



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

La noción de temperamento en el pensamiento de William James y su relación con la noción de potencia en Gilles Deleuze

Antonela Pamela Martínez (UNLP)

Introducción

Voy a permitirme aquí un excurso para relatarles una experiencia personal, con la que espero aclarar el propósito de este trabajo y mi interés por él.

Hace algunos años, cuando cursaba antropología, tuve que preparar un texto de Deleuze para una exposición en clase, el primer capítulo de su libro "El Anti-Edipo". Pero al enfrentarme a esta lectura, no logré entender su mensaje, y experimenté entonces un gran sentimiento de odio hacia él; pero no sólo por el hecho de no entenderlo, sino porque, de alguna forma, intuía que el mensaje que trataba de transmitir merecía un poco de atención y esfuerzo para tratar de alcanzarlo. Pasó un largo tiempo en que seguí intentando entenderlo, y llegué a armarme de algunas nociones, aunque siempre muy vagas. Hasta que un día me tocó enfrentarme con ciertos textos de James, y con la grata sorpresa que me significó descubrir a otro curioso personaje en la historia de la filosofía que, de alguna manera, me invadía con el mismo sentimiento que había experimentado al leer a Deleuze, pero con la diferencia de que su estilo era mucho más ameno y cercano a nuestro a lenguaje cotidiano.

Fue así que empecé a indagar en las peculiares relaciones y continuidades que podían rastrearse entre el pensamiento de ambos filósofos, y en este juego de ida y vuelta, logré percibir cierta visión, una imagen del mundo, de la vida, de nuestra existencia y de lo que la filosofía puede ofrecernos que, sencillamente, me parece increíblemente bella y esperanzadora. Es una visión trágica pero, y esto es importante, no por ello triste o pesimista; más bien es un canto de aliento, una expresión de fe, que busca contagiarnos con su movimiento. Puede relacionarse la diferencia que existe entre este tipo de filosofías de aquellas dominantes en nuestra tradición occidental, con la diferencia que

existe entre un recital de rock y un concierto de música clásica. En estos últimos, es normal que se exija en los espectadores un comportamiento profundamente pasivo, en forma de silencio y quietud. En cambio, este mismo comportamiento, trasladado a un recital de rock, significaría su rotundo fracaso. Así, mientras en las corrientes filosóficas más tradicionales, es usual encontrarnos con textos constituidos por un conjunto de proposiciones que deberíamos aceptar a razón de los argumentos lógicos y racionales expuestos; estas particulares formas filosóficas nos reclaman de una manera diferente.

Creo transmitir rectamente el interés de estos pensadores si afirmo que, de lo que se trata, no es tanto de entender cabalmente el sentido de sus palabras, sino más bien de experimentarlo, observando si, en su lectura, aquellas ideas y conceptos producen que nuestro pensamiento abandone su pasividad receptiva, y comience a moverse en su propio ritmo; porque, finalmente, es sólo eso. En sus textos no vamos a encontrarnos con respuestas o sistemas cerrados, ellos no van a decirnos cómo debemos pensar o qué debemos hacer; al contrario, nos instan a desarrollar y profundizar, temerariamente, nuestras propias experiencias y pensamientos. Nos exhortan a entrar al laberinto y enfrentar a nuestro propio minotauro, pero con una pequeña condición: que si enfrentamos este riesgo, debemos aceptar que no existe ningún hilo de Ariadna que, desenrollado a nuestro camino, nos permita volver sobre nuestros pasos; a la manera de las migajas de Hansel y Gretel.

A partir de estas consideraciones pueden entenderse entonces el propósito de este trabajo, que puede dividirse en dos partes. En primer lugar, quiero proponer y defender la existencia de una continuidad entre ciertas ideas fundamentales en James y en Deleuze, tales como la de “temperamento” y “potencia” respectivamente; y a partir de Deleuze, traeré a consideración sus originales interpretaciones sobre el pensamiento de F. Nietzsche y B. Spinoza. Así, colocando un mosaico al lado del otro, y concentrando nuestra atención en la manera en que uno complementa al otro, a la manera del dicho “dos cabezas piensan mejor que una”, avanzar hacia el objetivo fundamental de este trabajo, que es proponer y defender esta peculiar visión jamesiana o deleuziana, que nos incita a experimentar la vida de una manera más íntima e intensa, a desprendernos un poco de este miedo con el que somos constantemente disciplinados, abriéndonos a la experiencia trágica y alegre de un universo pluralista.

Desarrollo

William James

El pragmatismo, inclusive en todas sus variantes y matices, creo que puede comprenderse mejor desde su posición crítica a las visiones dualistas del mundo y la experiencia humana, es decir, aquellas doctrinas filosóficas que explican el origen y naturaleza de cualquier fenómeno por la acción de dos principios diferentes y opuestos. Nuestra tradición occidental se ha formado a partir de esta lógica dualista de oposiciones, insertándolas dentro de un fuerte sistema de jerarquías. Así, cualesquiera sean los dos términos opuestos elegidos, praxis y teoría, razón y pasión, arte y ciencia, cultura y naturaleza, entre otros tantos, son pensados siempre a partir de una oposición en la cual uno de los extremos considera al otro como su subordinado. La bondad y la verdad son consideradas como cualidades naturales e inmutables en uno de los términos, y negadas en el otro, que es entendido como la fuente del mal y del error. Esta lógica ha desempeñado un papel importante en el desarrollo de una relación instrumentalizadora, en la cual el orden o grupo considerado superior se adjudica el derecho de utilizar al otro considerado inferior, como un simple objeto o instrumento para sus fines.

Creo innecesario relatar aquí la cantidad de problemas éticos, políticos o ecológicos, por todos conocidos, que se han derivado de una práctica humana guiada por esta lógica y estas creencias. Sólo me interesa remarcar el lugar fundamental que ocupa en nuestros sistemas de pensamiento, cómo estas creencias determinan la manera en que actuamos; y cómo asumidas acríticamente, como supuestas verdades que nos trascienden y se nos imponen, pueden reportarnos más peligros que beneficios para nuestra experiencia. Y aquí radica la estrategia pragmatista, en el énfasis en el análisis de las consecuencias beneficiosas o no que se seguirían al adoptar determinadas creencias y no otras, más que en el análisis de las creencias en sí mismas.

Porque a diferencia de aquella lógica dualista, el Pragmatismo percibe a la experiencia como un flujo continuo que se transforma constantemente, y que permite por ello múltiples lecturas; afirma que nuestra existencia se desarrolla a través de una constante relación con un entorno que transformamos y nos transforma; y por todo esto, sostiene que la experimentación y la prueba nos conducen mejor que cualquier apriorismo o transcendentalismo, es decir, mejor que aquellas creencias que juzgan y determinan nuestra vida a partir de supuestas realidades superiores o de verdades independientes del devenir de nuestras experiencias concretas.

Entienden entonces que la función fundamental de una idea, de una creencia, no es la de copiar o representar fidedignamente al mundo y sus relaciones, sino la de conducirnos en el mismo de una mejor manera, permitiéndonos poder controlar y predecir ciertos aspectos del mismo para alcanzar algunas seguridades relativas, y la posibilidad de concretar en él nuestros deseos y valores. Y este último aspecto es muy importante en

James, quien bajo estas ideas pragmatistas consideraba que nuestras creencias no son simples enunciados teóricos a los que adherimos o no mediante un simple razonamiento intelectual, sino que están por todos lados cargadas de valor. Son estas valoraciones de cada individuo, estas “temperaturas emocionales” que dotan de diferentes sentidos y valores al mundo, las que nos inclinan fuertemente a abrazar ciertas creencias y no otras, a armar entonces un mosaico con ciertas partes del mundo, dejando por fuera otras.

Ahora bien, a pesar de los diferentes valores y pasiones de cada individuo, James considera que nadie busca armarse de un sistema de creencias que resulte falso o erróneo; no buscamos equivocarnos deliberadamente, incluso aunque creamos que el error forma parte del aprendizaje; pero el problema es que no disponemos de un método que nos garantice no equivocarnos nunca. Sin embargo, a pesar de que no poseamos un método perfecto para administrar nuestras creencias, existe cierta ética creencial que sostiene la existencia de un método que, con sus fallas, es presentado como el más racional, y que consta de dos mandamientos: sólo debemos creer aquello para lo que poseemos justificación, y no creer en lo que no está justificado. Se acepta que el método puede fallar, al descartar creencias que resulten ser verdaderas sólo por el hecho de no podamos justificarlas actualmente; o al sostener creencias falsas, dado que nuestras capacidades de justificación tampoco son perfectas. Sin embargo, ante la opción de creer demasiado, sin justificación; a no creer en nada, debido a la falta de certezas absolutas; la superioridad racionalidad de este método consistiría en permitirnos no renunciar a toda posibilidad de acierto, y evitar que nos exponamos demasiado al error.

Pero para James, no puede haber un mismo método que nos permita, de seguirlo, alcanzar dos objetivos que él entiende como esencialmente diferentes. Buscar la verdad y evitar el error son dos actitudes diferentes, y no dos formas de ver un mismo método. Si buscamos la verdad, privilegiando este objetivo, tenderemos a creer aunque no poseamos suficiente justificación; este es el temperamento que James caracteriza como el temerario y aventurero, que prefiere arriesgarse a equivocarse movido por un fuerte deseo de no perder una importante verdad. En cambio, si seguimos el método racional de aquella ética creencial, y nos abstenemos de creer cuando no poseemos una justificación suficiente, nos guía el otro objetivo, ya que estamos evitando el error, aún a costa de perder una verdad; este es el temperamento conservador para James, movido por una profunda aversión al error y a la mirada ajena.

Ninguno de estos dos caminos es menos racional para James, ya que un intento incierto por alcanzar la verdad no es menos racional que un intento incierto de evitar el error; siendo entonces nuestros intereses los que nos guiarán en tan difícil decisión. Por tanto, lo que James defiende aquí no es un irracionalismo, sino el lugar legítimo que ocupa

nuestra fe, nuestra naturaleza pasional, nuestros temperamentos, cuando debemos optar entre ciertas creencias, y donde dicha opción no puede decidirse sólo y únicamente sobre bases intelectuales; una legitimidad que no queda por fuera de lo presuntamente racional, sino que lo compone íntimamente.

Sea cual sea el camino elegido, ganamos por un lado y perdemos por el otro, y este es el dilema que ningún método puede salvarnos de afrontar, ya que no existe un camino correcto de antemano. De lo que se trata aquí es más bien de recetas, que dependen de a qué tipos de temperamentos vayan dirigidos; de la misma manera que entendemos que no hay dietas alimenticias universales, sino que cada dieta debe adecuarse a cada organismo. James no está defendiendo entonces que abandonemos toda cautela y estemos abiertos a creer cualquier cosa que nos pongan enfrente, situación que nos colocaría ante demasiados peligros. Pero si limitamos el avance de nuestro conocimiento sólo a nuestras capacidades actuales de justificación, esta actitud puede cerrarnos el acceso a una importante porción de verdades, aquellas que reclaman nuestra fe previa para que podamos encontrar las evidencias.

James sostenía así que la ciencia había avanzado a base de fe; la fe en que la evidencia de una creencia nueva, revolucionaria en su momento, llegaría; la fe en la posibilidad de comprender el universo y que procede fundamentalmente de un deseo por confirmar que el mundo es tal como esperamos que sea. La fe posee así fuertes relaciones con la evidencia y el *descubrimiento de un hecho*; pero por lo que resta en este trabajo, voy a centrarme en las relaciones que existen entre la fe y la *creación de un hecho*, aquellos casos donde la existencia de un hecho depende de una fe previa en su advenimiento. Y la razón de mi interés por este aspecto de la fe es, por un lado, la relevancia que puede tener para la filosofía, especialmente desde el punto de vista ético y político; y por otro lado, porque es a partir de estas consideraciones que desarrollaré las continuidades que pueden establecerse entre el pensamiento de James y de Deleuze.

Voy empezar citando un extracto de un texto de Angel Manuel Faerna, que indaga sobre la noción de temperamento en James:

“(…) El alpinista que, perdido en una ventisca, llega al borde de una grieta y se ve obligado a saltar para no perecer congelado, condiciona con su creencia el tipo de evidencia que recogerá: si no cree en sus fuerzas, el salto será tímido y lo más probable es que se despeñe; si cree en ellas, saltará con decisión e incrementará sus posibilidades de sobrevivir. «Creed y tendréis razón, porque os salvaréis; dudad y también tendréis razón, porque pereceréis. La única diferencia entre ambas [creencias] estriba en la gran

ventaja que tenéis en creer» («The Sentiment of Rationality», en *The Will to Believe and Other Essays...*, ed.cit., pág 80).¹

Lo importante en este ejemplo, es que remite a estos hechos que dependen de nuestra acción personal, y que sin una fe previa basada en el deseo de conseguirlos, serían imposibles. Se dan de nuevo dos actitudes: evitar el mal, obtener el bien. Dos temperamentos: el conservador o dogmático, cerrado a las nuevas experiencias por un pánico profundo al error y el mal, conservador respecto de sus opiniones y estrategias; y el temerario o enérgico, abierto a la experimentación y a las posibilidades de la vida. Nuestras pasiones juegan un papel fundamental: si estamos dominados por un fuerte miedo, seguramente no tendremos la fe suficiente en nuestras energías y capacidades para lograr un determinado objetivo; en cambio, aquellos dispuestos con un temperamento más temerario y aventurero, seguramente asumirán el riesgo con plena fe en sus capacidades.

A partir de estas consideraciones sobre el papel fundamental que ejerce en nuestras prácticas la fe, basada en los determinados deseos y pasiones que poseemos, podemos entonces aclarar de una manera muy general la postura ética de James.

Para James todo deseo se hace a sí mismo válido por el sólo hecho de existir, y está es la razón por la que se exige la existencia de un determinado hecho, a razón de que es realmente deseado. Todo lo que se exige es por ello mismo un bien, y la situación trágica en esto es poder prestar oídos a todas las exigencias, tratando prudentemente de lograr las situaciones que permitan cumplir con la mayor cantidad de ellas, habida cuenta de que algunas deberán perecer, por ser contradictorias con otras, pero sin saber de antemano cuáles. Así, para James, no se trata aquí de que uno deba desear algo porque se impone como bueno o justo; sino de que lo que es bueno, lo es porque se lo desea. Se trata de inventar el derecho, y no de reclamar su falta.

James proponía entonces liberar nuestras energías y encauzarlas hacia lo cotidiano, hacia la concretización de aquello que deseamos; y para ello, es necesaria la fe en nuestras propias capacidades, la fe previa que hace posible la creación del hecho valorado como bueno o deseable. Así, todo este universo pluralista y enérgico se desarrolla a costa de una gran experimentación prudente, y de riesgos imprevisibles; y ello no siempre se direccionará a favor de las normas establecidas, porque ningún lenguaje del deber puede arrogarse el monopolio de hablar a favor de todos nuestros ideales y del devenir de los mismos. James decía:

¹ Faerna, Ángel Manuel, “Filosofía y temperamento: William James. En torno a las fuentes de la creencia.”, en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, coordinador Atilano Domínguez, España, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 2002, Nota al Pié de pág. nro. 20.

“(…) En realidad, no hay males absolutos y no hay bienes no-morales; y la vida ética más elevada –aunque sólo unos pocos estén llamados a soportar sus cargas- consiste siempre en la ruptura de normas que se han hecho demasiado estrechas para la situación actual. Existe un único mandamiento incondicional, que es que deberíamos buscar incesantemente, con miedo y temblor, elegir y actuar de modo que se produzca el mayor universo total de bien que podamos ver. Las normas abstractas pueden ayudar en efecto, pero ayudan menos a medida que nuestras intuiciones son más penetrantes, y nuestra vocación para la vida moral más fuerte. Pues cada dilema real es, estrictamente hablando, una situación única, y la combinación exacta de ideales realizados e ideales defraudados que cada decisión crea es siempre un universo sin precedentes, para el que no existe ninguna norma previa adecuada. (...)”²

Deleuze

Es en este punto donde podemos empezar a indagar en la filosofía de Deleuze. Deleuze sostenía que la forma más pura del arte es la creación, las creaciones que hacen posibles diferentes formas de sensibilidad, nuevas relaciones con el mundo. De la misma manera, creía que la filosofía es fundamentalmente una actividad creadora de conceptos, capaces de instituir nuevos vínculos con la realidad, y ampliando así nuestras perspectivas y experiencias. Deleuze proponía entonces un pensamiento de las fuerzas creadoras, de la afirmación alegre y de la immanencia. Y para poder explicar un poco estas ideas, me referiré a las originales interpretaciones que desarrolló acerca del pensamiento de F. Nietzsche y B. Spinoza.

Deleuze hablaba de una doble lucha en Nietzsche, un doble movimiento: en primer lugar, debía referirse cualquier cosa y origen de algo a los valores; y a su vez, debían referirse estos mismos valores a algo que sea como su origen, a cierta forma de valoración que determinaría la elección de esos valores y la importancia que les otorgamos. Los valores mismos no podían dejarse fuera de un análisis crítico, y es por esto que Nietzsche se oponía a aquellos filósofos que consideraba como los “obreros de la filosofía”, refiriéndose a quienes sólo se dedicaban a hacer un inventario de los valores existentes, de criticar en todo caso las usurpaciones de dominios, pero nunca los propios dominios establecidos. Me permito una digresión para explicar lo anterior, remitiéndome a un texto de María Luisa Cavana donde se cuestionan dos posturas dentro del feminismo denominadas como “Feminismo de Inversión Acrítica” y “Feminismo de Igualdad Acrítica”. En términos generales, la autora afirma que la concepción dualista de Occidente se funda sobre cierta distinción fundamental que coloca a la Razón en oposición a la Naturaleza; y donde se ha

² James, William, "El filósofo moral y la vida moral", Trad. de Oihana Robador, Fuente textual en F. Burkhardt, F. Bowers e I. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, VI, pp. 141-162. Disponible en Internet en la página del Grupo de Estudios Peirceanos: < <http://www.unav.es/gep/>>. Cita del cap. IV.

entendido a la Razón como constituida por un grupo de poder formado por varones blancos de altas posiciones sociales; y a la Naturaleza como constituida no sólo por lo no-humano, sino también por ciertos grupos humanos concebidos como más próximos a lo animal y, por tanto, como formas inferiores de humanidad; donde se inserta entonces a lo femenino como una condición en la cual dominan las pasiones y los instintos por sobre la razón. El problema entonces con aquellas posturas feministas es que, por un lado, el Feminismo de Inversión Acrítica aceptaría la identificación de la mujer con la Naturaleza y con lo opuesto a la Razón, sin cuestionar entonces esta construcción dualista, e invirtiendo simplemente los valores y poderes establecidos, a la manera de la culturas matriarcales; mientras que, por el otro, el Feminismo de Igualdad Acrítica rechazaría la inclusión de las mujeres en la Naturaleza, para llevarlas desde este lado del dualismo considerado como inferior, hacia el lado considerado como dominante, con lo cual sigue sin cuestionarse la construcción dualista y jerárquica de base.

De la misma manera, la crítica de los “obreros de la filosofía” solo busca, en todo caso, apropiarse de los valores puestos en juego, o criticar la manera en que han sido repartidos. Son aquellos que se limitan a valorar acorde a los valores establecidos de una época, sin cuestionarlos, sin indagar nunca en la génesis de esos valores, en la voluntad y en las fuerzas que se ocultan y expresan en ellos; indagación que debe enfrentar toda filosofía realmente crítica.

Ahora bien, para llevar a cabo esta tarea crítica, Nietzsche adopta un pensamiento pluralista, según el cual se entiende que no existe ningún fenómeno cuyo sentido no sea múltiple. Algo se presenta a veces de una manera y a veces de otra, de acuerdo con las fuerzas que se apoderen de ello. La religión, por ejemplo, no posee un único sentido, un único valor, ya que puede servir a fuerzas múltiples, de las cuales dependerá entonces el valor y el sentido que posea.

Los fenómenos están compuestos así por una pluralidad de fuerzas, donde algunas ejercen su poder de manera “activa”, y otras de manera “reactiva”. Que una fuerza sea activa o reactiva no depende de la cantidad de fuerza que posea, sino de la forma en que ejercen su poder en un momento determinado. Las fuerzas activas son entendidas como fuerzas plásticas capaces de transformarse y de transformar, y son por ello iniciales en relación a las fuerzas reactivas, que son aquellas que utilizan su poder de manera limitativa, ocupándose de las tareas de conservación, adaptación y utilidad a partir de las transformaciones generadas por las fuerzas activas. De esta manera, las fuerzas reactivas tienen el papel de limitar el desarrollo de una acción en función de otra acción de la cual padecemos su efecto; mientras que las fuerzas activas precipitan con su acción una reacción nueva en un momento preciso y en una dirección determinada.

Estas son las cualidades de las fuerzas, pero existen otras cualidades, afirmativo y negativo, que designan en este caso las cualidades de lo que Nietzsche llamará la "Voluntad de poder". Una voluntad negativa es aquella que ejerce sus fuerzas reactivamente, reprimiendo una potencial alteración; mientras que una voluntad afirmativa ejerce su fuerza activamente, produciendo transformaciones.

Nietzsche veía que la historia humana ha sido conducida por una voluntad nihilista, negativa, que ha producido el triunfo de las fuerzas reactivas, al imponer mecanismos y finalidades que han aprisionado nuestras vidas e imposibilitado su desarrollo hacia nuevas formas. Pero estas fuerzas reactivas no han triunfado sobre las activas generando mayor fuerza, ya que si fueran capaces de ello devendrían en fuerzas activas. Su triunfo sólo ha sido obtenido por sustracción, por descomposición con aquello con que entran en relación. Este es entonces el proceder de las fuerzas reactivas en su triunfo: descomponen, separan a la fuerza activa de sus capacidades de transformación; negando así lo que difiere, e igualando la reacción ante determinados valores y procedimientos instituidos.

Nietzsche reprochaba así cierto síntoma persistente en nuestra historia que ha propiciado este triunfo de las fuerzas reactivas: una manera de pensar donde nuestras ideas se oponen siempre a la vida, la cual es juzgada negativamente, sentida como algo indigno que no puede ser deseado por sí mismo; y debiendo ser justificada entonces por las ideas. Nuestro conocimiento es así la expresión de una forma de vida donde han triunfado las fuerzas reactivas, porque somete nuestras vidas a través de leyes que la separan de lo que puede, que nos prohíben actuar. No hay aquí una afirmación de la vida en su devenir y en sus posibilidades, sino una persistente búsqueda hacia una solución superior que se le impone y la coacciona.

Ocurre aquí de la misma manera en que Spinoza entiende las relaciones entre los cuerpos. Para Spinoza, somos una composición, una combinación de relaciones, que se relacionan a su vez con otras composiciones. Y estos encuentros pueden ser buenos o malos. Así, para Spinoza, el mal es tan solo un mal encuentro, donde un cierto cuerpo se relaciona conmigo de tal manera que disminuye o destruye mis relaciones y por ello, también mi potencia para actuar. Esto es algo tan concreto como lo que sucede en mis relaciones cotidianas con la comida: cierto alimento, al ser ingerido por mi cuerpo, puede desestabilizar mis relaciones y disminuir así mi potencia para actuar, o destruirlas, es decir, matarme, eliminando por completo mi potencia de actuar. En cambio, en un buen encuentro, el cuerpo que se relaciona con el mío lo hace de tal forma que sus relaciones se componen con las mías, incentivándolas. Vemos entonces que los cuerpos pueden relacionarse de manera tal que aumenten sus potencias de actuar, o de tal forma

que uno de los cuerpos sólo pueda hacer valer sus relaciones destruyendo al otro con que se relaciona. Y en estas variaciones de la potencia de cada cuerpo, cada polo es denominado como “alegría” y “tristeza”. Toda pasión que exprese una disminución de la potencia de actuar es tristeza, y aquella que envuelve un aumento de la potencia es alegría. Estas son las pasiones fundamentales para Spinoza.

Y estas ideas repercuten en una interesante manera de plantear el problema político que desarrolla Spinoza: la necesidad que tienen los poderes políticos o institucionales de afectar de tristeza lo que le rodea, de que gobiernen valores que envuelven pasiones tristes, para que así la gente se vea afectada de tal forma que su potencia de actuar se encuentre siempre disminuida. Pero para Deleuze, el mayor logro de estos poderes se genera cuando disciplinan a su vez al sujeto para que él mismo desee esas afecciones, y así cada individuo termina afirmando aquello mismo que lo niega, deseando su propia esclavitud, su tristeza y su impotencia; adoptando acriticamente aquellos mismos valores instituidos que perpetúan estas relaciones de poder. Somos constantemente bombardeados en los medios con imágenes de pánico, de inseguridad, de terror; nos enseñan a vivir con el miedo al otro; porque el miedo nos aísla, nos divide; nos convoca a ejercer nuestro poder oponiéndonos a los otros, volviéndonos impotentes.

El problema mayor de todo esto radica en cada cual no sabe entonces de lo que es capaz, cada cual ignora su propia potencia. Porque el triunfo de las fuerzas reactivas perpetúa una interpretación del poder que Nietzsche considera como la más mediocre, la más baja, aquella idea moderna del poder como una lucha de todos contra todos, y donde el propio poder es gestado a costa de la impotencia de los demás. Porque el dominio de las pasiones tristes que instauran estos gobiernos, limitan la capacidad en los gobernados de entender aquello que pueden tener en común con los demás cuerpos, la manera en que pueden incrementar su potencia componiéndose e incentivando la de los demás. Tanto Spinoza como Nietzsche no hablan entonces de conquista del poder, no entienden la política de esta manera, no hay una búsqueda insaciable de poder que solo pueda darse contraponiéndonos. Una voluntad afirmativa no refiere a tener más poder, sino a afirmar la propia potencia, las propias capacidades, y la de los demás; las fuerzas activas no niegan lo que difiere. Los que buscan aquel poder banal son los impotentes, y son los más peligrosos, dado que su poder sólo es tal en tanto los demás son impotentes, sólo pueden adquirir poder destruyendo. Por un lado se da entonces la relación política de obediencia, de jerarquía, concebida a través de aquella lógica dualista de oposiciones; por el otro, se plantea una relación política de efectuación de potencia, donde sólo podemos incrementar nuestras capacidades, nuestra fuerza de existir, componiéndonos y no contraponiéndonos al otro, una relación horizontal.

Desde esta perspectiva, para Spinoza la ética no tenía nada que ver con la moral, con el deber, con el análisis que determina cómo el hombre deber ser para adecuarse a determinados valores instituidos; sino que, por el contrario, la ética era cuestión de potencia, y se desarrollaba así sobre el plano reflexivo que indaga acerca de lo que uno es capaz, respecto de lo incrementa o disminuye mi potencia. En este nivel de análisis, por tanto, lo que ha de ser el deber y los valores establecidos en una época siempre pueden encontrarse como obstáculos que disminuyen nuestras potencias. Por su parte, Nietzsche criticará aquella forma persistente de entender toda filosofía de la voluntad, a través de un incansable conformismo y una lucha por el poder que determina quiénes recibirán los valores en curso; este profundo desconocimiento de la voluntad afirmativa como creación de nuevos valores.

Lo que se reclama entonces es una transformación de las ciencias, del conocimiento, los valores, las pasiones; del hombre mismo; buscar un nuevo hombre, que no oponga el conocimiento a la vida, que sea capaz de afirmar la vida en toda su pluralidad, en todas sus posibilidades; de crear en el mundo los motivos, valores y pasiones que estimulen la vida. Porque al transformar artísticamente la realidad, el hombre logra volverla estimulante, modificando aquellas condiciones que le resultan insoportables de manera tal que pueda afirmarlas y gozarlas, convertirlas en un estímulo para seguir viviendo. Se reclama entonces una filosofía que permita liberar a lo que vive, liberar a la vida de los falsos trascendentalismos que la juzgan acorde a supuestas realidades superiores; aquellas ideas que nos coaccionan diciéndonos qué debemos hacer, qué somos, para qué estamos, cómo debemos proceder. Afirmar un pensamiento que lleve a la vida hasta el final de lo que puede, abierto a la experimentación y a las diferentes interpretaciones. Un pensamiento y una vida que vayan de la mano, que avancen conjuntamente y se barran entre sí sus límites en el esfuerzo de la creación; porque el pensamiento puede descubrir nuevas posibilidades a la vida, y la vida nuevas posibilidades al pensamiento. Y aquí no hay un método, sino lo que los griegos llamaban “paideia”, cierta formación de la cual está a cargo toda la sociedad, y que estimula a los hombres a pensar y recorrer sus propias experiencias, a recorrer sus propios laberintos asumiendo todos los riesgos, una fuerza que los mantiene en movimiento.

Conclusión

Nuestro lenguaje y nuestra manera tradicional de pensar, anclada en aquella lógica dualista, nos habla del ser, de la identidad, de los contornos fijos, de sujetos y predicados, entendiendo a los sujetos como esencias que permanecen idénticas en el cambio, y a las propiedades como cualidades o cantidades variables, y por ello secundarias respecto de aquellas esencias. Este lenguaje nos define por ejemplo como “hombre”, como

“occidental”, y reclama que nos adecuemos a estas definiciones. Pero estas identidades, más que definirnos, nos trascienden y nos coaccionan desde fuera, a cumplir con determinadas pautas, inhibiendo todo posible cambio en pos de mantenernos leales a las mismas.

Los juicios morales proceden de igual manera, nos hablan de un deber-ser, de algo más allá o antes que nosotros, y juzgan nuestra vida en virtud de otra más perfecta. Así es como aprisionamos nuestras experiencias, con la lógica, con las fuerzas reactivas, con el lenguaje del ser y del deber-ser. “Hay que terminar de una vez por todas con el juicio de Dios” decía Antonin Artaud. Efectivamente, terminar de una vez por todas con esos juicios, esos lenguajes, esas formas de pensar que pretenden definirnos y coaccionarnos en pos de otras supuestas realidades superiores, que poco tienen en cuenta lo que concretamente hacemos o podemos, el devenir y el desarrollo de nuestras particularidades.

Deleuze abrazaba entonces un lenguaje del devenir, una ética de la potencia, un pensamiento de los particulares. Pensar cada ser no desde su especie, lo cual implica pensarlo acorde a lo que debería ser, y sentir como anormal todo desarrollo que no cumpla con la norma; sino desde lo que realmente puede y hace, desde la forma concreta en que se desarrolla. El devenir comienza cuando rompemos con las líneas duras del ser y emprendemos las líneas de fuga, evitando el movimiento vertical del ser, asociado a la figura del árbol y sus raíces, que indaga acerca de quiénes somos; e imitando el movimiento de los rizomas, que se extienden horizontalmente y amplían su territorio sin determinación previa, sino hasta donde sus fuerzas lleguen. Se trata de buscar aquello que podemos hacer y sumar a través del “y”, del movimiento horizontal del “y”... “y”..., buscar las conjunciones más que las disyunciones, como decía James.

Y James también defendía este pensamiento pluralista, el sentimiento de una vida que desborda por todos lados a la lógica, al hábito, al discurso de las identidades. Una experiencia que siempre puede salir para cualquier lado. Nos decía que ninguna ética expresada en un lenguaje del deber podía jactarse de hablar a favor de todos nuestros ideales éticos. Que no había males absolutos, ni bienes no morales. Que la vida ética más elevada era aquella que, movida por un gran esfuerzo enérgico y temerario, estaba encauzada hacia la concreción de la mayor cantidad de ideales y deseos existentes, lo cual no siempre se direccionaría a favor de las normas establecidas.

Pero todo esto nos hace bordear lo desconocido, y para ello es necesaria una gran prudencia, ya que siempre se puede morir en el intento. Porque mientras la vulgaridad y el aprisionamiento de la vida están del lado del ser, los peligros y los riesgos se encuentran

del lado del devenir. Por ello, James nos decía que un poco de fe y un poco de cautela deberían empezar a poder darse la mano; y esto no es un método, sino un arte, una práctica que busca evitar los extremos, tratando de encontrar una vía media.

Por último, tanto James como Deleuze nos hablan del rol fundamental y legítimo que nuestros temperamentos, los deseos y pasiones que mueven nuestra fe, juegan en nuestras creencias, y por ello también en la ética y la política. Hobbes lo sabía al construir todo su monstruo leviatánico sobre el sentimiento del miedo, Platon lo sabía cuando en su proyecto de República establece el destierro de todos los poetas. Porque aquellos que influyen sobre el deseo y las pasiones humanas controlan un gran poder.

Y para explicar mejor el alcance de este punto crucial, quiero citar un extracto de un texto de Foucault, que sirvió de prefacio a la edición estadounidense del “El Anti-Edipo” de Deleuze y de Félix Guattari, y nos remite al comienzo de este trabajo:

“(…) Creo que Anti-Edipo puede ser leído, mejor, como un "arte," en el sentido implicado, por ejemplo, en el término "arte erótico." Informado por las nociones aparentemente abstractas de multiplicidades, flujos, arreglos, conexiones, el análisis de la relación del deseo con la realidad y con la "máquina" capitalista, brinda respuestas a preguntas concretas. Preguntas que no tienen tanto que ver con por qué esto o aquello, sino con cómo proceder. ¿Cómo introducir el deseo en el pensamiento, en el discurso, en la acción? ¿Cómo el deseo puede y debe desarrollar sus fuerzas dentro del dominio político y crecer en intensidad en el proceso de desbaratar el orden establecido? (...)

De aquí los tres adversarios confrontados por Anti-Edipo. Tres adversarios que no tienen la misma fuerza, que representan grados distintos de peligro, y que el libro combate de maneras diferentes:

1. Los ascetas políticos, los militantes tristes, los terroristas de la teoría, aquellos que quieren preservar el orden puro de la política y del discurso político. Burócratas de la revolución y funcionarios civiles de La Verdad. (...) No pienses que uno tiene que estar triste para ser militante, incluso si aquello contra lo que uno está luchando es abominable. Es la conexión del deseo con la realidad (...) lo que posee fuerza revolucionaria.”
2. Los pobres técnicos del deseo—psicoanalistas y semiólogos de cada signo y síntoma—que quieren subyugar la multiplicidad del deseo a la ley doble de estructura y carencia.

3. Por último pero no menos importante, el gran enemigo, el adversario estratégico es el fascismo (mientras que la oposición del Anti-Edipo a los anteriores es más bien un compromiso táctico). Y no solamente el fascismo histórico, el fascismo de Hitler y Mussolini—que fue capaz de movilizar y utilizar tan efectivamente el deseo de las masas—sino también el fascismo en todos nosotros, en nuestra cabeza y en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos hace amar al poder, desear aquello mismo que nos domina y nos explota.”

“(…) Las trampas del Anti-Edipo son las del humor: tantas invitaciones para que uno se fastidie, para que deje el texto a un lado y se vaya dando un portazo. A menudo el libro lo lleva a uno a creer que todo es diversión y juegos, mientras que algo esencial está ocurriendo, algo de extrema seriedad: la localización de todas las formas de fascismo, desde las más enormes que nos rodean y nos aplastan hasta las más diminutas que constituyen la tiránica amargura de nuestras vidas diarias.”³

Es por estas razones que me interesaba aquí promover estas visiones de la experiencia, de la vida, y de nuestra existencia activa en el mundo. Son visiones esperanzadoras y entusiastas, y cumplen con aquel reclamo nietzscheano que exigía una filosofía crítica que libere a la vida de los falsos trascendentalismos; porque no nos hablan de lo que deberíamos pensar o hacer, sino que nos estimulan a avanzar, temerariamente, hacia prácticas que nos permitan desarrollar nuestras propias experiencias, a pensar por nosotros mismos, aceptando que los demás poseen el mismo derecho a sus propias experiencias y visiones.

Estas visiones pueden ser así, siguiendo el criterio pragmatista, beneficiosas para nuestra situación y experiencias actuales, ya que critican nuestro conformismo actual, y reclaman que el pensamiento no quede en lo ideal, sino que busque concretizarse. No entienden al deseo como conectado con una carencia; sino en su conexión íntima con nuestras creencias, con nuestras prácticas, con nuestra realidad, y con nuestra capacidad de transformarlas. Entendían que la filosofía puede transformar significativamente nuestra existencia, que puede ampliar las posibilidades de la experiencia humana, fortaleciendo aquello que el hombre considera como bueno, bello, valioso. Somos productores de cambio; lo importante es dirigir inteligentemente ese cambio. El problema y toda la cuestión radican por tanto en los medios, porque estos contienen ya la finalidad, mediante estos es como se construyen los fines propuestos. El problema es práctico, no se trata aquí de especular eternamente acerca de la esencia del bien o de la relación social; sino

³ Foucault, Michel, “El Anti-Edipo: Una introducción a la vida no fascista”, prefacio a la edición estadounidense de *Capitalismo y esquizofrenia, el Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Disponible en Internet: <<http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/antiedipo.html>>.

de indagar cómo podemos concretamente alcanzar aquella sociedad que nos permita resolver nuestros actuales y profundos problemas éticos y políticos; la manera en que nuestros deseos se conectan con la realidad y cómo pueden crecer en intensidad para desbaratar el orden establecido y crecer como fuerza revolucionaria, aceptando entonces el papel fundamental que los mismos juegan en nuestras prácticas políticas.

Bibliografía consultada

DELEUZE, GILLES, *Curso sobre Spinoza*, trad. de Ernesto Hernández B., Santiago de Cali, Agosto 1998. Disponible en Internet: <<http://www.scribd.com/doc/7182917/Deleuze-Gilles-Curso-Sobre-Spinoza>>.

DELEUZE, GILLES, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 6ta edición, 1994, trad. de Carmen Artal. Disponible en Internet: <<http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2006/12/nietzsche-y-la-filosofia-gilles-deleuze-completo.pdf>>.

DE SANTIAGO GUERVÓS, LUIS E., “El arte como función de la vida en F. Nietzsche”, publicado en *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, Departamento de Filosofía, UMA, España, Vol. 5, Nro. 16, 2000, ISSN 1136-4076. Disponible en Internet: <<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/005/Contrastes005-16.pdf>>.

FAERNA, ÁNGEL MANUEL, “Consecuencias de la creencia: a propósito de <<La voluntad de creer>>”, en Jaime de Salas y Félix Martín (eds.), *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva / Universidad Complutense de Madrid, 2005, Pág. 45-59.

FAERNA, ÁNGEL MANUEL, “Filosofía y temperamento: William James. En torno a las fuentes de la creencia.”, en *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, coordinador Atilano Domínguez, España, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 2002.

JAMES, WILLIAM, “El filósofo moral y la vida moral”, Trad. de Oihana Robador, Fuente textual en F. Burkhardt, F. Bowers e I. Skrupskelis (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, VI, pp. 141-162. Disponible en Internet en la página del Grupo de Estudios Peirceanos: < <http://www.unav.es/gep/>>. Cita del cap. IV.

JAMES, WILLIAM, “La voluntad de creer”, en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Daniel Jorro, Madrid, 1922, trad. de Santos Rubiano, pág. 9-37, inciso IV.

Disponible en Internet en la página del Grupo de Estudios Peirceanos:
<<http://www.unav.es/gep/>>.

JAMES, WILLIAM, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Editoria Cactus, 2009, trad. de Sebastián Puentes.

LARRAURI, MAITE, *El deseo según Gilles Deleuze*, Tandem Ediciones, ISBN 9788481312546, Pág. 1. Disponible en Internet: < <http://caosmosis.acracia.net/?p=369>>.

CAVANA, MARÍA LUISA, “La relación instrumentalizadora con la naturaleza”, en *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, coordinado por Alicia H. Puleo, Cristina Segura y María Luisa Cavana, Madrid, Colección Laya nº 25, Asociación Cultural Al-Mudayna ISBN 84-87090-31-1, pp. 11-106.

FOUCAULT, MICHEL, “El Anti-Edipo: Una introducción a la vida no fascista”, prefacio a la edición estadounidense de *Capitalismo y esquizofrenia, el Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Disponible en Internet:
<<http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/antiedipo.html>>.