

Alegría y tristeza en el siglo de los Derechos

Joy and sadness in the century of Rights

FECHA DE RECEPCIÓN: 30/04/2016. FECHA DE ACEPTACIÓN: 20/05/2016.
CÓMO CITAR: Revista Crítica [Año I N.º I, Agosto 2016, Rosario] ISSN: 2525-0752, pp. 69 - 78.

Diego García
Facultad de Psicología - U.N.R.

ISSN: 2525-0752 

Resumen

En diciembre de 1980, Gilles Deleuze se preguntaba acerca del propósito común de un tirano (detentador de un poder), un esclavo (desprovisto aparentemente de todo poder) y un sacerdote (cuyo poder estriba únicamente en lo espiritual): *ellos tienen que hacer reinar la tristeza, puesto que su poder no puede fundarse más que en ella*. Como contraparte, la alegría –efectuación de un aumento de potencia, según Spinoza– mantiene relaciones con la ética; la risa ética como traducción del afecto alegre. El presente trabajo se propone, a partir de la exégesis de dos textos representativos del pasaje y la tensión entre los siglos XVI y XVII como son los *Ensayos* de Montaigne (1580) y la *Ética* de Spinoza (1677), mostrar el contrapunto entre una filosofía escéptica de la tristeza y una filosofía afectiva de la alegría y su importancia para pensar el actual panorama de los derechos humanos. La avanzada normativa en materia de derechos, a nivel mundial, con el conjunto de garantías que establece, descuida no obstante aquello que resulta imposible de legislar o que se legisla sólo tangencialmente: los afectos. El *derecho a la alegría* se configura entonces como una reivindicación necesaria en el campo de la subjetividad y de los procesos sociales que la constituyen como estrategia de resistencia a la tiranía, a la esclavitud y al dogmatismo religioso.

Palabras clave: derechos – alegría – tristeza

Abstract

In December 1980, Gilles Deleuze wondered about the common purpose of a tyrant (holder of power), a slave (devoid apparently all power) and a priest (whose power lies solely in the spiritual): they have to do reign sadness, because its power rely only on her. As a counterpart, the joy –effectuation of a power increase, according to Spinoza– maintains relations with ethics; ethics laughter as a translation of cheerful affection. This paper proposes, from the exegesis of two representative texts of the passage and tension between the sixteenth and seventeenth centuries, like Montaigne's *Essays* (1580) and the *Ethics* of Spinoza (1677), show the counterpoint between a philosophy skeptical of sadness and joy emotional philosophy and its importance to think the current situation of human rights. Advanced rules on rights worldwide, with all guarantees established, however it neglects that it is impossible to legislate or legislating only tangentially: the affections. The right to happiness is then configured as a necessary claim in the field of subjectivity and social processes that constitute it as a strategy of resistance to tyranny, slavery and religious dogmatism.

Keywords: rights – joy – sadness

Y lo repito una vez más: hemos vivido por la alegría, por la alegría hemos ido al combate y por la alegría morimos. Que la tristeza no sea unida nunca a nuestros nombres.

Julius Fucik¹, Reportaje al pie del patíbulo .

La preparación de una tristeza necesita de algunas alegrías.
Alejandro Dolina

Introducción

Hacer un ensayo sobre un ensayo puede parecer acaso una tentativa irrisoria, un *rizar demasiado el rizo*. Si el ensayo en cuestión pertenece –además– a Michel de Montaigne y constituye el origen nominativo de dicho género, entramos ya en el terreno del pleonasma. Desde que, en 1580, los *Essais* vieron la luz en la imprenta de Burdeos, el recurso retórico de tomarse a sí mismo como objeto de una obra –“me pinto a mí mismo” (Montaigne, 2007: 5) escribía el autor a su hipotético lector– ha ido mutando, conforme a las determinaciones de cada época, hasta llegar a la forma con que conocemos el ensayo contemporáneo. Éste, a diferencia del surgido en los prolegómenos de la Modernidad, no tiene por único objeto ese Yo escéptico, que dada la ignominia del conocimiento (¿qué se yo?), bien podía valer como fuente de verdad o falsedad tanto como el más externo de los fenómenos naturales; más bien, lo que nos queda de él, si nos queda algo aún, es la marca de la voz del autor parasitando su escritura: ese Yo desplazado, multiplicado, descentrado, despersonalizado a veces –como nos lo hace saber Nicolás Rosa (2003)– contra el que atenta la polifonía en juego en la producción ensayística y que echa por tierra, incluso, la legitimidad de la autoría. No es casualidad que un pensador de nuestro tiempo (Michel Foucault), replicando a otro (Samuel Beckett) señalara que la no-importancia de *quién* habla es el principio ético de la escritura contemporánea (Foucault, 1998). A ésta ética adscribían también aquellos que, unidos no sólo por lazos de amistad, declaraban en *Mil mesetas* haber escrito a dúo, como un *dueto* en sentido musical, y que, habitados a su vez por “varios”, constituían una multiplicidad en la que decir yo carecía ya de sentido:

El Anti-Edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo (Deleuze y Guattari, 2006: 9).

Si entre el ensayo moderno (a lo Montaigne) y nuestro ensayo contemporáneo, entonces, es dable situar semejanzas pero también profundas diferencias, continuidades discursivas y rupturas innegables, algo de la circularidad borgiana se atenúa: el presente ensayo no se escribe sobre el mismo fondo mimético que aquel sobre el que se ocupa.

Por otro lado, un ensayo ¿no se escribe acaso siempre *sobre* y *en torno a* otro ensayo? No es una conjetura extraña a la naturaleza de este género travestido, camaleónico... pero precisemos su sentido. Un sinnúmero de escritos de carácter ensayístico acuden en nuestro auxilio: se trata no sólo de los trabajos de un Adorno (1962), un Barthes (1987) o –más cercanamente a nosotros– un Saer (1997), un Gusmán (s/f), un Rosa (2003), cuyos ensayos se ocupan profusamente del *ensayo como género*, bien para delimitar su forma, su especificidad, su lugar en el conjunto de la literatura, bien para hacer estallar sus contornos, sus propiedades o señalar sus vecindades con otros discursos (sean estos científicos, filosóficos o religiosos); también lo producido por éstos y otros autores en torno a Kafka, Arlt, Borges, etc., asumen la presunción de que el ensayo *ante todo* toma al ensayo, cuando no a la ficción (Gennete, 1993), a la crítica (Blanchot, s/f) o a la literatura como tal, entre sus objetos privilegiados de reflexión. Se nos dirá que también existen pruebas de lo contrario: un número no menor de trabajos ensayísticos prescinden de esta *norma* (¿pero no es, en última instancia, lo propio del ensayo huir, como agujereando un tubo, de las normas que intentan apresarlos?). Más aún: el ensayo no es asunto de números, no acumula pruebas –cual laboratorio del saber– que permitan dilucidar, sin margen de duda, la veracidad de lo que en él se afirma. No deberíamos ser nosotros

¹ Periodista y escritor checoslovaco, miembro del Partido Comunista de Checoslovaquia, asesinado por la Gestapo.

la excepción.

El ensayo precisamente por su carácter ensayístico, no aporta pruebas sino conjeturas; no convence con razones sino con sutilezas retóricas –por eso será siempre sospechado de “ligereza” o de “inconsecuencia” –; no produce convicciones sino dudas (Rosa, 2003: 15).

Sin embargo, un último rodeo, si éste puede ayudar a persuadir al lector del vínculo estrecho entre el ensayo (como género) y el ensayo (como objeto). Si escribir es un verbo intransitivo (Barthes, 1987), carente por tanto de complemento, es porque la vida misma es su materia, su sustancia y la sinrazón que lo habita. Como decía Gilles Deleuze en la entrevista conocida como *El abecedario*: se escribe *para*; no tanto *para otro*, sino “en el lugar de” (Deleuze, 2014: 10). Se escribe para los que no pueden escribir, para los analfabetos. Se escribe para los animales. Pero ¿sobre qué? No sobre la propia novela personal (aquí el *sí mismo* –incluso el de Heráclito, primero, y el de Montaigne después– nombra menos a un sujeto que al punto de inflexión, al pliegue de una época); se escribe sobre la vida, sobre el fondo de una vida, de la inmanencia vital, que es la propia –sí– pero en la medida en que no me pertenece más que como

parte del género humano.

Cuando uno escribe uno no lleva a cabo un pequeño asunto privado –a decir verdad, sólo los gilipollas, la abominación, la mediocridad literaria de todos los tiempos, pero en particular en la actualidad, ha hecho creer a la gente que, para hacer una novela, por ejemplo, no hay más que tener un pequeño asunto privado, un pequeño asunto propio (la abuela que murió de cáncer, o la propia historia de amor) y entonces ya se puede hacer una novela –pero es una vergüenza soltar semejantes palabras. Escribir no es el asunto privado de nadie, sino embarcarse en un asunto universal, tanto en la novela como en la filosofía (Deleuze, 2014: 10).

Hay, si se quiere, entre el género ensayístico y el género humano una complicidad degenerada: el primero deviene del segundo, pero no es menos veraz que no habría género humano sin el género ensayístico (si es cierto que el ensayo como forma discursiva existe desde los inicios de la escritura y si se admite, con ello, que no hay humanidad sin ese pasaje por la escritura).

La tristeza ensayada

Basta con comenzar a recorrer los *Essais* para encontrarse con que Montaigne es tan astuto como persuasivo. Hace declinar nuestras defensas frente a sus proposiciones, afirmando –como vimos– que su decir sólo le concierne a él y a algunos pocos, “parientes y amigos” (Montaigne, 2007: 5), y, no obstante, su obra llega hasta nuestros días, cuando los huesos de los hijos de sus hijos ya son, desde hace siglos, polvo en el viento. También nos hipnotiza, como lo han hecho los magos mucho antes que Charcot, al advertirnos del carácter *frívolo y vano* de lo que habremos de encontrar entre sus páginas, empero tratarse de cuestiones profundas y trascendentes como las relaciones humanas, las pasiones, el porvenir, la justicia, las costumbres, entre otros tópicos en los que no escatima ejemplos ajenos. Por último, el pase de manos definitivo, insistir que este saber provisorio sólo dice de él, cuando constatamos que el género humano en su conjunto se encuentra concernido en sus reflexiones. Ciertamente es que Montaigne no deja, a cada paso, de inscribirse él mismo –subjetivamente– en las conjeturas que despliega, pero siempre son *otros* (reyes, príncipes, emperadores, aunque también pequeños hombres, padres, madres e hijos de los poblados) los que son invocados para dar fuerza y contundencia a sus aseveraciones. Para ser un libro de botánica centrado exclusivamente sobre la Flor del Narciso, Montaigne dice demasiado sobre el Jardín de la Humanidad.

Si, como es sabido, para muestra basta sólo con un botón –y toda la rosa está contenida en la palabra rosa–, aventuremos que será suficiente con tomar *uno* solo de sus pétalos para encontrar allí la totalidad de la argumentación de Montaigne, así como esa suerte de memoria ajena, a la vez personal e impersonal, que Piglia supo reconocer en Borges como el centro de una narrativa que llega hasta nuestros días. De los ciento siete capítulos que componen los tres libros de los *Essais*, detengámonos en el segundo de ellos, aquel que parece estar dedicado a la tristeza. Al hacerlo actuamos también nosotros de “buena fe” (Montaigne, 2007: 5), como lo quería su autor, y hacemos propia la máxima inicial de que es posible alcanzar el mismo fin por distintos medios: a saber, que la vía de la tristeza es tan valedera como cualquier otra para lo que se quiere demostrar). Se trata, para Montaigne, de una *pasión*, una de la cual se siente particularmente exento por tratarse –*stricto sensu*– de una cualidad nociva, digna de merecer la censura y la prohibición que los estoicos hacían recaer sobre ella (el sabio ideal es aquel en quien está excluido el menor atisbo de

tristeza).

Me hallo entre los más exentos de esta pasión, y no la amo ni la aprecio, aunque el mundo haya dedicado, como por acuerdo previo, a honrarla con un favor particular. Visten con ella la sabiduría, la virtud, la conciencia –necio y monstruoso ornamento–. Con más propiedad, los italianos han usado su nombre para bautizar la malicia. Es, en efecto, una cualidad siempre nociva, siempre insensata, y los estoicos prohíben a sus sabios sentirla, por ser siempre cobarde y vil (Montaigne, 2007: 14).

Puesto que *ajena* es la tristeza al autor no hay una sola anécdota atribuida a sí mismo y uno tras otro se suceden los ejemplos *ajenos*: desde el Rey de Egipto Psaménito a Diodoro el Dialéctico, pasando por cardenales, madres desdichadas, soldados desconocidos y los propios enamorados, presos todos de una pasión insoportable. ¿Pero por qué esa obstinación en englobar bajo una noción –la tristeza– un sinnúmero de afectos que la exceden e incluso son contrarios a ella? A medida que Montaigne multiplica las viñetas con las que pretende ilustrarla, comienza a percibirse con fuerza la labor de una *pedagogía moral* (que le retorna tanto más cuanto pretende rechazarla) empeñada en hacer de la medida un ideal de vida. Es la vida misma la que resulta objeto de los *Essais*, mas se trata de una vida encumbrada en una liberación de las pasiones violentas que son vistas como “flaquezas humanas”, como debilidades del espíritu, que deben ser combatidas “todos los días con el razonamiento” (Montaigne, 2007: 19). Cuando éste maestro de Descartes, y por tanto del racionalismo en filosofía, señala el caso de la mujer romana muerta de alegría al ver a su hijo sobreviviente de la derrota de Cannas y traza entre aquella y el señor alemán, muerto por reconocer el cadáver de su hijo bajo la armadura de soldado, una suerte de *continuum* ¿no vemos más bien una *solución de continuidad*, es decir, una profunda discontinuidad?

Además de la mujer romana que murió sorprendida por la alegría de ver que su hijo había sobrevivido a la derrota de Cannas, de Sófocles y de Dionisio el Tirano, que murieron de alegría, y de Talva, que falleció en Córcega al leer las noticias de los honores que el Senado de Roma le había concedido, tenemos en nuestro tiempo que el papa León X, al enterarse de la toma de Milán que había deseado con extraordinario empeño, cayó en tal exceso de júbilo que le invadió la fiebre y murió (Montaigne, 2007: 18-19).

Asimismo

[...] Raisciac, seño alemán, prendado de un valor tan singular. Cuando trajeron el cuerpo, se acercó, con una curiosidad común, a ver quién era; y una vez le quitaron la armadura del cadáver, reconoció a su hijo. El hecho aumentó la compasión de los presentes. Sólo él, sin decir palabra, sin pestañear, se mantuvo de pie observando fijamente el cuerpo de su hijo, hasta que la violencia de la tristeza, que abrumó sus espíritus vitales, le hizo caer repentinamente muerto (Montaigne, 2007: 17).

¿Es lo mismo, efectivamente, *morir de alegría* (primer caso) que *morir de tristeza* (segundo caso)? Me atrevo a decir que no. Pero la avanzada de Montaigne contra los desbordes pasionales es tal que no hace allí distingo alguno entre unos afectos y otros. Se trata de ofuscar –con la razón– la vergüenza, el júbilo, el placer inesperado y el sufrimiento extremo, con la misma entereza, con el mismo tesón, puesto que las consecuencias exhibidas de aquello que resulta del hombre cuando éste es preso de tales pasiones sólo puede traerle pesar, cuando no conducirlo directamente a la tumba. Las lágrimas, las palabras, la risa, no hacen sino atemperar este montante de energía que excede los límites del aparato psíquico (Freud, siglos después, estudiando las *neurosis de guerras*), sacándonos de “el oscuro, mudo y sordo estupor que nos paraliza” (Montaigne, 2007: 16); pero esto sólo en contados casos, en aquellos en que, como señalaba Petrarca, arde un fuego pequeño. “Todas las pasiones que se dejan probar y digerir son sólo mediocres” sentencia Montaigne (2007: 18), con un deconstruccionismo digno del Derrida (2003) que hacía del perdón algo excepcional y extraordinario (no se debería perdonar más que lo imperdonable).

Del mismo modo, nuestro siglo, el siglo de los Derechos Humanos, tan proclive a normativizar los afectos, ha dado lugar a leyes que navegan entre la Salud (en sentido amplio) y la Salud Mental (en particular). Así, desde el marco general de la nueva Ley de Salud Mental (N° 26.657) hasta las leyes en materia de *autismo*, de *obesidad*, de *diabetes*, de *suicidio*, de *reproducción médicamente asistida*, de *reproducción responsable*, de *prevención de las adicciones*, por mencionar las normas más emblemáticas, se construye una amalgama legislativa cuyo fin, lejos de erradicar la dupla de *lo normal y lo patológico* (denunciada por Canguilhem) la inscribe en la letra muer-

ta de sus resoluciones. De la *tristeza ensayada* de Montaigne a la *tristeza legislada* de nuestros días, persiste el mismo malentendido: hay que hacer una limpieza moral de los afectos, pues su desborde, su excedente resulta peligroso para el individuo cuando no para la sociedad. El demasiado silencio del autista, el demasiado peso del obeso, el demasiado infértil del estéril, el demasiado irresponsable de la sexualidad, el demasiado depresivo suicida, el demasiado peligroso adicto. Se avanza, de este modo, hacia *el derecho de no estar triste*, pero poco se construye de un derecho que garantice la alegría (salvo que se entienda –muy burdamente– que para que haya alegría basta con erradicar la tristeza).

Una alegría ética

Nacido un siglo después que Montaigne, Baruch Spinoza (2005) con su *Ética demostrada según el orden geométrico* (escrita en el transcurso de diez años, de 1665 a 1675) nos ofrece una suerte de catálogo de los afectos en el cual hará de la tristeza uno de los tres afectos primarios (junto con la alegría y el deseo). Como lo hiciéramos con Montaigne, bastará con tomar algunos fragmentos para conducir al lector a las sentencias spinozistas que tienen para nosotros el mayor interés. La intensidad de las mismas nos exculpa, en parte, de extendernos demasiado. Es justo decir que entre la *Ética* y los *Essais* la escritura sigue un derrotero diferente, que las más de doscientas proposiciones de Spinoza –con sus *demonstraciones*, sus *escolios* y *corolarios*– responden a exigencias muy distintas que las que se impusiera Montaigne, que su método de reducción geométrica a partir de la idea innata de Dios dista mucho del estilo del pensador renacentista, y que el carácter ilustrativo de ejemplos como fuerza argumentativa es inexistente en el heredero crítico del cartesianismo que fue éste filósofo de los Países Bajos. No obstante, el contrapunto entre Montaigne y Spinoza no se agota en cuestiones genéricas, radica en los modos de vida que se desprenden de uno y otro y es en ese abismo, en esas profundas diferencias, donde se nos torna necesario aproximarlos a la luz de los Derechos Humanos. Opuestos en lo esencial, se los encuentra, por ello mismo, ocupándose de los mismos temas, que eran también los tópicos que trazó el itinerario de una época extensa y prolífica, y que abarca los siglos XVI y XVII.

La naturaleza de los afectos es objeto de las reflexiones que Spinoza realiza a título personal –“nadie, que yo sepa, ha determinado la natura-

leza y la fuerza de los afectos” (2005: 109) – pero con alcance universal (puesto que se trata a los actos y apetitos humanos “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”, es decir, asuntos de geometría). Él no olvida, y nosotros tampoco, que su contemporáneo René Descartes (2006) ya se había ocupado de las pasiones en su *Tratado*, pero éste consiste, a juicio de Spinoza, más en una prueba de su gran genio (¿maligno?) que en una explicación cabal de los afectos humanos.

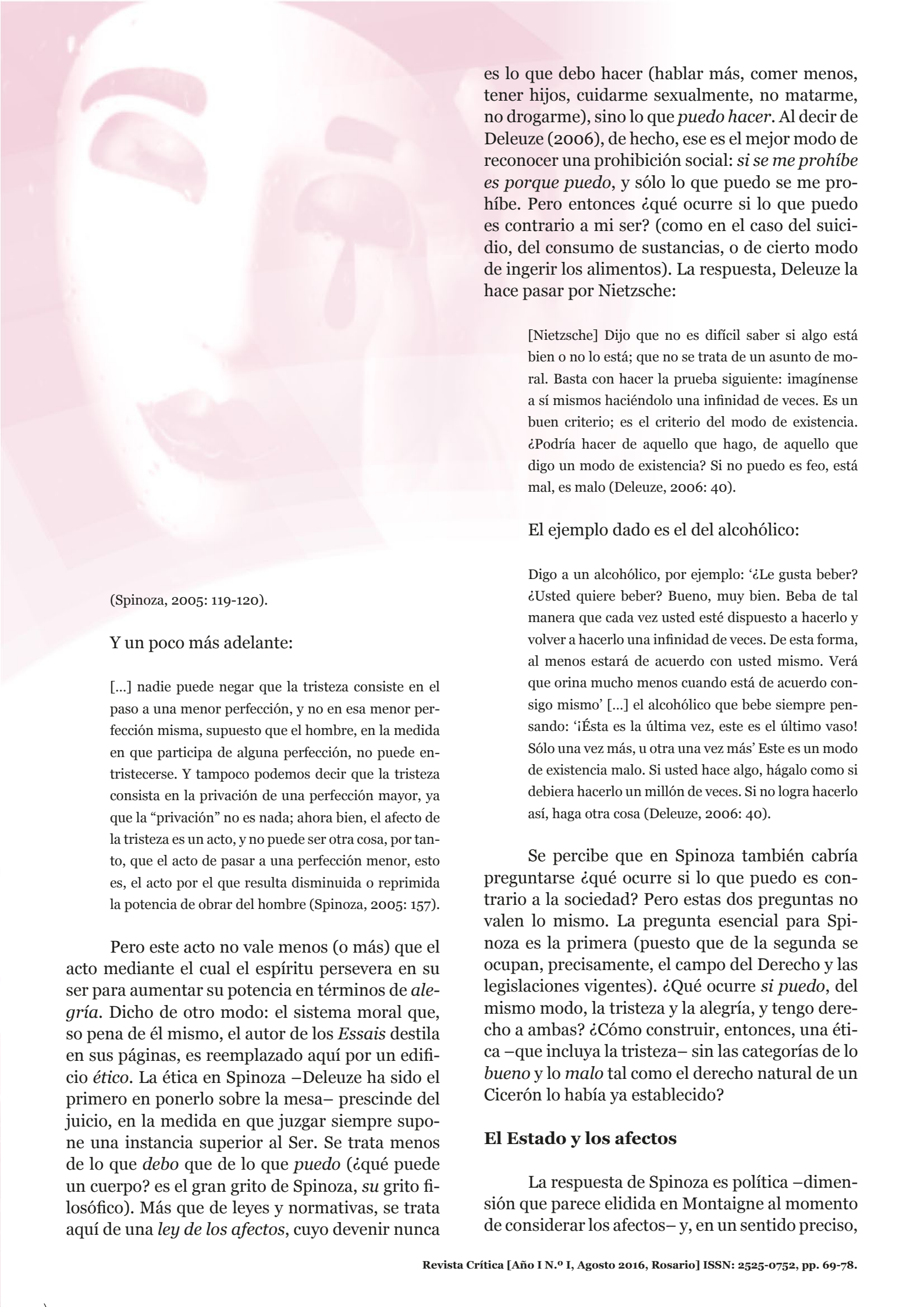
No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia [...] Ya sé que el celeberrimo Descartes, aún creyendo que el espíritu tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el espíritu tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero a mi parecer al menos, no ha mostrada nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar (Spinoza, 2005, 109).

Con todo, es a partir de la *tercera parte*, y en particular luego de introducida la Proposición XI, que el filósofo de la *Ética* da su particular visión tanto de la *alegría*, de la tristeza, como del deseo. Experimentamos alegría toda vez que pasamos de un estado de menor perfección a uno mayor e, inversamente, sentimos *tristeza* toda vez que el espíritu pasa de una mayor perfección a una menor. El *deseo*, por su parte, es ese apetito (esfuerzo en perseverar en su ser) acompañado de la conciencia del mismo. De allí, sólo hay que disponerse a seguirlo en una suerte de onda expansiva en la que, de éstos tres afectos (los primarios), se irradian todos los restantes: algunos derivados de la alegría y la tristeza son atribuidos a *causas exteriores* (el asombro, el desprecio, el amor, el odio, la inclinación, la repulsión, la devoción, la irrisión, la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción, la insatisfacción, la conmiseración, la aprobación, la indignación, la sobreestimación, el menosprecio, la envidia y la misericordia); otros, no obstante desprenderse también de la alegría y la tristeza, responden a *causas interiores* (el contento de sí mismo, la humildad, el arrepentimiento, la soberbia, la abyección, la gloria, la vergüenza); y, finalmente, están aquellos que refieren al *deseo* (la frustración, la emulación, el agradecimiento, la benevolencia, la ira, la venganza, la crueldad, el temor, la auda-

cia, la pusilanimidad, el estupor, la modestia, la ambición, la gula, la embriaguez, la avaricia y el apetito sexual).

Sin entrar, desde luego, en un debate acerca de la pertinencia tanto de las definiciones como del agrupamiento hecho por Spinoza (lo cual, además, se encuentra excluido por la propia advertencia del autor de no tratarse del sentido que el vulgo suele atribuirle a los términos por él abordados), detengámonos en la tristeza... sin entristecernos demasiado, de ser posible. Es cierto que la *moderación* de algunos afectos –sobre todo aquellos relativos a los afectos tristes– también está presente en Spinoza como era posible detectarla en Montaigne y en el ideal estoico de la mesura, pero no por las mismas razones, o más estrictamente no por *La Razón*. Si el filósofo de la *Ética* ubica a la tristeza entre las causas de reducción de potencia, no es a falta del corsé racional, ni por considerarla como una *flaqueza humana* según la expresión de Montaigne. La tristeza es un acto, nos dice Spinoza, un acto por el cual resulta disminuida la potencia de obrar del hombre, de lo que puede; su potencia en la medida en que no hay más esencia del hombre que lo que éste puede (su *possest* en boca de Nicolás de Cusa).

De aquí en adelante, entenderé por *alegría* [*laetitia*]: una pasión por la que el espíritu pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el espíritu pasa a una menor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al espíritu y al cuerpo, “placer” [*tutilatio*] o “regocijo” [*hilaritas*], y al de la tristeza “dolor” o “melancolía”



es lo que debo hacer (hablar más, comer menos, tener hijos, cuidarme sexualmente, no matarme, no drogarme), sino lo que *puedo hacer*. Al decir de Deleuze (2006), de hecho, ese es el mejor modo de reconocer una prohibición social: *si se me prohíbe es porque puedo*, y sólo lo que puedo se me prohíbe. Pero entonces ¿qué ocurre si lo que puedo es contrario a mi ser? (como en el caso del suicidio, del consumo de sustancias, o de cierto modo de ingerir los alimentos). La respuesta, Deleuze la hace pasar por Nietzsche:

[Nietzsche] Dijo que no es difícil saber si algo está bien o no lo está; que no se trata de un asunto de moral. Basta con hacer la prueba siguiente: imagínense a sí mismos haciéndolo una infinidad de veces. Es un buen criterio; es el criterio del modo de existencia. ¿Podría hacer de aquello que hago, de aquello que digo un modo de existencia? Si no puedo es feo, está mal, es malo (Deleuze, 2006: 40).

El ejemplo dado es el del alcohólico:

Digo a un alcohólico, por ejemplo: ‘¿Le gusta beber? ¿Usted quiere beber? Bueno, muy bien. Beba de tal manera que cada vez usted esté dispuesto a hacerlo y volver a hacerlo una infinidad de veces. De esta forma, al menos estará de acuerdo con usted mismo. Verá que orina mucho menos cuando está de acuerdo consigo mismo’ [...] el alcohólico que bebe siempre pensando: ‘¡Esta es la última vez, este es el último vaso! Sólo una vez más, u otra una vez más’ Este es un modo de existencia malo. Si usted hace algo, hágalo como si debiera hacerlo un millón de veces. Si no logra hacerlo así, haga otra cosa (Deleuze, 2006: 40).

Se percibe que en Spinoza también cabría preguntarse ¿qué ocurre si lo que puedo es contrario a la sociedad? Pero estas dos preguntas no valen lo mismo. La pregunta esencial para Spinoza es la primera (puesto que de la segunda se ocupan, precisamente, el campo del Derecho y las legislaciones vigentes). ¿Qué ocurre *si puedo*, del mismo modo, la tristeza y la alegría, y tengo derecho a ambas? ¿Cómo construir, entonces, una ética –que incluya la tristeza– sin las categorías de lo *bueno* y lo *malo* tal como el derecho natural de un Cicerón lo había ya establecido?

El Estado y los afectos

La respuesta de Spinoza es política –dimensión que parece elidida en Montaigne al momento de considerar los afectos– y, en un sentido preciso,

(Spinoza, 2005: 119-120).

Y un poco más adelante:

[...] nadie puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la “privación” no es nada; ahora bien, el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto de pasar a una perfección menor, esto es, el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre (Spinoza, 2005: 157).

Pero este acto no vale menos (o más) que el acto mediante el cual el espíritu persevera en su ser para aumentar su potencia en términos de *alegría*. Dicho de otro modo: el sistema moral que, so pena de él mismo, el autor de los *Essais* destila en sus páginas, es reemplazado aquí por un edificio *ético*. La ética en Spinoza –Deleuze ha sido el primero en ponerlo sobre la mesa– prescinde del juicio, en la medida en que juzgar siempre supone una instancia superior al Ser. Se trata menos de lo que *debo* que de lo que *puedo* (¿qué puede un cuerpo? es el gran grito de Spinoza, su grito filosófico). Más que de leyes y normativas, se trata aquí de una *ley de los afectos*, cuyo devenir nunca

entre su *Tratado teológico-político* y la *Ética* hay un diálogo fecundo. El mal no es nada en sí, y ningún acto puede ser considerado malo en sí mismo si no en virtud de las relaciones de composición/descomposición que genera. Allí donde *morir* de alegría o de tristeza no merecía en la argumentación de Montaigne ningún distingo (puesto que se trataba de la *misma* muerte), el *matar* recibe por parte de Spinoza una moderación ética: no es el asesinato por sí mismo lo que convierte en *mala* dicha acción, y las cartas del filósofo a Blyenbergh –ellas sí ilustradas con ejemplos– están ahí para señalar las diferencias entre el matricidio de Nerón y el de Oreste (mismo acto, efectos compositivos diferentes). Al matar a su madre, Nerón sólo descompone una relación (con su madre), al matar –también– a su madre, Orestes, en cambio, recompone –en *sacra venganza*– una relación con su padre; el primero engendra sólo tristeza/descomposición de relaciones, mientras que el segundo, aunque triste, genera a su vez alegría/composición de relaciones. Es un criterio.

¿Cuál es la diferencia? Es enorme. En un caso yo asocio mi acción a la imagen de una cosa cuya relación se compone directamente con la relación de mi acto y, en el otro caso, yo he asociado mi acto a la imagen de una cosa cuya relación es inmediata y directamente descompuesta por mi acto. Tenemos el criterio de la ética para Spinoza (Deleuze, 2006: 70).

De lo que resulta, en el caso preciso de Nerón y de Oreste en lo siguiente:

Nerón mata a su madre. Matando a su madre, Nerón ha asociado su acto directamente a la imagen de un ser cuya relación sería descompuesta por este acto: él ha matado a su madre. Entonces la relación de asociación primera, directa, es entre el acto y una imagen de cosa cuya relación es descompuesta por este acto. Orestes mata a su madre porque ella ha matado a Agamenón; ha matado a su padre. Matando a su madre, Orestes persigue una sacra venganza –Spinoza no diría una venganza–. Según Spinoza, Orestes asocia su acto, no a la imagen de Clitemnestra, cuya relación va a ser descompuesta por este acto, sino a la relación de Agamenón que ha sido descompuesta por Clitemnestra. Matando a su madre, Orestes recompone su relación con la relación de su padre (Deleuze, 2006: 71).

Pero Spinoza va más allá: establece que *la tristeza es un asunto de Estado*. Esto es novedoso, a todas luces, si se lo compara con la experiencia estrictamente individual a la que pareciera quedar

reducida la tristeza en los *Essais*. ¿Qué puede querer decir que la tristeza es un asunto de Estado?

La *Ética* es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que sólo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza: sólo pueden reinar sobre los esclavos (Deleuze, 2006: 85-86).

El tirano y el sacerdote, escribe Spinoza, cultivan la tristeza. Agreguemos: el Estado *gestiona* la tristeza; y no sólo a ella si no al conjunto de nuestros afectos; los manufacturan como si se tratase de la energía eléctrica o el petróleo. El inconsciente es estatal, como ya lo afirmaba René Lourau (2008), y su función no es otra que la de *curvar* nuestras representaciones, nuestras acciones e incluso nuestros sueños. Nos piensa, piensa por nosotros, piensa en nosotros y dentro de nosotros. “Finalmente siempre se hace el amor con los nombres de la historia” (Deleuze, 2005: 34). El *imperio de la tristeza* nunca puede ser reducido entonces a un cuadro nosológico, cual fuese, tan caro al orden psiquiátrico que la medicina y la psicología han sabido construir. ¿Se puede olvidar, en definitiva, que los ejemplos que sostienen la argumentación de Montaigne (un padre angustiado ante la captura de su hija y la muerte de su hijo por parte del Rey que lo ha derrocado, un hermano acongojado por los asesinatos de su hermano mayor y menor por defender la ortodoxia romana, una madre rigidizada por el dolor ante la muerte de catorce miembros de su progenie por una disputa de honor, un padre muerto repentinamente al ver el cadáver de su hijo fallecido mientras prestaba servicio en la guerra, etc.) son *hechos políticos*? Sólo Montaigne parece olvidarlo.

Una vez más: ¿Qué quiere decir entonces que la alegría y la tristeza son asunto de Estado? No se trata, efectivamente, de que el Estado se ocupe de ellas; es no es nuevo, ni siquiera en materia legislativa. El Estado siempre se ha ocupado de la alegría y de la tristeza, de ensalzar la primera (haciendo de ella motivo de fiesta, cuando no la inversa: promoviendo fiestas para motivar la alegría) y de patologizar la segunda. Claro que existen momentos para la tristeza (velorios por fallecimiento de algún ser querido, días de luto nacional por la conmemoración de algún triste hecho histórico), pero se trata siempre de lo mismo: que eso no dure demasiado, que no se *extienda* demasiado (los afectos son un asunto de extensión). Paradóji-

camente, como ya dijimos, el Estado promueve la tristeza entre sus ciudadanos porque nada parece resultarle más efectivo que gobernar bajo el signo de esa afectación, gubernamentalizar la tristeza. Se logra así una suerte de *extensión espacial de la tristeza* (en todo un territorio) que se pretende no debe *extenderse demasiado en el tiempo* (hay que volver rápido a los afectos alegres) so pena de la patologización. En esto, como en otras cosas, se trata de lo que advirtiera Alicia Fernández, acerca de la sociedad hiperkinética y desatenta que medica lo que ella misma genera. *Hacer reinar la tristeza*, según la expresión de Deleuze, implica ambas cosas: *patologizar* la tristeza por un lado (no es posible no estar alegre) y, al mismo tiempo, *generalizar* ese afecto en la sociedad toda. Ya que sólo en una sociedad donde reina la tristeza, es decir una tristeza social generalizada, resultan aceptables ciertas medidas para el *bien común*. Es una forma de maldad, quizá la única forma de maldad que Deleuze lee en Spinoza; la de impedir la efectuación de una potencia. Cuando eso se logra, cuando se disponen las cosas de forma tal que una potencia de vida (procurarse el sustento y una vivienda, acceder a la educación, disponer de atención sanitaria, por nombrar algunos de los derechos que se considera el Estado debería garantizar) no puede efectuarse, es dable esperar la tristeza (pero insistimos: no como signo individual de una no se sabe qué falla en el cerebro, sino como producto manufacturado de una determinada política sobre la vida). De allí que no lo *malo* no es tal o cual potencia, sino el tratamiento que se hace de ella:

No hay potencia mala, lo que es malo, habría que decir, es el grado más bajo de la potencia, y el grado más bajo de la potencia es el poder. Quiero decir: ¿qué es la maldad? Es impedir que alguien haga lo que puede. La maldad es impedir que alguien haga, que efectúe su potencia, de tal suerte que no hay potencia mala: hay poderes malos. Y tal vez todo poder sea malo por naturaleza. No necesariamente, porque sería demasiado fácil decirlo, pero se trata de la idea de la confusión entre el poder y la potencia: es una idea ruinosa, porque el poder separa siempre a la gente que está sometida de aquello que pueden (Deleuze, 2014: 97).

Sobre la matriz, entonces, de nuestra intuición primera (el ensayo tiene siempre como objeto principal de su reflexión a otro ensayo), vemos ahora superimprimirse otra: *todo ensayo es político*. En la juntura de ambas... la vida. Si insistimos en que el ensayo trata siempre sobre el ensa-

yo, no es para señalar una mera tautología; es para indicar que su materia prima es la vida, pero lo es porque ésta –la vida– se define por ser un gran ensayo de una obra que nunca acaba por estrenarse. Y salvo que se pretenda reducir la vida a la *zoé*, a la *nuda vida* (Agamben, 2003), desconociendo su dimensión jurídico-política, es decir la *bios*, se entenderá que un ensayo que tiene por objeto al ensayo de vivir no puede ser otra cosa que político (aunque hable de literatura, de ciencia o de filosofía). Para todo lo demás, existe Disneylandia.

Q.E.D.²

² Quod erat demonstrandum (“lo que se quería demostrar”).

Bibliografía

- Adorno, T. (1962). "El ensayo como forma". En *Notas de Literatura*. Madrid: Ariel.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.
- Blancot, M. (s/f). "Qué es la crítica". En *Sitio 4/5*.
- Casarin, M. (2007). *Vicisitudes del ensayo y la crítica*. Córdoba: Alción.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre capitalismo y esquizofrenia*. Bs. As.: Cáctus.
- Deleuze, G. (2006). *En medio de Spinoza*. Bs. As.: Cactus.
- Deleuze, G. (2014). *Abecedario*. [Transcripción personal] Rosario.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Bs. As.: Ed. De la Flor.
- Descartes, R. (2006). *Las pasiones del alma*. Bs. As.: Tecnos.
- Fernandez, A. (2000). "La sociedad 'hiperkinética' y 'desatenta' medica lo que produce". En *E.Psi.B.A. N° 10*, Bs. As.
- Foucault, M. (1998). "¿Qué es un autor?". En *Litoral: La función del secretario N° 25/26*. Córdoba: Edelp.
- Genette, G. (1993). *Ficción y dicción*. Bs. As.: Lumen.
- Gusmán, L. (s/f). "El ensayo de los escritores". En *Sitio 4/5*.
- Lourau, R. (2008). *El Estado inconsciente*. Bs. As.: Terramar.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Barcelona: Ed. Acantilado.
- Piglia, R. (2014). *Formas breves*. Bs. As.: Debolsillo.
- Rosa, N. (Ed.) (2003). *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias*. Bs. As: Alianza Editorial.
- Saer, J. J. (1997). *El concepto de ficción*. Bs. As.: Ariel.
- Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. La Plata: Terramar.