

PRÓLOGO

Spinoza contemporáneo

I.

Sin duda fue Althusser quien lo puso en la frontera de una época. La frontera que señalaba su propia obra. La señalaba porque reunía los elementos propios de una época y los hacía tender hacia un extremo que no soportaba la tensión. Una crisis bien entendida es precisamente esto. No una decadencia de los caracteres que definen un momento, sino una tendencia de esos mismos elementos a hacer estallar los límites del conjunto que los contiene.

Spinoza de aquel lado del borde. Y cuando finalmente estalla, Spinoza también de este lado. Como convocado primero a definir las condiciones que producen la crisis, y a definir luego las condiciones que ella produce. Definitivamente como si su obra delimitara en el siglo XVII la clave de nuestra más estrecha contemporaneidad.

Claro que esto se ha dicho de muchos, de prácticamente todos los autores que son presentados en un Prólogo: «su pensamiento permanece absolutamente actual»; «sus reflexiones aún resuenan en el presente». Pero en el caso de Spinoza esto desborda tanto las relaciones formales de los clichés editoriales como las de la historicidad académica.

La maravillosa singularidad de este desborde es que ocurre como por debajo de aquellas relaciones. Es un desborde que ocurre antes de estar contenido en cualquier historia del pensamiento filosófico. Esa extraña afinidad está más allá de los bordes del continente académico pero no porque haya rebalsado.

Algo rompe la cronología y cada vez que esto ocurre se impone un problema de tiempo. La imagen de Spinoza, recortada en la Holanda renacentista, se adhiere mal a nuestra época. O se adhiere bien como reliquia, seca de tiempos. Apreciamos su firme y sereno escribir, pero su estilo nos esquiva, nos provoca un permanente desajuste. De todos modos no es sólo la ejecución. La música misma no se acomoda a nuestros oídos.

Sin embargo, algo nos irrita como en cómplice proximidad. Sentimos una afinidad extraña. Un Spinoza aledaño. Y no porque fugue de su época en una separación propia de filósofo puro y atemporal. Algunos creerán unírsele en una estación de aquel viaje de ensueño. Delatan así más su propia atemporalidad que la del filósofo. Tendrán, seguramente, su Spinoza imaginado.

Spinoza se encuentra tomado por su época, mas no en un sentido inmediato. Rara vez lo veremos «políticamente comprometido». Sólo oblicuamente se interesará por la realpolitik de su época. Guardará pues una cauta distancia del ficcional primer plano en el que la mayoría de los hombres padecen su falta de filosofía.

¿Qué es lo que pasa entonces, más allá de dicha inmediatez, en el tiempo que envuelve a Spinoza? ¿Qué pasa en su siglo XVII? Es un tiempo — llamémoslo así— de trance ontológico. Una especie de nudo temporal en el que se han condensado todos los problemas del ser al modo de un enorme pliegue trágico. En él se dibuja aún tenue, como una constelación que sólo se adivina a la distancia, una otra razón humana. No mucho más tarde sacará ella cuentas y resultado: Dios ha muerto.

Si es cierto que los asesinos siempre encarnan de algún modo la posición que suprimen, una vez muerto el Padre, será el hijo predilecto quien vuelto «Hombre» ocupe su lugar. Sin embargo, lejos se estará con este acto de poner fin al nihilismo. Se tratará más bien de una Restauración. Como de una continuidad lógica.

Lo indefinido aún en aquel tiempo-pliegue eran los nuevos sometimientos, los nuevos signos, las nuevas ficciones e instituciones a las que se someterían los hombres para sostener su existencia autodespreciada. Nuevos edificios morales y de conocimiento. Un teologismo sin Dios teoló-

gico. Un tiempo en que cada primera piedra es todavía signo de una violencia... y de un delirio.

Hombres delirantes. Dicho por Spinoza: *Quieren que toda la naturaleza sea cómplice de su delirio y, fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil maravillosos modos.* Delirios que no por ser tales deben ser descartados, sino ante los cuales tendremos que batirnos siempre. Spinoza peleará sin descanso; inclinará su lente y sus estocadas hacia los viejos y nuevos signos delirantes, esos *absurdos*. Pero no lo hará sin echar luz a su vez sobre toda la vida expresiva que queda a las espaldas: aquella *alegre y desconocida*.

Decir entonces que Spinoza está tomado por su época es a la vez la exigencia de asumir una temporalidad intensa. Ni la temporalidad plena que pone al pasado como *lo otro*, ni la atemporalidad que lo pone como *lo mismo*. Hay la singularidad de una época y los pocos modos de lectura y de vida que la encarnan. Eso es Spinoza. Quizás esto explique algo de su irritante inminencia.

Hay épocas apremiantes. Se dibuja hoy igualmente tenue, como una nueva constelación que sólo se adivinará a la distancia, otro borde de la modernidad. La experiencia moderna, cuyas primeras piedras se ponían en los tiempos de Spinoza, entrega hoy sus últimos respiros extenuados. El amplio dispositivo de protección ante el peligro que constituye la vida, surgido a modo de huida de aquel incierto nudo-plegaje, se deshace. Como si el ropaje prolijo que ocultó la maraña comenzara a deshilacharse. La experiencia de la propia desnudez y la desértica intemperie del mundo. ¿De qué manera nos vestiremos? Nadie parece por ahora atinar con un nuevo traje.

Se delimita así un campo para aquella extraña afinidad. Un tiempo singular en una zona-frontera. Ambos bordes de la modernidad. Un mejor oído para las preguntas. Disposición práctica y gusto salvaje. Afán de misterio y juego de desvíos. Una deriva indeterminada.

Es entonces una afinidad tan anterior a la historia del pensamiento filosófico, que ni siquiera reclama su Nombre. No hay hoy spinozistas por fuera del mundo académico. Y sobre todo no es necesario que los haya. No hay spinozistas prácticos, como sí hubo marxistas prácticos, aplicadores de la teoría.

Spinoza estalla contemporáneo en una afinidad sin Nombre que está en los núcleos del pensamiento práctico que aprendemos en y que sostienen nuestras experiencias individuales y colectivas contemporáneas.

II.

Hemos hecho la experiencia de una desolación. Y la destrucción de un mecanismo. La propia ausencia. Y la destrucción del llamado de la totalidad. Hay ante todo la experiencia de una diáspora: en la totalidad, siempre que se mire bien, no hay nadie. Como si fuera un vacío. Un vacío lleno, puesto que ahí están todo y todos. Y al mismo tiempo no hay nada ni nadie.

Cada época define su problema en torno a un idealismo. El de la nuestra es el idealismo de la totalidad. Y un circuito desgastado, transitado mil e infinitas veces; tanto que se desgasta. Se astilla. Se pudre como un muelle. Se desclava y destartala. Tambalea y cruje. Cada vez que la totalidad nos convoca a transformarla, a reformarla, a conservarla, destruirla, cada enésima vez no estamos. ¿Se entiende que no es escepticismo? No es que no hemos podido. No estamos. En la totalidad no hay nadie. Los circuitos —el Partido, las elecciones, el empleo, etc.— se astillan. Cada circuito conduce un desierto de ser. Ser en desierto. ¡Desertores!

Hay un sentido del materialismo para nuestra época. El de conducir a los desertores. Conducir unos circuitos de vida en paralelo al idealismo de la totalidad. Entonces, no que la totalidad no exista, sino que sólo está en los modos en los que existe, y estos modos no son reductibles. Pensar en paralelo. Entrever la singularidad del modo. Desverticalizar el ser. No hay problemas de totalidad para la vida de una persona. Nadie tiene como problema «ser desocupado». Tiene, sí, unas distancias a cosas y personas concretas que se han estirado, tiene la angustia como un estiramiento de su espacio, tiene incluso la desaparición en su espacio de algunas cosas y personas, tiene sus contactos precisos que se activan ahora de otro modo, tiene incluso determinadas ocupaciones. Para cada existencia (individual o colectiva), hay sólo problemas de su cuerpo en relación con los otros, cosas o personas, de cómo estas relaciones concretas se componen de tal modo que angostan o ensanchan la existencia. Y esto va tanto para un colectivo que organiza y protege relaciones comunitarias, como para el capitalismo que habita concretamente nuestra vida. Nadie encuentra nada diciendo «soy anticapitalista» o «soy explotado». En la totalidad no hay nadie.

Buscar entonces qué podemos y qué no en la trama de relaciones que componemos. Toda la crítica epocal a los partidos políticos y las organizaciones sindicales, bien entendida y en el fondo, no es más que esto: si la organización de un colectivo está en relación a la función y los deberes definidos en una totalidad, o en relación a modificar la existencia de quienes lo componen. ¿Ambas? Al mismo tiempo imposible. Hemos he-

cho la experiencia y se sigue haciendo. Quien hace lo uno no hace lo otro: paralelismo. El paralelismo entre el idealismo de la totalidad y el materialismo de la vida.

Algo de una física de la vida es necesario para evitar hoy los materialismos idealistas.

Hay luego la experiencia de la incomunicación en el conocimiento. Hay toda una técnica, hay templos y ritos dedicados a la universalidad del saber. Del saber ignorar. El drama intelectual de la época no es el de una verdad estallada. Es el de una incomunicación. El conocimiento no comunica con existencias, se desconecta. Cada categoría, cada universal, cada clasificación desconecta. O es función de una desconexión. Para cada desconexión una noción universal. El problema con lo abstracto no es de epistemología, es de comunicación de la existencia.

Este drama lo ha vivido cualquiera que no sea lo suficientemente obstinado. Miramos desde afuera y decimos: son reformistas, son trotskistas, son estatistas, son autonomistas o son desocupados, son de clase media. Es la noción de una desconexión que no comunica nada en nuestra existencia. Y luego estamos dentro, hablando y viviendo y encontramos variaciones, curvas, intensidades. Y ritmos y tonos y modos. Problemas y silencios y dudas. Infinidad de saberes irreductibles e ideologías locales. Después de esta experiencia, nunca podríamos usar la categoría universal sin hacer aclaraciones al infinito sobre todo lo que no dice. Tan al infinito que preferimos no usarla.

Sólo en tanto y al tiempo que componemos esa conexión es que hay comunicación entre existencias. La comunicación ya no ocurre entre partes. Es la expresión en el pensamiento de una vida común en ese común. Se comunican extrañamente en ese común. Y hacia afuera tienden a incomunicar. ¿Cómo expresar adecuadamente eso que no somos? ¿Cómo comunicar un exterior? ¿Cómo comunicar a un exterior? Necesariamente, no hay forma de comunicarse una desconexión. Imaginamos para la serie de desconexiones que no podemos entender, una totalidad que la hace funcionar, dotada de una voluntad o un telos. Más precisamente de una voluntad y un telos, pues sólo de un ente dotado de voluntad puede esperarse que se ponga fines.

Entonces, sólo entendemos aquella realidad que somos en una serie de conexiones. Basta como demostración el hecho de que nunca aplicamos nociones universales a nosotros mismos, o al colectivo del que formamos parte y sus actividades. Nunca tenemos una respuesta total y universal

cuando se nos pregunta ¿por qué hacen lo que hacen? Infinidad de encrucijadas cercanas, de tactos intuitivos lejanos, de nudos prácticos de existencia... Esas cosas no se saben, se comunican. En todo caso, cuando damos la respuesta total y universal, sabemos muy bien que estamos mintiendo. Hay que compartir una vida para no mentir.

La tercera experiencia es la de un disgusto. Es quizás la primaria. Hay algo del paisaje que se afea cuando habla un «crítico». Dibuja mil miserias y una mueca de asco en nuestras caras. Mil miserias diarias desde el crítico de cine hasta el crítico filósofo, pasando obviamente por el político y el periodista: los sufrimientos del país, la vanidad humana, la vacuidad, la tragedia. La crítica filosófica. La tradición crítica.

Pero no son sólo las miserias. No es ese el problema. Es una cuestión de composición del paisaje. Es el modo en el cual el crítico compone un paisaje en el que a cada miseria de las mil, le corresponde una de mil formas de salvación. Por separado sería otra cosa. Pero en la composición, en esa composición...

Se ilumina un goce en el paisaje completo. El crítico (que es también el crítico en el colectivo, en la calle, en el kiosco de diarios, etc.) es la función social de un disfrute. Un disfrute perverso de un juego de distancias. Distancia entre dos imágenes -la de la miseria y la de la salvación- que sólo se produce a condición de que aparezcan juntas. ¿Cuánto falta para llegar desde esta miseria a la salvación? Tan cerca ahora, tan lejos después pero siempre a distancia... midamos un poquito más... midamos... ¿Por qué se produce este goce? No lo sabemos. Pero intuimos que es el soporte psíquico positivo de una vida miserable: cuanto más mal esté el mundo, más goce. La tercera es, entonces, la experiencia del disgusto ante el morbo del crítico.

Una última: la experiencia del desgaste en el poder y de los bajos de poder. Que es la experiencia de una parcial pero fundamental ineficacia. ¿Se pueden hacer cosas en el poder, en cualquier situación de poder? Sí, claro. En el poder se pueden hacer cosas... en el poder. Se puede hacer un poder más compartido y deliberado en el poder, un poder menos policíaco en el poder, un poder más asambleario en el poder, etc. Pero nunca en el poder y por el poder, en cualquier situación, se ha podido hacer algo más allá del poder. Se cambian correlaciones de fuerzas, se rompen y arman alianzas, se hace ingeniería electoral e incluso se organizan enormes asambleas. Cambios en el poder. Importantes cambios en el poder. Pero Afuera nada.

Esto cansa, agota energías, angustia. Desgasta. Probablemente sólo continuamos porque esto es insumo para la economía del goce por la crítica. Afuera, entiéndase, es toda nuestra vida que ocurre más allá del poder.

Y repentinamente algo ocurre Afuera. Algo que en el poder no se esperaba o algo que en el poder se anunciaba desde hacía 10 años y nunca pasaba —se gozaba pero no se esperaba—. Una patada a los ojos abiertísimos: ¡Afuera vive más allá del poder! Como en paralelo, Afuera se mueve y muta, se incalcula. Se descubre para esos ojos abiertísimos un existir sinuoso del poder en la vida, bajos y altos de poder, curvas. Más allá del idealismo del poder está el poder en la vida, pero como una zona de dunas.

Descubrimos los bajos de poder. Hay zonas espaciales o temporales en el que el poder se achata, como si se diluyera, se aplanara hasta tal punto que queda como piso, como apoyo de nuestro andar. Queda abajo. Infinidad de actividades, de organizaciones de actividades, de contactos y encuentros no exigen el problema del poder. No exigen mandato u obediencia (ni siquiera del tipo ultrademocrática). Son los bajos de poder. Y luego los altos. Son curvas de poder. Es una función: a cada relación de desconexión-incomunicación entre existencias (o a cada grado de esa relación) le corresponde una (o un grado) de mandato/obediencia.

Esto es una experiencia cotidiana básica: cuando alguno se me presenta como extraño reclamo una instancia que me lo regule (sea con violencia democrática si es que acordamos, o sea de la otra). No es tan difícil ser el Estado. Vivir como Estado cotidianamente. Por esto el poder es amigo del individualismo. Por esto lo es de las nociones universales. Por esto el poder no es contingente. Está en una determinada zona de la vida, en el grado que necesariamente le corresponde a las relaciones que la componen.

Pero es por esto que, al tiempo que importante, es siempre secundario. No son las relaciones de poder que mantenemos las que definen las relaciones que componen nuestra existencia, sino a la inversa: finalmente nuestra existencia es siempre lo que puede ser y sólo en función de ello mantenemos o no relaciones de poder.

Experiencias sin Nombre, que ocurren mucho más acá de la historia del pensamiento filosófico. Es a este pensamiento práctico que le llega Spinoza como una afinidad.

III.

Como sea, no es del todo cierto que «le llega Spinoza». Como ocurría donde la causa sui fundaba la causalidad estructural, Spinoza el materialismo histórico y el paralelismo la diferencia específica, lo que tenemos de este

lado no es estrictamente Spinoza. Hoy nunca lo leemos, es imposible. Lo que agrega complejidad a aquella afinidad es que el pasaje que la conduce tiene un nombre de tremenda singularidad. Hoy nunca leemos a Spinoza, sino ese pasaje a un lugar preciso de nuestra época que lleva el nombre de Gilles Deleuze.

Dicho pasaje no es un simple puente que uniría dos orillas definidas. Es más parecido a un río revuelto que lo quiebra. Que inunda orillas. Ahí está Spinoza. Está Deleuze. ¿Están ahí solos o juntos? ¿Qué es cada uno a cada instante?

¿Está Spinoza tal cual fue? De ningún modo. Ninguno de ellos permitiría tal imposible simpleza. Entonces, ¿Deleuze ha inventado su propio Spinoza? Sinceramente, es la primera sensación que se tiene. Pero ni un sólo instante pierde su rastro. En ningún momento le ofrece a Spinoza un cuerpo extraño al suyo. Pero ¿no lo ha forzado un poco? ¡Válgame Dios! ¡Claro que sí!

Pero lo ha hecho en un sentido estricto, casi rígido: ha desplegado los impensados de Spinoza. Merleau-Ponty dijo en una ocasión que heredar un pensamiento significa lidiar con sus impensados. No un vacío a llenar sino más bien un posible a desplegar. Un impensado en Spinoza y no algo que él no pensó. Algo sólo es pensable en el dominio por él circunscrito. Deleuze gustó (in)definir su relación con Spinoza como un estar en medio de aquel.

¿Qué hace pues, Deleuze en medio de Spinoza? En su primera inmersión, Deleuze acoge la división que aquel formula entre distinciones numéricas y distinciones reales. Consiste en delimitar aquellas distinciones mensurables —división del mundo en partes obtenida por la actividad de la razón— de las distinciones reales o substanciales —diferencia cualitativa de grados intensivos— que no tienen expresión numérica. Esta delimitación, pensada por Spinoza, le permite proponer la existencia de una única substancia para todos los atributos, valorar la entidad de los modos, pensar la relación finito-infinito y, en fin, demostrar el carácter necesario del Ser. Más aún, llevando la distinción real al absoluto, la teoría de Spinoza se hace capaz de expresar la diferencia en el Ser y alumbrar la vida de las singularidades en un mismo plano ontológico de variación universal.

Llegados a este punto ya no sabemos a ciencia cierta quién es el que habla. Las aguas están movidas. Es el efecto de una zambullida. El texto trabajado —ya no el original, pero tampoco el sujeto que lo trabaja— hace lo suyo. Como si tuviera vida propia. Hablan proposiciones que habitan efectivamente la obra de Spinoza como efecto de la lectura de Deleuze.

¿Qué nuevos posibles actos del pensar están ya en esa vieja obra? Para Deleuze, el fundamental está implicado en el concepto -pensado e impensado- de expresión. El pensamiento de la expresión asume toda la complejidad implicada en la relación entre el Uno y lo múltiple —la Substancia y los modos en Spinoza—. Remite a un principio sintético: la complicación, que designa a su vez la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple.

Pero esto que suena a hermosa filosofía pura no habla más que de aquella *alegre y desconocida* vida expresiva. Esta vida, opuesto inconciliable de signos y representaciones, es la que estará siempre complicada. Por eso el desajustante verbo de Spinoza. Por eso la ingobernable escritura de Deleuze. Son pensamientos que reanudan el movimiento del mundo, creando los conceptos acordes al continuo estado de excepción que es su regla. Pensamientos como variaciones de aquella vida expresiva.

Estos pensamiento pueden no decirnos nada. Porque al tiempo que componen intensamente en un punto, se desentienden del resto con igual fuerza. Esos escurridizos pueden abandonarnos en cualquier momento. Pero esto mismo -tardíamente lo sentimos- es lo que hace posible y necesaria una afinidad temporal.

Es en función de esta afinidad indefinida pero delimitada por esta constelación compuesta de la obra de Spinoza, de nuestra propia experiencia epocal y del pensamiento de Deleuze que presentamos este libro.

Cactus