nos permitirán tener una comprensión de lo concerniente a los capítulos siguiente, en especial aquellos elementos que fundamentan el concepto de plan de inmanencia.

²³ *Ibíd.* p. 61.

²⁴ *Ibíd.* p. 55. (ver 1/prop18).

Capítulo 2

SUSTANCIA-SUJETO

Pasamos ahora a mostrar algunas de las cosas que se siguen necesariamente de la sustancia que consta de infinitos atributos, en particular lo que tiene que ver con dos modos de expresión de la sustancia, a saber, la sustancia extensa y la sustancia pensante. Hablaremos también de lo referente al concepto de nociones comunes, para finalmente establecer los diferentes tipos de conocimiento, no como la operación de un sujeto, sino como la afirmación de una idea en el alma.

Empecemos, entonces, señalando algunas definiciones iniciales que aparecen en la segunda parte de la *Ética*, la cual lleva como título: *De la Naturaleza y el Origen del Alma*, teniendo en cuenta en adelante sólo aquellas que necesitamos para explicar las nociones posteriores y las que nos lleven de la mano a la construcción de plan de inmanencia.

1. Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se le considera como extensa.
2. Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.

3. Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante.
4. Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera.
5. Duración es la continuación indefinida de la existencia.
6. Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular.

Vemos entonces por las definiciones anteriores²⁵, que el cuerpo es un modo de la extensión, y el alma, un modo del pensamiento. Ahora bien, como la sustancia posee una esencia, la cual es expresada de una manera eterna e infinita por los atributos, el alma está ante todo constituida por lo que es primero en los modos del pensamiento, es decir, por una idea. El alma es, en resumen, la idea del cuerpo correspondiente, pero no es que la idea se defina por su poder de representación, sino que la idea que somos es al pensamiento y a las demás cosas lo que el cuerpo que somos es a la extensión y a los demás cuerpos. Esto se ve más claramente en la siguiente proposición:

“El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa”²⁶. (12)

²⁵ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 77-78. (ver 2/d1; 2/d2; 2/d3; 2/d4; 2/d5; 2/d7).

²⁶ *Ibíd.* p. 87. (ver 2/prop13).

Ahora bien, de la proposición (12) se sigue que el hombre está constituido por alma y cuerpo. Además, todo es cuerpo y alma, cosa e idea, “pues de cualquier cosa se da necesariamente una idea, de la que Dios es causa de la misma manera que de la idea de cuerpo humano”²⁷. Existe por tanto, el poder representativo que viene de la correspondencia entre cosa e idea.

Ahora bien, posteriormente a las primeras definiciones, Spinoza nos presenta los siguientes axiomas²⁸:

1. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es, por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista.
2. El hombre piensa.
3. Los modos del pensar, como el amor, el deseo o cualquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan, a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se de ningún otro modo del pensar.
4. Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos.
5. No sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos de pensar.

Dados estos axiomas, nos detendremos ahora en lo que es, para Spinoza, el pensamiento y la extensión.

²⁷ *Ibíd.* p. 87.

²⁸ *Ibíd.* p. 78. (ver 2/ax1 al ax5)

"El pensamiento es atributo de Dios"²⁹. (13)

"La Extensión es atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa"³⁰. (14)

Esto es, que tanto el pensamiento, como la extensión, son cada uno, uno de los infinitos atributos de la sustancia, es decir, el pensamiento y la extensión expresan, cada uno, la esencia eterna e infinita. Es en este sentido que podemos decir que la sustancia es una cosa pensante, o que la sustancia es una cosa extensa. Así, las cosas singulares son finitas y con una existencia determinada, son modos que expresan la naturaleza de la sustancia (lo mismo que para el caso de los pensamientos singulares), de una cierta y determinada manera.

Por otra parte, dada la proposición (12), la cual refiere a la correspondencia entre cosa e idea vale también para las ideas que tenemos y no sólo para las ideas que somos. Pues no tenemos la idea que somos de una manera inmediata, sino que está en la sustancia en cuanto que es afectada por una infinidad de ideas distintas, ya que "cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa"³¹. Por lo tanto, lo que tenemos es la idea de lo que sucede a nuestro cuerpo, la

²⁹ *Ibíd.* p. 78. (ver 2/prop1).

³⁰ *Ibíd.* p. 79. (ver 2/prop2).

³¹ *Ibíd.* p. 86. (ver Corolario 2/prop11).

idea de las afecciones de nuestro cuerpo, (como consta en ax4 de la segunda parte de la *Ética*), y sólo por estas ideas conocemos inmediatamente nuestro cuerpo y todas las cosas singulares que nuestro entendimiento puede percibir. Esto se corrobora por la siguiente proposición:

“Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto”³². (15).

Ahora bien, hemos dicho que de la proposición (12) se sigue que el hombre está constituido por alma y cuerpo, y por lo tanto, debe entenderse que el alma está unida al cuerpo. Pero Spinoza nos advierte que es necesario comprender qué se entiende por la unión de alma y cuerpo. Sin embargo, para entender esto de forma adecuada, es necesario conocer la naturaleza de nuestro cuerpo. No obstante, lo que se dice de la idea del cuerpo humano, hay que también decirlo necesariamente de la idea de cualquier cosa, ya que el cuerpo humano hace parte de las cosas singulares derivadas de la sustancia extensa. En síntesis, es preciso entonces saber, en primer lugar, lo que puede un cuerpo, es decir, algunas cosas que pueden derivarse de la naturaleza de los cuerpos; en segundo lugar, lo que compone un cuerpo y se sigue de ello. Y finalmente, para entender dicha unidad, lo relacionado en lo particular con el cuerpo humano y lo que de ello se deriva.

Así, entonces, de la naturaleza de los cuerpos y lo que se sigue de ello, tenemos:

³² *Ibíd.* p. 85. (ver 2/prop11).

"Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo"³³.

"Cada cuerpo se mueve, ora más lenta ora más rápidamente"³⁴.

"Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia"³⁵. (*)

"Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas"³⁶. (**)

"Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquél a su vez por otro, y así al infinito"³⁷. (***)

Del anterior lema se sigue, como bien deduce Spinoza, lo siguiente: "un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que sea determinado por otro cuerpo a detenerse; y que un cuerpo en reposo continúa en reposo hasta que sea determinado por otro a moverse"³⁸. Lo cual puede verse como similar a la primera ley de Newton, con la diferencia de que Spinoza no determina la dirección del movimiento y, a lo que llama causa exterior, que es lo que determina el reposo o el movimiento; Newton lo llama fuerza. "Todo cuerpo continúa en su estado de reposo o de movimiento

³³ *Ibíd.* p. 88. (ver 2/ax1).

³⁴ *Ibíd.* p. 88. (ver 2/ax2).

³⁵ *Ibíd.* p. 88. (ver 2/Lema1).

³⁶ *Ibíd.* p. 88. (ver 2/Lema2).

³⁷ *Ibíd.* p. 88. (ver 2/Lema3).

³⁸ *Ibíd.* p.89.

uniforme sobre una línea recta a no ser que se le obligue a variar dicho estado mediante fuerzas que actúen sobre él”³⁹.

“Todos los modos, en los que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante. De ahí que uno y el mismo cuerpo se mueven de formas diversas, según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que mueven, y, al revés, cuerpos diversos son movidos de diversa forma por uno y el mismo cuerpo”⁴⁰.

Ahora bien, en lo que refiere a los compuestos de un cuerpo y lo que se sigue de ello, tenemos:

“Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos a cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos”⁴¹.

“Cuanto mayores o menores sean las superficies con las que chocan entre sí las partes de un individuo o cuerpo compuesto, tanto más difícil o más fácilmente pueden ser forzadas esas partes a que cambien de sitio; y, en consecuencia, más difícil o más fácilmente puede conseguirse que el individuo mismo adopte otra figura. De ahí que los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, le llamaré *duros*; a los que

³⁹ TIPLER. P. *Física*. Ed. Reverté S.A. Barcelona. 1978. p. 92.

⁴⁰ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 89. (ver 2/ax1).

⁴¹ *Ibíd.* p. 90. (ver 2/d1).

chocan con superficies pequeñas, *blandos*; y a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras, *fluidos*"⁴².

"Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma"⁴³.

"Si las partes que componen un individuo se hacen mayores o menores, pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la misma proporción de movimiento y de reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma"⁴⁴.

"Si algunos cuerpos que componen un individuo, son forzados a cambiar la dirección de sus movimientos de un lado a otro, pero de manera que puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre ellos en la misma proporción que antes, también el individuo retendrá su naturaleza, sin cambio alguno de forma"⁴⁵.

"El individuo así compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás"⁴⁶.

Con esto, Spinoza ha explicado las razones por las cuales un individuo compuesto de muchos cuerpos, puede ser afectado de muchos modos, sin que cambie su naturaleza, independientemente

⁴² *Ibíd.* p. 90. (ver 2/ax3).

⁴³ *Ibíd.* p. 90-91. (ver 2/Lema4).

⁴⁴ *Ibíd.* p. 91. (ver 2/Lema5).

⁴⁵ *Ibíd.* p. 91. (ver 2/Lema6).

⁴⁶ *Ibíd.* p. 91. (ver 2/Lema7).

de que los cuerpos que componen las partes de dicho individuo sean de distinta naturaleza. Ahora bien, el filósofo holandés concluye que, si concebimos a toda la naturaleza como un individuo, cuyas partes están compuestas de todos los cuerpos, los cuales varían de infinitos modos, no habrá cambio alguno del individuo total, es decir, a pesar de que cada una de las partes que se componen por todos los cuerpos son afectadas de infinitos modos, la sustancia, en este caso concebida como toda la naturaleza, no cambiará su forma.

Por otra parte, vemos que Spinoza define un cuerpo, independiente de su tamaño o forma, el cual está compuesto siempre de una infinidad de partículas, de dos maneras: la primera, a partir de una relación cinética, es decir, lo que tiene que ver con su reposo o movimiento, con su velocidad y lentitud; y la segunda, a partir de una relación dinámica, es decir, lo que contempla el movimiento o reposo de los cuerpos, a partir de la relación con la causa exterior por la que se les determina a que estén en reposo o en movimiento, o explicado de otra manera, al poder de afectar o ser afectados.

Ahora bien, antes de pasar a lo que nos habíamos propuesto anteriormente, a saber, lo que hay que entender por la unión de alma y cuerpo, nos resta considerar lo que Spinoza entiende por cuerpo humano y algunas implicaciones que de ello se derivan. Así entonces, empecemos por los siguientes postulados⁴⁷:

⁴⁷ *Ibíd.* p. 92. (ver 2/Postulados 1 al 4).

1. El cuerpo humano, está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
2. Algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano, son fluidos, otros blandos, y otros finalmente duros.
3. Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el mismo cuerpo humano, es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores.
4. El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado.

Dicho esto sobre el cuerpo humano, ¿De qué manera, entonces, se halla unida el alma humana al cuerpo? ¿Cuáles son las significaciones e implicaciones de que el alma y el cuerpo estén unidas de la manera en que la concibe Spinoza? Hay que recordar que el alma humana es la misma idea o conocimiento del cuerpo humano como dijimos en la proposición (12), idea que está en Dios en cuanto que se le considera afectado por otra idea de una cosa singular. Por lo tanto, Dios tiene la idea del cuerpo humano, es decir, Dios conoce el cuerpo humano en cuanto que se le considera afectado por muchísimas ideas, pero no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana; esto también muestra que “el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado”⁴⁸.

Por otro lado, como ya dijimos, las ideas de las afecciones del cuerpo están en Dios, pero esto se da porque el alma humana las percibe a ellas y por tanto también al cuerpo humano y en

⁴⁸ *Ibíd.* p. 96. (ver 2/prop19).

consecuencia su existencia. Pero es sólo en este sentido que el alma humana percibe al cuerpo humano. Ahora bien, Dios también tiene el conocimiento o la idea de alma humana, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano, ya que “el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conocimiento de las cosas”⁴⁹. Dicho esto, ahora podemos entender de una manera más clara que el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, el cual se concibe o bien bajo el atributo del pensamiento, o bien bajo el atributo de la extensión. La siguiente proposición así lo muestra:

“Esta idea* del alma está unida al alma del mismo modo que la misma alma está unida al cuerpo”⁵⁰. (16).

No existe pues, una relación de causalidad entre alma y cuerpo, así como tampoco tiene lugar una primacía del alma sobre el cuerpo o viceversa. Hay por tanto, en Spinoza, el rechazo a la tradición filosófica moral de la superioridad del alma sobre el cuerpo, pero este rechazo no lo hace tampoco en favor de posicionar en un lugar superior al cuerpo. Lo que hay, por ende, es un paralelismo, porque “ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)”⁵¹. Y el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma. De este modo, lo que

⁴⁹ *Ibíd.* p. 81. (ver 2/prop7).

* Se refiere a la idea o conocimiento que se da en Dios del alma humana.

⁵⁰ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 97. (ver 2/prop21).

⁵¹ *Ibíd.* p. 128. (ver 3/prop2).

es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma.

Dejamos hasta aquí lo que tiene que ver con los dos modos de expresión de la sustancia de los cuales el hombre tiene conocimiento, la sustancia extensa y la sustancia pensante y todo lo que hemos dicho se ha derivado de ello, para dar paso ahora a lo que Spinoza llama nociones comunes, de donde finalmente presentaremos los diferentes tipos de conocimiento.

“Aquellos que es común a todas las cosas y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular”⁵². (17).

“Aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente”⁵³. (18).

Dadas estas dos proposiciones, vemos por una parte, que las nociones comunes representan algo que es común a los cuerpos, sea por ejemplo, en relación al movimiento, al reposo, a la extensión, o aquello que hace común a todos los cuerpos, o bien, lo que hay en común en mínimo dos cosas singulares; y por otra parte, que las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas, ya que representan una unidad de composición.

“La idea de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está

⁵² *Ibíd.* p. 105. (ver 2/prop37).

⁵³ *Ibíd.* p. 105. (ver 2/prop38).

igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, también será adecuada en el alma”⁵⁴. (19).

“Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas”⁵⁵. (20).

Ahora bien, como ya hemos dicho, cada cuerpo existente se compone de una determinada relación de movimiento y de reposo, entonces, cuando por ejemplo, las relaciones entre dos cuerpos se componen, los dos cuerpos forman un conjunto de potencia superior y por lo tanto, la noción común es una representación de una composición entre dos o más cuerpos, y de la unidad de esta composición. En consecuencia, habrá una relación de conveniencia de los cuerpos existentes. Además, todos los cuerpos tienen algo que les es común, incluso aquellos cuerpos que no convienen entre sí, a saber, la extensión, el movimiento y el reposo. Y por lo tanto, nunca dos cuerpos son inconvenientes por lo que tienen en común, es decir, “ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que, en la medida en que es mala para nosotros, también nos es contraria”⁵⁶.

Por otra parte, las nociones comunes conllevan a la desvalorización del mal y del bien, para instaurar en su lugar lo que es bueno y malo, ya que lo bueno se da cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y, por consiguiente, aumenta nuestra potencia con parte de la suya. Así mismo, lo malo

⁵⁴ *Ibíd.* p. 105. (ver 2/prop39).

⁵⁵ *Ibíd.* p. 128. (ver 2/prop40).

⁵⁶ *Ibíd.* p. 202. (ver 4/prop30).

tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro. Así nos lo dice Spinoza en la siguiente proposición:

“Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo”⁵⁷. (21)

De este modo vemos cómo la *Ética* de Spinoza se opone a los valores trascendentales tradicionales, de donde han surgido las leyes morales, que conduce a la obediencia, y al impedimento del conocimiento, para proponer su sustitución a partir del conocimiento de la naturaleza de la causa inmanente. Así nos lo hace saber Deleuze, “la ley es siempre la instancia trascendente que determina la oposición de los valores Bien-Mal; el conocimiento, en cambio, es la potencia inmanente que determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia bueno-malo”⁵⁸.

Finalmente, damos paso a lo que concierne a las formas de conocimiento. Para esto, Spinoza nos dice que los llamados términos trascendentales, como ser, cosa, algo, se han originado a partir de que el cuerpo humano, por ser delimitado, sólo es capaz de formar en él cierto número determinado de imágenes distintas y simultáneas, y en consecuencia, si llega a superar el umbral de imágenes, tenderá a confundirlas unas con otras. De esta forma, si

⁵⁷ *Ibíd.* p. 202. (ver 4/prop39).

⁵⁸ DELEUZE G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. Fabula Tusquets: Barcelona, 2001. p. 35.

las imágenes son confundidas en el cuerpo, también el alma imaginará confusamente y sin distinción alguna estos mismos cuerpos. Por razones similares, se han originado las nociones que se llaman universales, ya que el cuerpo humano forma tantas imágenes a la vez, que superan su capacidad de imaginar, en el sentido de que el alma no puede imaginar las pequeñas diferencias de cada una y de que sólo imagina de manera distinta aquello en que todas coinciden, en cuanto que el cuerpo es afectado por ellas. Pero todas estas nociones varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con una mayor frecuencia y que por lo tanto el alma recuerda con mayor facilidad. Dado esto, Spinoza nos dice que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales a partir de lo siguiente⁵⁹:

1. De cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento. (A este tipo las califica por percepciones de conocimiento por experiencia vaga).
2. De signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con las que solemos imaginarlas. (A estos modos de contemplar las cosas los llama conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*).
3. De que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. (A este le llama *razón* y conocimiento de segundo género).

⁵⁹ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 108. (ver Escolio 2).

Además de estos dos últimos géneros de conocimiento, hay un conocimiento de tercer género al que Spinoza llamará *ciencia intuitiva*, de donde procede la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios para llegar al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.

“El conocimiento de primer género es la única causa de falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero”⁶⁰. (22).

“El conocimiento del segundo y del tercer género, y no del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso”⁶¹. (23).

“Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa”⁶². (24).

De esta forma, los tipos de conocimiento son formas de existencia, ya que el conocer se prolonga en los tipos de afectos que le corresponden, de manera que se satisfaga necesariamente todo poder de afección. Así, el conocimiento no debe ser entendido como la operación de un sujeto, sino más bien, como la afirmación de una idea en el alma.

Ahora bien, ¿cómo podemos llegar al tercer tipo de conocimiento, del cual es propio dar a conocer las esencias? Respecto a esto, Spinoza nos dice que: “el esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero

⁶⁰ *Ibíd.* p. 109. (ver 2/prop41).

⁶¹ *Ibíd.* p. 109. (ver 2/prop42).

⁶² *Ibíd.* p. 109. (ver 2/prop43).

sí del segundo género del conocimiento”⁶³. Así, dado que el conocimiento de segundo tipo se define por las nociones comunes, debido a que la *Razón* se esfuerza por organizar los encuentros de los modos existentes según relaciones que se compongan; y estas nociones a pesar de que son ideas generales, y se aplican tan sólo a los modos existentes, no nos dan a conocer la esencia singular. Corresponde entonces, al tercer tipo de conocimiento, ya no captar el atributo como noción común, aplicable a los modos existentes, sino captarlo como forma común a la sustancia de la que constituye la esencia de las cosas singulares.

Es la idea de Dios la que nos hace pasar del conocimiento del segundo tipo al de tercer tipo, ya que a pesar de que la idea de Dios está vinculada al conocimiento de segundo tipo, en cuanto está relacionada con las nociones comunes, no es en sí misma una noción común, puesto que comprende la esencia de Dios y esto nos obliga a pasar al tercer tipo que refiere a la esencia de Dios, y a todas las esencias singulares de las demás cosas. “Cuanto más entendamos las cosas singulares más entenderemos a Dios”⁶⁴.

⁶³ *Ibíd.* p. 259. (ver 5/prop28).

⁶⁴ *Ibíd.* p. 258. (ver 5/prop24).

Capítulo 3

LA INMANENCIA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Spinoza es un filósofo contemporáneo porque su filosofía se proyecta en el horizonte de nuestro porvenir, su propuesta nos permite pensar más allá de la tradición y renovar al mismo tiempo el pensamiento revolucionario. Es un crítico que prevé el porvenir y por eso, considerándolo desde este punto de vista, su filosofía de lo inmanente es una filosofía contemporánea.

Algunos filósofos de nuestra época de vital importancia en la comprensión de lo político y de la acción política contemporánea han retomado el pensamiento positivo de Spinoza. Es el caso de Gilles Deleuze y Antonio Negri, en los cuales a través de sus escritos sobre Spinoza, se distinguen dos aspectos importantes: el primero, es que adoptan el papel del estudioso, historiador e interprete de la filosofía spinoziana, y el segundo, es que adoptan su propio papel como filósofos, partiendo de los problemas que les inquietan y buscando en Spinoza soluciones ya dadas o los instrumentos de una solución que persiguen con sus propios medios. En todo caso, ambos filósofos rescatan la filosofía positiva e inmanente de Spinoza, la cual se ve reflejada en sus propuestas filosóficas y políticas, diferentes en cada caso, pero que se instalan en los debates importantes de la filosofía contemporánea. Por ello se va a estudiar la forma como en estos dos autores se presuponen

las premisas filosóficas spinozianas y se desarrolla, a partir de las mismas, una filosofía política propia.

En este sentido, el plano de inmanencia y lo referente a lo inmanente mismo desde el punto de vista deleuziano, será el tema que se tocará en la primera parte de este capítulo.

Es, sin embargo, importante señalar previamente que en *La Anomalía Salvaje*, Negri nos presenta los motivos por los cuales es útil el estudio de Spinoza y al mismo tiempo señala el por qué cada uno de ellos es problemático: 1) La fundación que Spinoza lleva a cabo del materialismo moderno a pesar de que no supere los límites de una concepción puramente espacial. 2) La fundación que a su vez lleva a cabo de una forma no mistificada de democracia. 3) Su metafísica, de la cual se dispone como lugar de alternativas radicales, forma positiva del pensamiento negativo, capaz de hacer la mediación material del proceso histórico de la multitud y la posición de un horizonte de libertad que sólo cabe definir como horizonte de la liberación.

En este trabajo monográfico, de estos tres problemas planteados por Negri, nos centraremos, en la segunda parte de este capítulo, sólo en lo que compete al primero de ellos, para finalmente, mostrar cómo algunos aspectos e implicaciones del análisis de este problema se reflejan en *Imperio*. En cuanto a los otros dos problemas de *La Anomalía Salvaje*, consideramos que valen la pena para un estudio y trabajo posterior.

3.1. EL PLAN DE INMANENCIA: UNA FORMA DE VIDA

Vivir de una manera spinozista implica posicionarse en un plan de inmanencia el cual apela a una creación de conceptos. En efecto, Spinoza, fabricó, creó y planteó conceptos, trató de convencer a los hombres de que recurrieran a ellos, y no se dio por satisfecho con aceptar aquellos que la filosofía tradicional le había dado. Ellos constituyen su filosofía y sus principios.

Hemos visto ya el primer principio de Spinoza: existe una única sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa de cierta y determinada manera su esencia. Pero también conocemos otros principios que enmarcan su filosofía. Dios, Sustancia, Naturaleza, un mismo individuo capaz de variar de infinitas formas. Así entonces, en su filosofía no se trata sólo de afirmar la existencia de la única sustancia, de lo que se trata ahora es de un despliegue de un plan de inmanencia, en el que son las almas, los cuerpos, los individuos y todas aquellas infinitas formas que expresan la esencia del individuo.

El plan de inmanencia no es por tanto un proyecto, un programa, o un propósito, es más bien una sección, una intersección, un diagrama, una planicie; "se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación sobre los que crea conceptos"⁶⁵.

⁶⁵ DELEUZE G. *Qué es la filosofía*. Ed. Anagrama: Barcelona, 1993. p. 45.

Por lo tanto, instalarse sobre este plano lleva consigo adoptar una forma de vida, su construcción implica una manera de vivir.

Así, optar por ver y actuar en la vida de manera spinozista implica la construcción de un plan de inmanencia, en el cual deben posicionarse sus conceptos. Pero ello conlleva un supuesto práctico, no sólo por el hecho de que la construcción de una cosa remita siempre a una acción, sino porque las componentes que definen los conceptos de Spinoza siempre comunican unas con otras y entablan relaciones de velocidad y lentitud, de los poderes de afectar y ser afectado.

En efecto, un cuerpo, como vimos, guarda por un lado una relación cinética mediante relaciones de movimiento y de reposo, de rapidez y de lentitud entre partículas, y son sus funciones lo que lo definen. Hay en este caso, una composición de velocidades en un plan de inmanencia, en donde lo que importa es concebir cada individualidad como una relación compleja entre relaciones de velocidades diferenciales, entre aceleración y desaceleración de partículas. Esto es una forma de concebir la vida.

Por otro lado, un cuerpo guarda una relación dinámica, ya que no se define por su forma, ni por sus órganos o funciones, porque para Spinoza, ni las almas ni los cuerpos son sustancias o sujetos, sino modos, ya que un modo es un poder de afectos, de afectar y de ser afectado, manteniendo, como antes, la relación compleja entre velocidades diferenciales entre partículas, pero también en el pensamiento. En consecuencia, "se definirá a un animal o a un

hombre no por su forma, ni tampoco como a un sujeto; se lo definirá por los afectos de lo que es capaz"⁶⁶. El pequeño Hans, por ejemplo, compone la lista de afectos sobre un caballo de tiro, así refiere el caso el señor Freud, y de ello se concluye que son mayores las diferencias existentes entre un caballo de tiro y un caballo de carreras de las que hay entre un buey y el caballo de labor. Ya no se trata, entonces, de una diferencia de estilo entre psicosis y neurosis, entre comparar un calcetín con una vagina o comparar un puro campo de mallas con un campo de vaginas, ya no es cuestión de locos, siempre que lo hagamos después de haber compuesto la lista de afectos.

Ser Spinozista, en consecuencia, implica como hemos mencionado, no definir algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como sustancia o sujeto. Se definirá más bien por relaciones de *longitud* y *latitud*⁶⁷, que en conjunto constituyen la Naturaleza, es decir, el plan de inmanencia en el que se inscriben variaciones continuas, que desbordan las constantes y las variables.

El plan de inmanencia o de composición se opone al plan de organización y desarrollo. La organización y el desarrollo son propios del plan trascendental y este concierne a forma y sustancia: desarrollo de la forma y, a la vez, formación de sustancia y sujeto. El plan de inmanencia ignora la sustancia y la forma, y lo que se

⁶⁶ DELEUZE G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. Fabula Tusquets: Barcelona, 2001. p. 151.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 155.

Deleuze llama longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y lentitud, de reposo y de movimiento que lo componen desde este punto de vista, es decir entre *elementos no formados* (Para Spinoza, los cuerpos más simples). Y llama latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una *fuerza anónima* (fuerza de existir, poder de afección).

inscribe en este plan son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto. El plan de inmanencia consiste, entonces, en relaciones de velocidades y de lentitud entre elementos no formados, y en composiciones de afectos intensivos correspondientes, *longitud* y *latitud*.

Por otra parte, este plan de inmanencia es un planomeno, ya que se crean conceptos y se establece un plano. Por lo tanto, los conceptos y el plano son estrictamente correlativos: "Los conceptos son como olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y los desenrolla"⁶⁸. De este modo, los conceptos ocupan o pueblan el plano, mientras que el plano en sí mismo es el medio en el que los conceptos se reparten sin romper su continuidad y su integridad. Por esta razón, Deleuze nos dice que, si la filosofía empieza con la creación de los conceptos, el plano de inmanencia debe ser considerado prefilosófico. "El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración"⁶⁹. Por esta razón, el plano de inmanencia es la imagen del pensamiento, orientarse en el pensamiento, hacer uso del pensamiento, y, en este sentido, no es un concepto pensado ni pensable.

Ahora bien, la imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho, es decir, no lo que pertenezca al pensamiento como opinión, reflexión o comunicación

⁶⁸ DELEUZE G. *Qué es la filosofía*. Ed. Anagrama: Barcelona, 1993. p. 39.

⁶⁹ En DELEUZE G. *Qué es la filosofía*. Ed. Anagrama: Barcelona, 1993. p. 45. Cita: Étienne Souriau publicó en 1939 *L'instauration philosophique*, Éd. Alcan: atento a la actividad creadora de la filosofía, invocaba una especie de plano en tanto que suelo de esta creación, o <filosofema>, plétórico de dinamismos.

sobre las que se ha formado el pensamiento de determinada época o civilización, sino sólo como el pensamiento pueda reivindicar el movimiento que pueda ser llevado al infinito. Pero este movimiento del infinito no remite a la construcción de coordenadas espaciotemporales, ni fijas ni móviles, en las que el pensamiento pueda orientarse, ya que el movimiento lo abarca todo en un vaivén, no dejando sitio alguno para un sujeto y un objeto que sólo pueden ser conceptos. Estos movimientos del infinito se entremezclan y constituyen su curvatura, su naturaleza fractal. Esta naturaleza fractal es lo que hace que el plan de inmanencia carezca de superficie o volumen asignable como concepto y lo constituye en un espacio amorfo, liso, que “se constituye por acumulación de entornos, y cada acumulación define una zona de indiscernibilidad propia del “devenir” (más que una línea y menos que una superficie, menos que un volumen y más que una superficie)”⁷⁰.

Dentro de este contexto introduce Deleuze la reflexión sobre la palabra plan. Deleuze refiere a ella a partir de dos concepciones opuestas a la idea de plan, a pesar de que exista la posibilidad de pasar de una a otra insensiblemente. Llama plan teológico o plan de trascendencia a toda organización que proceda de arriba, el cual dirige tanto a formas como a sujetos: “Desarrollo de formas y formación de sujetos: éste es el rango esencial de este primer tipo de plan. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo”⁷¹. Este plan es por tanto un espacio estriado, arborescente, numerario, dimensional, de masa y de corte, dispone

⁷⁰ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Ed. PRE-TEXTOS: París 2002. p. 495.

⁷¹ DELEUZE G. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. Fabula Tusquets: Barcelona, 2001. p. 157.

siempre una dimensión más, implica una dimensión suplementaria. Hobbes y Hegel se instauraron en él, vinculando el plan a la organización de una Forma y a la formación de un sujeto. Por el contrario, el plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria alguna, y es en oposición al plan de organización, un espacio liso, rizomático, plano, direccional, de manada y de frecuencia: "Ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima"⁷². Es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo.

Pues bien, el plan de trascendencia implica un poder de organización en todo sentido, organización de los sujetos, organización de la sociedad, organización del aparato Estado: el aparato vertical del imperio. Ya no hay acción libre (propia de un espacio liso), sino trabajo (en espacio estriado). Impone a toda actividad el modelo de trabajo, traduce todo acto en trabajo libre o virtual. Ya no hay disciplina de hombres sino organización de ejércitos y producción industrial de armas.

Así, entonces, el modelo social de trabajo pertenece al aparato Estado, que se desarrolla sobre un plan de trascendencia. Y este aparato Estado implica, por un lado, que el trabajo sólo aparece con la constitución de un excedente, todo trabajo es de reservas, por eso el trabajo sólo comienza con lo que denominó Marx sobretrabajo. Y por otro lado, el trabajo efectúa una operación

⁷² *Ibíd.* p. 156.

generalizada de estriaje del espacio-tiempo, una sujeción de la acción libre, una anulación de los espacios lisos, que tienen su origen y su medio en la empresa esencial del Estado. Pero el plano de inmanencia por naturaleza se opone al plan de trascendencia. En efecto, allí donde no hay aparato Estado, ni sobre trabajo, tampoco hay modelo trabajo. Por ejemplo, en las llamadas sociedades primitivas, sociedades de acción libre y de espacio liso, en donde no había ninguna necesidad de imponer un factor trabajo ni de acumular reservas.

Por otra parte, Deleuze nos dice que hay multiplicidad de planos, de hecho, la historia de la filosofía presenta planos muy diferenciados, producto no sólo de la variedad de ilusiones⁷³ que de un modo siempre renovado confiere trascendencia, sino más profundamente a su modo de hacer inmanencia. De hecho, cada plano de inmanencia es Uno-Todo, no es parcial ni fragmentario como los conceptos, sino distributivo. De este modo, tal y como lo dice Deleuze: "la inmanencia sólo lo es con respecto a sí misma, y a partir de allí lo abarca todo, absorbe el Todo-Uno, y no permite que subsista nada con respecto a lo cual podría ser inmanente. En cualquier caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanente a Algo, se puede tener la seguridad de que este Algo reintroduce lo trascendente"⁷⁴.

Pero, el plano de inmanencia tiene dos facetas: como pensamiento y como naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Por ello, el plano de

⁷³ En DELEUZE G. *Qué es la filosofía*. p.53. Expone la lista de ilusiones delimitada por Nietzsche (Hay en primer lugar la ilusión de trascendencia, después la ilusión de los universales, después está la ilusión de lo eterno. Y finalmente la ilusión de la discursividad).

⁷⁴ DELEUZE G. *Qué es la filosofía*. Ed. Anagrama: Barcelona, 1993. p. 49.

inmanencia es ontológico en el sentido de la *Physis* porque no se trata de una realidad mental, o etérea, que se desvanece; es ontológico, en tanto que apunta a una forma de ser. Forma de Ser y no del hombre, sino forma de ser de lo que somos. Ya que el hombre es un objeto, pero nosotros somos algo diferente de un objeto, somos una manera de Ser, o más bien, una manera del Ser. Por lo tanto, el plan de inmanencia se opone por naturaleza al plano trascendente, pero en tanto que es una concepción que tenemos que tener. A la inmanencia le da igual, concibámosla o no. No somos sino inmanentes. Pero esto sólo debe ser percibido, captado, pensado, designado.

En consecuencia, la inmanencia absoluta es ella misma, porque ella no es dentro de algo, no está en alguna cosa, no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto. En Spinoza, la inmanencia no está en la sustancia, pero la sustancia y los modos son dentro de la inmanencia. Se dirá de la pura inmanencia que es una vida. No es inmanencia en la vida; pero lo inmanente es él mismo una vida.

3.2. EL PLAN DE INMANENCIA Y LA MULTITUD

El primer aspecto problemático de *La Anomalía Salvaje*, formulado por Negri, es que "Spinoza funda el materialismo moderno en su más alta expresión, es decir, determina el horizonte propio de la especulación filosófica moderna y contemporánea, que es el de una filosofía del ser inmanente y dado, y de ateísmo como negación de todo orden previo, al obrar humano y a la constitución del ser"⁷⁵.

Este primer aspecto es innegable, siempre y cuando precisemos que con ello se pretende afirmar que el filósofo holandés pertenece a la corriente del materialismo moderno en su punto de partida. De hecho, esto se hace manifiesto en la formulación spinoziana de la sustancia como concepción de la materia como atributo de Dios: "La Extensión es atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa"⁷⁶. Y a continuación afirma: "Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se le considera como extensa"⁷⁷. Proposición y definición que destruye toda concepción metafísica precedente y constituye frente al materialismo moderno un presupuesto determinante.

De este modo, Spinoza al formular la materia como atributo de Dios, representa sin duda alguna, una fase del pensamiento

⁷⁵ NEGRI Antonio. *La Anomalía Salvaje*. Ed. ANTHROPOS: Barcelona, 1993. p. 14.

⁷⁶ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 79. (ver 2/d1).

⁷⁷ *Ibíd.* p. (ver 2/d1.)

occidental sin la cual el materialismo moderno, con todas sus respectivas diferencias, incluyendo la marxista, no resulta concebible. Pero, a pesar de todo, la filosofía de Spinoza, no es una forma acabada de materialismo, en la misma medida en que no es una forma de idealismo. En todo caso, las etiquetas respecto al materialismo e idealismo resultan enormemente reductivas.

Por otra parte, Negri en adición a este primer problema de la *Anomalía*, sostiene que el materialismo spinozista no supera los límites de una concepción físico-galileiana del mundo, ya que “la imaginación, esa facultad que recorre el sistema spinozista, constituye el ser en un orden que sólo es alusivamente temporal”⁷⁸.

Sin embargo, hay que diferenciar la existencia efectiva de la existencia del Ser, pues sólo la sustancia existe y no puede no existir. Por esta razón, la existencia en un primer sentido no es por la imaginación, sino que la existencia es, por ser causa de sí. Pero en un segundo sentido, para que algo se dé, tiene que ser imaginado (condición de la acción), para que tenga existencia efectiva. Esta es la importancia que Spinoza concede a la imaginación, como una forma incancelable de la acción y el conocimiento humano. Coherentemente, la *Ética* plantea la dualidad ontológica de cuerpo-alma, y tiene en cuenta las necesidades de la corporeidad, y por consiguiente, los efectos y todas las formas de la imaginación que surgen de esta corporeidad. Sin embargo, el lugar real de la acción es la razón. Lugar de supresión de los límites, pero no de la negación de las necesidades de la individualidad, espacio

⁷⁸ ⁷⁸ NEGRI Antonio. *La Anomalía Salvaje*. Ed. ANTHROPOS: Barcelona, 1993. p. 14.

de lo común y de la acción de la colectividad. Esta racionalidad spinozista constituye como dice Negri: "Una ontología constitutiva ... Como base"⁷⁹. Pero hay también en Spinoza un impulso para su desarrollo, "sobre todo, allí donde comprende la dialéctica, no como forma concluyente del pensar, sino como articulación de la base ontológica, como determinación de la existencia y de la potencia"⁸⁰.

Ahora bien, este proyecto pujante, de la ontología en Spinoza, que se opone a la metafísica burguesa, constituye según Negri un proyecto revolucionario en todos los campos (fenomenológico, científico, político, etc.). Un proyecto de refundación racional del mundo basada en la liberación y no en la explotación del hombre sobre el hombre. Así, el paso de lo ético a lo político en Negri se da en el sentido de que la multitud pasa a ser un sujeto político plano, es decir, que constituye y propone una forma política que hace operativo en su seno el ejercicio de la libertad individual y una perspectiva de liberación colectiva.

Por esta razón, Negri afirma que leer a Spinoza ha representado para él una experiencia de fresca revolucionaria y por lo cual considera a Spinoza propiamente un escándalo: "es un filósofo del ser que realiza inmediatamente la inversión de la totalidad de la imputación trascendente de la causalidad en causa productiva inmanente, transparente y directa del mundo; es un democrático radical y revolucionario que inmediatamente elimina, asimismo, incluso la sola posibilidad abstracta del Estado de derecho y del jacobinismo; es un estudioso de las pasiones, a las que define no

⁷⁹ *Ibíd.* p. 19.

⁸⁰ *Ibíd.* p. 19-20.

como padecer, sino como actuar –un actuar histórico, materialista, por tanto constitutivo”⁸¹.

En *Imperio*, Negri nuevamente resalta el papel de Spinoza como gestor del más alto desarrollo de la crítica moderna de la modernidad, exaltando la quinta parte de la *Ética* que responde al desafío teórico de establecer el conocimiento total de la verdad y descubrir el camino de la liberación del cuerpo y la mente, positivamente, en lo absoluto: “El principal objetivo de Spinoza, es el desarrollo ontológico de la unidad del conocimiento de la verdad y el cuerpo poderoso, junto con la construcción absoluta de inmanencia colectiva y singular”⁸².

Esto tiene una clara importancia desde el punto de vista político para Negri, de hecho hay todo un pasaje en *Imperio*⁸³ dedicado al problema de la modernidad y a la concepción de soberanía que se gesta desde la visión trascendente e inmanente, identificando allí tres momentos en la constitución de la modernidad europea, que articulan el concepto moderno de soberanía.

De este modo, el primer momento al que alude Negri, es el descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia; el segundo es aquel que reacciona contra las fuerzas inmanentes y a la crisis de la forma de autoridad; y el tercero es la resolución parcial y temporaria de la crisis de autoridad con la constitución del Estado moderno como *locus* de soberanía que trasciende y media el plano

⁸¹ *Ibíd.* p. 20.

⁸² HARDT M. y NEGRI A. *Imperio*. Ed. Harvard University Press: Cambridge 2000. p. 156.

⁸³ En: *Pasajes de Soberanía*. Parte 2. p. 67. HARDT M. y NEGRI A. *Imperio*. Ed. Harvard University Press: Cambridge 2000.

de fuerzas inmanentes. En este desarrollo histórico y filosófico europeo presentado por Negri, desde el siglo trece al dieciséis, se plantea, en resumen, cómo los poderes que eran asignados a los cielos son traídos finalmente a la tierra y consecuentemente muere toda trascendencia. Por lo tanto, se hace manifiesto el descubrimiento de la plenitud del plano de inmanencia. Como era de esperarse, Spinoza no podría estar por fuera de este desarrollo, en el que el horizonte de la inmanencia y el orden político democrático coinciden por completo. Aparece aquí la concepción de Negri sobre el plano de inmanencia: "El plano de la inmanencia es aquel en que los poderes de las singularidades son realizados, y donde la verdad de la nueva humanidad es determinada histórica, técnica y políticamente"⁸⁴. Este proceso histórico y filosófico conllevó a determinar un nuevo paradigma que imprimió un cambio del modo de vida de la multitud.

Así, la singularidad expresa la plenitud del ser como potencia constitutiva de una comunidad humana que la multitud produce, uniéndose en un vínculo de amor, a través de un proceso realizado una y otra vez y siempre abierto, al estar marcado por una presencia que es, a la vez, diseño constitutivo, absoluta determinación y absoluta libertad.

En efecto, si el plano de inmanencia es el campo de todas las singularidades y ninguna singularidad tiene dominio sobre algún cúmulo de otras singularidades (ya que esto sería trascendencia por lo menos respecto de esas singularidades que pretende dominar),

⁸⁴ HARDT M. y NEGRI A. *Imperio*. Ed. Harvard University Press: Cambridge 2000. p. 71.

lo que queda es asumir su propia singularidad. En consecuencia, somos una multitud de singularidades en el plano de inmanencia. Y no puede haber plano sin singularidades y singularidades sin plano. Por lo tanto, apropiarse de la singularidad propia es realizar los poderes de la singularidad: "Por este mismo hecho, porque no puede haber ninguna mediación externa, lo singular es presentado como la multitud"⁸⁵.

Por esta razón, hay que hacer posible que la multitud determine históricamente, técnicamente y políticamente la verdad de la nueva humanidad. Implica, por tanto, que la multitud no tiene caudillo, ni guía, ni líder, ya que ella no es la masa desalineada contra el poder burgués. La multitud es ella misma una multiplicidad, y como tal multiplicidad, es singular. Pero no hay UNA multitud, como no hay UNA singularidad. Porque así como cada vida es singular, cada acontecimiento es singular, del mismo modo en que cada multitud lo es. Hay entonces una especie de multitud de multitudes. Eso es la multitud y eso el plano de inmanencia, una multiplicidad.

Ahora bien, en nuestro tiempo, los deseos de liberación puestos en marcha por las multitudes ha sido dirigido por la construcción del Imperio. Por lo tanto, para Negri, la construcción del imperio y sus redes globales es una respuesta a las diversas luchas contra las diversas máquinas del poder (tal y como lo concibe Deleuze) y, específicamente, a la lucha de clases por los deseos de liberación de la multitud.

⁸⁵ *Ibíd.* p. 71.

En consecuencia la multitud llamó al Imperio, “El deseo desterritorializador de la multitud es el motor que empuja todo desarrollo capitalista, y el capital debe constantemente contenerlo”⁸⁶. Además, dado que los niveles de apropiación de la inmanencia por la inmanencia misma no son evidentes, resulta difícil comprender que ya estamos en el Imperio, somos el Imperio y la multitud no lo ha tomado en sus manos.

Sin embargo, a partir de la imaginación creativa de la multitud se configura un poder constituyente que posibilita el inicio de procesos transformadores y progresistas que pueden conllevar a vivir y organizar espacios políticos contra el Imperio. Por esta razón, la multitud debe instalarse en el corazón del Imperio para desde allí transformar las condiciones virtuales en reales y concretas. Es ésta la alternativa que finalmente Negri nos plantea en su obra como posibilidad para que la multitud destruya Imperio: “La capacidad para construir espacios, temporalidades, migraciones y nuevos cuerpos afirma su hegemonía mediante las acciones de la multitud contra el Imperio”⁸⁷. Así, entonces, es la multitud mediante su experiencia práctica la que puede construir modelos y paradigmas que determinen cómo y cuándo lo posible se vuelva real.

⁸⁶ *Ibíd.* p. 109.

⁸⁷ *Ibíd.* p. 355.

CONCLUSIONES

Nos encontramos, a consideración de muchos autores de la filosofía contemporánea, en Spinoza a un antimoderno: "Este amor a Dios no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor"⁸⁸. Frente a la modernidad con sus características individualistas, Spinoza construye la dimensión colectiva de la fuerza productiva y en consecuencia la figura colectiva del amor y la divinidad. Althusser nos dice: "La filosofía de Spinoza introduce una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía, y sin duda la mayor revelación filosófica de todos los tiempos, hasta el punto que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antecesor directo de Marx"⁸⁹. Esta afirmación se justifica en la medida en que Spinoza funda una concepción absolutamente original de praxis en ausencia de teología, ya que ha pensado la presencia de la causa en sus efectos y la existencia misma de la estructura en sus efectos.

De igual forma, Deleuze, como uno de los pensadores más influyentes de la filosofía contemporánea, no pasó por alto la maravillosa fuerza de la potencia de Spinoza y de su filosofía. Comprende en conjunto el método geométrico y la vida de Spinoza; y sabe con certeza que las demostraciones de la *Ética* son los ojos

⁸⁸ SPINOZA B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed Trotta: Madrid, 2005. p. 89. (ver 5/prop20).

⁸⁹ ALTHOUSSER Louis, *Para leer el Capital*. Ed. Maspero: México, 1976. vol. II. p. 50.

del espíritu que permiten ver la vida más allá de las apariencias puestas por lo trascendente, formulando claramente lo que puede significar tratar de comprender y de sentir al filósofo holandés, desplegando de esta forma el plan común de inmanencia. Así, Deleuze empuja la inmanencia al presente de la praxis hasta el límite de la contraefectuación y de lo intempestivo.

Ahora bien, es de destacar en el planteamiento Deleuziano sobre Spinoza, la presentación de las dos concepciones opuestas entre sí de la idea de plan. El plan teológico que procede siempre de arriba y que se refiere a una trascendencia, en donde hay una supuesta evolución y organización de poder de una sociedad, el cual se contrapone al plan de inmanencia que carece de dimensión suplementaria y por lo tanto, de organización y de desarrollo, apareciendo en consecuencia ya no forma, sino estados afectivos individuales de la fuerza anónima.

Instalarnos en el plan de inmanencia conlleva posibilitar procesos que son siempre completos y abiertos. El espacio que se abre entre complitud y apertura es un espacio del camino de la liberación y de absoluta potencia. En oposición a esto, instalarnos en el plan teológico reconduce a la categoría de lo incompleto, a través de una operación que reduce y reproduce la presencia por medio de la duración. En este sentido, Spinoza desconoce la palabra incompleto, ya que en la determinación, en la alegría, en el amor spinoziano, se exalta todo lo que se encuentra en el horizonte de la temporalidad y lo constituye colectivamente. Por lo tanto, no puede

haber ningún ideal, ningún trascendental, ningún proyecto incompleto, que pueda llenar la apertura y satisfacer la libertad.

Por esta razón, el triunfo de las singularidades, su ponerse como multitud, su constituirse en el vínculo del amor cada vez más numeroso, no son algo incompleto. Por ello, Negri, considera que la presencia impone el realismo contra la utopía, ya que la utopía abre la presencia en el proyecto constitutivo del ser y en ese sentido considera a Spinoza como un antimoderno, ya que en él, su análisis y exposición de la fuerza productiva se constituye ontológicamente en colectividad.

Por último, Negri, que pone a Spinoza como un representante de la filosofía del porvenir, resalta de él la idea del ser en general que a través de su declaración de la materialidad del ser, deshace la visión ontológica panteísta y teísta. En efecto, la ontología spinoziana constituye un ataque radical a la tradición ontológica y Negri vuelve a Spinoza, para retomar esta concepción del ser y ponerla como una desutopía profunda, continua y estable, en cuyo marco la esperanza de la transformación revolucionaria se presenta como dimensión de lo real en sustitución de lo virtual. Es esto precisamente en lo que consisten las posibilidades liberadoras de la multitud frente a la lucha contra el Estado y la soberanía.

BIBLIOGRAFÍA

1. SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. TROTТА: Madrid, 2005.
2. SPINOZA, Baruj. *Tratado Breve*. Ed. ALIANZA: Madrid, 1980.
3. SPINOZA, Baruj. *Tratado Teológico Político*. Ed. ALIANZA: Madrid, 1980.
4. SPINOZA, Baruj. *Tratado Político*. Ed. ALIANZA: Madrid, 1980.
5. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Ed. PRE-TEXTOS: París, 2002.
6. DELEUZE, Gilles. *¿Qué es la Filosofía?* Ed. ANAGRAMA: Barcelona, 2001.
7. DELEUZE Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. FABULA TUSQUETS: Barcelona, 2001.
8. HARDT, Michael y NEGRI Antonio. *Imperio*. Ed. Harvard University Press: Cambridge, 2000.
9. NEGRI, Antonio. *La Anomalía Salvaje*. Ed. ANHROPOS: Barcelona, 1993.
10. ALTHOUSSER, Louis. *Para leer el Capital. vol. II*. Ed. Maspero: México, 1976.
11. TIPLER, Paul. *Física*. Ed. Reverté S.A.: Barcelona, 1978.