

Deleuze y el problema de la expresión

por Julián Ferreyra

Se cumplen 50 años de la publicación de *Spinoza y el problema de la expresión*, efemérides que en los estudios deleuzianos ha quedado eclipsada por el hecho de que *también* se cumplen 50 años de la publicación de *Diferencia y repetición*. Si bien es entendible -siendo para muchos, entre los que me encuentro, *Diferencia y repetición* la obra maestra del genio francés- no por ello deja de ser una pena. En efecto, *Spinoza y el problema de la expresión* es una obra fundamental, densa y que sigue exigiendo estudio y discusión. Celebro por lo tanto que este encuentro le de el lugar en la marquesina que se merece, y reforzaré ese gesto haciendo eje en ese libro a lo largo de estas palabras – recurriendo en esta oportunidad a *Diferencia y repetición* como una suerte de “bibliografía secundaria”.

Spinoza y el problema de la expresión es un libro que puede integrar al menos tres grupos dentro de la “clasificación” de la obra deleuziana. En primer lugar, el menos interesante: el grupo “obra monográfica”. En este grupo se reúne con los libros sobre Hume, Nietzsche, Kant, Bergson -si sólo consideramos las “monografías” sobre filósofos en la primera etapa de la producción deleuziana- a los que hay que agregarle Leibniz y Foucault -si nos extendemos a toda la obra del señor de las uñas largas- y también Proust, Sacher-Masoch y Kafka -si tomamos también las monografías “literarias”-. Considerando este primer grupo, se puede destacar el carácter riguroso de su enfoque, que contrasta con el estilo en apariencia superficial del tratamiento de la historia de la filosofía en su etapa pop-filosófica (lo cual ojalá sirviera para que se desconfiara un poco más de esa apariencia de superficialidad). También, considerando a *Spinoza y el problema de la expresión* como parte de

la “obra monográfica”, debemos referirnos a los famosos *hijos en la espalda* que, según Deleuze, engendra en los autores que trabaja: “un hijo que sería suyo y sin embargo sería monstruoso” (PP 15). El aspecto monstruoso, aberrante, *infectado* por el propio pensamiento del intérprete que se niega a fingir neutralidad, ha generado bastante resistencia de las *escuelas* de los autores que él trabaja a incorporarlo al canon exegético (o incorporar versiones “purificadas”, salvadas de los “errores técnicos” que comete Deleuze – Jimena hablará sobre el caso particular de Spinoza). En los estudios deleuzianos, la monstruosidad genera una suerte de disyuntiva: mientras algunos intérpretes quieren excluir las “monografías” del *canon deleuziano* -descartando cualquier aspecto *propio* de los pensamientos allí expuestos-, otros optarán por el extremo opuesto: leerlas como si Deleuze expusiera allí directamente su doctrina. Hoy trataré de mostrar que se trata justamente de hijos monstruosos, Frankensteins filosóficos, donde encontramos un poco de Deleuze y un poco del autor estudiado, un bastardo que tiene su propio modo de *forzarnos a pensar*.

Este es entonces el *primer* grupo de obras en el que se puede integrar *Spinoza y el problema de la expresión*. Paso al segundo grupo donde también puede legítimamente incluirse: la impactante trilogía 1968-1969 con la cual Deleuze se consagra definitivamente como uno de los filósofos más importantes de su generación. En efecto, en sólo dos años Deleuze publica tres obras fundamentales. Además del gran libro sobre Spinoza, sus dos primeras obras “en nombre propio”: *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*. Este es el enfoque que registró mi trabajo de hoy.

Pero antes, una breve consideración del tercer grupo de obras al que pertenece *Spinoza y el problema de la expresión*: el trabajo de Deleuze sobre Spinoza. Transversal a toda su obra, por cierto, ya que el filósofo holandés es una inspiración radical desde *Nietzsche y la filosofía* hasta “La inmanencia: una vida..”, con un rol clave en *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas* – en *El Anti-Edipo* es más marginal, pero claro, está la famosa frase sobre “por que luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación” que inspira de alguna manera todo el libro del ‘72. Pero basta tomar las obras específicamente deleuzianas dedicadas a Spinoza para tener un

cuadro importante de su arco intelectual. La primera, esta, publicada en 1968, es decir, como ya he señalado, junto con sus dos primeras obras en nombre propio. Luego tenemos la bella y breve *Spinoza: filosofía práctica*, una de mis favoritas, sin duda, cuya primera edición es de pocos años más tarde que la del problema de la expresión (1970) pero que tiene su edición corregida y aumentada en 1981 (bueno, aumentada en cierta medida, ya que también fue achicada, en tanto se eliminó la selección de textos -antología- de Spinoza hecha por el propio Deleuze a la cual los escritos del francés servían de prólogo). La parte aumentada de la segunda edición de *Spinoza: filosofía práctica* es el resultado del extraordinario curso sobre Spinoza brindado en Paris VIII entre 1980 y 1981, que Cactus publicó en castellano bajo el nombre *En medio de Spinoza*. Este “regreso a Spinoza” es sintomático. En “el medio” tiene lugar el trabajo conjunto con Guattari de la década del ‘70 y los cursos de carácter más experimental e inter-disciplinarios de esa década (publicados por Cactus bajo el nombre *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*). Mi hipótesis -que he desarrollado en otra parte- es que este regreso a Spinoza es la manera que tuvo Deleuze de responder a la recepción que había tenido *Mil mesetas*, publicado en 1980, esto es, una interpretación -aún vigente, por cierto- excesivamente anarquizante de su pensamiento, como si la tarea ético-política se limitara a hacer fluir, desterritorializar, establecer conexiones rizomáticas, etc. A través de su lectura de Spinoza, Deleuze hará énfasis en la necesidad de *organizar los encuentros* para no estar sometidos a la contingencia del primer género de conocimiento. En otros términos: señalará que las lecturas anarquizantes y espontaneistas de su propia filosofía no son otra cosa que supersticiones contemporáneas, o en el mejor de los casos una religiosidad cuya importancia espiritual no quiero de ninguna manera ningunear, pero que no puede ser aplicada en el terreno ético y político (que es lo que habitualmente hacen esas lecturas que no ceso de criticar).

Spinoza y el problema de la expresión es la tesis complementaria de Deleuze, defendida en 1968 bajo la dirección de Ferdinand Alquié bajo el título “La idea de expresión en la filosofía de Spinoza” (la tesis principal para su doctorado fue *Diferencia y repetición* – la tesis complementaria era una segunda tesis que en aquel momento los doctorandos franceses debían redactar para evitar escribir la principal en latín). Dice el biógrafo de Deleuze, François Dosse, que esta investigación ya estaba terminada a finales de los años ‘50. Es decir, que el libro sobre Spinoza *precedería* toda la producción de los ‘60, abriendo la serie de monografías en lugar de cerrarlas.

Se trata de un libro complejo, sobre todo su primera parte, donde encontramos un texto muy distinto de *Spinoza: filosofía práctica* y los cursos de Paris VIII, mucho más denso y hostil (el famoso “bizcocho al que le hace falta manteca” con el que Masotta condenó al estilo de escritura de Deleuze). En realidad, esto varía siguiendo la topología del libro. Yo suelo recomendar empezar por la tercera parte: la teoría del modo finito, donde nadie puede decir que falte manteca. Después de todo, la *carga* de Deleuze en la filosofía spinozista es claramente sobre la teoría de los modos, al punto en que en *Diferencia y repetición* indica que “la sustancia debería decirse ella misma *de los* modos, solamente *de los* modos” (DR 59). ¡Tantas cosas hermosas en esa tercera parte de *Spinoza y el problema de la expresión*: el problema del mal, el énfasis sobre la fórmula “nadie sabe lo que *puede* un cuerpo” y la “concepción ética del mundo” que este no *saber* sobre el *poder* nos abre, la correspondencia entre la capacidad de ser afectado y la relación característica del modo finito! Contra estas recomendaciones pedagógicas, hoy me alejaré de las maravillas de la teoría del modo finito para enfocar en las dos primeras partes del libro, sin miedo a los bizcochos secos que, después de todo, nuestro paladar filosófico está acostumbrado a saborear. Tarea tal vez antipática y árida pero exigida por la lección capital que Jorge Dotti, un gran profesor argentino que falleció recientemente justamente en estas tierras, no ha cesado de darnos: no hay filosofía práctica sin ontología.

Paso entonces ahora al nudo de lo que quería charlar con ustedes hoy. Como anticipo en el título de esta conferencia, voy a concentrarme en el título del libro: *Spinoza y el problema de la expresión*. Por qué la expresión y por qué el problema. De qué manera estas dos cuestiones ponen en contacto a este libro sobre Spinoza y *Diferencia y repetición* y también marcan la distancia conceptual, que acompaña la distancia temporal que Dosse establece entre uno y otro libro. ¿Por qué digo esto? Porque, como veremos, “expresión” se liga -o se debería ligar- con el concepto de intensidad, mientras que “problema” menta el concepto de Idea (lo cual era totalmente explícito en la tesis complementaria, cuyo título, recordemos, era *Spinoza y la Idea de la expresión*- es decir “Idea” en lugar de “problema”). En suma, los dos conceptos fundamentales de *Diferencia y repetición* están presentes en el título del *otro* libro del ‘68, y en ese sentido establecen un sólido punto de contacto. Sin embargo, también determinan la distancia entre ambos, libro, en tanto en el dedicado a Spinoza aún están confundidos en la expresión, que es puesta allí como *raíz común* de toda la ontología.

Deleuze se pregunta “¿por qué los mejores comentaristas no han tenido en cuenta (o casi) la noción de expresión en el sistema de Spinoza?” (SPE 13), pero la pregunta que debemos plantearnos es, me parece, justamente la contraria: ¿por qué *Deleuze* lo ha hecho? ¿Qué lo lleva a considerar que la expresión es *el* problema? ¿Cuáles son sus ventajas interpretativas?¹ El problema

1 Valga señalar la hipótesis de Pierre Macherey que, aunque a mi entender no va a lo esencial, es sugestiva y permite “abrir el juego”: “El término “expresionismo” hace pensar ante todo en un movimiento estético, surgido a principios del siglo XX de las investigaciones de pintores franceses y alemanes, y que luego se extendió a la creación literaria y al nuevo arte cinematográfico que, en oposición con la sutileza de las impresiones dispersas sobre un plano horizontal donde parecen encontrarse en un estado de liviandad, puso en primer plano la vehemencia impactante, y como vertical, de la expresión, revelada por la violencia cruda del gesto y del grito, que exponen, al precio de deformaciones ordenadas de manera más o menos sistemática, los trazos particularmente apasionantes de la realidad y de la vida, en una atmósfera de terror o de horror, de ruido y de furia: Artaud y Bacon, por quienes por cierto Deleuze se ha interesado mucho, surgen de esta tendencia. E, inmediatamente, uno es llevado a preguntarse: ¿qué tiene que ver Spinoza y su proyecto de una ética científicamente demostrada, que conduce metódicamente a la síntesis teórica y práctica de la sabiduría y la beatitud, con este exceso y esta desmesura? ¿Qué debemos entender por la fórmula “expresionismo en filosofía”? ¿Es esta fórmula apta para dar cuenta adecuadamente de la tentativa propia de Spinoza, o en cambio desvía el sentido efectivo de esa tentativa, al precio de torsiones y deformaciones como las que caracterizan precisamente un procedimiento del tipo “expresionista” cuyo estilo ya no debería atribuirse a Spinoza, sino a Deleuze? (Un oculus sur Spinoza nommé Gueroult & Deleuze)

le sirve a Deleuze para mostrar cómo se entrelazan las diferentes dimensiones de la filosofía de Spinoza (lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico; la sustancia, los atributos y los modos) y darle así sentido y funcionamiento a la *inmanencia*: “Inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión” (300). Al mismo tiempo, la expresión permite determinar a la inmanencia como un modo particular de vinculación de lo Uno y lo múltiple: “La idea de expresión afirma el nuevo principio de inmanencia. La expresión aparece como unidad de lo múltiple, como complicación de lo múltiple y explicación de lo Uno” (159).²

El hijo monstruoso no deja de ser de Spinoza, porque a lo largo del libro Deleuze muestra una y otra vez que aún en la relación expresiva como nuevo principio de inmanencia, lo Uno no deja de ser el *prius* ontológico: es lo Uno lo que se *expresa* en lo múltiple, lo múltiple no deja de decirse de lo uno. Cuando para Deleuze -repito la cita- “la sustancia debería decirse ella misma *de los* modos, solamente *de los* modos” (DR 59). Podría parecer, entonces, que todo consiste en una simple inversión, la famosa mesa con las patas para arriba que hay que poner al derecho de Marx. Sin embargo, veremos, no se trata de una *simple inversión*. No alcanza con poner a la multiplicidad como *prius* para tener la ontología deleuziana. El problema es otro, y va al corazón del problema de la expresión: el riesgo de un pan-expresismo que sepulte distinciones conceptuales fundamentales para el pleno potencial de una filosofía de la inmanencia.

Hay numerosos esquemas expresivos que se van encadenando a lo largo de *Spinoza y el problema de la expresión*. Los voy a sistematizar, con la violencia que supone eliminar la fluidez, los desplazamientos que deliberadamente Deleuze le impone a la cuestión.³ Tomemos como hilo el

2 “En Spinoza, la relación de expresión concierne esencialmente a lo Uno y lo múltiple” (308).

3 “Tal vez he intentado sistematizar algo que Foucault no había querido sistematizar. Y entonces había endurecido enormemente posiciones que, por razones que voy a intentar buscar, eran en Foucault de mucha soltura, de mucha fluidez” (F. II, p. 242)

resumen que hace al final de la segunda parte (p. 168, que es el umbral hacia la tercera, la teoría del modo finito).⁴ *Ver cuadro I.*

1) Primera expresión: La sustancia se expresa *en sí* misma. En la conclusión, la vincula con la potencia de *existir* (p. 311), a la que corresponde la *ratio* (o causa) *essendi*.⁵ Darle vida a esta expresión será rol de los *atributos*.

2) Segunda expresión: La sustancia *para sí* misma. La potencia correspondiente es la de conocer, y su *ratio, cognoscendi*. Aquí la tarea estará a cargo de las ideas (del entendimiento divino).⁶

3) Tercera expresión: La sustancia se re-expresa. Potencia de actuar y producir, con su *ratio fiendi* o *agendi*. Aquí, los protagonistas son nuestros queridos *modos*. Esta tercera expresión es doble: intensiva (esencia del modo) y extensiva (existencia del modo) – p. 168. Distinción clave para la teoría del modo finito, y también para su vinculación con la ontología de *Diferencia y repetición*, donde intensidad es uno de los conceptos fundamentales. Es algo alarmante (y volveré sobre ello) que la re-expresión de la sustancia en los modos tenga una *doble potencia*, de actuar y producir, cuya identificación es por lo menos problemática. Lanzo la hipótesis de que esto se vincula con la doble expresión intensiva y extensiva de esta tercer cabeza de la expresión.

Entonces, la triada de la expresión queda así: los atributos realizan la potencia de la sustancia de existir en sí misma; las Ideas realizan su potencia de conocer para sí misma, los modos realizan la potencia de actuar y producir como re-expresión .

4 “La sustancia se expresa ante todo en sí misma (...) La sustancia se expresa en atributos formalmente distintos, cualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo expresa la esencia de la sustancia (...) Esta primera expresión antes de toda producción, es como la constitución de la sustancia misma (...) La sustancia se expresa para sí misma. Ella se expresa en la idea de Dios, que comprende todos los atributos (...) La sustancia se re-expresa, los atributos se expresan su vez en los modos. esta expresión es la producción de los modos mismos” (SPE, p. 168).

5 Sobre las cuatro raíces de la razón suficiente, *cf.* SPE, pp. 299-300.

6 “La idea de Dios se expresa en todas nuestras ideas, como su fuente y su causa” (SPE, p. 10). “Los atributos remiten esencialmente a un entendimiento que los percibe o los comprende, porque expresan la esencia de la sustancia, y porque la esencia infinita no se expresa sin manifestarse «objetivamente» en el entendimiento divino” (SPE, p. 14):

La expresión también cumple un rol clave en el otro libro del cual estamos celebrando los 50 años del lanzamiento, esto es *Diferencia y repetición*, como se puede observar en la que hoy por hoy es mi cita favorita del libro, ya que a mi entender condensa toda la ontología *propriadamente* deleuziana tal como en este momento la interpreto (la próxima vez que nos veamos, tal vez haya cambiado radicalmente de opinión, así es el devenir de lo pensado, gracias a Dios). Vamos a la cita, que tienen en el *handout* como *Cita 1*:

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo **expresa claramente** algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos que mira directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también **expresa** todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* (...) Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma.⁷

Tenemos aquí las dos dimensiones fundamentales de la ontología deleuziana (Idea e intensidad), ligadas por la relación de expresión. Las Ideas son *expresadas* por las intensidades, y son por tanto ellas mismas *lo expresado*. Lo expresado es, así, el plexo de Ideas, lo virtual, un conjunto de relaciones diferenciales entre puras diferencias, diferencias que no son *nada* fuera de su relación, relaciones que varían en forma incesante en virtud de las diferencias que las constituyen. La Idea es la diferencia, la multiplicidad, y eso es lo expresado. Ya no la Sustancia. Ya no lo Uno sino lo múltiple. Sin embargo, ¡atención! Pese a que estamos advertidos de la *inversión* del spinozismo que Deleuze propondrá en *Diferencia y repetición* (“la sustancia debería decirse ella misma *de los modos*, solamente *de los modos*”), *también* estamos advertidos de que no debemos precipitarnos.

No debemos precipitarnos a decir, “ah, la sustancia es lo Uno, hay que hacerla múltiple”, porque Deleuze, demuestra, justamente, el carácter constitutivo y de auto-desarrollo de la Sustancia, y pone así la diferencia y las relaciones en el Ser mismo. Tal es para Deleuze, como ya mencioné, el rol de los atributos. No son *propiedades* o *aspectos* de la Sustancia (¡ah, la Sustancia tiene como aspectos la extensión y el pensamiento! -como si fueran dos radios que surgen desde el centro de una esfera

⁷ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 325.

infinita). No son la vía de la emanación. Los atributos son, según Deleuze, *constitutivos*. Potencia de *existir* de la Sustancia misma, *ratio essendi*, causa del ser en sentido ontológico. La sustancia *existe* en tanto se expresa en sus atributos, y su modo de existir es el auto-desarrollo. Auto-desarrollarse es auto-diferenciarse, y el juego entre sustancia-atributo-esencia efectúa la “*determinación de la relación*” (p. 15). ¡Exactamente el rol de las Ideas en *Diferencia y repetición*: constitución y determinación de lo expresado-virtual a través de un juego de relaciones!

Pero la cosa no termina aquí. Porque además de la afinidad *conceptual* entre la Idea de *Diferencia y repetición* y los atributos como auto-desarrollo de la Sustancia, debemos tomar en cuenta la afinidad *nominal* entre la Idea spinozista en *Spinoza y el problema de la expresión* y la Idea de *Diferencia y repetición* (donde, curiosamente, Idea y problema son sinónimos – curiosamente, digo porque, recordemos, era *Spinoza y la Idea de la expresión* en la tesis complementaria). Por supuesto, en ese título Deleuze puede estar haciendo un uso vulgar de “idea” y de “problema”, como *tema* de la tesis o del libro. Pero creo que también hay elementos para pensar que la Idea de Dios o el entendimiento divino complementan -al menos en la interpretación deleuziana- a los atributos en la constitución de la sustancia y son *también* causa de su ser en sentido ontológico. La potencia de existir y la potencia de conocer constituyen, después de todo, “dos «lados», dos mitades” de lo absoluto (p. 103), su realidad formal (potencia de existir y actuar) y su realidad objetiva (potencia de conocer).⁸ Su *en sí y para sí* (como la diferencia y la repetición constituyen el en sí y para sí de la ontología de *Diferencia y repetición*). Así, la distinción que Deleuze realiza entre la expresión *ontológica* y la expresión *gnoseológica* en las primeras páginas

⁸ La realidad formal de la sustancia da cuenta de la constitución de la sustancia (en tanto potencia de existir) y de la producción de los modos (potencia de actuar). Pero esa realidad formal carecería de realidad objetiva, sin la potencia de pensar de Dios. Para estos desarrollos, enlazo las consideraciones en torno a las potencias y la realidad objetiva/formal (SPE p. 76, p. 103). “Pasamos por el desvío de las potencias para encontrar, en la potencia de pensar, la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir, la razón de la realidad formal en Dios mismo” (76). “Por una parte debemos atribuirle a dios una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia formal o correspondiente a su naturaleza. Pero por otra parte debemos atribuirle igualmente una potencia de pensar, idéntica a su esencia objetiva o correspondiente a su idea. Sin embargo, ese principio de la igualdad de las potencias merece un examen minucioso, porque existe el riesgo de confundirlo con otro principio de igualdad, que concierne solamente a los atributos. Sin embargo, la distinción de las potencias y de los atributos tiene una impotencia esencial en el spinozismo (...). Si el absoluto posee así dos potencias, en en sí y para sí, envolviéndolas en su unidad radical. No es lo mismo con los atributos: lo absoluto posee una infinidad de atributos” (103).

del libro -que genera un dualismo difícil de compatibilizar con el desarrollo argumental-, se vuelve una distinción entre dos formas de expresión de lo absoluto mismo, potencia de ser y potencia de conocer (tal es el sentido que Deleuze la da al paralelismo, y al que dedica la segunda parte del libro: no es paralelismo entre atributos, sino entre estas dos mitades del absoluto, de las cuales *todos* los atributos en su infinitud son *sólo una*).

Pero la cosa *tampoco* termina allí. Porque de la misma manera en que el plano gnoseológico y el ontológico aparecen ligados, también aparece ligado el plano *práctico* a los dos anteriores, dado que Deleuze repetirá una y otra vez la fórmula “potencia de *existir y actuar*” (p. 103),⁹ y en una oportunidad dirá, como si fuera equivalente, “potencia absoluta de producir o de actuar” (p. 164). Adicionalmente, en torno a las nociones comunes nos dice que “no hay que descuidar su función práctica y quedarse sólo con su contenido especulativo” (p. 260). Lo cual es muy bello, bellissimo. Después de todo, amamos el título “Spinoza: filosofía práctica”, que resume el más alto espíritu y las más grandes ambiciones de la filosofía.

Así, lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico se anudan en la expresión:

Ser, conocer, actuar o producir, están medidos y sistematizados bajo el concepto de expresión. Ser, conocer y actuar son especies de la expresión. Es la edad de la «razón suficiente», *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi* o *agendi*, encuentran en la **expresión** su raíz común (SPE 299).

La *ratio cognoscendi* es *ratio essendi* e inmediatamente *ratio fiendi* o *agendi*. Podríamos creer que este nudo es la *realización* de la inmanencia en su más alto grado. *Sin embargo*, en *Diferencia y repetición* esta “cuádruple raíz del principio de razón” está explícitamente vinculada con el cuádruple cepo de la representación que el libro denuncia (DR 338). Dada la complejidad del cuádruple cepo y el *status* ambiguo de la crítica al principio de razón (la Idea deleuziana también es, *à la lettre*, un principio de razón), no pretendo agotar las implicancias que esto puede tener para la relación entre la ontología de Deleuze y la de Spinoza tal como él la interpreta. A los fines del argumento de hoy, quisiera tomar el ángulo de la *precipitación* (que es por otra parte mi crítica deleuziana favorita a los pensadores que le resultan antipáticos, como Descartes y Heidegger).

9 Fórmula tomada del *Tratado breve* que Deleuze no vacila en usar también para la *Ética*.

Precipitación, entonces, es el pecado en el que cae Spinoza y, tal vez, Deleuze mismo escribiendo su tesis complementaria. Cuando habla de potencia de existir y actuar, o producir y actuar, no termina de quedar claro qué lo autoriza a saltar de la potencia de existir a la de actuar o producir. El argumento es “la necesidad de la sustancia existente de producir una infinidad de cosas” (p. 84). Eso es cierto, pero no parece razón suficiente para confundir los cuatro tipos de razones o causalidades. La causa *essendi* (ontológica) no es necesariamente causa *agendi* o *fiendi*. De hecho, Deleuze subraya que la esencia de los modos no implica existencia, y la pone como la diferencia crucial entre Spinoza y Leibniz (p. 175). Así, lejos de explicar el modo en que la sustancia produce la infinidad determinada de los modos y dar cuenta del secreto de la elusiva *causa inmanente*, la confusión entre causalidad *essendi* y *fiendi* deja librada a la *causalidad mecánica* la existencia de hecho de los modos (cuya esencia no implica existencia y, en la reconstrucción de Deleuze, termina dependiendo del azar de los encuentros de partes extensivas). Si bien es cierto que estos argumentos no se aplican a la producción de las *esencias* de modos, marcan la distinción radical entre existir y producir, y muestran que *Spinoza y el problema de la expresión* debería detenerse en los motivos por los cuales lo especulativo se hace práctico, y la causa *essendi* se hace *agendi* y *fiendi*, y no darlos como ligados naturalmente. Esta vinculación supuestamente natural sólo está garantizada por la imagen dogmática del pensamiento.

Creo que el cogoyo del problema es que Deleuze pone -siguiendo la letra de Spinoza, es cierto- a la expresión como *raíz común* de todas las razones. En *Diferencia y repetición*, el concepto de expresión permitirá, por el contrario, establecer una distinción entre estos planos (el ontológico, constitución de la diferencia, Idea, *real sin ser actual*; y su proceso de actualización como *potencia de actuar y producir* en las intensidades). Aquí es donde interviene el concepto clave de

envolvimiento. Noción medular que dejé deliberadamente para el final. Medular: Si no comprendemos el concepto de envolvimiento no comprendemos el de expresión, porque es lo que distingue a la expresión de sus “competidores” (emanación, creación, revelación, significación, representación, trascendencia), dado que es justamente el *envolvimiento* lo que evita una alienación entre la sustancia y sus propias determinaciones, entre la sustancia y sus producciones. En suma: sólo comprendiendo la noción de envolvimiento entendemos la expresión, y sólo si entendemos la expresión entendemos la inmanencia -y, de paso y cañazo, ya que envolver es *implicar*, vislumbramos el pliegue, el extraordinario concepto que creará Deleuze en la década del ‘80 en torno a Foucault y Leibniz y que permite comprender el alcance ético y político de todo lo que estamos hablando: pliegue ético -poder respirar en la atmósfera irrespirable- pliegue político -construcciones colectivas que permitan una buena vida en el contexto demente y asesino el capitalismo-). Leo en extenso parte del desarrollo de la relación expresión – envolvimiento en la introducción a *Spinoza y el problema de la expresión*, que ustedes tienen como *Cita 2*:

Más importante [que los sinónimos] son los correlativos, que precisan y acompañan la idea de expresión. Estos correlativos son *explicare e involvere*. Así, ya no se supone que la definición exprese la naturaleza de la cosa definida, sino que también la *envuelva* y la *explique*. Los atributos no expresan solamente la esencia de la sustancia, sino que además a veces la explican, y a veces la envuelven. Los modos envuelven el concepto de Dios al mismo tiempo que lo expresan, de manera que las ideas correspondientes envuelven ellas mismas la esencia eterna de Dios. Explicar es desenvolver. Envolver es implicar. Los dos términos sin embargo no son contrarios: indican solamente dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una **explicación**: desenvolvimiento de lo que se expresa, manifestación de lo Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en los atributos, y luego, de los atributos en sus modos). Pero por otra parte, la expresión múltiple **envuelve** a lo Uno. Lo Uno permanece envuelto en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desenvuelve, inmanente en todo lo que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un envolvimiento. Entre los dos términos, no hay oposición, salvo en un nivel preciso que analizaremos más tarde [cuando a nivel del individuo o de la idea, *envuelve* sin explicar, resultando en *afecciones extrínsecas* e Ideas inadecuadas p. 132, p. 269]. (SPE, p. 11-12)

En todos los casos, la Sustancia (Dios) es lo envuelto: “la expresión de lo múltiple envuelve a lo Uno”. Lo Uno es así lo expresado, lo envuelto, y lo múltiple la expresión, lo envolvente (ver cuadro 2). La relación de *expresión* evita la emanación o la significación, evita por lo tanto la pérdida o degradación progresiva de lo uno en lo múltiple, evita la relación extrínseca entre lo Uno y lo múltiple escindidos, *pero* mantiene la primacía de lo Uno. Sin embargo, como ya vimos, el

problema de lo Uno sería relativamente menor si explotáramos al extremo el rol constitutivo de los atributos y el entendimiento divino. La cuestión crucial no es entonces tanto esa (a pesar de lo que dice Deleuze en *Diferencia y repetición* sobre la necesidad de invertir la ontología spinozista y decir lo uno de lo múltiple), sino poner a la expresión y al envolvimiento como raíz de *todo* el movimiento de lo real.

Creo que allí encontramos el gran aporte de *Diferencia y repetición*, en donde el envolvimiento será una propiedad de la intensidad pero no de la Idea. Volvemos a la cita clave de *Diferencia y repetición* (cita 1) esquematizada en la segunda columna del cuadro 2. La intensidad tiene dos funciones: envolvente y envuelta. Siguiendo esas dos funciones, se vincula diferentemente con lo virtual que, en el movimiento de envolvimiento, actualiza: en su función *envuelta*, cada intensidad expresa por un lado *todas* las relaciones, todos los grados y *todos* los puntos (es decir, todas las Ideas en su carácter eminentemente dinámico). Pero en su función *envolvente*, expresa de manera particular algunas Ideas.

Me parece interesante trasladar este esquema a *Spinoza y el problema de la expresión*, y distinguir allí “expresión” de “problema” (o Idea, en la versión del título para la tesis complementaria). Esta inversión, la verdadera inversión del spinozismo deleuziano, está esquematizada en el cuadro 3. Contra la letra del libro sobre Spinoza, en esta inversión la *expresión* quedaría reservada a la forma en que se produce el universo modal, pero no para el aspecto constitutivo de la sustancia (ontológico y gnoseológico), para lo cual sería más adecuado el rol de lo expresado, es decir, el *problema*. El pan-expresionismo donde *todas* las determinaciones expresan las Sustancia una se transformaría en la constitución de lo expresado por un lado (un Uno que es esencialmente múltiple), mientras que la expresión concerniría a la producción de los modos.

En este spinozismo invertido, la constitución de la sustancia por los atributos e Ideas es un proceso ontológico que, a través del pliegue expresivo, encuentra su capacidad actuante y productiva: los modos. Cada modo será un *grado* de esta potencia de existir, conocer, actuar y

producir. Es una “parte” de la potencia de Dios que, sabemos, no debe ser pensada como un “pedazo”; propongo pensarla como un envolvimiento, un pliegue. El pliegue es así parte intensiva, determinación intrínseca, individuación, *centro expresivo* (“Por modo Spinoza no entiende otra cosa que el individuo como centro expresivo”, p. 304) o *esencia* del modo (p. 180-181, 185).

Pero esta inversión es aún incompleta, en tanto da cuenta de la producción de la *esencia* del modo, pero no de su existencia. Hace falta tener en cuenta otra inversión ontológica que podemos observar entre los dos libros del ‘68. El pasaje *a la existencia* de esas *esencias modales*, que en *Spinoza y el problema de la expresión* queda librado a la causalidad extrínseca, encuentra en *Diferencia y repetición* su causa inmanente en la *explicación*. Lo envuelto se desenvuelve, y desvolviéndose, se realiza. En *Spinoza y el problema de la expresión*, en cambio, la explicación conservaba una dignidad ontológica aún mayor que el envolvimiento, era el movimiento que más plenamente se identificaba con la *expresión*:

Sin duda nuestras ideas de afecciones “envuelven” su propia causa [...]; pero no la “expresan”, no la “explican”. De la misma manera, envuelven nuestra potencia de conocer, pero no se explican por ella y remiten al azar. *He aquí que, en este caso, la palabra “envolver” no es ya un correlativo de “explicar” o “expresar”, sino que se opone a ellas, designando la mezcla del cuerpo exterior con el nuestro en la afección de la cual tenemos una idea.* (SPE 132)

Para Spinoza, no alcanza con envolver, hace falta también *explicar*. Así hace Spinoza patente su pertenencia al siglo XVII, o se hace patente que Deleuze no ignora esa pertenencia, como dirá muchos años después: “el pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue y del desplegado” (Clases Foucault II, p. 245). *Envolvemos* a Dios, *implicamos* la sustancia, la cuestión es desplegarla. Si sólo envolvemos permanecemos en lo inadecuado (causalidad meramente extrínseca), si *además* explicamos entramos en lo adecuado; de allí también la persistencia de lo claro y distinto en Spinoza,¹⁰ que Deleuze identifica con la explicación, el desenvolvimiento: “el

¹⁰ Deleuze anticipa este quiebre en *Spinoza y el problema de la expresión* cuando dice que “formar una idea adecuada nos lleva más allá de lo claro y distinto” (SPE 137).

despliegue es la ley del pensamiento claro y distinto”¹¹. En *Diferencia y repetición*, en cambio, el envolvimiento nos lleva a *quebrar* la complicidad de lo claro y distinto para concebir su *más allá*: por un lado, *lo oscuro y distinto* (lo expresado, la idea del entendimiento divino); por el otro, lo *claro-confuso* (la expresión, los pliegues que constituyen los modos). Cuestión gnoseológica, pero no por ello menos crucial, como la alianza profunda de lo gnoseológico con ontológico que he mostrado a nivel de lo absoluto alcanza para poner en evidencia: el proceso de determinación y constitución de lo virtual no se confunde con el envolvimiento que actualizará en forma *clara* algunas relaciones, manteniendo el resto en estado de *oscuridad*.

Así como en *Diferencia y repetición* el *envolvimiento* da cuenta de esta manera de la constitución de las intensidades, la *explicación*, por su parte, ya no es más el vínculo del modo con lo absoluto, sino la ley de la extensión y el camino inexorable hacia la pérdida de la energía, el aumento de la entropía y la anulación de la diferencia (no hay claridad y distinción, la claridad se obtiene en desmedro de la distinción, de la diferencia, en su *confusión*). La explicación, el desenvolvimiento, da cuenta de la determinación *extrínseca* de los modos (p. 178-186): la causalidad extrínseca es entonces *explicación, despliegue* de los envolvimientos intensivos: así, se da cuenta en forma inmanente incluso de la *causa fiendi* (la más asociada al mecanicismo). He aquí la inversión capital de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición*: la razón de las afecciones extrínsecas no es ya un envolvimiento sin explicación, sino, por el contrario, una explicación que desenvuelve. Así, lejos de ser *la* expresión, la explicación la traiciona. La expresión, el problema de la expresión, exige por el contrario el trabajo con el envolvimiento, y la reivindicación de sus oscuridades.

Si trasladamos también esta inversión ontológica que Deleuze realiza en *Diferencia y repetición* al esquema spinozista, la causa *essendi* ya no se confunde con la *fiendi*. En este spinozismo invertido completo, los modos (las individuaciones, las intensidades) *expresan* y envuelven la esencia de Dios, pero no la explican. *Todos* los atributos, *todas* las Ideas permanecen en estado

11 Foucault, II, p. 260.

confuso en cada modificación (el absoluto *complicado* en nosotros). Por su parte, lo *individual* en cada individuación que somos es nuestro *modo* de plegar, nuestra pequeña claridad expresiva. Desde esta perspectiva, como mostrará Deleuze en su obra de los '80, la cuestión ética se torna *como* nos plegamos, qué claridad obtenemos al costo de qué confusiones (pérdida de distinción, de diferencia).

En conclusión, si reservamos el término *expresión* para designar el *envolvimiento* y el proceso en el cual los modos, plegándose, *expresan* las relaciones y distinciones infinitas que constituyen la sustancia y permanecen envueltas en su absoluto en cada una de sus expresiones, encontramos una inversión deleuziana del spinozismo que va más allá de una reivindicación de la multiplicidad, para dar cuenta de la forma en que nos individuamos, actuamos y nos relacionamos con lo absoluto.