

# POTENCIA, PODER Y LUGAR. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA LIBERTAD Y EL ESPACIO POLÍTICO EN G. DELEUZE Y SPINOZA

POTENCY, POWER AND PLACE. CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM AND POLITICAL SPACE IN G. DELEUZE AND SPINOZA

Amanda Núñez García<sup>1</sup>  
Facultad de Filosofía, UNED

Recibido: 21/04/2015

Aceptado: 25/ 09/ 2015

---

**Resumen:** Este artículo se acerca a la cuestión del poder y su legitimidad, así como de la libertad para poder alterar los poderes. A partir de la lectura que G. Deleuze realiza de los textos de B. Spinoza comprendemos que para abordar la cuestión del poder necesitamos de un utillaje ontológico que difiere en cierto modo de los términos al uso. No sólo los elementos «poder» y «libertad» o «esclavitud» entran en juego en esta problemática sino también cuestiones como «potencia» o «lugar» se convierten en necesarios para poder hacernos cargo de una cuestión tan actual ahora como hace varios siglos.

**Palabras clave:** poder, potencia, lugar, libertad, Ontología.

**Abstract:** This paper is about the question of power and its legitimacy, as well as the capacity of freedom to alter the powers. From Spinoza's Deleuze reading we understand that we need ontological tools for addressing the issue of power in different terms than we typically use. Not only play on this issue the elements «power», «freedom» or «slavery» but also concepts like «potency» or «place» become necessary to take care of an issue which is relevant today as a centuries ago.

**Keywords:** power; potency; place, freedom; Ontology.

---

[1] Investigadora postdoctoral contratada en la UNED, Departamento de Filosofía Moral y Política. Sus líneas de investigación son el pensamiento contemporáneo y la ontología política y estética. Es miembro y coordinadora del Grupo de Investigación de la UNED: ONLENHER (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica) desde 2007. Ha impartido docencia en la UNAM de México y actualmente en la UNED. Es autora de varios artículos de filosofía en revistas y libros especializados como: «La ontología menor de G. Deleuze y G. Vattimo» en G. Chiurazzi, G. Balloca: *Tempo e Praxis. Saggi su Gadamer*. Ed. Aracne. Roma, 2013.; «Gilles Deleuze. Pensar el porvenir» en Daimon: *Revista de filosofía*, España, 2010; o «Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética» En *Revista de estudios Sociales*. nº.35, abril, 2010.

## 1. El lugar en la servidumbre voluntaria

En nuestra actualidad, y a nivel mundial, cada vez se hace más énfasis en las cuestiones acerca de la legitimidad del poder. No sólo las políticas vigentes han entrado en una gran crisis desde el neoliberalismo donde el orden gubernamental se pone en cuestión; también la tierra, cada vez más, clama por unos derechos y un respeto nuevos que nunca han sido siquiera pensados seriamente desde los poderes. Ante esta falta de legitimidad contemporánea del poder surge de nuevo una perplejidad que resuena desde antiguo y es ¿por qué es tan complicado alterar los sistemas de poder aun cuando ellos han perdido la legitimidad? O, en su formulación más general ¿por qué luchan los hombres por su esclavitud como si fuera por su libertad? Por lo que una pregunta tan antigua como la que ya establecieron Étienne de La Boétie<sup>2</sup> y Baruch Spinoza<sup>3</sup>, recogida por *Wilhelm Reich*<sup>4</sup> y más tarde por Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>5</sup>, sigue resonando y cada vez se torna más actual en los discursos, desde los políticos y sociológicos hasta los científico-neuronales pasando por el psicoanálisis y, cómo no, la filosofía.

Podríamos decir, como hipótesis, que es el «poder» mismo, por su doble cara, como veremos más adelante, el elemento que efectúa un efecto de ilusión (casi óptica) por el cual los humanos luchamos por nuestra esclavitud como si fuera por nuestra libertad. La ecuación de la libertad, tal y como se muestra a menudo, es la de «tener poder», por ejemplo, el poder de ser libres; pero, como también experimentamos, es ese mismo poder el que termina esclavizándonos. Mas, esta ecuación, aparte de sus respuestas psicoanalíticas y sociológicas o politológicas, también puede ser tratada desde la ontología. Y la ontología muestra que en esta ecuación libertad-poder-esclavitud faltan siempre dos intercesores sin los cuales quizá no pueda ser enteramente for-

---

[2] Vid. La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Flammarion. Paris, 1983.

[3] Vid. Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Alianza. Madrid, 1986. La pregunta spinozista se declina del siguiente modo: «*Ut pro servido, tanquam pro salute pugnent*», es decir, los términos que introduce Spinoza son «servidumbre» y «seguridad» (al igual que La Boétie) . En este artículo, y debido a que no podemos introducirnos en las variaciones que esta frase constituye en latín, utilizamos la traducción conceptual que llevan a cabo G. Deleuze y F. Guattari a partir de W. Reich.

[4] Vid. Reich, W. *Psicología de masas del fascismo*, Ed. Ayuso, Madrid, 1972. Y, Reich, W. *Análisis del carácter*. Paidós, Barcelona, 2005.

[5] Vid. Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Edipe, Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris: Mille plateaux, 1973. Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós, Barcelona, 1985. Y Deleuze, G. & Guattari, F. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris: Mille plateaux, 1980. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia : Pre-textos, 1997.

mulada la cuestión y menos las posibles soluciones o intervenciones respecto de la misma.

Estos intermediarios ocultos de la ecuación que hacen encadenar finalmente libertad y esclavitud, cuando esa no parecía ser su función, podemos encuadrarlos, de una manera deleuzeana-spinozista en, por un lado, la cuestión del «lugar», y, por otro, la diferencia entre poder (*potestas*) y potencia (*potentia*); diferencia que el mismo Spinoza –quien plantea la pregunta– ofrece para poder acercarnos a esta compleja ecuación en la que nos va la vida.

El primero de los términos referidos es el «lugar». En una primera aproximación no se comprende muy bien qué tendría que aportar la cuestión del lugar a la libertad, pues la libertad y el tiempo suelen ir unidos. Mas, si consideramos el pensamiento spinozista, encontramos que no podemos prescindir de esta dimensión espacial del lugar tanto por su configuración misma como por lo que apuntaremos en este artículo: que el «poder» podrá ser comprendido tanto como un lugar a la vez que como normalmente lo entendemos, una suerte de fuerza de sometimiento. Como dice Deleuze en un fragmento del curso del 1981 sobre Spinoza:

Implica que la filosofía haya hecho esta mutación que hace pasar todo el cogito, es decir el «yo pienso», en una especie de «yo pienso el tiempo», en lugar de «yo pienso el espacio». Ahora bien, es cierto que la filosofía del S.XVII es «yo pienso el espacio». Y es en nombre del espacio que ellos se dan el derecho de considerar que el tiempo, finalmente, es muy secundario.<sup>6</sup>

Por otra parte, y como notamos en el título del artículo, cuando ya hablamos de «espacio político» podemos comprender mejor la importancia de la cuestión espacial para pensar la política, el poder y la libertad.

La atención a las cuestiones espaciales en toda su complejidad ha sido un lugar de retorno en nuestra contemporaneidad, de tal modo que se suele hablar del «giro espacial» de la filosofía en la actualidad: ha recorrido el pensamiento estructuralista; ha sido ampliamente estudiado por Michel Serres en su obra *El contrato natural*<sup>7</sup>, así como en *La Guerra Mundial*<sup>8</sup>. También, y en la línea de Gilles Deleuze, Manuel De Landa en su texto *Mil años de historia no lineal*<sup>9</sup> otorga preponderancia a la cuestión del espacio y del lugar para

---

[6] Deleuze, G. Clase del día 10/02/81 en [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=54](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54) [consultado 10/07/2014] Fragmento no presente ni en [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) ni en el libro de Cactus sobre la temática.

[7] Serres, M. *El contrato natural*. Valencia, Pre-textos, 2004.

[8] Serres, M. *La Guerre mondiale*. Paris: Le Pommier, 2011.

[9] De Landa, M. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona, Gedisa, 2011.

poder comprender la historia y la política, por no hablar de Gaston Bachelard, o Henry Lefebvre, o los situacionistas. Parece ser que para poder comprender las cuestiones del poder, la política y la historia no es suficiente el «tiempo» acompañando al ser, al acontecimiento y al cambio; sino que un elemento tan estético y estratégico como el espacio es necesario: el geográfico, geopolítico, topográfico, del urbanismo y la arquitectura, los *loci* estructurales, el ágora o parlamento, etc. En el pensamiento spinozista y deleuzeano este elemento es clave:

El ciudadano no puede ser concebido «como un imperio dentro de otro imperio» -tal como sostiene la ilusión liberal- sino como partícipe del único espacio social, forzosamente compartido, sea cual sea la forma de relación entre los individuos -competencia o solidaridad-. Y es la conjunción de potencias la que hace posible establecer las condiciones materiales e institucionales de una vida libre.<sup>10</sup>

La consideración acerca de los espacios y lugares es esencial también, como veremos, porque sin ella carecemos de la clave de los límites y de cómo se da una extralimitación en el poder conocida como «no deja lugar» así como la importancia de que los acontecimientos «tengan lugar»<sup>11</sup>. Es decir, no dejar lugar para la libertad que buscábamos nos aboca a la ecuación maldita por la cual, buscando la libertad y luchando por ella, luchamos por la esclavitud.

El segundo intermediario es el de la *potencia*. En Spinoza y en Deleuze es más sencillo encontrar la cuestión de la potencia atravesando sus obras<sup>12</sup>; pero tampoco es extraño que en nuestros días los pensamientos acerca de las potencias como capacidades hayan comenzado a surgir en los terrenos sobre todo éticos como en Martha Nussbaum<sup>13</sup>, o Paul Ricoeur<sup>14</sup>, aunque también en la filosofía política como en el caso de Giorgio Agamben<sup>15</sup> o el mismo Deleuze. Si el lugar ha quedado relegado cotidianamente, es decir, en la cultura profunda, a un sitio o espacio vacío donde construir rascacielos, almacenar a la población, o donde extenderse en una conquista sin fin (el espacio exterior);

---

[10] Peña Echeverría, J. «Libertad y comunidad en Spinoza» en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.1. Ciudad Real, 1992.

[11] Vid. Deleuze, G. y Guattari, F. «Mai 68 n'a pas eu lieu» en *Deux régimes de fous*. Paris, Minuit, 2003.

[12] Un ejemplo de ello son las actividades que realiza, desde hace años, el «Seminario Spinoza» en España, muy relacionados con la cuestión de la política. Vid. <http://www.uclm.es/actividades0304/seminarios/spinoza/congresos.asp> [consultado el 10/07/2014]

[13] Vid. Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press 1993.

[14] Vid. Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

[15] Vid. Agamben, G. en todas sus obras, aunque de un modo muy palpable en los últimos escritos de la recopilación de conferencias y artículos: *La potencia del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2008.

la potencia se ha visto reducida, en nuestras precomprensiones y subjetivaciones al uso, a meras expresiones como potencia de trabajo, potencia de una máquina, vatios de potencia o simplemente, fuerza; eliminándose, en ambos casos su diversidad y su ámbito de acción política.

Así pues, nuestra labor en este artículo es mostrar, desde las lecturas de G. Deleuze, que otros modos de comprender la potencia y el lugar son posibles y que, comprendiéndolos de otra manera, se altera todo el mapa de los poderes y la política, ofreciéndonos una salida a la ecuación que podemos llamar «de servidumbre voluntaria» con La Boétie, así como planteando de otro modo la cuestión de la libertad.

Quien comienza situando el acento en la distinción entre potencia y poder es A. Negri desde su obra *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*<sup>16</sup> hasta textos recientes como son, con Michael Hardt: *Imperio, Multitud, Commonwealth o Declaration*<sup>17</sup>. De estos textos han surgido múltiples modos de entender la política y la resistencia como son también aquellos de P. Virno<sup>18</sup>, M. Lazzarato<sup>19</sup>, etc., herederos del '77 italiano y su movimiento de autonomía; así como muchas de las teorías de G. Agamben. Pero, pensamos que esos estudios acerca de la potencia, el poder y la comunidad, como también aquellos de J-L Nancy, A. Badiou, Ch. Taylor, J. Habermas, etc. siguen adoleciendo —en mayor o menor medida— del problema subrayado en nuestros días tanto por la *Deep Ecology* como por Michel Serres de que permanecen en lo meramente humano y «su» tiempo, pensando el «contrato social» y su regulación de poderes excluyendo el lugar concreto, el espacio de la política y el pensamiento y el planeta en primer término. Por ello, la lectura que G. Deleuze lleva a cabo de la diferencia entre *Potentia* y *Potestas* spinozista y la crítica que realiza del libro *La anomalía salvaje* de T. Negri<sup>20</sup> en la senda de M. Gueroult<sup>21</sup>, da cabida al espacio como lugar y como una cuestión importante a pensar en sus matices e implicaciones; y, por lo tanto, enriquece

[16] Vid. Negri, A. *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.

[17] Vid. Negri, A. y Hardt, M. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005. Negri, A. y Hardt, M. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio*. Argentina, Editorial: Debate, 2004 y *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*. Madrid, Akal, 2011. *Declaration* 2012 en <http://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf>

[18] Vid. Virno, P. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

[19] Vid. Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

[20] Vid. Deleuze, G. «Préface à L'Anomalie sauvage» en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.

[21] Vid. Gueroult, M. *Spinoza*, 1968-1974. Tome 1 : *Dieu* (Éthique, livre I); Tome 2 : *L'Âme* (Éthique, livre II). Paris: Aubier-Montaigne.

el panorama de aperturas a pensar el problema en otros términos y obtener otras conclusiones y orientaciones para la acción y el pensamiento políticos y ontológicos, así como estéticos y ecológicos.

## 2. *Potentia y potestas*

Antonio Negri, en su obra *La Anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, apunta a una distinción esencial entre «*potentia* y *potestas*» en el seno del pensamiento spinozista el cual es el problema esencial que muestra, a nuestro parecer, esta cuestión de un modo claro y desde un enfoque deleuzeano. No es por ello arbitrario que Deleuze realice un prefacio a esta obra de Negri y localice que se trata de una cuestión crucial no sólo para comprender a Spinoza, sino para comprender también el orden de aquello que siempre se nos escapa en un enfoque político. La presentación que hace Negri de esta diferencia se establece en los siguientes términos:

Las proposiciones XXXIV y XXXV de la primera parte de la *Éthica* plantean la diferencia entre «*potentia*» y «*potestas*», entre potencia y poder. [...] La «*potestas*» se da como capacidad –conceptibilidad– de producir las cosas; la «*potentia*» como fuerza que las produce actualmente. [...] el término «*potestas*», si no quiere ser completamente borrado del marco de una terminología (spinozistamente) significante, no puede ser entendido –en cuanto horizonte de conceptibilidad– más que como función subordinada a la potencia del ser [...].<sup>22</sup>

Negri en este texto, y en todo su libro sobre Spinoza, hace notar que se da una diferencia imprescindible en el pensamiento de Spinoza entre una «*potentia*» o *potencia* y una «*potestas*» o *poder*. Como notamos en el texto aducido, la «*potestas*» no es más que la «capacidad» de una potencia, y, por tanto, parece ser algo secundario respecto de esa potencia y no a la inversa como suele tratarse. Esto es, la diferencia se establece de tal modo que el *poder* es una «*función subordinada a la potencia*». En términos deleuzeanos, esta secundariedad del poder respecto de la potencia se declina de tal modo que el poder es una «capacidad» o «aptitud» (*aptus*) de una potencia<sup>23</sup>.

Debemos aclarar que Deleuze señala en sus obras sobre Spinoza que la diferencia entre *potentia* y *potestas* sólo se da en Dios y lo hace,

---

[22] Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993. p. 317-319.

[23] Cfr. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968. p. 82-84. Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona : Muchnik eds. 1996. p. 86-89. Y Vid. En general todo el capítulo dedicado a «La potencia» (cap. 5.); así como Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 2003. en la entrada «puissance», p. 134-143.

fundamentalmente, para mostrar que Dios no tiene una «voluntad» separada de su propia potencia, sino que Dios (*Deus sive Natura*) no es más que potencia de creación, es decir, nada personal ni voluntarioso, etc. sino que es mera potencia y poder por ello. Esta misma diferencia se declina spinozistamente también, y ya en los modos, entre el *connatus* (deseo) que sería parejo a la *potencia* y el *aptus* (capacidad o aptitud), paralelo al *poder*; de ahí que nuestra exposición los intercambie como lo hace el propio Deleuze. Pero, a pesar de que estos matices parecen alejarse de la lectura de Negri, más apegada a la cuestión de la *potencia y el poder* la cual, como sabemos, Deleuze sólo la confiere a Dios y no a los Modos, consideramos que esta intercambiabilidad también se puede aplicar en las ideas negrianas como un complemento ontológico y teológico a su interpretación política para poder construir herramientas de análisis teológico-políticas e intentar no reducir nunca las problemáticas a la escisión de los saberes que tanto daño hace al pensar común<sup>24</sup>.

Según, entonces, la lectura deleuzeana de Spinoza, cercana a la de Negri en algunos puntos, cuando una *potencia* o *connatus* se da una serie de veces, surge de su repetición un *lugar* donde ésta tiende a conservarse: un *intervalo*. Y este intervalo queda ocupado, entonces, por la *capacidad* o *aptitud* (*aptus*) hacia esa potencia: un poder de afección o *potestas*<sup>25</sup>. Por tanto, podemos notar que a partir de una repetición de *potencia* fluida surge una suerte de *poder* estructurado y cualitativo. Pero, esa estructura generada a partir de la repetición de una potencia, es decir, la *potestas*, no marca la esencia, como dice Deleuze: «*esto no posee ningún privilegio*»<sup>26</sup>; no nos dice nada nuevo respecto de lo real, no puede alterar los estados de cosas frente a los cuales nos encontramos pues no es nada más que la forma vaga de entender el asunto<sup>27</sup>. Al contrario, la esencia no es una cualidad fija que podría hipostasiarse y hacer de ella una idea por la que juzgar lo que hay. La esencia, al contrario –según esta distinción spinozista que Nietzsche y Deleuze hacen suya– viene marcada por una cantidad: la cantidad de potencia. Y esta cantidad de potencia, no se opone, como imperfecta, a un acto-cualidad

Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona : Tusquets, 2001, «potencia», p.119-127.

[24] Vid. Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*, *ibid* y Deleuze, G. «Préface à L'Anomalie sauvage» en Deleuze, G. Op. Cit. *Deux régimes de fous*, p. 175-176.

[25] «Hay intermedio. Lo que ocupa el intervalo, lo que lo ocupa sin llenarlo ni colmarlo, es la afección [...] Ella vincula el movimiento a una «cualidad» » Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983. p. 89. Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona : Paidós, 1994. p. 99-100 y Op. Cit. Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*, p. 134-137. Trad. Cast., p. 119-121.

[26] *Ibid*. Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement* p. 89. y p. 99-100.

[27] Cfr. *Ibid*. p. 84. Trad. Cast., p. 88.

discontinuo anterior a ella; no es la potencia lo subordinado, sino que potencia «*potentia*» es ya esencia «*est*».

Nicolás de Cusa [...creó] una especie de palabra-valija; contaminó dos palabras latinas. Él decía que el ser de las cosas es el *possest*. [...] El *possest* será precisamente la identidad de la potencia y el acto por el que defino algo. Entonces ya no defino cualquier cosa por su esencia. Lo que esa cosa es, lo definiré mediante esta noción bárbara, el *possest*: lo que ella puede; literalmente, lo que puede en acto.

Eso quiere decir que las cosas son potencias. Lo que no quiere decir simplemente que tienen potencia, sino que se reconectan [ramènent] a la potencia que tienen. [...]

Las cosas ya no están definidas por una esencia cualitativa («el hombre animal racional»), sino por una potencia cuantificable.<sup>28</sup>

La potencia, bajo esta perspectiva, sería entonces esencia, y el poder o *potestas*, en cierto modo, el resultado, podríamos decir probabilístico y no fijo ni esencial, de una potencia –resultado aunque se den simultáneamente–. La *potestas* sería aquello que «ocupa» y genera un lugar entre o dentro de la potencia, estructurándola en una topografía concreta según una repetición<sup>29</sup>; y por ello, este resultado o *producto* de la *producción* potencial sería secundario respecto de la potencia y radicalmente alterado por ésta. Esta *potestas* o poder se establece entonces como lo *fiijo discontinuo* de la *variación continua viva*. Como muestra Deleuze en su *Spinoza. Filosofía práctica*:

Toda potencia [puissance] es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica por esto: toda potencia es inseparable de un poder [pouvoir] de ser afectado y este poder de ser afectado se encuentra constante y necesariamente colmado por las afecciones que lo efectúan. La palabra *potestas* recobra aquí su uso legítimo: «Lo que está en el poder de Dios (in *potestae*) debe ser comprendido en su esencia de tal

---

[28] Deleuze, G. Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, p. 31 y 32. En este texto, aunque no podemos introducirnos en ello ahora, se hace un ilusorio ataque a la teoría del acto y la potencia aristotélicos. Pensamos que se trata, más bien, de romper la divulgata pseudoescolástica que nos ha dotado estos términos acabados y sin matizar. La lectura que de ellos hacen tanto Spinoza como Deleuze, nos abre las puertas a pensar esta diferencia de otro modo y salir así de una imagen del pensamiento fixista y que sólo reproduce estructuras «de poder» jerárquicas como también hace notar Agamben en su artículo «La potencia del pensamiento» en Op. Cit. Agamben, G. *La potencia del pensamiento*.

[29] Vid. Rodríguez, J. L.: «En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos» en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada.*, Zaragoza, Mira editores, 1997.p. 73-86.

manera que se siga necesariamente de ella» (I, 35). Es decir: a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de ser afectado [o poder de afectación].<sup>30</sup>

Pero, es aquí cuando aparece el problema porque, si se confunde esta *potestas* con la esencia debido a que la *potestas* posee un grado de fijación y accesibilidad mayor que la *potencia* para nuestro conocimiento —pues nuestro terreno usual es el de estas repeticiones que hacen precisamente el hábito, el de la extensión— se introduce siempre una trascendencia y una jerarquía. Es decir, si separamos arbitrariamente la potencia y su acto e invertimos su estructura operante, la ecuación de lucha por la libertad deviene ya viciosa desde el principio puesto que la libertad ya estaría dada de antemano, lo cual es incompatible con la misma idea de libertad. Así pues, la libertad se transformaría subrepticamente en un asumir una Idea dada de antemano y fija, *subordinándose* a ella y eliminando toda creatividad vital o, en el mejor de los casos, se convertiría en una selección «arbitraria» entre ideas ya prefabricadas por una cultura dada... Casos ambos de gran esclavitud que pueden conducir perfectamente a la idea de la masa sojuzgada gritando al unísono: ¡Viva la muerte!<sup>31</sup>

En efecto, si la *potestas* o el poder se sitúa en anterioridad ontológica (no cronológica) a la *potentia*, tendríamos una estructura a la base de esencias-formas-contornos y, por ello, una determinación fija dada de antemano que sólo serviría para juzgar las cosas, no para producirlas. Esto se registra claramente en que si es una *potestas* más o menos fija lo que determina la esencia, entonces ella es la que marcaría y reduciría su potencia a sus límites-contornos fijos, no dejándola explorar nuevos ámbitos, a la vez que juzgaría si esa potencia se cumple o no: si llega a colmar su idea universal o poder (afectación), o no. Por ello, introduciría una moral en la ontología, como ya denunciaba Nietzsche, pues no haría otra cosa que explicarnos, en último término, cómo debemos comportarnos para cumplir nuestra esencia<sup>32</sup>. Marcaría una *moral* y no una ética ontológica y política como hace notar F. J. Martínez:

La Ética y la Moral también se enfrentan como una teoría de la potencia a una teoría de los deberes. La Ética nos muestra lo que podemos, es por tanto la ciencia de la libertad, o de la necesidad, que es lo mismo que el naturalismo espinosista, en cambio la Moral es una teoría de la esclavitud, en la que aparecemos como sujetos a normas trascendentes, como sujetos a deberes que no se desprenden directamente de nuestra potencia, de nuestra actividad, de nuestro *conatus*.<sup>33</sup>

[30] *Op. Cit.* Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. p. 134. Trad. Cast, p. 119.

[31] Vid. *Op. Cit.* Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux*, p. 277. Trad. Cast. p. 233-234.

[32] Cfr. Deleuze, G. Curso sobre Spinoza. 9/12/1980. «La puissance et le droit naturel classique». Trad. Cast., *En medio de Spinoza*, Cap. II: «Derecho natural».

[33] Martínez, F. J.: *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. Madrid. UNED. 1988. p. 53.

Pues, si la potencia, que es lo que se tiene siempre y lo que elimina las jerarquías estableciendo sólo diferenciales de fuerza sin comparación entre ellos y sin carencia alguna, se subordina a la *potestas* o al poder determinado con sus dicotomías, sus exclusiones, sus privaciones y sus negaciones, entonces la *voluntad de potencia*, o *voluntad de ser lo que se es*, o *voluntad de voluntad* inmanente –como lo llamaría Nietzsche<sup>34</sup>– se convierte en una voluntad de «algo» externo a ella misma; se genera la ficción de un externo y trascendente hacia lo que la voluntad se vuelve. Es decir, se dicotomiza y separa de nuevo *transitivamente* la potencia de aquello que puede (y que no es), siendo esto imposible en un pensamiento de la potencia como el spinozista-nietzscheano-deleuzeano ya que, en este pensar, el deseo no puede ser separado de aquello que desea pues son dos caras de un mismo movimiento inmanente. Si la voluntad queda separada de aquello que puede y el deseo de su acción deseante para desear un objeto o un estado entonces ocurren dos efectos:

1) Por un lado, habría que introducir una mediación que una el deseo con su objeto, la potencia con lo que puede, o en la «voluntad de poder» nietzscheana la voluntad con un poder que ansía. Esta mediación o articulación sería «correcta» o «incorrecta», de ahí el papel mediador del juicio, ¿pero, correcta o incorrecta respecto de qué?<sup>35</sup>

2) Por otro lado, habría que introducir un paradigma externo o moral para que el juicio pudiera adecuarse a él en una corrección o incorrección del mismo. Así, el deseo sería ¿de qué objeto?, ¿habría objetos buenos y malos?, ¿qué relación habría entre el deseo y el objeto?, ¿sería el «tener» un buen correlato del deseo?, ¿el deseo tiene relación con la «posesión» de un objeto?, ¿se terminaría el deseo con la posesión del objeto?, ya Lacan nos hace notar la paradoja que se abre en este lugar con el objeto=a. Del mismo modo, la voluntad de poder sería correcta respecto de qué: ¿quizá un «buen poder» así o así administrado?, ¿un poder absoluto?...de ahí el problema que encuentran Heidegger y Pasolini en esta fórmula nietzscheana encontrando en ella la base del fascismo<sup>36</sup>.

En ambos efectos atisbamos el movimiento que siempre denuncia Deleuze, a saber, que la inmanencia no puede ser *de* algo, sino que es, simple-

[34] Vid. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5<sup>a</sup> éd., 2005. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona : Anagrama, 5<sup>a</sup> ed. 1998.

[35] Cfr. Op. Cit. Deleuze, G. Curso sobre Spinoza. p.32.

[36] Respecto de la «voluntad de poder» nietzscheana comprendida con «voluntad de un poder absoluto» Vid. M. HEIDEGGER: *Nietzsche*. Eds. Destino, Barcelona, 2000. *Passim*; así como la película *Saló los 120 de Sodoma* de Pier Paolo PASOLINI donde los «poderosos» citan a Nietzsche y la «voluntad de poder». Al respecto, dice Pasolini en una entrevista de 1975: «Los sádicos han sido siempre poderosos, éste es un dato real. De hecho, en Sade, los cuatro que hacen las cosas tremendas en los 120 días son un banquero, un duque, un obispo y un

mente, inmanencia<sup>37</sup>. Del mismo modo, la voluntad no es «de» Poder, siendo el poder una entidad trascendente que se desee. La voluntad nietzscheana es deseo de desear, deseo de potencia, deseo de inmanencia productiva. Se trata de una producción en la cual los productos no son separables de su propia producción, no son algo distinto de una continuidad de acción y potencia, pues, si se separan y se hipostasian, es cuando retorna la trascendencia y la coacción al sistema y se vuelve identitario; y la libertad, parece que ya ha dejado de ser algo operante en este esquema por lo que la ecuación libertad-poder-esclavitud se cumple demoledoramente y sin salida posible.

No hay que olvidar dentro de la lectura deleuzeana, a diferencia del acento de la negriana, que ambas dimensiones son necesarias: la *potentia* y la *potestas*, la potencia y el poder, el flujo y lo fijo, como son necesarias en su inmanencia la historia y el devenir, lo extenso y lo intenso, y las dicotomías que nos salgan al paso. Lo que cambia el planteamiento de cada una de estas dicotomías devenidas diferencias es el modo como se relacionan. En este caso, el problema de la trascendencia, y el dictado que ella implanta a una libertad ilusoria, se introduce cuando se *separan potentia* y *potestas* y la *potestas* o poder se extiende sobre la un todo que no es tal hasta que ella misma aparece, ocultando la *potentia* de la que ha quedado escindida. Es decir, esto ocurre cuando el poder deja de ser «poder *de* una potencia», unido a ella y la fórmula queda invertida, convirtiendo a la potencia en algo menor, imperfecta entonces, «potencia *de* un poder». He ahí la *ilusión* característica de la tiranía del poder; sólo un deslizamiento, sólo un cambio de acento que conlleva una separación. Por ello, la tarea de *invertir* lo invertido se torna necesaria. Es decir, luchar contra el dominio de lo fijo y estable sobre la potencia que le da soberanía, que le da su poder, que le otorga su *potestas*. Luchar a favor de la inmanencia y conexión de los dos ámbitos, alterados ambos en su relación mutua, y no en su escisión en la que lo extenso se sitúa como poder omnímodo que anquilosa e impide la creatividad y flexibilidad de la potencia, de la vida; y en la que la potencia intensa del deseo (o la materia) se considera una dimensión

presidente de la corte que representan el poder, el brazo secular del poder. Son cuatro nazifascistas de aquel tiempo, pero son personas particularmente cultas, capaces de leer muy bien a Nietzsche o a Baudelaire, o quizás incluso a Lautréamont... Son personajes más bien ambiguos.» La entrevista forma parte del film «Pasolini próximo a nosotros», de Giuseppe Bertolucci, estrenado en 2006. Trad en <http://www.taringa.net/posts/arte/2276532/Entrevista-a-Pier-Paolo-Pasolini.html>. Esta «voluntad de poder absolutista» se distingue de la *buena* o *correcta* voluntad de poder de los totalitarismos, Vid. Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 261-262. Trad. Cast., p. 219.

[37] Cfr. Deleuze, G. , «L'immanence: une vie...», en Op. Cit. *Deux régimes de fous*. p. 360; y Deleuze, G. Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991, p. 49-50. Trad. Cast.¿Qué es la filosofía? Barcelona : Anagrama, 1999, p. 51-52.

carencial que debe comportarse a «imagen y semejanza» de ese poder fijo que la juzga y culpabiliza a cada paso.

### 3. *Potestas* como lugar, la otra cara del poder

Mas, esta inversión no puede caer en el mismo error que su «modelo invertido», reproduciéndolo sin querer como ocurre en muchos movimientos de emancipación. En el otro extremo también encontramos un peligro, aquel en el cual la potencia no tendría *lugar* ni, por lo tanto, *capacidad* o *aptitud* (*potestas*). A pesar de que el acento haya de establecerse una y otra vez, como ocurre en Negri, en la cuestión de la *potencia*, Deleuze y Guattari nos hacen notar que el otro extremo –una potencia sin poder, sin lugar– sería igualmente descabellado y peligroso.

Al cambiar el orden de la potencia y el poder, también se altera el poder mismo para devenir el lugar de la potencia. Si la potencia no tuviera lugar, como expresan Deleuze y Guattari en su artículo «Mayo del 68 no tuvo lugar»<sup>38</sup>, si no afectara a las subjetividades y a las condiciones, tampoco tendría entonces repercusión en las situaciones ni atendería a ellas. Así pues, la diferencia entre poder y potencia no consistiría tampoco en este caso en una «absoluta potencia». Una potencia de tal calibre –ya convertida en trascendente y, por tanto, sin límite; sin el límite que ella misma es– sólo sería una máquina suicida, un trastorno paranoico donde no se podría hacer nada, no se podría parar ni construir, mera esquizofrenia. A pesar de lo que se les suele achacar a Deleuze y Guattari –y que caería del lado de una lectura demasiado reduccionista y maniquea–, en sus textos no se acentúa la potencia frente al poder sin reubicar el poder de nuevo. Tampoco habría una mera contraposición de «poder» como sí ocurriría, en cierto modo en las lecturas derivadas de A. Negri.

Si la potencia ocupa todo el espectro y se absolutiza, lo cual produciría un trascendentismo de la potencia, se trataría de un todo homogéneo e indiferenciado, no habría capacidades o aptitudes y la consecuencia sería clara: o bien la muerte porque se hace aquello que «no se puede», aquello para lo cual no hay aptitud; o bien no hay lugar posible, parada, silencio. Si esto ocurriera, la potencia se autoaniquilaría enteramente y la libertad, sin límite, sin lugar ni configuración sería una mera nada. Como la libertad sería una nada o una autoliquidación, no podría ser libertad sino muerte.

Es por ello que Deleuze cuida mucho e insiste, en el sentido Spinozista, en que tanto la *potentia* como la *potestas* sólo están reservadas para la

---

[38] Cfr. Deleuze, G. Guattari, F. «May 68 n'a pas eu lieu», en Op. Cit. *Deux régimes de fous*. p. 215-217.

Naturaleza o Dios como hemos localizado anteriormente. Ello no quiere decir que sean naturales frente a lo artificial o que sean esenciales frente a lo accidental<sup>39</sup>, sino que con este gesto se marca la cifra de la inmanencia y esta cifra es ontológica y pasa por la no transitividad de la causa<sup>40</sup>. Esto es, que el poder y la potencia no pueden ser escindidos uno de otra o ambos caerían en peligros de trascendencia como ya sabemos. Si Spinoza ya comenta también que el «*hombre no es un imperio dentro de otro imperio*»<sup>41</sup>, con ello lo que hace notar es que no se puede entronizar nada suplementario a lo que hay. Esto es, ni el poder es una dimensión trascendente que juzga y esteriliza lo que hay o lo domina –no habría que dotarle de tanta credibilidad–; ni la potencia por sí misma es autosuficiente; ni, en este caso, la libertad puede imaginarse sin condiciones exteriores ni sin replegamientos, sin lugar o sin límite.

Es decir, para que no retorne la ecuación perversa de la libertad que habíamos establecido como hipótesis al comienzo: libertad-poder-esclavitud; habría que introducir más parámetros y, sobre todo, habría que evitar que ninguno de ellos quedara separado del resto a modo de trascendencia, idea o suplemento mágico<sup>42</sup>. Habría que trazar un plano de naturaleza o de una inmanencia que considere todos los términos sin escindirlos ni juzgarlos. En un paisaje de libertad-potencia-poder-lugar-esclavitud-libertad se podría encontrar las relaciones y posibilidad de apertura a un espacio político diferente. A una política del espacio o de creación de lugares diferentes más que una política que ocupe o luche por ocupar espacios de poder, sean estos los ya dados o ideas por encarnar en la materia reticente a ello.

#### 4. Conclusiones

De este modo, si retornamos a la primera cuestión: ¿por qué luchan los hombres por su esclavitud como si fuera por su libertad? Una posible salida es simple, pero no fácil desde la perspectiva deleuzeana. Si consideramos la libertad como pura potencia; potencia absoluta y, por ello, trascendente, sin su *potestas* como *aptus* o lugar de reposo y estabilidad, se autodestruiría. Si,

---

[39] «Así pues, nosotros lo denominamos plan de naturaleza, aunque la naturaleza no tenga nada que ver ahí [...] Por más que crezca en dimensiones, nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que pasa en él. Por eso mismo es natura o inmanente» Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 324 Trad. Cast. p. 269

[40] «Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas». Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, I, XVIII y Dem.

[41] Ibid. III, Pref.

[42] Cfr. Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Edipe*, p. 16. Trad. Cast., p. 19.

por el contrario, la consideramos como una *potestas* o un poder (aquel de ser libres) o bien, como se mostró al comienzo, queda convertida por inversión –o «fetiche» como lo denomina K. Marx en *El Capital*<sup>43</sup>–, en la forma ilusoria de la esclavitud misma; o bien, ha de referir al lugar como *aptus*. Así pues, para salir del círculo vicioso del «poder» unívoco, parece que sólo se puede llevar a cabo luchando por ambas dimensiones a la vez, dejando que cada una tome el relevo de la otra, esto es, sea su límite inmanente. Como apuntan Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*:

Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga un puro plan de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado. ¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer del él materiales, afectos, agenciamientos?<sup>44</sup>

Por ello, el movimiento de lucha por la libertad estaría, desde esta lectura, mal planteado si se considerara como una salvación o como llegar a un estado diferente: o bien como una tierra prometida, o bien como otra humanidad en la cual tenemos que convertirnos, o bien como potencia pura sin límites, o bien como algo dado, un *aptus* o *potestas* que se pueda alcanzar de una vez para siempre e independientemente de toda circunstancia. Por el contrario o, mejor dicho, a la inversa, la lucha por la libertad no podría ser por un poder (aquel de ser libres) ni por una potencia ilimitada y sin reposo, sino más bien por una *prudencia*, por una frontera o límite entre instancias ontológicas y, por ello, subjetivas y políticas; una prudencia como el lugar extraño entre el lugar como *aptus* y la *potencia* sola. Se trata de un modo de actuar en un aquí y ahora<sup>45</sup> y la única tierra prometida, ya sea la de la potencia pura o aquella «facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo»<sup>46</sup> en este juego parece ser, de nuevo, la totalidad de la muerte o la aniquilación.

Por ello, si la libertad es promesa de actuar sin prudencia y sin límite, sin considerar que no puede quedar excluido ninguno de los polos, es decir, la potencia, por un lado y los poderes como lugares, *aptus* o *potestas* parciales y

---

[43] Vid. MARX, Karl: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» en *El Capital*, Vol. I, Libro I. SXXI, México-Madrid, 1998.

[44] Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Mille Plateaux*. p. 327. Trad. Cast. p. 272.

[45] Cfr. Op. Cit. Deleuze, G. Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 95-96. Trad. Cast., p. 101

[46] Esta frase que podemos considerar definitiva de libertad, sin embargo y curiosamente, es una de las acepciones que el *Diccionario del uso del español María Moliner* propone para el vocablo «Dominación» «1. Acción de dominar sobre algo», «3. Territorio a que se extiende el poder de un rey, un estado, etc.», y «2. Der. Facultad de alguien para disponer libremente de lo que es suyo».

provisionales por otro, en su tensión recíproca, sin que haya ni síntesis ni aniquilación, no habría más opción que la esclavitud. Esta es una de las razones por las cuales volver a establecer el pensamiento respecto de los espacios, no quedándonos tan sólo con la temporalidad, es esencial para poder articular alternativas.

## **Bibliografía**

- Agamben, G. *La potencia del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2008.
- De Landa, M. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone Books. Trad. Cast. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona, Gedisa, 2011.
- Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5<sup>e</sup> éd., 2005. (1<sup>ère</sup> Éd. 1962). Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona : Anagrama, 5<sup>a</sup> ed. 1998 (1<sup>a</sup> ed. 1971).
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit, 1968. p. 82-84. Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona : Muchnik eds. 1996.
- Deleuze, G. Curso 10/02/81 en [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=54](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=54) [consultado 21/04/2015]
- Deleuze, G. & Guattari, F. *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Minuit. 1973. Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I*. Paidós, Barcelona, 1985.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris : Minuit, 1980. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia : Pre-textos, 1997.
- Deleuze, G. *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003. Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001
- Deleuze, G. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983. Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona : Paidós, 1994.
- Deleuze, G., Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991, p. 49-50. Trad. Cast. ¿Qué es la filosofía? Barcelona : Anagrama, 1999.
- Deleuze, G. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit, 2003.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires. Cactus, 2003. Curso sobre Spinoza del 1978-1981.
- Gueroult, M. 1968. *Spinoza. Tome I. Dieu (Éthique, I)*. Paris, Aubier-Montaigne. 1968.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Eds. Destino, Barcelona, 2000.
- La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Flammarion. Paris, 1983.
- Lazzarato, M. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

- Martínez, F. J.: *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*. Madrid. UNED. 1988.
- Marx, Karl: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» en *El Capital*, Vol. I, Libro I. SXXI, México-Madrid, 1998.
- Negri, A. *La Anomalía salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Negri, A. y Hardt, M. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Negri, A. y Hardt, M. *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio*. Argentina, *Editorial: Debate*, 2004
- Negri, A. y Hardt, *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*. Madrid, Akal, 2011.
- Negri, A. y Hardt, *Declaration*, 2012.
- <http://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/93152857-hardt-negri-declaration-2012.pdf> [Consultado 21/04/2015]
- Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality o Life*. Oxford: Clarendon Press 1993.
- Pasolini, P. P. «Pasolini próximo a nosotros», de Giuseppe Bertolucci, estrenado en 2006. Trad en <http://www.taringa.net/posts/arte/2276532/Entrevista-a-Pier-Paolo-Pasolini.html>.
- Peña Echeverría, J. «Libertad y comunidad en Spinoza» en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, n.1. Ciudad Real, 1992.
- Reich, W. *Psicología de masas del fascismo*, Ed. Ayuso, Madrid, 1972.
- Reich, W. *Análisis del carácter*. Paidós, Barcelona, 2005.
- Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.
- Rodríguez, J. L.: «En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos» en A.A.V.V. J. M. ARAGÜÉS (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada.*, Zaragoza, Mira editores, 1997.p. 73-86.
- Serres, M. 1992. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion. Trad. Cast. *El contrato natural*. Valencia, Pre-textos, 2004.
- Serres, M. *La Guerre mondiale*. Paris: Le Pommier, 2011.
- Spinoza, B. *Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Alianza. Madrid, 1986.
- Virno, P. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.