



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EN MEDIO DE SPINOZA. UNA APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA-PRÁCTICA AL  
PROBLEMA ¿CÓMO PRODUCIR UN CUERPO SIN ÓRGANOS?

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA: KAREN HERNÁNDEZ PERALTA

TUTORA: DRA. LETICIA FLORES FARFÁN.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX.

Septiembre del 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

Agradecimientos	.....3
Introducción	.....4
Preámbulo. Vida y representación	.....11
Sobre la interpretación. Algunas pautas metodológicas	.....17
Capítulo 1: Una lectura sobre Spinoza	.....26
1. Preludio. Nivel ontológico	.....26
2. La potencia	.....37
3. Composiciones	.....41
Capítulo 2: En medio de Spinoza	.....48
1. Caosmosis	.....49
2. Cuerpo sin órganos	.....60
a. Cuerpo sin órganos o composición de la Naturaleza	.....63
b. Fases preliminares del CsO	.....68
3. Claves concretas para producir un CsO	.....71
a. Momento preventivo	.....72
a.1 De intensidades y coagulaciones. Una paradoja	.....72
a. 2 Líneas de fuga o de destrucción	.....76
b. Momento de la producción	.....79
b.1 Prudencia	.....79
b.2 Conexiones inesperadas	.....83
Conclusiones	.....88
Para prolongar el pensamiento	.....94
Bibliografía	.....96

## *Agradecimientos*

Ninguna tarea es en solitario, siempre está en un conjunto. Esta investigación no es la excepción, su buen cause es resultado de compañías irremplazables.

A mi mamá que, sin cuerpo presente, aún acompaña mis pasos. Agradezco a mis hermanos por su manera tan peculiar de quererme, en especial a mi hermano, por abrir mi pensamiento en cada una de sus conversaciones. A cada uno de mis amigos que inyectan risas y alegrías a mi vida. Sin ellos la vida sería precaria.

A la Dra. Leticia quien creyó en mí y me dio la confianza para cumplir mis decisiones en un ambiente siempre generoso. Al Dr. José Ezcurdía por enseñarme que entre risas y confianza el aprendizaje académico y vital sucede mejor. A la Dra. Sonia Torres, una de las personas más importantes que ha acompañado mi camino en la filosofía, entre clases y seminarios la amistad nació. A los doctores Gerardo de la Fuente y Jorge Reyes por sus lecturas atentas.

Al cabo, agradezco a la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras por ser las instituciones que me han permitido crecer. Además, a CONACyT quien hizo posible esta investigación.

## *A modo de introducción*

Esta investigación nace de la necesidad de comprender un concepto<sup>1</sup> no solamente relevante a nivel ontológico, sino también, o mejor, paralelamente, con una importancia práctica, “Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o alegría. Todo se juega a este nivel.”<sup>2</sup>

Como lo resalta Deleuze, no se trata de hacer disertaciones teóricas sobre él, sino de hacerlo, de experimentarlo, “De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas.”<sup>3</sup> De tal suerte, el siguiente trabajo tiene como problema ¿cómo producir un CsO? Para ello, será menester adentrarse en la composición ontológica del CsO, con la expectativa de dar algunas pautas para efectuarlo. Indagaremos, entonces, el movimiento entre ontología y práctica en Deleuze.

Con la intención de contestar a la pregunta sobre la producción del CsO, esta investigación consistirá en plantear tres momentos del mismo. Primero, el CsO es un límite al que ninguna forma, estructura, función, etc., puede acceder; es el caos en tanto velocidad infinita poblada únicamente de intensidades. Segundo, el CsO es el plano de la Naturaleza de Spinoza, éste compuesto según dos ejes: relaciones de movimiento y reposo (longitud) y

---

<sup>1</sup> No es baladí el papel del concepto en la propuesta deleuziana, la filosofía es, justamente, la creación de conceptos. Incluso, éste es uno de los ejes del texto *¿Qué es la filosofía?* Un concepto no es un universal que reúna una diversidad bajo un común denominador. Nunca se trata de representar objetos de manera abstracta. Deleuze comprende de otra manera un concepto. A su parecer, éste es resultado de un acto creativo propio de la filosofía. Por otro lado, nunca busca la identidad de lo diverso, al contrario, él se enfoca en lo singular, en las multiplicidades. En este sentido un concepto no trata sobre la individualidad de algo, sino de colectividades, de relaciones y de movimientos. Al pretender crear un concepto, como bien lo indica Mengue, “es indispensable conocer las conexiones que operan el ser en cuestión para desbloquear sus rasgos o determinaciones, su concepto o escancia móvil. Sus caracteres varían en función de sus concomitantes, de las circunstancias; entonces, las preguntas que hay que plantear son, no *¿qué es?*, sino: *¿en qué caso?*, *¿dónde?*, *¿cómo?*, etc. Ver: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de la múltiple*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008, p. 79. Así pues, tengamos esto presente al tratar el cuerpo sin órganos en tanto concepto.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre- Textos, 2006, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 155- 156.

según grados de potencia (latitud). Tercero, producción del cuerpo sin órganos, ahí la clave son los encuentros alegres entre cuerpos de acuerdo a la prudencia como regla inmanente de la experimentación; asimismo, las composiciones del CsO tendrán como guía el aumento de la potencia, o sea, su capacidad de actuar. Para llevar a buen puerto dicha creación, será forzoso tener bien presentes los peligros que implica.

Para comprender la relación entre ontología y práctica instanciada en el problema del CsO sostendré que es necesario recurrir a los textos deleuzianos sobre Spinoza. Esto, teniendo como conjetura que la trayectoria de Deleuze es un aprendizaje filosófico donde cada uno de sus textos trabaja problemas pertinentes para su propio pensamiento. Lo anterior no sólo dará claridad conceptual además veremos la importancia de Spinoza en la filosofía de Deleuze.

Así pues, un punto neurálgico de la investigación será evidenciar que para dar algunas respuestas al problema ¿cómo producir un cuerpo sin órganos?, la presencia de la filosofía de Spinoza es necesaria. De tal forma mostraré la deuda de Deleuze con Spinoza respecto a los conceptos que comandan el CsO, así como ciertas formas de plantear y resolver los problemas que presenta producir un cuerpo así, planteados en *Mil Mesetas*.

La presente exposición tiene tres apuestas interpretativas. Las tres giran en torno al problema del cuerpo sin órganos y su producción. Dichas hipótesis serán justificadas en la sección *Sobre la interpretación. Algunas pautas metodológicas*. Asimismo estarán presentes a lo largo de toda la investigación. Tales apuestas se esbozan en las siguientes hipótesis.

Por un lado, mostrar que en los textos de Deleuze sobre Spinoza encontramos conceptos, problemas y pautas de solución a dichos problemas que el francés no perderá en sus escritos posteriores. En este sentido, los conceptos de Spinoza que estudia Deleuze no son elegidas al azar, más bien, son parte de su aprendizaje filosófico.

Anclado en lo anterior, unos de los conceptos ontológicos a indagar serán univocidad, inmanencia y diferencia. He ahí mi segunda hipótesis: tales conceptos son causas necesarias para la filosofía de Deleuze. Asimismo, dichos conceptos son estudiados en los textos deleuzianos sobre Spinoza. Cabe especificar, tales condiciones no son exhaustivas ni suficientes. Sin embargo, excluir dichos elementos sería una tarea muy ardua, por no decir estéril, a la hora de adentrarse a la ontología de este autor.

Con la intención de poner en juego la relación entre la ontología y las prácticas en Deleuze, la tercera apuesta apunta a explicar los conceptos de cada autor en tres momentos: ontológico, tránsito y práctico. Esto, para hacer notar que ambos niveles son momentos de un mismo continuo.

Esta propuesta interpretativa nos permitirá insertar a Deleuze dentro de la historia de la filosofía que atiende problemas referentes a la naturaleza del ser. En este sentido, ver, como lo hace Sonia Torres, que Deleuze es uno de los pensadores de la *Physis*, En consecuencia, sacarlo de aquellas lecturas que ven en el francés un pensador posmoderno<sup>4</sup>.

Ahora bien la presente investigación se articula en dos apartados, uno dedicado a Spinoza y el otro enfocado propiamente en Deleuze.

---

<sup>4</sup> Este es el caso de Beuchot. Cf: Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Editorial Torres y Asociados, 2004.

El primer capítulo, *Una lectura sobre Spinoza*, está dedicado a la interpretación deleuziana sobre Spinoza. Ahí nos adentraremos en los textos que el francés escribió a propósito de Spinoza. Dicha primera parte está dividida en tres secciones.

La sección inicial *Preludio. Nivel ontológico* tiene como objetivo explicar cómo están relacionados los conceptos de diferencia, univocidad e inmanencia en Spinoza según Deleuze. Ahí el papel de la expresión será fundamental. Respecto de la diferencia, podremos ver el doble cariz de la diferencia formal: diferencias entre una infinidad de atributos de la sustancia y convergencia ontológica de esos atributos en la única sustancia. Esto nos llevará a tres figuras de la univocidad: de los atributos, de la causa y sobre lo necesario. La primera figura corresponderá a la diferencia formal. La inmanencia tendrá cabida en la segunda figura, la univocidad de la causa. En ese punto tendré la ocasión de explicar la causa inmanente. Por último, la figura de la univocidad de la causa nos permitirá ver que, en el mundo de Spinoza, todo es necesario gracias a su causa. Al cabo de esta sección podremos completar la relación entre los tres conceptos.

En la sección *El tránsito* el concepto eje será la potencia<sup>5</sup>. Empezaré por explicar la potencia divina según sus dos poderes: poder de afectar y poder de ser afectado. Ahí

---

<sup>5</sup> Como gran concepto filosófico, el poder tiene una larga historia. Una de sus raíces está en el pensamiento clásico. Al parecer de Aristóteles, lo existente tiene la potencia de entrar en determinados estados, es decir, es capaz de realizar tales actos, “Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizar en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee”. (Ver: Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2006, Libro IX, 1047a- 20-25) Asimismo, el estagirita hizo una diferencia entre facultad y capacidad. La primera se refiere a la potencia que algo tiene de actuar; la segunda está en relación con la capacidad de sufrir el acción de otra cosa. Esta diferencia, con sus matices, ha prevalecido. En cuanto al tema que nos ocupa, fue en la modernidad donde el tema aristotélico de la potencia adquirió otro cariz al entrar en diálogo con las investigaciones científicas. Por ejemplo, de la mano de la física, el poder fue concebido como la capacidad de cambio y capacidad de recibir el efecto de otros cuerpos, ambos ligados a reglas mecánicas; dentro de la fisiología se discutió si había en el cuerpo elementos que llevaran a la acción o si éste sólo padecía el efecto de algo más. En este marco histórico, Spinoza vinculó el poder de actuar y el poder de padecer con la sustancia. La teología no separó a Dios del poder, incluso varios medievales identificaron a Dios con el máximo poder de actuar. Sin embargo la novedad de Spinoza es vincular el poder de actuar y padecer efectuado en lo existente y, de igual manera, inmanente a la sustancia. Con ello, Spinoza dota a lo existente de



pretenderé dejar en claro que hay un vínculo entre esencia, potencia y existencia, en tanto lo característico Dios es ser pura acción: capacidad de producir. En un segundo momento, veremos que a los cuerpos también les corresponde cierto poder de afectar y ser afectados. Lo cual nos dará las herramientas para hablar de una participación entre Dios y los cuerpos finitos. Veremos, en fin, que son las afecciones del ser, o sea, sus partes intensivas.

En la última sección de este capítulo, a saber, *Composiciones*, el acento estará en los cuerpos. Primero, ellos se definirán doblemente: según cierta relación de movimiento y reposo de sus partes y gracias a un grado de potencia correspondiente a dicha relación; es decir, un cuerpo se caracterizará por sus partes extensas e intensas. Segundo, el grado de potencia se identificará con el deseo. Éste, propenso a dos niveles de variación según su relación con otros cuerpos: tristeza y alegría. La alegría se entenderá como pasión y acción, en ambos casos, aumento de la perfección de los cuerpos. Por último, dicho análisis sobre la naturaleza de los cuerpos será el paso para diferenciar modos de existencia: el hombre servil lleno de tristezas; el hombre libre, colmado de alegrías. Concluiremos que la composición de los cuerpos está comandada por los encuentros alegres, o sea, por relaciones corporales que aumenten el poder de actuar.

Al cabo de dicha sección podremos concluir que la composición de los cuerpos repercute en la misma composición de Dios, pues los cuerpos son grados de potencia de la misma potencia divina. El vínculo entre ontología y prácticas será claro.

---

un poder activo, ya no único de Dios. Otro punto donde se desarrolla el poder de lo existente es de la mano de Nietzsche. Para el alemán, toda actualidad es ya relación de fuerzas, más aún, lo sensible presuponen relaciones de fuerzas activas y pasivas. En este sentido, las fuerzas activas son las fuerzas vitales que animan toda forma biológica.

Sirva lo anterior como un recuento de algunos puntos donde el poder se vincula con un poder interior a lo existente, diferente a cualquier capacidad mecánica, más bien, un poder anclado en la metafísica u ontología, según el caso.

Ahora bien, el segundo capítulo, *En medio de Spinoza*, se sitúa en el pensamiento del francés respecto del cuerpo sin órganos. También está dividido en tres partes.

En la parte *Caosmosis* resaltaré tres características del caos: ser una velocidad infinita, un virtual, tener diferencias internas y ser condición de nacimiento y desvanecimiento. Con lo cual comprenderemos por qué en el caos no existe ningún cuerpo formado, nada salvo las intensidades transitan en él. Tales, con Spinoza, serán las diferencias formales del caos, distinguidas unas de otras por sus relaciones de movimiento y reposo. De igual forma, el caos será causa inmanente de sus producciones.

Recurriendo al estudio ya hecho sobre la potencia en Spinoza, en la sección *Cuerpo sin órganos* tendremos definiciones preliminares para la producción de un CsO, todas ellas, denunciando un orden establecido que, en cualquier caso, implicará una disminución del poder de actuar de los cuerpos. Ahí distinguiremos cuatro sentidos de dicho concepto. Uno ligado al caos. Otros dos más definidos según la Naturaleza de Spinoza. En “Cuerpos sin órganos o composición de la Naturaleza”, los cuerpos sin órganos serán los modos de un cuerpo donde todo converge. En ese punto la latitud y la longitud definirán al CsO, o sea, sus grados de potencia y sus relaciones de movimiento y reposo, respectivamente. De igual forma, gracias a dicha definición, podré decir que los CsO se componen según su relación con otros cuerpos.

Por otro lado en el sub-apartado “Fases preliminares del CsO” destacaré dos fases: la síntesis será descrita como una condición *a priori* para la fabricación de un CsO; el análisis dará el contenido de aquello producido. Entre ambas esbozaré una relación de inmanencia. No se tratará de fases sucesivas, sino de momentos coexistentes.

La parte final, *Claves concretas para producir un CsO*, tendrá dos etapas: la preventiva y la de producción.

En la primera etapa atenderé al peligro que implica la producción de un CsO. . El objetivo de esta etapa es esquivar los peligros en el momento de fabricar un CsO. Entre ellos, la completa aniquilación. Así pues, en “De intensidades y coagulaciones. Una paradoja” notaremos que no se puede producir un CsO eliminando todas sus organizaciones. Éstas son imprescindibles para no caer en la aniquilación. En “Líneas de fuga o de destrucción” veremos los tres tipos de líneas que componen los cuerpos y sus respectivos peligros

Al respecto de la segunda etapa, en “Prudencia” se alertará ser cautelosos y sutiles cuando se quiera deshacer lo que aprisiona el cuerpo. La prudencia será la regla inmanente de la experimentación. Destacaré otras dos reglas: regla de la divergencia y regla de la máxima amplitud. “Conexiones inesperadas” será un ejercicio práctico de producción de un CsO llevado a cabo través de los principios del rizoma. Ambas secciones tendrán por eje aumentar la potencia de los cuerpos, o sea, con Spinoza, componer encuentros alegres.

Al cabo de la investigación, tendremos herramientas concretas para producir un cuerpo sin órganos, sin obviar los riesgos que esto implica. Asimismo, notaremos que dicha práctica tiene un fuerte sustrato ontológico. De igual manera, la influencia de Spinoza en el pensamiento de Deleuze será evidente.

*Preámbulo. Vida y representación.*

*Volverse imperceptible es la Vida, «sin cesar ni condición»,  
alcanzar el chapoteo cósmico y espiritual.*

Deleuze, *Crítica y clínica*.

La filosofía de Deleuze es inseparable de un vitalismo. Una gran cantidad de sus preocupaciones giran en torno a esta cuestión, “Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero-, ha sido es vitalista”<sup>6</sup>. La propuesta de este trabajo se enmarca en este horizonte y es en él donde adquiere mayor relevancia, pues la producción de un cuerpo sin órganos es una tarea vitalista. Así pues, es provechoso abordar brevemente algunas características del vitalismo deleuziano.

Julien Canavera nos advierte dos maneras erróneas de comprender el vitalismo de Deleuze, por un lado, como un misticismo que postula un “principio vital” inasequible a toda explicación y comprensión, por otro lado, en tanto “culto a la vitalidad”, vitalidad perteneciente a cierta raza, grupo social y/o individuo en particular<sup>7</sup>. En el primer caso el problema radica en que es un principio oscuro, siempre lejano al pensamiento; en el segundo caso el vitalismo es excluyente. La propuesta del francés estriba en hacer de la vida un principio inmanente a toda forma. Al igual que los conceptos de Kant, la vida es inseparable de la experiencia, y no por ello se reduce a ésta. La vida no yace fuera en un estadio superior, no se accede a ella según ciertos artilugios, más bien, *insiste* en todo lo existente.

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1976-1990*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS., p. 123.

<sup>7</sup> Canavera, Julien, El vitalismo de Gilles Deleuze, Daimon. Revista internacional de filosofía, No. 66, 2015, p. 136.

¿A qué se refiere dicha dupla insistencia-existencia? En *Lógica del sentido*, a propósito de los estoicos, Deleuze distingue entre cuerpos y acontecimientos. De los primeros se habla de sus estados físicos, sus pasiones y acciones; su tiempo es el presente y suceden en el espacio. Los cuerpos existen. Por su parte, los acontecimientos son efectos incorpóreos, siempre escapando del presente y dividiendo el tiempo en pasado y futuro infinitos. Ellos insisten.

...no se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, identidad inexistente [...] No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos «impasibles»: impassibles resultados. No son presentes vivos sino infinitivos<sup>8</sup>

Éste es uno de los rasgos más importantes que nos ayudarán a articular el vitalismo de Deleuze: lo real tiene dos caras, una tirada hacia los cuerpos actuales, la otra es una realidad que sólo insiste, fuera de toda coordenada espacio-temporal. Lo real es un mixto siempre doble.

Ahora bien, esta vida que sobrevuela a los cuerpos vivientes Deleuze la llama vida no orgánica. La vida en tanto inmanencia es irreductible a cualquier vida orgánica, por una simple razón, “los organismos mueren, pero la vida no”<sup>9</sup>. La vida no orgánica también es llamada inconsciente<sup>10</sup>. En la materia hay un “inconsciente”, claramente no es un estadio de un sujeto, más bien una vida que irreductible a cualquier estado personal. En palabras de Rajchman, “significa que siempre hay algo afuera de nuestras 'identificaciones' como

---

<sup>8</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 30.

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1976-1990*, p. 20.

<sup>10</sup> El inconsciente en Deleuze esquiva los planteamientos de Freud, no se trata de una carencia, sino de una fuerza productiva. Una fuerza tal que es anterior a todo sujeto.

sujetos o personas que hacemos resonar mediante encuentros complicantes”<sup>11</sup> Este afuera, hay que precisar, es inmanente a los cuerpos.

Los organismos, o cuerpos actuales, son el resultado de un proceso de “actualización” mediante el cual la vida se limita en formas concretas. Lo anterior no implica que la vida se agote en sus formas particulares, al contrario, ella es una fuerza productora sin fin. Dicho en otros términos, la vida es un movimiento creativo que no cesa de producir los cuerpos existentes, ella es un proceso de producción de novedad; por su parte, las formas espacio-temporales son los efectos de dicho proceso, éstas son formaciones materiales, psíquicas, sociales, orgánicas en las que la vida se detiene. En este sentido, la vida persiste en sus producciones, insiste en lo existente.

El orden de ideas nos llevó a tratar la vida en tanto causa de los cuerpos actuales. Esto nos permite dar un paso más: la vida es la Naturaleza. Aquí está presente el naturalismo en el pensamiento de Deleuze<sup>12</sup>. Para comprenderlo mejor echemos mano de Spinoza.

El holandés distingue dos maneras de referirse a la naturaleza: *Naturaleza naturalizante* y *Naturaleza naturalizada*. La primera es la causa de sí, en última instancia la única causa libre; en el lenguaje de Spinoza se trata de Dios. La segunda es todo aquello que se desprende de Dios, son gracias a él y sin él no pueden concebirse; en fin, son los modos<sup>13</sup>. Con Spinoza es evidente que la relación entre uno y otro es causal, Dios no depende de nada para su existencia más que de él mismo; los modos, en cambio, son sus producciones

---

<sup>11</sup> Rajchman, John, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva visión, 2007, p. 89.

<sup>12</sup> Como bien lo indica Julien Canavera, el vitalismo es inseparable de un naturalismo, sin embargo, un naturalismo que no coloque al hombre como centro de referencia de toda vida, “la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presente desde la negatividad de la falta o la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida «en sí misma», positivamente, en su productividad y plenitud.” Cf. Canavera, Julien, El vitalismo de Gilles Deleuze, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, No. 66, 2015, p. 141.

<sup>13</sup> Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: FCE, 1958, Libro I, P XXIX, Escolio.

y depende de él en tanto él es su causa. La fuerza productiva de Dios no se detiene ni se reduce en sus efectos. El mundo no para de producirse. Por otro lado, la causa no depende de sus producciones para existir, sin embargo Dios no es trascendente ni los modos de degradaciones; simplemente son diferencias en la única Naturaleza<sup>14</sup>.

En breve, al parecer de Deleuze, esta vida no orgánica, que insiste en los cuerpos y es la causa inmanente de las formas actuales, es el movimiento que todo viviente implica. Por más que la vida se detenga en formas y estructuras, lo esencial en tales detenciones es la fuerza creativa que las produce. Para el francés, al fin, la vida no orgánica siempre es de carácter ontológico. Bien lo indica Mengue, “El término 'vida' tiene un alcance ontológico y designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación.”<sup>15</sup>

Pero, ¿cómo pensar esta vida no orgánica que se escapa a cualquier forma? Si entre el ser y el *logos* se establece una separación sujeto- objeto, el dualismo está presente. Tal distancia tiene como consecuencia que todo lo pensado es ficción de un sujeto y lo real se mantiene oscuro; que el pensamiento es ajeno al ser y de él sólo pueden hacerse vagas figuraciones. En suma, la trascendencia se instaaura, se extrae un elemento de lo real que después se representa en el discurso; es decir, siempre hay algo más allá del pensamiento, la vida misma. Con Mengue,

El pensamiento no es la cosa misma, *sólo* es su representación. Bajo esta condición, todo pensamiento parece condenado *a priori* a la separación –distancia- y a la presentación

---

<sup>14</sup> A lo largo de esta investigación abordaré con más detalle la relación entre la vida, como causa productiva, y las formas actuales, en tanto efectos. Aquí basta con resaltar la fuerza creativa y productora de la vida.

<sup>15</sup> Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 144.

diferida de lo real en el pensamiento –aplazamiento, desajuste. Esto es lo que indica la RE de representación.<sup>16</sup>

Es claro por qué la representación es tan peligrosa para Deleuze: ésta hace de la vida algo ajeno e inaccesible en su totalidad cuando en realidad es el movimiento que insiste en todo lo real.

“¿Cómo podría escapar el pensamiento deleuziano a esta ley, es decir, a toda forma de representación, en tanto nunca es el ser o el ente que representa del que se habla?”<sup>17</sup> ¿Cómo resolver esta encrucijada? La cuestión, entonces, es hallar un modo de vincular el pensamiento con la vida sin hacerlos idénticos pero también sin introducir el dualismo.

En primer lugar, tengamos en cuenta sus diferencias: pensamiento y vida son irreductibles uno a la otra, el pensamiento no es un espejo fiel de la vida ni ésta es traducible a palabras. Deleuze nos indica: “pensar y ser son una única cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser”<sup>18</sup> No se vaya a creer que hay una contradicción. La vida yace en el pensamiento, sin ser una abstracción y al mismo tiempo está en los cuerpos. La vida no orgánica es insalvable, no hay pensamiento que pueda solidificarla en una representación. Ésta constituye un límite infranqueable del cual sólo se pueden extraer pequeñas partículas. Es aquello que le impone un problema al pensamiento, el cual debe resolverlo de una manera creativa, pues no hay respuestas preestablecidas que solucionen la completa novedad.

Si bien en adelante me enfocaré en la producción material del cuerpo sin órganos, ésta tarea no está completa sin tener su otra cara en el pensamiento. La producción de un cuerpo sin

---

<sup>16</sup> Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de la múltiple*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008, p. 105.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>18</sup> Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 42.



órganos no es otra cosa que la afirmación de la vida no orgánica siempre creadora e inagotable.

*Sobre la interpretación. Algunas pautas metodológicas*

*a. Deleuze y su aprendizaje filosófico*

*...uno se encuentra spinozista antes de haber comprendido por qué.*

*Deleuze, Spinoza: filosofía práctica.*

Los tres periodos son: el primero abarca trabajos de la historia de la filosofía, entre ellos, estudios sobre Hume, Bergson, Nietzsche, etc; el segundo es una filosofía propia donde se hallan sus textos ejes: *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*, pero además, textos escritos con Guattari; en tercer lugar, sus últimos textos se preocupan sobre el afecto y el percepto<sup>19</sup>. Con miras a comprender la naturaleza del cuerpo sin órganos y su producción los caminos se diversifican. Deleuze reconoce tres periodos de su trayectoria filosófica sin asumir rupturas o progresiones. Lo usual sería un análisis formal de los textos propiamente deleuzianos donde se halle tal concepto. Sin embargo, aquí opté no sólo por esa vía, también quise profundizar en los estudios que el francés realizó sobre otros filósofos. Ahora explicaré mis motivos.

Los autores que Deleuze estudió no fueron elegidos al azar, siempre hubo una preocupación filosófica en su elección; dicho de otro modo, cada libro del francés sobre otro pensador envuelve una intensión personal: “Empecé, en efecto, con libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza- Nietzsche.”<sup>20</sup> Por otro lado, el proyecto de tales

---

<sup>19</sup> Cf: Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1976-1990*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Especialmente la parte llamada “Sobre la filosofía”.

<sup>20</sup> Deleuze, *Conversaciones*, p. 116.

trabajos no es describir analíticamente a los autores en cuestión, sino hacer un “semblante” de ellos. Éste consiste en acercarse a los pensadores sin recurrir a la paráfrasis.

Se trata de retratos mentales, conceptuales. Igual que en la pintura, hay que conseguir una semejanza con el retratado, pero por medios desemejantes, por medios diferentes: hay que producir un semblante, no reproducirlo (lo que significaría conformarse con repetir lo que el tal filósofo dijo).<sup>21</sup>

En este punto, podemos decir que en los textos deleuzianos del periodo de historia de la filosofía no hallamos meramente una reproducción escolar, en su lugar, encontramos ciertas preocupaciones filosóficas de Deleuze.

En el libro *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*<sup>22</sup>, Michael Hardt reafirma dicha idea. Ahí, él realizó un estudio puntual donde muestra que los textos de Deleuze sobre Bergson, Nietzsche y Spinoza tienen un objetivo concreto en el desarrollo de las propias ideas deleuzianas, siendo, de esta manera, pilares para su propia filosofía:

Cada una de las monografías filosóficas de Deleuze está dirigida a una cuestión muy específica y, observada en su conjunto, el desarrollo de estas cuestiones filosóficas revela la evolución de su pensamiento. [...] El énfasis en esta progresión pone de relieve el movimiento que se da en el pensamiento de Deleuze y lo que surge es el proceso de la educación filosófica de Deleuze mismo, su aprendizaje filosófico.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Ídem.*

<sup>22</sup> Hardt Michael, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, México: Paidós, 2004.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 32.

Cabe especificar, cuando Hardt dice “evolución” o “progresión” no se refiere a un avance con una finalidad establecida, únicamente quiere indicar un “proceso teórico de agregación”.

En este sentido, la división entre los textos no es a nivel de preocupaciones filosóficas, sino más bien debido a etapas cronológicas, pues las ideas de Deleuze están en cada uno de sus escritos. Se trata, al cabo de periodos de un mismo aprendizaje filosófico (sin decir, por ello, que sea unitario y lineal)<sup>24</sup>.

Ahora bien, los conceptos deleuzianos de sus otras dos etapas, en un primer momento pueden parecerle oscuras a un lector ajeno a Deleuze. Parece como si el francés ya diera por explicado ciertos conceptos, lo cual dificulta bastante su lectura. Para Hardt, tal dificultad se debe a que algunos textos de Deleuze van encadenados de manera ascendente, esto quiere decir, lo que se explicó en uno se asume en el siguiente. Por ello, con miras en comprender el resto de su trabajo es fundamental esclarecer los primeros textos de Deleuze y explicar su “evolución”.

Las posiciones de las últimas obras pueden parecer oscuras y hasta insostenibles, cuando no las ubicamos en el contexto de estas primeras investigaciones. En realidad, alguna de las innovaciones más espectaculares de lo que podríamos llamar su obra madura –los principales textos independientes (*Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*), las colaboraciones con Félix Guattari, los estudios sobre cine y sus últimas obras-, en gran parte son reelaboraciones del conjunto de problemas desarrollados en este periodo formativo de investigación intensa e independiente.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Philippe Mengue también ve en Deleuze un hilo conductor que reúne sus libros sobre otros filósofos, para Mengue tal hilo es “la búsqueda de una inmanencia radical indisociable del pluralismo”. Por otro lado, a su parecer el filósofo más importante para el proyecto deleuziano es Nietzsche, dejando en segundo lugar a Spinoza, “Es cierto que Spinoza proporciona la intuición del plano de inmanencia en todo su rigor y pureza, pero es al interior de la problemática nietzschiana que él recibe sus rasgos diagramáticos particulares”. (Ver: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 99.) No puedo concordar con esta afirmación. Me parece que el análisis de Hardt es más puntual al mostrar que cada filósofo estudiado por Deleuze es indispensable según lo que se pretenda resolver.

En este contexto, esta investigación busca plantear un problema y esbozar vías para resolverlo, no establecer qué pensador es el más relevante para Deleuze.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 34.

Concuerdo con esta lectura de Hardt acerca de Deleuze.

Ahora bien, si Deleuze escribió sobre varios artistas y filósofos que también abordan el problema del cuerpo, ¿por qué hacerlo desde Spinoza? El filósofo de la diferencia siempre le rindió homenaje al holandés. Él ocupa un lugar preferencial en la trayectoria del francés, así leemos en una de sus entrevistas: “siendo [Spinoza] el filósofo de los filósofos, en cierto modo el más puro”<sup>26</sup>.

Por otro lado, uno de los esfuerzos más encarnizados de Deleuze fue crear una filosofía fuera de concepciones trascendentes; en su lugar, luchó por la inmanencia<sup>27</sup>. Al respecto, fue en Spinoza donde encontró fuentes nutritivas para resolver esta cuestión (y muchas más). Así podemos leer en *¿Qué es la filosofía?*:

Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia «mejor», es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...<sup>28</sup>

Respecto de la composición del cuerpo, Deleuze sigue en el problema que planteó Spinoza, ¿qué puede un cuerpo?, “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia y del espíritu, pero no sabemos lo que es capaz un cuerpo, ni cuáles son las

---

<sup>26</sup> Deleuze, *Conversaciones*, p. 142.

<sup>27</sup> Lo que es la inmanencia en el pensamiento de Deleuze es un tema bastante complejo que aún está abierto. Así lo muestra Agamben en su artículo “Absolute Immanence”. Ver: Khalfa, Jean, *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, “Absolute Immanence”, London- New York: Continuum, 2002, pp. 151, 169. Ahí, analiza el último artículo de Deleuze, “Inmanencia... una vida”. Donde nos hace ver que es un concepto con varias aristas donde no es fácil concluir inmanencia=vida. En lo siguiente, me limitare a plantear el concepto en cuestión muy de cerca a los textos de Deleuze sobre Spinoza.

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 62.

fuerzas ni qué preparan”<sup>29</sup>. Para ambos el cuerpo no ha sido suficientemente abordado, lo será hasta que se conozca el poder interno que lo conforma. Además, como lo veremos a lo largo de mi exposición, Deleuze plantea el CsO muy cercano a Spinoza, sin que sea posible prescindir de él, “¿No sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO?”<sup>30</sup>

Por último, Deleuze produce una ontología, pero en términos de prácticas. Fue Spinoza quien le dio pautas para resolver sus preocupaciones a nivel ontológico y práctico. No porque se tratarán de dos cuestiones aisladas, sino planteando un continuo entre ambas; o sea, más allá de una retroalimentación, dos movimientos paralelos. Se trata de la constitución del ser a través de la práctica. En cuanto al problema del CsO, esto es de suma importancia, pues lo que se pretende es evadir cualquier lectura especulativa sobre tal concepto y, en su lugar, mostrar su carácter de práctica.

Por todo lo anterior aproximarse, como lo haremos más adelante, al problema del cuerpo sin órganos sin el antecedente de trabajos anteriores del francés, puede llevarnos a la confusión. Es por ello que propongo empezar la comprensión del CsO recurriendo a los textos sobre historia de la filosofía del francés, específicamente, los que realizó teniendo como foco a Spinoza. Considero que una lectura así nos permitirá hacer claros algunos conceptos, como dice Hardt “del Deleuze subterráneo”, que ya daba por explicados. He ahí mi primera propuesta interpretativa: construir el CsO desde el aprendizaje filosófico que Deleuze tuvo del holandés.

Cabe aclarar, aquí parto de la lectura que Deleuze hace sobre Spinoza, no me introduzco en un debate interpretativo sobre Spinoza, es decir, no evaluo los aciertos y errores de la

---

<sup>29</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1971, p. 59.

<sup>30</sup> Deleuze, *Mil mesetas*, p. 159.

interpretación de Deleuze. Mi eje no está en el pensamiento de Spinoza, sino en la manera en la cual Deleuze se apropia de la filosofía del holandés y se nutre de ella para formar su propio pensamiento.

*b. Condiciones para una ontología*

Deleuze toma como estandarte de su filosofía las condiciones de una ontología unívoca, inmanente y de la diferencia.

En *Lógica del sentido* leemos: “La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser”<sup>31</sup>. Aquí tenemos un doble engranaje: filosofía-ontología, ontología- univocidad.

La primera dupla nos indica que uno de los ejes del ejercicio deleuziano gira en torno a la ontología. Tal manera de plantear los problemas filosóficos será constante en los textos del francés. Al parecer de Moisés Barroso, “Ontología aquí quiere decir que existe precedencias reales objetivas de unas cosas sobre otras y que la ontología es capaz de articular esas precedencias en categorías vitalistas.”<sup>32</sup> De tal modo, en la ontología de Deleuze la relación entre la condición y lo condicionado, o sea, la razón suficiente, será un tema fundamental.

La segunda dupla pone en el centro de discusión a la univocidad del ser. Éste es uno de los rasgos característicos de Deleuze. Lo cual lo sitúa en un debate filosófico de larga historia,

---

<sup>31</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 215.

<sup>32</sup> Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, disponible en: <ftp://hermes.bbtk.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>, p. 16.

a saber, ¿cuál es la relación entre el ser y la diversidad de los entes?<sup>33</sup> Al parecer del francés, “un solo Ser para todas las formas y las veces, una solo insistencia para todo lo que existe, un solo fantasma para todos los vivos, una sola voz para todo el rumor y todas las gotas del mar.”<sup>34</sup> La univocidad del ser no anula la diversidad de los entes, más bien, las atribuye a un único ser. De ahí se desprende un arduo objetivo: alcanzar la fórmula Pluralismo= Monismo<sup>35</sup>.

La segunda dupla nos trae una más: univocidad del ser- ser en tanto Diferencia. Así leemos en *Diferencia y repetición*: “Es el ser el que es Diferencia, en sentido en que él se dice de la diferencia [...] somos nosotros, en nuestra individualidad la que permanece equivocada en un Ser, para un Ser unívoco.”<sup>36</sup> El silogismo se resuelve en que la filosofía del francés tiene como punto neurálgico un pensamiento sobre la Diferencia, éste planteado en términos de una ontología univocista. Cabe mencionar, la diferencia para el francés no se restringe únicamente a su igualdad con el ser, también él nos habla de diferencias cualitativas, diferencias de naturaleza, etc., como veremos a lo largo de la investigación.

Un tercer elemento está imbricado en lo anterior: la inmanencia<sup>37</sup>. Éste es uno de los ejes que vertebran el trabajo de Deleuze. Se trata de un concepto bastante complejo que no tiene

---

<sup>33</sup> Uno de los modos en los cuales se ha planteado tal problema es bajo la relación Uno- Múltiple. Deleuze no cesa de escapar a tal pareja. Para él, el problema es entre tipos de multiplicidades, cualitativas o cuantitativas. Deleuze plantea el tema de las multiplicidades en varios lugares, entre ellos, es especial en *Mil Mesetas*. Cf. Deleuze y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre- Textos, 2006.

<sup>34</sup> Deleuze, *Lógica del Sentido*, p. 215.

<sup>35</sup> Al parecer de Philippe Mengue sólo se alcanza el pluralismo de la mano de la inmanencia, “La inmanencia reconduce al pluralismo, pues ella sólo es integral a este precio, e inversamente el pluralismo no es radical más que siendo inseparable de la inmanencia [...] Inmanencia y pluralismo son así, indisolubles”. Ver: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de la múltiple*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008, p. 72. A lo largo de la investigación me adentraré más en este punto.

<sup>36</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p. 77.

<sup>37</sup> Me sumo a Mengue cuando afirma que, “Es la inmanencia la que así, centra y estructura la teoría de las multiplicidades en la que se experimenta este pluralismo, y es ella la que hace posible y fecunda la imagen del pensamiento sostenida por G. Deleuze.” Ver: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p. 71.



una aplicación única, más bien, se plantea en diferentes niveles: inmanencia en sí, plano de inmanencia, relaciones inmanentes, entre otros. En el primer caso es una entidad por sí misma sin necesidad de agentes externos. Tal nivel es correspondiente al ser unívoco. El segundo es un plano a producir, se construye paso a paso bajo operaciones específicas<sup>38</sup>. El tercer caso se refiere a una relación causal.

En los tres se juega la relación del Ser con la diversidad en términos de expresión. Para Deleuze la inmanencia es expresiva, aún más, son conceptos correlativos: “los conceptos de expresión e inmanencia se implican recíprocamente: la expresión es inmanente y la inmanencia es expresiva.”<sup>39</sup>, pues sólo así se esquivo a la representación y a cualquier intento de trascendencia. Más adelante profundizaré en este punto.

Segunda hipótesis: Deleuze requiere cumplir con tales condiciones para llevar a buen puerto su proyecto filosófico. Para tal cometido encuentra en Spinoza una de las principales fuentes.

### *c. Orden expositivo. Sobre algunas categorías*

Siguiendo a Moisés Barroso, hay tres niveles de categorías en la filosofía de Deleuze. 1. Categorías cosmológicas, constitutivas o cinéticas, ellas se sitúan en una ontología de lo virtual. 2. Categorías de transición, organización o genético- estructurales, que nos indica que lo virtual tiene un tiempo indefinido y las actualizaciones poseen una temporalidad

---

<sup>38</sup> La construcción del plano de inmanencia es uno de los problemas centrales del texto *¿Qué es la filosofía?* En ello se juega una de las tareas de la filosofía. Cf: Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993.

<sup>39</sup> Mengue, Philippe, Deleuze o el sistema de lo múltiple, p. 97.

variable. 3. Categorías de selección y composición, corresponden a la concreción de las cosas.<sup>40</sup>

Si bien me parece que los conceptos incluidos en cada categoría no son exhaustivos, aquí retomo los tres niveles que, a mi parecer engloban tres estadios imprescindibles: el campo propiamente ontológico, el campo de los cuerpos actuales y el derrame entre un campo y otro. Es preciso especificar, si bien los tres niveles son divisibles, no son duales, coexisten. Lo ontológico no existe sin los cuerpos actuales y éstos no son producidos sin el campo ontológico; entre ellos siempre hay operaciones, derrames.

Así pues, la investigación presente está ordenada en dichos tres niveles. El caos es el concepto cosmológico que orquesta el primer nivel. El cuerpo sin órganos está dentro de las categorías de transición. Por último, la producción del CsO está en el nivel de la composición de los cuerpos.

Dicho orden expositivo tiene el objetivo de mostrar que la filosofía de Deleuze no se queda en un campo teórico, sino también, se compone por prácticas. Ésta es mi tercera hipótesis de lectura.

---

<sup>40</sup> Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, p. 19.

## A. Una lectura sobre Spinoza

*Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa.*

Deleuze, *Conversaciones*.

En este apartado atravesaremos por tres momentos de la lectura deleuziana sobre Spinoza. En primer lugar, el nivel ontológico que tendrá como centro los conceptos de diferencia, univocidad y diferencia, atravesados por el de expresión. En segundo lugar, una etapa productiva que estará comandada por la cuestión de la potencia. En última instancia, los encuentros nos darán las pautas para entrar en el momento de las prácticas. Cabe especificar, las tres etapas, si bien divididas analíticamente, no pretenden sesgar lo real.

Por otro lado, los conceptos ejes que guían cada apartado fueron seleccionados porque Deleuze se los apropiará para crear ciertos aspectos de su filosofía.

### 1. *Preludio. Nivel ontológico*

*En Spinoza, la vida no es una idea, una cuestión sólo teórica. Es una forma de ser, un mismo y eterno modo en todos los atributos.*

Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*.

Ahora es momento de estudiar la manera en la cual Deleuze interpreta a Spinoza. En este nivel, el objeto de análisis es la imbricación ontológica entre la diferencia, la univocidad y la inmanencia.

Uno de los problemas que atraviesan el texto *Spinoza y el problema de la expresión* es la relación entre la sustancia y la diferencia. Sería sencillo ubicarnos en el problema Uno-múltiple donde la diversidad se resuelve en una unidad. Sin embargo, la pregunta es otra: “¿Cuál es el tipo de distinción en el infinito? ¿Qué tipo de distinción puede llevarse al absoluto, a la naturaleza de Dios?”<sup>41</sup>. Ésta es la primera cuestión a resolver: qué diferencia está en el seno de la sustancia.

En el texto en cuestión encontramos tres maneras de hablar sobre la diferencias<sup>42</sup>. La diferencia numérica es externa, indica que hay algo fuera del objeto el cual establece sus límites, siempre remite a una división de partes de un conjunto. La diferencia real marca la exclusión entre un elemento a y otro b, nada hay compatible entre ellos: “dos cosas son realmente distintas cuando son *concebidas* como tales, es decir, «una sin socorro de la otra», de tal manera que se *conciba* la una negando todo lo que pertenece al *concepto* de la otra.”<sup>43</sup> La diferencia formal es la distinción entre las cualidades de un mismo ser.

Ahora bien, lo que se pone en debate es si la diferencia real es numérica o formal<sup>44</sup>. En el mundo de Spinoza hay tres elementos donde se podría situar la diferencia real: la sustancia, los atributos o los modos. Respecto de cada una, están definidas desde la primera parte de la *Ética*:

---

<sup>41</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975, p. 24.

<sup>42</sup> El concepto de diferencia viaja en la historia de la filosofía. En este caso seguimos a Michael Hardt cuando hace notar que Deleuze toma términos de la escolástica para formular su planteamiento sobre la diferencia. (Ver: Hardt Michael, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, México: Paidós, 2004.

<sup>43</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la Expresión*, p. 30.

<sup>44</sup> Spinoza está en discusión con Descartes, quien ve diferencias numéricas entre sustancias. De ahí su popular dualismo entre dos tipos de sustancia.

III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto constituye la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se le concibe.<sup>45</sup>

Ahora bien, los modos se distinguen entre ellos porque comparten ciertas cualidades, por ejemplo, ser cuerpos extensos con un volumen específico. En este sentido, uno no excluye al otro, tampoco se pueden concebir por sí mismos, pues todos tienen en común ser cuerpos extensos. Aún más, es propio de los modos la diferencia numérica: modal “el número expresa a su manera los caracteres del modo existente: la composición de las partes, la limitación por otra cosa de igual naturaleza, la determinación externa.”<sup>46</sup> Por otro lado, si la sustancia fuera diferente a otra, esto querría indicar que están limitadas entre sí. Pero, además, que forman parte de un conjunto mayor. Un poco más, lo inaceptable para Spinoza, que hay dos sustancias. Spinoza no puede más que negar la opción de que la diferencia numérica pertenezca a la sustancia<sup>47</sup>. En cuanto a las cualidades, el holandés argumenta que los atributos sí pueden entenderse separados<sup>48</sup>. Por ejemplo, sea el caso de un sombrero, para comprender su cualidad de ala hacha podemos aislarla de su material de

---

<sup>45</sup> Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: FCE, 1958, Definición III y IV, p. 11.

<sup>46</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 29.

<sup>47</sup> Bien lo indica Michael Hardt cuando dice que Deleuze resalta un planteamiento similar entre Bergson y Spinoza. Para ambos la diferencia numérica no define a la sustancia. Con esto, se intenta huir de todo dualismo y de la dialéctica en pos de la diferencia interna, “En ambos casos una concepción especial de la diferencia ocupa el lugar de la oposición: se trata de una diferencia completamente positiva que no se refiere ni a una causa externa ni a una mediación externa: diferencia pura, diferencia en sí misma, diferencia elevada a lo absoluto.” Ver: Michael Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p 135.

<sup>48</sup> Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión* da una ardua explicación de por qué los atributos de la sustancia se distinguen realmente entre sí, es decir, cada uno puede concebirse por sí mismo sin depender del resto, incluso excluyendo a los demás.

lino. El tamaño no depende del material y viceversa. Asimismo, entre cada atributo no hay jerarquía, ninguno es anterior a los demás: los atributos, al unísono, son cualidades del sombrero. En breve, los atributos son realmente distintos. Lo cual anula la alternativa de hacerlos partes de un conjunto mayor, ya que se conciben separadamente, sin componen un conjunto; dicho en otros términos, la diferencia entre atributos es real sin ser numérica, más bien: “El nuevo estatuto de la distinción real es esencial: puramente cualitativa, cosidativa o formal, la distinción real excluye toda división.”<sup>49</sup>

En suma, si la diferencia será llevada a lo absoluto, sólo podrá ser la diferencia real entre los atributos de una misma sustancia. La sustancia no se distingue de nada externo a ella, o sea, la diferencia que se halle en su interior no es numérica sino formal.

A tal característica de la sustancia, Michael Hardt la llama singularidad de la sustancia, “La distinción no numérica real define la singularidad del ser”<sup>50</sup>. No es una simple forma de caracterizar a la sustancia. Gracias a ello podemos resolver la primera cuestión: la diferencia yace en el interior de la sustancia, en tanto ésta contiene una infinidad de atributos.

¿Qué sucede con la univocidad de la sustancia? Lo anterior sólo es la primera parte.

La distinción formal es, en efecto, una distinción real, puesto que se funda en el ser o en la cosa, pero no es necesariamente una distinción numérica, porque se establece entre esencias o sentidos, entre «razones formales» que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se les atribuye.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 33.

<sup>50</sup> Hardt, *Un aprendizaje filosófico*, p. 136.

<sup>51</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 77.

La diferencia formal habla de la diversidad, pero siempre remitida a un único ser, precisamente, quien posee tales cualidades. En este sentido, la infinidad de cualidades de la sustancia se refiere únicamente ella. De lo cual, hacer de la diferencia formal la diferencia real es inyectar la infinidad de cualidades en la sustancia y, al mismo tiempo, instaurar una comunidad entre los atributos. Con el holandés,

...es propio de la sustancia que cada atributo se conciba por sí, ya que todos los que tiene han existido al mismo tiempo siempre en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia.<sup>52</sup>

Sin embargo, ¿cómo convergen los atributos en la sustancia? Michael Hardt nos hace notar otro elemento:

La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos.<sup>53</sup>

Por ello, en aras de la univocidad, la diferencia formal debe comprenderse con un doble cariz: también como cierta convergencia ontológica.

El concepto de expresión<sup>54</sup> nos marca el pulso. Sumergido en la *Ética* del holandés, Deleuze nos da una primera aproximación a dicho concepto. Así lo vemos en su texto *Spinoza y el problema de la expresión*.

---

<sup>52</sup> Spinoza, *Ética*, Libro I, Proposición X, Escolio, p. 17.

<sup>53</sup> Hardt, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p. 141.

<sup>54</sup> Siguiendo a Jesús Soto, hay dos grandes grupos en los cuales se divide la filosofía de la expresión: una de la inmanencia y otra de la analogía y la trascendencia, ambas, de corte neoplatónico. Spinoza pertenece al primer grupo. Ver: Soto, Jesús, "Nicolás de Cusa y la idea metafísica de Expresión", *Anuario Filosófico*, 1995 (28), pp. 737- 754.

La expresión se presenta como una triada. Debemos distinguir la sustancia, los atributos, la esencia. La sustancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada. La idea de expresión permanece ininteligible mientras se vea solamente dos términos en la relación que presenta. Confundimos sustancia y atributo, atributo y esencia, esencia y sustancia, mientras no tenemos en cuenta la presencia y la intermediación de un tercero.<sup>55</sup>

Prolongando esta idea, leemos en *Diferencia y Repetición*:

Por expresión, entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión –entre aquello que expresa y lo expresado-, de tal forma que lo expresado no existe afuera de aquello que lo expresa, aunque éste se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto<sup>56</sup>.

¿Qué nos ayuda a pensar la triada de la expresión? De golpe, nos permite ver diferencias en la sustancia sin renunciar a la convergencia.

La expresión siempre involucra tres elementos. Cabe mencionar que fuera de esta triada no hay nada más. Ahora bien, en el nivel de la sustancia, entre sustancia y atributo falta un tercero, a saber, la esencia de la sustancia. Leyendo a Spinoza, Deleuze esboza la relación así. La esencia de la sustancia se *expresa* en los atributos, pero, no hablando algo sobre ellos mismos, sino sólo refiriéndose a la sustancia. Si comprendemos la esencia de la sustancia es a través de los atributos, no directamente por medio de ésta. Asimismo, la esencia expresada siempre es diferente a la expresión, o sea a los atributos. La triada de la expresión involucra tres elementos, pero sólo a condición de que sean distintos entre sí,

---

<sup>55</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 23.

<sup>56</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 386.



“Todas las esencias existentes son pues expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de otra cosa, es decir de una sola y misma cosa para todos los atributos.”<sup>57</sup>

Hasta aquí, podemos decir que los atributos de la sustancia son irreductibles uno respecto de los demás, recordemos, son realmente distintos (concebibles excluyéndose unos de otros). Así mismo, las cualidades de la sustancia, separables una de otras, son recogidas en una única sustancia. No porque compartan algo en común. La semejanza es ajena a los atributos. Si convergen es debido a que son las expresiones de una única sustancia, “Los atributos no son atribuidos a sustancias correspondientes, de igual género o de igual especie que ellos mismos. Al contrario, atribuyen su esencia a *otra cosa*, que permanece, pues, igual para todos los atributos.”<sup>58</sup>

De tal manera, la diferencia formal cumplen dos condiciones: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas<sup>59</sup>. La diferencia de cualidades yace en el seno de la sustancia y, al mismo tiempo, converge en ella. Se consigue la univocidad a nivel de la sustancia<sup>60</sup>.

¿Qué hay de la tercera condición, la inmanencia? Aunque nos esforcemos por separarlos en el análisis, Deleuze teje los conceptos en imbricados bordados, siempre en parvadas. Así sucede con la inmanencia y la univocidad.

Ahora bien, tal noción, vista en sí misma es la “pura inmanencia”. Lo cual quiere decir que nada es externo a ella. Según Deleuze la inmanencia se completa con tres formas de la

---

<sup>57</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 37.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>59</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 446.

<sup>60</sup> Cabe mencionar, Deleuze prolonga a Spinoza. Ve en él la hazaña de alcanzar la univocidad en su grado más alto. Sin embargo, al francés le parece que, para completar la univocidad, hay que afirmarla, devolverla en la repetición. En gran medida, ese es un punto nodal de su proyecto *Diferencia y Repetición*. Por razones discursivas, no abordaré tal problema.

univocidad; a saber, univocidad en los atributos, en la causa y en relación a lo necesario. De la primera forma ya hemos hablado: la diferencia formal es la diferencia real. Explicaremos las otras dos.

En cuanto a la univocidad de la causa, inmediatamente nos colocamos en un debate bastante clásico: los tipos de causa. Al parecer de Deleuze, a Spinoza le importan dos: la causa eficiente y la causa de sí. La primera nos indica que hay una diferencia de esencia y existencia entre la causa y su efecto. La segunda es la primera definición de la *Ética*, “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.”<sup>61</sup> La magia de Spinoza es mantener ambas, pero concediéndole la mayor importancia a la causa de sí. Por un lado, cierto, Dios difiere de sus producciones, la Naturaleza no es un indiferenciado, al contrario, hay una diversidad de esencias. Sin embargo, hay diferencia eficiente porque la sustancia es causa de sí. La unión de ambas compone a la causa inmanente. Así leemos en *Spinoza y el problema de la expresión*:

Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es «inmanado» en la causa en vez de inmanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma.<sup>62</sup>

A simple vista parece una noción sencilla, pero llevada a la ontología se siente todo su peso<sup>63</sup>. Que la sustancia sea causa inmanente es borrar la lejanía entre las producciones.

---

<sup>61</sup> Spinoza, *Ética*, Libro I, Definición I, p. 11.

<sup>62</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 167.

<sup>63</sup> Gracias a tales operaciones, al parecer de Deleuze, la filosofía de Spinoza es la más anti jerárquica. Así leemos en su texto *En medio de Spinoza*: “El mundo de Spinoza es muy curioso. Es el mundo más anti-jerárquico que jamás haya producido la filosofía.” Ver: *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2004, p.

Para generar contraste, pongamos como ejemplo a la causa emanativa. Ésta extrae de sí sus efectos. Cada uno de ellos es superior o inferior dependiendo de su cercanía con la causa: más lejano, más degradado; más cercano, mayor perfección. En este sentido, la participación de los efectos con el Ser depende de su distancia con él. Así se conserva la superioridad de la sustancia respecto de sus productos, pues éstos no pueden superarla. De igual modo es fácil establecer una jerarquía entre los objetos. En divergencia, la causa inmanente hace una comunidad ontológica: todo permanece en el Ser sin degradación alguna. “Los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, no están más o menos alejados del Uno, sino que cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad de ser”<sup>64</sup>.

Dios produce el mundo de la misma manera que a sí mismo y hay diferencia entre la causa y el efecto. ¿Tenemos una contradicción? No si rompemos el dualismo.

La relación de inmanencia entre sustancia y efectos puede comprenderse a través de una relación de implicación- complicación<sup>65</sup>. Así leemos *en Spinoza y el problema de la expresión*: “Todas las cosas son presentes en Dios que las complica, Dios es presente a todas las cosas que lo explican y lo implican [...] Las cosas permanecen inherentes a Dios que las complica, como Dios permanece implicado por las cosas que lo explican.”<sup>66</sup> Para

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>65</sup> Los términos latinos son *complicatio-implicatio*, respectivamente.

Deudor del neoplatonismo (sin pertenecer al él), uno de los autores que planteó esta relación anclada en la naturaleza de Dios fue Nicolás de Cusa. Para el filósofo la unión de los contrarios es Dios, pues él es la superación de todas las contradicciones. En este sentido, Dios es la *complicatio*, todo se resuelve en él. Por otro lado, la *explicatio* es un desenvolvimiento y la *implicatio* es un envolvimiento. Ambos movimientos tienen como lugar a Dios. Aún más, Dios se manifiesta o expresa. Tales expresiones, explicaciones, de la divinidad son, precisamente, los entes existentes. Así pues, todo lo existente es manifestación de Dios.

Tal manera de plantear la unión entre la divinidad y los entes está enmarcada en la filosofía de la expresión. Con ello, Nicolás de Cusa le dio a los inmanentistas ciertas herramientas para fincar su pensamiento. Entre ellos, claramente, se encuentra Spinoza.

Cabe mencionar, si bien para Deleuze es claro que Nicolás de Cusa prescinde de la trascendencia divina, no lo es del todo concluyente. Jesús Soto en su artículo “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de Expresión”,

verlo de forma más sencilla recurramos a un ejemplo. El corazón tiene dos movimientos: sístole y diástole. El primero es una contracción y el segundo una distensión. La complicación es la sístole de la sustancia, donde todo está contenida en ella. La implicación es la diástole, la sustancia se expande en sus efectos. Nada hay más allá del corazón, siguiendo con la analogía, sólo hay una sustancia la cual contiene todo lo existente; a su vez, los cuerpos no son ajenos a la sustancia pues ésta yace contenida en sus efectos.

Sin embargo, falta una pieza más. Recordamos que la expresión inyecta terceros elementos en las relaciones de pareja. Entre sustancia y producciones falta otra figura: los atributos. Los atributos tienen dos facetas. Por un lado, ya lo hemos dicho, la esencia de la sustancia se expresa en ellos; por el otro, los atributos están implicados en las producciones. La relación implicación-complicación no es exclusiva de la sustancia. Los atributos contienen la esencia de Dios y además están implicados en las cosas, “Los atributos son formas comunes a Dios –cuya esencia constituyen- y a los modos o criaturas que las contienen esencialmente”<sup>67</sup>.

La importancia de los atributos se manifiesta. Por un lado, son la diferencia en la sustancia. La sustancia es diferente en sí misma porque contiene una infinidad de formas; éstas, a su vez, son las expresiones de una única sustancia. Es decir, hay una diversidad formal y una comunidad ontológica. Por otro lado, son la forma común entre causa y efectos, “*Los atributos son directamente alcanzados como formas de ser comunes a las criaturas y a*

---

argumenta: “La *complicatio* de las cosas en Dios, así como la *explicatio* divina en los entes del universo no incluye, efectivamente, a Nicolás de Cusa en los sistemas de la inmanencia. Se hace necesario en este punto recalcar que la idea de expresión se conjuga aquí con el principio de analogía, el cual salva la trascendencia del Absoluto y la existencia del mundo como no idéntico a Dios.” Soto, Jesús, “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de Expresión”, Anuario Filosófico, 1995 (28), pp. 751-752. Para él, no todo la filosofía de la expresión es inmanente.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 170

<sup>67</sup> Hardt, Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico, p. 138.

*Dios, comunes a los modos y a la sustancia.*”<sup>68</sup> Cabe especificar, no porque sean un mediador, sino gracias a la relación de expresión que hay entre los tres. “A través de los atributos (las expresiones), la sustancia (el agente que expresa) es absolutamente inmanente en el mundo de los modos (lo expresado)”<sup>69</sup>.

Al cabo, la univocidad de la causa indica que la forma común que comparten sustancia y efectos son los atributos. La esencia de Dios se expresa en ellos, los cuerpos los complican. De tal suerte, Dios produce el mundo de la misma manera que es causa de sí. Diría, en la misma forma, o sea, en los mismos atributos.

Que Dios produzca en los mismos atributos que constituyen su esencia supone que Dios es causa de todas las cosas, *en el mismo sentido* en que es causa de sí mismo. Produce del mismo modo que existe. Así la univocidad de los atributos, en cuanto se refiere a la sustancia de la que constituye la esencia, y a los productos que la engloban, en su esencia, se prolonga en una univocidad de la causa, mientras se diga «causa eficiente» en el mismo sentido que «causa de sí mismo».<sup>70</sup>

Sólo queda hablar de la tercera figura de la univocidad: la necesidad. Es bien sabido que para Spinoza todo lo real es necesario. Puede serlo por dos razones: por sí mismo o por su causa. A razón de las dos figuras de la univocidad anteriores, únicamente Dios es causa de sí mismo, los cuerpos son efectos de él. Ambos son necesarios a raíz de su causa. Por ello, para Spinoza, conocer es conocimiento de las causas, pues en ello recae la necesidad de lo real.

---

<sup>68</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 39-40.

<sup>69</sup> Hardt, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p., 138.

<sup>70</sup> Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001. p. 70.

Por el momento es lícito concluir lo siguiente. Inmanencia y univocidad del ser son inseparables una de la otra. Para asegurar la relación entre lo diverso y la sustancia sin dejar pasar una brizna de trascendencia, es forzoso que entre ambos haya comunidad ontológica, o sea, univocidad del ser en todas sus formas. De igual manera, la univocidad exige que entre la sustancia y sus producciones no haya separaciones, pues nada hay fuera de ésta. Lo que hace posible lo anterior, como hemos visto son los atributos, en sus dos modalidades: diferencia real (entre ellos) y forma común (entre sustancia y sus producciones). Es así como Deleuze, revisando a Spinoza, completa la imbricación entre la univocidad, la inmanencia y la diferencia. Asimismo, la expresión es un engrane que permite interrelacionar lo múltiple con el ser y, a la vez, hacerlos diferir. Es una triada que disuelve los dualismos para instaurar un ser inmanente, univoco y poblado de diferencias<sup>71</sup>.

## 2. *La potencia*

*Si queréis subir a lo alto, ¡emplead vuestras propias piernas!; No dejéis que os lleven hasta arriba, no sentéis sobre espaldas y cabezas de otros!*

*Nietzsche, Así habló Zaratustra.*

He descrito algunos de las condiciones ontológicas que Deleuze, apoyado en Spinoza, construye para su propio pensamiento. En su análisis sobre Spinoza, ya ha quedado claro que entre el Ser y sus producciones hay una relación causal inmanente, lo cual impide cualquier tentativa de hablar sobre lo trascendente. Sin embargo, aún la naturaleza de lo

---

<sup>71</sup> Cabe mencionar, Deleuze no hace un calco de Spinoza. Retoma conceptos del holandés sí, y también incorpora otros más. En el caso de la diferencia, hasta aquí se ha tratado como diferencia real entre atributos. Será, entre otras cosas, con el apoyo de Begson que Deleuze llevará a la diferencia como sustancia, “el ser como diferencia, o, si se prefiere, un ser que no es sino que difiere en y de sí mismo”. Ver: Pardo, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990, p. 18. Ésta es una nota muy característica de su pensamiento.

real permanece abstracta. No es igual de evidente a razón de qué el Ser produce y cómo lo hace. Falta esclarecer otra pieza, una que involucre la acción. Tal noción es la potencia<sup>72</sup>. Así pues, el primer momento, el nivel especulativo, empieza a difuminarse o, mejor, comienza a dar las pautas para una práctica gracias a dicha cuestión neurálgica. Este nuevo elemento nos dará las bases para hablar de lo real en términos de producción.

Para Spinoza, el tema de la potencia es inseparable de la existencia divina. En primer lugar, “la potencia de Dios es su esencia misma.”<sup>73</sup> Lo cual implica que la potencia es un poder de existir. En segundo lugar, he ahí uno de los asuntos más interesantes al respecto: la potencia siempre está en acto<sup>74</sup>, en la existencia. De ahí que tal identidad entre la esencia y la potencia implica que Dios produce el mundo porque existe. Esencia, existencia, potencia y producción están fuertemente imbricados.

De igual modo, hay una equivalencia entre el poder de existir y poder de ser afectado. Éste tiene un doble cariz. La manera en la cual la potencia divina está activa es gracias a cierto poder de acción. Según Hardt éste es el hilo que une a Spinoza con un naturalismo Renacentista: la Naturaleza se guía por un principio activo<sup>75</sup>. Deleuze agrega uno más: la Naturaleza no es sólo acción, también es sensibilidad, es afectado. “En Spinoza el poder

---

<sup>72</sup> Una de las características que une a Derrida, Foucault y Deleuze es su vuelco a Nietzsche. Para Deleuze, el alemán le da bastantes herramientas para componer su filosofía de la diferencia. Una de estas herramientas es la noción de eterno retorno, explicado en Deleuze a través del juego ideal y la tirada de dados. De igual manera, otra de las prolongaciones que realiza Deleuze de Nietzsche es hacer del campo ontológico un campo de fuerzas. En este sentido, la cuestión del poder es central. Cf. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid: Cátedra, 1982.

En este trabajo centro mi atención en la relación entre Deleuze y Spinoza. Por ello desarrollo el problema del poder desde los textos del francés dedicados a Spinoza. No por ello se obvia la importancia de Nietzsche al respecto.

<sup>73</sup> Spinoza, *Ética*, Libro I, Proposición XXXIV, p. 42.

<sup>74</sup> La diferencia aristotélica entre el acto y la potencia no tiene cabida en el mundo de Spinoza. Lo posible no tiene ningún estatuto ontológico, es mera ignorancia. Así leemos en *Spinoza: filosofía práctica*, “nada es posible en la Naturaleza, es decir, las esencias de modos no existentes no son modelos o posibilidades en un entendimiento divino regulador”. Ver: Deleuze, *Op. Cit.*, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 110.

<sup>75</sup> Hardt, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, p. 150.

tiene dos lados que son siempre iguales e indivisibles: el poder de afectar y el poder de ser afectado, producción y sensibilidad [...] Dios no sólo tiene un poder absoluto de existir, también tiene el poder de ser afectado de un número infinito de maneras.”<sup>76</sup> Cada uno es cumplido por afecciones. Cabe precisar, el Ser en grado sumo es activo, su sensibilidad es la forma en la cual él se afecta a sí mismo. Tal rasgo es de suma importancia, lo que impera en el Ser son las acciones.

Un poder de afectar y ser afectado necesita de la potencia absoluta de Dios. Spinoza da un paso más: “la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza”.<sup>77</sup> Ciertamente, los seres finitos no son causa de sí mismos, pero ello no disminuye su potencia, no les impide ser partícipes de la potencia de la sustancia.

A los modos existentes también les corresponde un grado específico de poder de afectar y ser afectado. Tal poder es limitado, sujeto al influjo de los demás cuerpos. Este grado de poder constituye la naturaleza de los cuerpos finitos. Asimismo, al ser cuerpos finitos, la causa de su existencia es exterior a ellos; es decir, no son capaces de producirse ni conservarse a sí mismos. En este sentido, sólo una sustancia que prescindiera de causas externas para existir es capaz de producir a los cuerpos finitos. En palabras de Deleuze, “Yo soy imperfecto, por lo tanto no tengo la existencia necesaria, por lo tanto no tengo la potencia de conservarme; soy conservado por otro, pero por otro que tiene necesariamente el poder de conservarse a sí mismo, que, por lo tanto, existe necesariamente.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>77</sup> Spinoza, *Ética*, Libro IV, Proposición IV, Demostración, p. 178.

<sup>78</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 82.



En este caso, el vínculo entre los cuerpos finitos y Dios está planteado por una participación en términos de potencia.

¿En qué consiste dicha participación? Nuevamente es forzoso hacer una diferencia entre parte numérica y parte de una cualidad. La potencia no es divisible en secciones. Cuando se dice que los seres finitos son una parte de la potencia de Dios no se refiere a una relación cuantificable entre el todo y las partes. Por ejemplo los grados centígrados, éstos expresan los niveles de aumento o disminución de la temperatura. Los grados no son sumables, una temperatura más otra no obtienen como resultado, por decir algo, 30°. En suma, son niveles variables, más que secciones cuantificables. Bajo la lectura de Deleuze, los cuerpos son los modos de la sustancia. Vale recordar la siguiente definición, “por *modos* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se le concibe.”<sup>79</sup> Esto tiene grandes consecuencias. Los cuerpos finitos abandonan su condición de seres carentes. Ellos, en tanto modos, componen la potencia de Dios.

Al respecto, si bien con marcos diferentes, será fructífero traer a cuenta el texto de Deleuze *El pliegue: Leibinz y el barroco*, siendo precisos, una imagen muy sencilla pero de un alcance sorprendente: el mundo como un origami<sup>80</sup>. ¿Qué quiere decir esto? El ser es el papel, fuera de él no hay nada más. Siguiendo movimientos muy concretos va generando dobleces, una grulla, una flor de loto, un elefante, las opciones no se agotan. Y en cada figura, los dobleces pueden ser llevados al infinito, cada vez más y más contorsiones. Leibinz nos regala una bella imagen, “Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas; y como un estanque lleno de peces. Pero cada ramo de la

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, Libro I, Definición V, p. 11.

<sup>80</sup> Deleuze, *El Pliegue*, Barcelona, México: Paidós, 1989. También, Deleuze, *Conversaciones 1976-1990*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque semejante.”<sup>81</sup> Y también “hay un Mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de Entelequias, de almas en la más pequeña porción de materia.”<sup>82</sup> La materia contiene un sin número de pliegues<sup>83</sup>, más aún, ella es estas rugosidades: siempre porosa. En este sentido, cada pliegue forma parte de la materia, pero no es una parte, como lo sería una pieza de rompecabezas, por ejemplo. Sería mejor pensar que son las torsiones de la materia, la materia doblándose y desdoblándose. Gracias a lo anterior comprendemos mejor. Los modos son parte de Dios, es decir, afecciones, pliegues. ¿Qué obtenemos? La sustancia afectándose a sí misma: creado formas en su movimiento al igual que un origami. Esta estrecha relación ontológica entre el Ser y los cuerpos finitos en el hilo que une la ontología con la ética. El ser alberga una infinidad de grados de potencia, los cuerpos son tales grados, o sea, las afecciones de la sustancia, los pliegues de la materia; las maneras en las que estos se comporten, repercuten directamente en la constitución del Ser, pues son su propio movimiento, pliegues y despliegues. El nivel especulativo pasa a la constitución del ser: la práctica.

### 3. *Composiciones*

*Escuchen, paren con el alma, con la conciencia, etc., deberían más bien primero ver un poco lo que puede el*

---

<sup>81</sup> Leibinz, *La Monadología*, parte 67 disponible en: [file:///C:/Users/hazahelhhp/Downloads/monadologia.Leibniz%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/hazahelhhp/Downloads/monadologia.Leibniz%20(1).pdf).

<sup>82</sup> *Ibíd.*, parte 63.

<sup>83</sup> El concepto de pliegue no es meramente estilístico, es un concepto ontológico. Así lo analiza Deleuze, no sólo en su texto sobre Leibinz, (*El Pliegue*, Barcelona, México: Paidós, 1989), también en su estudio acerca de Foucault, (*Foucault*, México: Paidós, 1987.) En términos generales implica el movimiento inmanente de la materia, gracias a la cual se producen los cuerpos actuales.

El pliegue es visto como un concepto ontológico de gran importancia en el pensamiento de Deleuze. Cf: Aragües Estragües (coordinador), *Guilles Deleuze, un pensamiento nómada*, Zaragoza: Mira Editores, 1997.

*cuerpo. ¡Ni siquiera saben lo que es el cuerpo y vienen a hablarnos del alma!*

Deleuze, *En medio de Spinoza*

El tercer nivel se sitúa en los cuerpos, en la manera en la que ellos se vinculan, creando nuevas formas a su paso, y con ello, componiendo a la sustancia.

Siguiendo a Hardt, antes que hacer un análisis abstracto de cualquier noción, el método que Deleuze ve en Spinoza parte del plano físico de los cuerpos. Esta manera de proceder es bastante contrastante con el nivel anterior, ahí se especificaron las condiciones para desarrollar una ontología, ahora es tiempo de emprender un estudio de campo.

Dirigir la mirada hacia el cuerpo no es baladí. Al igual que el giro copernicano de Kant, el vuelco de Spinoza abre una nueva brecha. De un golpe, nos colocarnos frente a la materia. Aún más, ésta sin matices de trascendencia.

Pongamos un ejemplo para distinguir dos posibles formas de definir un cuerpo. Un mamífero puede ser visto de dos maneras: por un lado, desde el sistema óseo, ahí notamos un complejo de huesos que conserva el mismo orden de sus partes a lo largo de la vida; por otro lado, el sistema sanguíneo, en él lo relevante no es la quietud sino el tránsito de la sangre, cualquier detención puede ser fatal. Para Spinoza un cuerpo posee cierta velocidad, “cada cuerpo se mueve ya más lentamente, ya más rápidamente”<sup>84</sup>. Dicho axioma no es superficial, nos indica que la forma de un cuerpo, antes que nada, es dinámica. Por lo cual, es menester evadir la tentación de definirla por una estructura sólida y constante en el tiempo. Antes bien, al parecer del holandés, “*Los cuerpos se distinguen unos de otros en*

---

<sup>84</sup>Spinoza, *Ética*, Libro II, Axioma II, p. 62.

*razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en razón de la sustancia.*”<sup>85</sup> Antes que la solidez de los huesos, la fluidez de la sangre.

Aunado a lo dicho, otra cualidad de los cuerpos es su manera de componerse. La concatenación se da cuando dos o más cuerpos chocan, si son capaces de tener la misma relación de movimiento y de reposo, logran la unidad. Lo anterior es muy claro al montar una bicicleta, para no caer hay que sincronizar todas las partes: pedales, cadera, piernas, manubrio, brazos, en un movimiento común. De tal forma, componemos un cuerpo nuevo. Así, cuando hay encuentros entre cuerpos puede surgir uno más complejo. Junto con Spinoza:

Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud sean compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros; o si se mueven con el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comuniquen el movimiento unos a otros según una cierta relación, diremos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.<sup>86</sup>

Cabe resaltar, como se ha visto, para la unión, no importan otras cualidades de los cuerpos más que sus relaciones de movimiento y reposo. Con lo cual, no hay complicación para que un cuerpo dúctil se vincule con otro rígido, uno grande con uno liviano, etc.; las partes de un cuerpo complejo son heterogéneas.

Pese a los avances logrados hasta ahora, la naturaleza del cuerpo aún es oscura, si lo que es constante en un cuerpo es el movimiento, ¿cómo reconocerlo de un instante a otro? Spinoza no recurre a una respuesta epistémica donde las facultades humanas encuentran la identidad

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, Libro II, Lema 1, p. 63.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, Libro II, Axioma II, Definición, p. 65.

en los objetos. Para él, a las relaciones de movimiento y de reposo corresponden un poder constante de afección.

El poder de afección es doble: poder de afectar y poder de ser afectado; es decir, acción y sensibilidad. Al respecto, la diferencia entre uno y otro es la relación con la causa. La causalidad es una de las piezas claves de la filosofía de Spinoza, para él, todo tiene una causa, “Dada una determinada causa, de ella se siguen necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.”<sup>87</sup> Ahora bien, se pueden distinguir dos tipos de causa: adecuada e inadecuada, “Llamo causa *adecuada* a aquello cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, determino *inadecuada* o *parcial* aquello cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.”<sup>88</sup> Así pues, cuando un cuerpo es causa adecuada de sus efectos se comprenden por su sola naturaleza; cuando es causa inadecuada requiere de algo externo para explicar el efecto. Sirva como ejemplo, el humano es causa adecuada de su respiración, pues ésta es una actividad propia de la naturaleza fisiológica del humano; a la inversa, si él cae al tropezar, es causa inadecuada, pues para dar cuenta de tal hecho se requiere apelar a la gravedad como fuerza externa. En este sentido, si el cuerpo es la causa adecuada del encuentro, será una acción; si el cuerpo sólo es causa inadecuada, tiene una pasión. Con Spinoza:

Digo que obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de lo que somos causa adecuada [...] cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que padecemos

---

<sup>87</sup> Spinoza, *Ética*, Parte I, Axioma III, p. 12.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, Parte III, Definición I, p. 103.

cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial.<sup>89</sup>

Un cuerpo finito, al contar con un gran número de partes, incesantemente será afectado por cuerpos externo. Por ello, no dejará de tener pasiones. Ésta es su condición permanente en tanto cuerpo finito: siempre padecerá. Sin embargo, la brecha no está cerrada, Spinoza nos da las pautas para procurar tener el máximo de acciones.

Spinoza distingue tres afectos básicos: tristeza alegría y deseo. Éste último es uno de los ejes de la *Ética*, a diferencia de una gran tradición filosófica que desprecia los apetitos humanos, “Spinoza no sitúa el deseo en el lado oscuro de la vida humana, en aquel que en nombre de la razón es negado reprimido y olvidado. A su juicio, la separación de la razón y del deseo hiere de muerte a ambos.”<sup>90</sup> El holandés define la existencia del hombre por el deseo, “el deseo es el apetito con conciencia de él y que el apetito es la esencia del hombre en cuanto está determinada a obrar aquello que sirve a su conservación.”<sup>91</sup> A su vez, la tristeza y la alegría no son propiamente distintos del deseo, son grados él (como el modo es un grado de la potencia divina), “la alegría y la tristeza es el deseo mismo o el apetito en cuanto es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas externas”<sup>92</sup>. Por último, la alegría y la tristeza se distinguen según a qué nivel llevan la perfección humana, “La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección. [...] La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección”.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, Parte III, Definición, II, p. 103.

<sup>90</sup> Domínguez Atilano (editor), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado: Actas del congreso internacional, Almagro, 24-26 de octubre, 1990*, España: Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 1992, p. 136.

<sup>91</sup> Spinoza, *Ética*, Parte III, Definición de los afectos I, Explicación, p. 154

<sup>92</sup> *Ibíd.*, Parte III, Proposición LVII, Demostración, p. 151.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, Parte III, Definiciones de los afectos II Y III, p. 155.

La alegría tiene un doble cariz. Por un lado es una pasión surgida de un encuentro favorable. El cuerpo humano recibe el impacto de otro cuerpo gracias al cual aumenta su capacidad de preservar su ser. En este caso, aunque el hombre es causa inadecuada de su estado, éste le resulta beneficioso. Por otro lado, la alegría es una acción, pues el hombre actúa según la fuerza de su naturaleza; es decir es causa de sus propios estados. En oposición, la tristeza nunca es una acción. Ésta, y cualquier afecto nacido de ella, sin excepción, son pasiones. Sólo la alegría en sus dos vertientes, pasión y acción, es completamente coherente con las leyes de la naturaleza humana, ya que siempre es un aumento de potencia que favorece, en lenguaje actual, el instinto de sobrevivencia, *“la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto consta de alma y cuerpo, se favorezca o aumente, son buenas todas aquellas cosas que proporcionan alegría.”*<sup>94</sup> La tristeza, por el contrario, no forma parte de la esencia humana, tan sólo es su disminución; la padecemos porque es inevitable padecer la acción de otros cuerpos.

La Naturaleza no dispone al hombre para que disminuya su potencia de actuar, todo lo inverso, lo lleva a aumentar su potencia. Por ello, la búsqueda de la alegría no es una expectativa nacida de un análisis teórico, es un elemento necesario para que los humanos puedan preservarse en la existencia. De ahí la proposición XXVIII de la tercera parte: *“Todo aquello que nos imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que suceda; pero lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza, nos esforzamos por alejarlo o destruirlo.”*<sup>95</sup> Podríamos decir, es una inclinación dictada por el orden de la Naturaleza.

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*, Parte IV, Proposición XXIX.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, Parte III, Proposición XXVIII, p. 126.

En este punto es posible dar un paso hacia las diferentes maneras de vivir. Un poco más, dar ciertas pautas para dirigir nuestros encuentros.

Para Spinoza el bien y el mal no son reales, no pertenecen al mundo natural. En este sentido, no sirven como reglas a seguir. A la hora de buscar perseverarse a sí mismo, la clave está en nuestros propios afectos. Justamente, los indicadores para identificar qué es bueno y qué no, son la tristeza y la alegría. Cuando un cuerpo se halla con otro, los resultados pueden ser muy diversos. Divididos en dos grandes grupos, o es un encuentro alegre, o sea, aumenta su potencia, o la disminuye, siendo un encuentro triste. El ejemplo del alimento y el veneno es muy claro. Alguien lleva horas caminando bajo un sol abrumador, su vista empieza a ser borrosa y los músculos cada vez ceden más. Agua y alimento le permitirán recobrar su vitalidad, mientras que los rayos del sol terminarán con sus fuerzas. Por otro lado, otra persona ha atravesado un invierno feroz, sólo durante las mínimas horas de luz le es posible salir de su cabaña. En cuanto llega el verano, como es de suponerse, lo único que quiere es una caminata bajo el sol. En cada caso, lo bueno y lo malo está determinado por la condición actual de cada cuerpo. Para lo que uno es alimento, para el otro puede resultar letal.

De lo anterior, se desprenden dos tipos de existencia. Quien procura colmar su vida de aquello que aumenta su potencia, es decir, de cosas que le son buenas es cada ocasión, será bueno; en contraste, quien siempre opta por lo destructivo, será malo. Estos términos se traslapan, el bueno podrá asegurarse una vida de hombre libre, el malo, si es que no se aniquila antes, tendrá una existencia de esclavo, víctima de fuerzas exteriores. Deleuze lo resume en las siguientes palabras:



...se llamará bueno (o libre o razonable o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia [...] Se llamara malo, o esclavo, débil o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que ello acalle sus quejas y sus acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impotencia.<sup>96</sup>

La piedra de toque está, entonces, es ser capaces de organizar nuestros encuentros buscando una compatibilidad con los cuerpos exteriores. Buscar el alimento. Lo cual no es baladí, se trata de la vida misma. Una mala elección puede ser mortal, un descuido frente a nuestros propios afectos nos llevará al servilismo. ¿No está tal problema atravesado en la quinta parte de la *Ética*?, ¿cómo aumentar nuestra potencia a pesar de las fuerzas exteriores?<sup>97</sup>

Termino el nivel de la composición de los cuerpos con esta encrucijada pero, además, con el acento en los encuentros alegres.

---

<sup>96</sup> Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 33.

<sup>97</sup> La solución que Spinoza da es el conocimiento. Gracias a la razón se pueden ordenar los encuentros y disminuir el influjo de las pasiones. A través del conocimiento nos volvemos seres activos: libres. Cabe decir, no se trata de un conocimiento cualquiera, Spinoza distingue tres niveles: el del primer género es inadecuado, el del segundo corresponde a las nociones comunes, el de tercer tipo nos lleva a la beatitud. Este tema no es sencillo, ya que se trata del medio para conocer a Dios y para alcanzar la libertad. Me basta mencionar, a vuelo de pájaro, la importancia de la razón para la vida.

## Capítulo 2

### *B. En medio de Spinoza*

La manera en la cual se comprende lo real no es meramente una cuestión abstracta, tiene implicaciones en cada una de nuestras acciones. Esta cuestión es muy clara para Deleuze, quien vio una fuerte codependencia entre el modo como se concibe a la Naturaleza y la forma en la que tejemos nuestra realidad. Sin mantenerse neutro, no paró de denunciar a los pensamientos que merman la creación y censuran las fuerzas; en su lugar, ofreció otra manera de pensar y de vivir.

Para comprender esta propuesta o, mejor aún, ponerla en acción, es necesario ver los hilos que la articulan. Así pues, siguiendo un orden de razón, primero me adentraré en el universo virtual que construye Deleuze, después daré paso a la manera en la que éste opera, para terminar proponiendo ejercicios de práctica.

#### *1. Caosmosis*

*Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que estallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas.*

Deleuze y Guattari, *¿Que es la filosofía?*

*“Seréis un moustro y un caos”... Nietzsche responde:  
“Hemos realizado esta profecía”.*

Deleuze, *Lógica del Sentido.*

Entramos a una librería de viejo en busca de un libro. Enseguida notamos que algo no anda bien: hay periódicos y películas en el suelo, pilas y pilas de libros mezclados con discos y calendarios; en la sección de literatura hispana está Marx y Tolstoi. No tardamos en salir,

sabemos que no hallaremos nada. Este ejemplo es claro, el caos es la ausencia de reglas de clasificación. Otra imagen: salimos a dar un paseo. Los semáforos del cruce están estropeados. Los peatones corren, los automóviles esquivan ciclistas, los ciclistas trepan banquetas; un conductor grita, perros ladran, los cláxones no dejan de sonar. Inmediatamente regresamos a casa, el aturdimiento nos vence. En este ejemplo, como en el anterior, tampoco hay orden, pero, a diferencia del otro, no se trata de un escenario fijo, sino de un caos dinámico.

Deleuze rechaza los dos casos por una simple razón: lo que se pretende es “Hacer del caos un objeto de afirmación”<sup>98</sup>. ¿Cómo lograrlo si sólo se parte de definiciones negativas? El caos es algo más que la carencia de orden. ¿Qué tipo de caos es el que nos propone?<sup>99</sup>

Un caso más. Asistimos a una asamblea. El primero orador empieza su discurso. Sin demora, alguien lo interrumpe para contradecirlo, a lo lejos se escucha una voz más fuerte, después otras dos, las voces se multiplican sin cesar. Nos sentimos confundidos, ya no sabemos si escuchamos a los mismos o se han sumado nuevos sonidos. De momento, no distinguimos lo que escuchamos, nos parece pura algarabía. No hay remedio, nos sentimos en un caos indistinto. Este caso es el más conflictivo. Sin importar que la percepción no logre individualizarlas, en el caos sí hay determinaciones.

Aquí alcanzamos un punto cúspide en el planteamiento sobre el caos<sup>100</sup>. Se requieren operaciones cuidadosas para cumplir el cometido de Deleuze: afirmarlo. Siendo

---

<sup>98</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición.*, p. 363.

<sup>99</sup> La crítica a Deleuze y a Guattari que se hace en *Imposturas intelectuales* no es precisamente un análisis filosófico de los conceptos de los autores. En este sentido, no se discute su importancia filosófica. Si bien es cierto que los franceses no tienen una formación en la física ni en las matemáticas; por lo cual, no usan con rigurosidad científica conceptos, en este caso, como caos. Sin embargo, a mi parecer, ese no era su objetivo, más bien, intentaban abrir brechas en el pensamiento. Cr: Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Imposturas Intelectuales*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20110516100712/http://padron.entretemas.com/Documentos/Imposturas.pdf>.

consecuente con la propuesta del francés de una ontología univocista, hay, al menos, tres condiciones por cumplir. En primer lugar, antes de caer en un dualismo, debe nacer la univocidad. En segundo lugar, más que recurrir a lo trascendental, la hazaña es instaurar la inmanencia. Por último, no hacer del caos un indiferenciado: se requiere introducir diferencias en su seno<sup>101</sup>. ¿Cómo lograr este cometido?

Sobre el caos, Guattari y Deleuze escriben:

El caos se define menos por su desorden que por la velocidad infinita en la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior. Es un vacío que no es una nada, sino un virtual, que contiene todas las partículas posibles que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia [...] Es una velocidad infinita de nacimiento y desvanecimiento.<sup>102</sup>

De lo anterior, podemos extraer cuatro características del caos: es una velocidad infinita, un virtual<sup>103</sup>, contiene todas las partículas y es germen- disolvente.

Respecto de la velocidad infinita, ésta no parece ser un movimiento convencional. ¿Cuáles son sus notas?

---

<sup>100</sup> Emma Ingala nos indica que el caos es un infinito que sobrepasa nuestras facultades cognitivas, es un horizonte desbordante. El caos, así entendido, es lo inconmensurable y también lo infinitamente pequeño. En última instancia, la tarea de la filosofía, el arte y la ciencia es trazar planos en el caos. Cf. Ingala, Emma, *Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze*, *Ontology Studies*, 10, 2010, pp. 233-244.

<sup>101</sup> Los conceptos arriba mencionados, o sea, inmanencia, univocidad y diferencia son puntos sumamente importantes en el pensamiento de Deleuze. Cada uno es muy complejo y pueden ser el núcleo de una sola larga investigación. Pese a su lugar central, aquí me admito mencionarlos sin toda la profundidad que involucran, pues los objetivos de mi trabajo no son darles una caracterización exhaustiva. Me basta con introducirlos como condiciones que enmarcan la filosofía del francés.

<sup>102</sup> Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 117.

<sup>103</sup> Este concepto está planteado en estrecha relación con Bergson. Él se encargó de distinguir dos tipos de multiplicidad: una virtual y la otra actual. En especial, Cf: Bergson, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sigme, 1990. Deleuze no se alejará mucho de Bergson.

Montado en las espaldas de Bergson, en *Imagen- movimiento. Estudios sobre cine I*, Deleuze traza la fórmula IMAGEN=MOVIMIENTO.

Una imagen, nos dice Deleuze, es “el conjunto de lo que aparece”<sup>104</sup> Las imágenes se definen por sus acciones sobre otras imágenes y sus reacciones ante ellas. Tales acciones y reacciones son los movimientos característicos de las imágenes. A tal punto que las imágenes ya no se distinguen de sus movimientos, pues éstos las componen, “Cada imagen es tan sólo un camino por el cual pasan en todos sus sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo”<sup>105</sup>.

La fórmula IMAGEN=MOVIMIENTO adquiere claridad. El conjunto de lo que aparece es el movimiento que lo transita. Las imágenes se componen por los intercambios de movimiento. No hay ninguna imagen aislada, todas se conectan entre sí, sin descanso y de manera simultánea: son la frenética variación. “Es un mundo de universal variación, universal ondulación, universal chapoteo: no hay ejes ni centros, derecha ni izquierda, alto ni bajo.”<sup>106</sup>

En el orden del texto, sucede un viraje feroz: “La identidad entre la imagen y el movimiento es lo que nos lleva a concluir inmediatamente en la identidad de la imagen-movimiento y la materia, <Decid que mi cuerpo es materia o decid que es imagen...>”<sup>107</sup>

La materia adquiere un tono muy especial, no es (aún) un objeto sólido, una figura cerrada en una estructura; antes bien, es la materia donde sólo hay relaciones de movimiento. Tenemos una nueva fórmula: Imagen-movimiento=Materia. Las imágenes son materia, pero ésta de una naturaleza muy particular: puro movimiento.

---

<sup>104</sup> Deleuze, *La imagen- movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona: Paidós, 1984, p. 90.

<sup>105</sup> *Ídem.*

<sup>106</sup> *Ídem.*

<sup>107</sup> *Ibid*, p. 91.

La materia en sí misma, nos dice Deleuze, es materia-luz. La luz es inaprensible, pues se propaga por todas las direcciones. Ella es movimiento sin detención ni puntos de referencia. Es irrelevante preguntar de dónde emana la luz o quien la provocó, el conjunto de todas las cosas, de todas las imágenes, es Luz, “Las cosas son luminosas, sin nada que las alumbre”<sup>108</sup>.

Es un planteamiento que aleja toda tentación de reducir el movimiento a una distancia recorrida. En ese caso, siempre quedaría supeditado a puntos fijos, atrapado entre objetos. Sin abandonar su sentido físico, con Bergson el movimiento se libera: es la materia misma, es “un movimiento absoluto [...] el movimiento en torbellino”<sup>109</sup>. Con ello, lo mismo le sucede al caos: se libera de las definiciones que lo hacen una sombra del orden. Más allá de una ausencia, una falta por resolver, el caos es la materia luz: frenética variación.

Ahora bien, el caos es un virtual. Éste no puede ser materia y carecer de realidad al mismo tiempo. Eso sería bastante contra intuitivo. Por otra parte, es claro que virtual no se trata de un adjetivo, no se predica de algo más; tampoco nos lleva a pensar en algo artificial. Lo virtual es completamente real. Lo que está en cuestión es identificar en qué consiste su realidad. Así lo señala Žižek<sup>110</sup>, “En sí misma la Realidad Virtual es una idea bastante miserable: la de imitar la realidad, la de reproducir su experiencia en un medio artificial. La

---

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>109</sup> Deleuze-Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 386.

<sup>110</sup> A grandes rasgos, en la obra citada de Žižek, él elabora una crítica a Deleuze desde varios flancos. Uno de ellos es sobre qué tan novedosa es su filosofía de lo virtual y si en realidad está alejado de Lacan. También acerca de la relevancia de Spinoza y si se puede prescindir de él. Si bien no me parece contundente su crítica, pues en ocasiones sobredimensiona los argumentos del francés. Pese a ello, aquí se menciona porque, en este punto en específico, me pareció acertado su análisis sobre la relevancia de lo virtual.

realidad de lo Virtual, por otra parte, significa la realidad de lo Virtual como tal, de sus efectos y consecuencias reales.”<sup>111</sup>

Lo virtual no es un irreal aunque no comparta el modo de existir de lo dado, “Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual. De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: Reales sin ser actuales”<sup>112</sup>. Notamos un contraste entre lo virtual y lo actual. Empecemos, entonces, por hablar de lo actual para marcar su distancia con lo virtual.

Los objetos tal cual los percibimos poseen una realidad actual; es decir, son inseparables de coordenadas espacio- temporales. Para ser precisos, de un espacio unitario y un tiempo de la presencia.

En cuanto al espacio unitario, en primer lugar, se forma como un conjunto homogéneo. Como la propia descripción lo indica, no hay diferencias sustanciales, pues, de lo contrario, las partes no podrían formar una unidad; más bien, los miembros son semejantes entre sí. En segundo lugar y gracias a lo anterior, las partes son susceptibles de traducirse a números. Ya que la diferencia entre elementos no es esencial, es sencillo borrar en una cifra a las distinciones accidentales. Por ejemplo, para fines electorales, a las personas se les asigna un número de identidad con el cual, sin importar su condición social, son sumados y restados. De igual manera, los jardines y desiertos son convertidos en hectáreas y metros cuadrados. Bien lo resume Bergson, “el número es una colección de unidades; hay que añadir que éstas identidades son idénticas cuando se les cuenta [...] se convine en

---

<sup>111</sup> Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre- textos, 2006, p.19.

<sup>112</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 314.

desatender sus diferencias individuales, para no considerar más que su función común.”<sup>113</sup>

Se trata de la diferencia numérica de Spinoza. En tercer lugar, el espacio así entendido es sucesivo. Las partes no pueden ocupar el mismo sitio al mismo tiempo; más bien, se distribuyen una después de otra, es decir, se ordenan formando una serie. Esto impide cualquier tentativa de fusión: toda parte ocupa un lugar específico.

Respecto del tiempo de lo actual, pertenece a Cronos. En *Lógica del sentido*, siguiendo a los estoicos, Deleuze lo define según dos cualidades. Una, para Cronos el presente es el único tiempo, pasado y futuro son presentes que toman como referente otro presente, “La relatividad del pasado y del futuro respecto del presente implica pues una relatividad de los presentes mismos unos respecto de otros.”<sup>114</sup> Aquí, lo que cuenta es el tiempo de la presencia. Dos, el presente es exclusivo de las acciones de los cuerpos entre sí, “El tiempo único de los cuerpos y los estados de cosas es el presente. Porque el presente vivo es la extensión temporal que acompaña al acto, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente.”<sup>115</sup>

Lo actual, en suma, gira en dos ejes: un espacio unitario que asigna lugares sucesivos y que anula las cualidades a favor de una función común; un tiempo, el cual se restringe a la presencia y a las acciones de los cuerpos.

Definiendo por contrastes, el espacio de lo virtual no es homogéneo. Éste prescinde de cualquier orden y rechaza agrupar sus elementos según funciones comunes. No hay objetos que transferir a cifras ni sitios donde fijarlos. Por otro lado, el tiempo ya no es sucesivo, ni

---

<sup>113</sup> Bergson, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sigme, 1990, p. 62.

<sup>114</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 118.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 30.



marca el pulso de un presente. Deleuze propone un espacio anárquico y un tiempo liberado de la presencia.<sup>116</sup>

Lo virtual yace en un espacio “amorfo e informal”<sup>117</sup>. Deleuze lo vincula con un *pachwork*. Éste es “una colección amorfo de trozos yuxtapuestos, cuya conexión puede hacerse de infinitas maneras”<sup>118</sup>. Su tiempo es trascendental: no está condicionado por la experiencia, “el tiempo sale de sus goznes [...] el tiempo va a ser esta especie de forma a la vez pura, y este cato por el cual el mundo se vacía, deviene un desierto.”<sup>119</sup> Philippe Mengue lo define a través de lo intempestivo: un tiempo tal que no es presente ni futuro, ni eternidad ni universalidad; sin principio ni fin, “Lo intempestivo, en tanto tiempo inasimilable, en tanto que inactual [...] está dirigido contra el tiempo presente, contra sus significaciones y sus valores establecidos [...] pertenece a todos los tiempos, que está en medio del tiempo”<sup>120</sup>

¿Qué queda?, ¿un vacío sin distinciones?, ¿el caos es un indiferenciado?

Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada.<sup>121</sup>

Lo que pulula en el caos no son objetos rígidos y bien formados, pues éstos pertenecen al tiempo presente. Por su parte, los elementos del caos son intensidades. Deleuze las llama de varias formas, “grados de potencia”, “*hacceidades*”, “partículas pre-subjetivas y pre-individuales”, “singularidades”, entre muchos más. En todo caso, como bien lo indica José

---

<sup>116</sup> Los procesos gracias a los cuales se construye el espacio liso y su vínculo con un tiempo no presente, serán temas centrales en los siguientes capítulos. Por ello, aquí se mencionan a vuelo de pájaro.

<sup>117</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, p. 485.

<sup>118</sup> *Ídem*.

<sup>119</sup> Deleuze, *Cuatro lecciones sobre Kant*, disponible en: <http://www.ddooss.org/articulos/textos/deleuzze.pdf>, p. 19.

<sup>120</sup> Mengue, Philippe, Deleuze o el sistema de múltiple, pp. 75-76.

<sup>121</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 135.

Luis Pardo, “estos elementos materiales, además de no ser genéricos, específicos, personales, individuales ni esenciales o substanciales, carecen por completo de finalidad [...] Son elementos sin forma ni función”<sup>122</sup>. Tienen tales cualidades porque son anteriores al espacio-tiempo de lo dado.<sup>123</sup> Aún no son fijadas en mundos actuales, permanecen libres de determinaciones que las separen entre sí, “Sólo se distinguen por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad”<sup>124</sup> He ahí las diferencias de lo virtual.

Por último, el cuarto carácter del caos: nacimiento y desvanecimiento.

De forma muy general, que el caos sea un desvanecimiento se explica por la primera cualidad de la que hablamos. El caos es una velocidad infinita: puro movimiento. Cuando la materia no cesa su velocidad, no hay objetos que logre permanecer. Apenas un rasgo quiere aparecer, el caso ya lo esfumó. No hay materia formada que pueda resistir el frenesí del caos.

El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una a otra, sino por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre ambas determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparezca como evanescente cuando otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Pardo, José Luis, *Op. Cit., Deleuze: violentar el pensamiento*, p .149.

<sup>123</sup> Cabe especificar, anteriores en génesis pero coexistentes. Más adelante veremos el papel de los grados de potencia en la creación de los cuerpos formados. Por ahora, nos contentamos con enunciar alguna de las cualidades de las singularidades sin detallar su función genética.

<sup>124</sup> Deleuze, Guattari, *Mil Mesetas*, p. 258.

<sup>125</sup> Deleuze- Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.46.

Pero el caos también es nacimiento. ¿Qué sucede cuando la velocidad se desacelera? Parece que la materia empieza a cobrar rasgos, se hace cada vez más lenta, se detiene, se hace una forma. A la par, otra pausa, un cuerpo estructurado empieza a surgir. Ambos se encuentran: comienzan a formar un cuerpo mayor. Si se multiplican las pausas, las relaciones entre ellas crecen: así, un mundo está naciendo.

Deleuze presenta el caos como el movimiento infinito de una materia informal. En este sentido, el caos se confunde con el cosmos ilimitado en cuyo seno se forman múltiples mundos. Se trata, por tanto, de una materia indeterminada, ni primera ni última, ni originaria ni final, sino *médium* de determinación o sustancia genética.<sup>126</sup>

Aquí operan el segundo y el tercer carácter. Ya lo hemos visto, sin forma ni función, pre individuales y no actuales: son las diferencias de lo virtual. Precisamente, tales singularidades son una condición que permite que el caos sea una materia genética.<sup>127</sup>

Deleuze elabora un arsenal teórico para dar frente a dicho problema. Son varios textos donde trabaja la idea de una materia informal, inorgánica, virtual, entre otros nombres, como matriz genética. Es preciso hacer una aclaración: si bien tiene una anterioridad ontológica, es coexistente a sus producciones. De inmediato recordamos a Spinoza. El caos es inmanente<sup>128</sup> a los mundos que genera. Aún más, éstos le son correlativos. Entre el caos y los cuerpos formados hay una relación de complicación-implicación.

---

<sup>126</sup> Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, p. 43.

<sup>127</sup> Ni más ni menos, aquí está en cuestión el problema de la individuación. Al respecto, en *Lógica del sentido*, Deleuze nos dirige a Simondón como la primera fuente de su planteamiento. Cf: Deleuze, *Lógica del Sentido*, Barcelona: Paidós, 2005, cita p.137.

<sup>128</sup> Moisés Barroso afirma que no sólo es caos es inmanente a algo más, en grado sumo, el caos es la inmanencia pura, “La inmanencia es efectivamente la materia rebelde e informal, la vida no-orgánica llena de fuerzas, el *caosmos* de todos los mundos como diferencia que se diferencia, como lo <diferenciante> entre los mundos formados.” Ver: Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, disponible en: <ftp://hermes.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>, p. 45

A la totalidad virtual en la que las cosas, las series de las cosas, tanto las que convergen como las divergentes, coexisten sin anularse mutuamente, Deleuze lo denomina <consistencia> o <complicación>, *complicatio* [...] Se trata, pues, de un universo material pre-personal, a-subjetivo y no- orgánico que sólo formalmente [...] precede a lo individuado, ya que realmente coexiste con él, le es inseparable y no es una existencia vacía y abstracta anterior a la individuación.<sup>129</sup>

El caos contiene todos los mundos que se generan en él, complicándolos. Las diferencias en el caos confluyen componiéndolo: es la convivencia de las diferencias. Nos faltan terceros elementos en esta relación. A la pareja complicación-explicación, Deleuze agrega un elemento más: la explicación. La triada del caos tiene los siguientes niveles:

Llamamos complicación al estado del caos que retiene y comprende todas las series intensivas actuales que se corresponden con esas series ideales, que las encargan y afirman su divergencia (...) Llamamos implicación al estado de las series intensivas, en tanto se comunican por sus diferencias y resuenan formando campos de individuación. Cada una está <implicada> por las otras, a las que, a su vez, implica; ellas constituyen las <envolventes> y las <envueltas>, y también las <resolventes> y las <resueltas> del sistema. Por último, llamamos explicación al estado de las cualidades y extensiones que vienen a recubrir y desarrollar el sistema, entre las series básicas: allí se forman las diferenciaciones, las integraciones que definen el conjunto de la solución final.

Aquí escuchamos resonar la filosofía de Spinoza. Pese a que son marcos teóricos distintos, los principios ontológicos, univocidad, diferencia e inmanencia son imprescindibles para los dos pensadores. El caos contiene una infinidad de partículas, como la Naturaleza en Spinoza complicaba todos los cuerpos. Cada partícula es una intensidad, en lenguaje del

---

<sup>129</sup> Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, p. 40.

holandés, grados de potencia. Tales partículas son las diferencias del caos, siempre internas a él. Entre el caos y sus elementos hay una relación de inmanencia: él es producción de mundo, nacimiento, pero sólo a condición de no salir de sí. Para ambos filósofos lo real es un origami: infinitos pliegues y despliegues de la única materia.

Pese a ello, Deleuze no es un calco de Spinoza, es claro que creó nuevos elementos para su propio pensamiento<sup>130</sup>. A diferencia del holandés, Deleuze le da un lugar central al movimiento. Para él, como vimos, la materia es equivalente a un movimiento frenético: velocidad infinita. El movimiento es llevado al absoluto, o sea, como el Ser mismo<sup>131</sup>.

Para no dejar en la especulación este planteamiento sobre el caos, queremos adentrarnos a otro umbral del pensamiento de Deleuze, uno que nos permita llegar a las prácticas. La propuesta es hacerlo desde el cuerpo sin órganos.

## 2. *Cuerpo sin órganos*

*Los drogadictos, los masoquistas, los esquizofrénicos, los amantes, todos los CsO rinden homenaje a Spinoza.*

Deleuze-Guattari. *Mil Mesetas*.

---

<sup>130</sup> Otro elemento que aquí no se desarrollará pero que tiene una relevancia brutal es el concepto de repetición. Como es bien sabido, uno de los textos centrales de Deleuze lleva por nombre *Diferencia y repetición*. A *grosso* modo, ahí se nos muestra que la ontología no está completa sino hasta obtener una doble afirmación. Por un lado la que la misma diferencia entraña, por otro, la afirmación de esa diferencia. Es ahí donde se habla de eterno retorno: es doble afirmación. De manera selectiva leemos en *Crítica y clínica*, “Ser del devenir, el Eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma, y sólo hace devenir lo que es activo. Ni las fuerzas activas ni la voluntad de negar volverán: quedan eliminadas por la transmutación, por el Eterno retorno que selecciona. [...] Eterno retorno de lo que se dice que es activo o afirmativo.” Ver: Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 1996, pp. 148-149.

<sup>131</sup> Al respecto, es claro la deuda que Deleuze tiene con Bergson. En gran medida, gracias a él, se le concede al movimiento todo su peso ontológico. Los estudios de Deleuze sobre el vitalista son una clara muestra del papel que dicho concepto juega. Asimismo, los textos de Deleuze sobre el cine. Sin embargo, está temática es constante en su filosofía. No se puede prescindir del concepto de movimiento a la hora de comprender la ontología de Deleuze.

Por otro lado, el texto *El bergsonismo*, el estudio permitirá equiparar al movimiento con la Diferencia. Ésta, como el gran englobante de todas las diferencias de intensidad. (Cf: Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, p. 1987.)

Dentro de la filosofía del francés el cuerpo sin órganos está presente en diferentes textos y atraviesa varias áreas: estética, política, ética, literatura, entre otras. En primer momento el término parece muy oscuro. En lo siguiente trataré de arrojar luz y hacer notar lo concreto que es.

El término no es propio de Deleuze, proviene de un poema de Artaud: *Para acabar de una vez con el juicio de Dios*. Ahí hay un reclamo por rescatar al cuerpo tal cual es experimentado, prescindiendo de cualquier determinación:

el espacio, / el tiempo, / la dimensión, / el devenir, / el futuro, / el porvenir, / el ser, / el no ser, / el yo, / el no yo, / no son nada para mí; / en cambio hay una cosa / que significa algo, / una sola cosa / que debe significar algo, / y que siento / porque quiere / SALIR: / la presencia de mi dolor / de mi cuerpo, / la presencia / amenazadora / infatigable / de mi cuerpo<sup>132</sup>.

En su artículo “Para acabar con la masacre del cuerpo”, que le ocasionó cargos por partes del gobierno francés, Guattari se une a Artaud, proclama la misma exigencia: “Es el espacio de este cuerpo con todo lo que produce de deseos lo que nosotros queremos liberar de la influencia `extrajera´.”<sup>133</sup>

Otro mérito de Artaud recae en denunciar la inutilidad de los órganos, “no hay nada más inútil que un órgano”<sup>134</sup>, pues éste aprisiona al cuerpo. Pareciese un tanto paradójico: un cuerpo que rehúsa los órganos, pero no lo es del todo. La guerra no radica en anular a los

---

<sup>132</sup> Artaud, Antonin, *Para acabar con el juicio de dios*, México: Arsenal, 2004, pp. 26 -27.

<sup>133</sup> Guattari, Félix, “Para acabar con la masacre del cuerpo”, *Fractal*, No. 69, p. 60

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 34.

órganos físicos. Esto no tendría mucho sentido si se toma de manera tan literal. El CsO es la fractura de la organización orgánica de los órganos. En el sentido de que se niega a la organización física de los órganos.

El cuerpo sin órganos niega la organización funcional de los órganos, la funcionalidad establecida de ellos: el ojo para ver, la boca para comer... “«No boca. No lengua. No dientes. No laringe. No esófago. No estómago. No vientre. No ano.» Toda una vida no orgánica, porque el organismo no es la vida. La aprisiona. El cuerpo está completamente vivo, y con todo no es orgánico.”<sup>135</sup> Se requieren órganos polivalentes que no tengan su sensibilidad establecida, que no estén determinados a sentir de tal o cual manera.

La revuelta no resulta ser en contra de los órganos en tanto intensidades, sino contra los organismos prefigurados. Visto desde Deleuze y Guattari lo anterior suena así:

...el CsO no es en modo alguno lo contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo es el organismo. El CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismos. Es cierto que Artaud libra una batalla contra los órganos, pero al mismo tiempo está en contra del organismo, su enemigo es el organismo: El cuerpo es el cuerpo. Está solo. Y no tienen necesidad de órganos. El cuerpo nunca es un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo. El CsO no se opone a los órganos, sino que, con sus “órganos verdaderos” que deben ser compuestos y situados, se oponen al organismo, a la organización orgánica de los órganos.<sup>136</sup>

Al cabo, se exige situarse en el cuerpo tal cual es experimentado, denunciar la organización que establece funciones rígidas, rechazar al orden que anula la libertad del cuerpo. En voz

---

<sup>135</sup> Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros, 2002, p. 52.

<sup>136</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, p. 163.

de Guattari: “Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas.”<sup>137</sup>

a. *Cuerpos sin órganos o composición de la Naturaleza*

Con Deleuze y Guattari, tal término no perderá tales exigencias. Le harán agregados. Veamos cuáles y de qué manera. En la meseta 6 de *Mil Mesetas*, “28 noviembre 1947 ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, tenemos la siguiente aproximación inicial:

De todas maneras tenéis uno (o varios), no tanto porque preexista o venga dado hecho - aunque en cierto sentido preexiste- , sino porque de todas maneras hacéis uno, no podéis desear sin hacer uno –os espera, es un ejercicio, una experimentación inevitable, ya hecha en el momento en que la emprendáis. No es tranquilizador porque podéis fallarlo. O bien puede ser terrorífico, conducimos a la muerte. Es no-deseo tanto como deseo. De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas. El Cuerpo sin órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite.<sup>138</sup>

No se trata de un mismo cuerpo, entendiendo esto como una entidad idéntica a sí misma, en todo caso, resulta más indicado hablar de múltiples cuerpos sin órganos. José Luis Pardo diferencia cuatro acepciones para tratar el CsO. Para todos los casos, el CsO se opone a la organización.1. Se refiere al campo de intensidad presupuesto en la vida bioquímica inconsciente; 2., se trata del campo de individuación; 3., en tanto límite de todo organismo;

---

<sup>137</sup> Guattari, *Fractal*, p. 62.

<sup>138</sup> *Ibid.* pp. 155-156.



4., el CsO entendido como límite de la formación social<sup>139</sup>. En lo siguiente me enfocaré en las primeras tres acepciones. El cuerpo sin órganos como límite está muy cercano a lo que es el caos. Una de las cualidades de éste, como vimos en la sección anterior, es su infinita velocidad. Ninguna materia formada puede resistir a su flujo, sea un individuo, una hoja o una estrella. Ahí todas las estructuras son destruidas. Por ello es un límite, no se puede llegar al caos sin que nuestra constitución se pierda; es decir, nadie, en tanto persona, animal, mineral, lo que se prefiera, llegará al caos, porque ello exige toda pérdida de materia reconocible<sup>140</sup>.

Las acepciones del cuerpo sin órganos como campo de individuación y campo de intensidad (acepción 1 y 2) están muy entrelazadas; de igual manera lo están con el caos en tanto nacimiento-desvanecimiento. Veamos de qué manera.

Usualmente cuando Deleuze habla de intensidades busca salir de la lógica de las partes de un conjunto. A una intensidad no se le puede asignar una cantidad y tampoco es asimilable a ninguna otra intensidad. Cada uno es por completo singular. Por otro lado, creer que las intensidades son abstractas carece de sentido, son elementos materiales, partículas sin forma ni función, carentes de orden y finalidad: completamente anárquicas. Son las intensidades del caos. El CsO está atravesado sólo por dichas intensidades, “Un CsO está

---

<sup>139</sup> Cf: Pardo, José Luis *Deleuze: Violentar El Pensamiento*, 179-180.

<sup>140</sup> Es por este carácter abrasador que los humanos requieren hacerse un refugio, protegerse del caos, como un niño que canturrea una canción conocida para sentirse a salvo, “esta cancioncilla es como el esbozo de un centro estable y tranquilo, estabilizante y tranquilizante, en el seno del caos. [...] la canción ya es en sí mismo un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos, pero siempre corre el riesgo de desintegrarse” Ver: Deleuze- Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre- Textos, 2006.p. 318. Deleuze y Guattari encuentran tres formas de hacer frente al caos: la filosofía, la ciencia y el arte. En *¿Qué es la filosofía?*, se trata a fondo tal cuestión. Cf: Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993.

hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan.”<sup>141</sup>

Tales intensidades son quienes forman los órganos del cuerpo. Ya lo hemos dicho, el rechazo es ante la organización de los órganos no frente a ellos. Ahora bien, la manera en que las intensidades producen los órganos no es gracias a una ley de composición preestablecida. Nunca se sabe qué resultado se obtendrá. Las intensidades producen al paso de sus encuentros. Las relaciones de estas moléculas o partículas son uniones inusuales, insospechables; indeterminadas, contingentes, azarosas. Lo cual no significa que produzcan seres amorfos. En modo alguno. Los órganos, funciones de los órganos, individuos, al cabo los cuerpos que forman estas intensidades sólo son diferentes a los cuerpos ordenados.

Lo anterior se esclarece cuando recordamos que Deleuze y Guattari retoman un poco de Geoffroy Saint- Hilaire.

...supera [Geoffroy] los órganos y las funciones hacia elementos abstractos que denomina “anatómicos”, o incluso hacia partículas, puros materiales que entran en combinaciones diversas, formarán tal órgano y adquirirán tal función, según su grado de velocidad o de lentitud. Las formas de estructura, pero también los tipos de desarrollo, dependerán de velocidad y la lentitud, el movimiento y el reposo, la tardanza y la rapidez.<sup>142</sup>

Ya en este nivel nos hemos desplazado al CsO en tanto campo de individuación. Podremos ver cómo Deleuze no para de rescatar la filosofía del holandés. Aquí, el CsO está definido muy estrechamente a partir del concepto de Naturaleza de Spinoza.

---

<sup>141</sup> Deleuze- Guattari, *Mil mesetas*, p. 158.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 259.

Sobre la sustancia del holandés, Eric Allez nos indica, “es un plano de consistencia poblado por una infinidad de fragmentos de manera anónima que entran en contacto, a cada relación de movimiento y reposo corresponde un grado de potencia, un tipo de intensidad que la afecta.”<sup>143</sup> En este sentido, Deleuze y Guattari distinguen dos planos de la Naturaleza a partir de Spinoza: longitud y latitud.

Recordemos brevemente. En la *Ética*, el cuerpo es definido por relaciones de movimiento y reposo, “los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en relación de la sustancia.”<sup>144</sup> Cada cuerpo está compuesto por cierta relación de movimiento y reposo que comunica a sus partes entre sí; asimismo, mientras la relación sea constante, se pueden añadir o quitar partes sin destruir el cuerpo. Ahora bien, un individuo es un cuerpo complejo; es decir, un cuerpo compuesto por múltiples partes en movimientos cambiantes. En grado sumo, la Naturaleza es el Individuo que comprende todas las relaciones de velocidad y cada variación de los cuerpos existentes, “fácilmente concebimos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad.”<sup>145</sup>

Por otro lado, a cada cuerpo le corresponde un poder de afección: capacidad de actuar y padecer; o sea, acción y pasión. Ahora bien, de la misma manera que ciertas partes están vinculadas gracias a determinada relación de movimiento y reposos, las afecciones satisfacen a un poder de actuar y padecer. En este sentido, tal poder es forzosamente

---

<sup>143</sup> Allez, Eric (director), *Guilles Deleuze. Una vida filosófica*, disponible en: <http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf>, p. 96.

<sup>144</sup> Spinoza, *Ética*, Libro II, Lema III, Demostración, p. 63.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, Libro II, Lema VII, Escolio, p. 67.

existente, pues cuando se dice que las afecciones lo colman, se quiere decir que éstas lo efectúan a cada momento; dicho en otros términos, la capacidad de actuar y padecer es siempre actual: ejercida por las afecciones que la hacen efectiva.

Estas relaciones de movimiento y reposo son correlativas a cierto poder de afectar y ser afectado. En relación al cuerpo, la cantidad de sus partes es proporcional al poder de afección, si las partes aumentan, también el poder de obrar del cuerpo. La razón es simple, cada parte sufre la acción de otra, si un cuerpo posee infinitas partes, padecerá de infinitas maneras; lo mismo sucede con la acción que ejerce sobre otros cuerpos.

De la mano de Spinoza, Deleuze y Guattari llaman longitud a las partes que componen un cuerpo según cierta relación de movimiento y reposos, “Se llama longitud de un cuerpo a los conjuntos de partículas que forman parte de él bajo tal o cual relación, conjuntos que a su vez forman parte los unos de los otros según la composición de la relación que define el agenciamiento individuado de ese cuerpo.”<sup>146</sup>; la latitud corresponde a las afecciones que efectúan el poder de afectar y ser afectado de un individuo, “Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia”<sup>147</sup>.

Longitud y latitud son dos aspectos de la Naturaleza, el primero son las relaciones internas, pero de partes exteriores unas de otras; el segundo son relaciones externas de un cuerpo con otro según partes intensivas, “La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación.”<sup>148</sup> En cuanto a la Naturaleza, ésta es la composición de la infinidad de partes

---

<sup>146</sup> Deleuze - Guattari, *Mil mesetas*, p., 260.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>148</sup> *Ídem.*

según relaciones de movimiento y reposo; por lo expuesto arriba, su poder de actuar comprende a tal composición de partes. En suma, La Naturaleza está compuesta por partes extensivas e intensivas en completa correspondencia.

Así pues, la latitud y la longitud son dimensiones del gran cuerpo que es la Naturaleza, de igual manera que son la composición de cualquier cuerpo. Lo hemos visto, todo cuerpo, independientemente de su cantidad de partes, se define por sus relaciones de movimiento y reposo, a las cuales les corresponde una capacidad de afectar y ser afectado. Dicho con Deleuze y Guattari:

Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinado, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, *un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud*; es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de la Naturaleza como longitud y latitud puras.<sup>149</sup>

La longitud y la latitud son claves para un CsO. Son sus cualidades en las que se funda su propia producción.

*b. Fases preliminares del CsO*

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p.264.

Deleuze y Guattari en la meseta “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” Describen procesos para producir un cuerpo tal. En este marco, podemos hablar de dos fases del CsO: una para fabricar el mismo CsO, la otra para dejar pasar algo en él. Ambas partes forman el CsO. Es así como la constitución de éste responde a dos preguntas: “1) ¿cuál es ese tipo, cómo está fabricado, por qué procedimientos y medios que prejuzgan ya lo que va a pasar?; 2) ¿cuáles son sus modos, qué pasa, con qué variantes, qué sorpresas, qué imprevistos con relación a lo esperado?”<sup>150</sup>

Deleuze y Guattari nos hablan de dos momentos: síntesis y análisis. Respecto del primer momento, “síntesis a priori en lo que algo va a ser necesariamente producido bajo tal modo, pero sin que se sepa lo que va a ser producido”<sup>151</sup>. Es un modo específico de producir un efecto, un diseño que ocasiona cierto resultado. Sin embargo, no se sabe cómo se va a desarrollar este resultado. La síntesis es a *priori* no porque preexista como regla o modelo a seguir, más bien, tiene una anterioridad ontológica. Por su parte, el análisis nos dice que el efecto, lo producido por el CsO forma parte también de él, “análisis infinito en el que lo que es producido sobre el CsO ya forma parte de la producción de este cuerpo, ya está incluido en él, sobre él”<sup>152</sup>. El efecto sucede por azar en la experiencia, pues los encuentros entre las intensidades del CsO no siguen orden alguno.

En sentido estricto, ambas fases coexisten. Si bien se pueden dividir por cuestiones analíticas, suceden simultáneamente. El CsO precede a las intensidades que lo atraviesan, sólo como condición ontológica, de igual manera que Dios preexistía a sus producciones.

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p, 158.

<sup>151</sup> *Ídem.*

<sup>152</sup> *Ídem.*

La causa inmanente es previa a sus efectos, pero éstos suceden en ella, componiéndola sin cesar. Recurriendo nuevamente a Spinoza, Deleuze y Guattari apuntan:

...¿no sería la *Ética* el gran libro del CsO? Los atributos son los tipos o los géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o cual tipo sustancias, a partir de tal matriz.<sup>153</sup>

Gracias a lo expuesto en capítulos precedentes, ahora podemos apresurar el paso. La relación entre el modo en que algo será producido y el efecto es de completa inmanencia y univocidad. Nada sale del CsO, no hay una fuerza exterior que interfiera en él. Cada cuerpo está poblado por intensidades, sus propias producciones; a su vez, estas intensidades lo componen a cada momento. Complicación- implicación del CsO.

¿Hay un solo cuerpo sin órganos como en Spinoza hay una única sustancia? Dentro de una filosofía univocista, en un sentido, no podría ser de otra manera. El CsO, en una de sus facetas, es un gran *continuum* que complica todos los cuerpos sin órganos, sólo si entendemos por éstos sus propios modos, sus propias intensidades circundantes, pliegues y despliegues.

Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia. *Continuum* de todos los atributos o géneros de intensidad bajo una misma sustancia, y *continuum* de las intensidades de un cierto género bajo un mismo

---

<sup>153</sup> *Ídem.*

tipo o atributo. *Continuum* de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancias. *Continuum* interrumpido.<sup>154</sup>

Hasta ahora podemos decir lo siguiente: el concepto de CsO que Deleuze y Guattari crean en *Mil Mesetas* encuentra en Spinoza uno de sus grandes cimientos. Si bien es claro que los principios ontológicos de univocidad, inmanencia y diferencia son formulados desde diferentes aristas, Spinoza es fundamental. La materia, el CsO como gran *continuum* mantiene con sus intensidades, sus producciones, la misma relación de univocidad e inmanencia que Dios guardaba con sus producciones. Asimismo, Deleuze y Guattari también reconocen en la materia grados de potencia (latitud) a las cuales les corresponde ciertas relaciones de movimiento y de reposo entre sus partes extensivas (longitud), inspiradas en Spinoza. Por otro lado, a diferencia del holandés, en la filosofía de los franceses, los encuentros entre cuerpos ocurren por azar, carecen de determinación. Pero, de igual manera tales encuentros, aunque casuales, componen los cuerpos.

Lo que hasta ahora se ha planteado nos da las bases ontológicas sobre el CsO. Sin embargo, poco nos resuelven si no logramos producirlo. ¿Cómo hacerlo?, se requieren otras operaciones para producirlo.

### 3. Claves concretas para producir un CsO

*...no hay nada más inútil que un órgano. /Cuando ustedes hayan hecho un cuerpo/ sin órganos lo habrán liberado de todos/ sus automatismos y lo habrán devuelto/ a su verdadera libertad.*

*Entonces podrán enseñarle a danzar al revés/ como en el delirio de los bailes populares/ y ese revés será/ su verdadero lugar.*

---

<sup>154</sup>*Ibíd.* p. 159.



El CsO, como he mostrado, es un concepto ontológico pensado en las espaldas de Spinoza. Sin embargo, he insistido en que es una práctica. Recordamos que Spinoza nos devolvió una práctica de los encuentros anclada en su ontológica. Deleuze, deudor innegable del holandés, también procede así. Así pues, es menester mostrar el cuerpo sin órganos desde las acciones que lo producen.

*a. Momento preventivo*

*a. 1 De intensidades y coagulaciones. Una paradoja*

La filosofía de la inmanencia y la univocidad no permite dualismos. Por ello, los heterónomos deben ser parte de la única materia. Así sucede con el CsO. En él transitan las intensidades, sin embargo, contra quienes lucha, las organizaciones son parte de él.

Deleuze y Guattari nos hablan de estratos. A ellos se refieren como “puntos de bloqueo”, “coagulaciones”, “aluviones”, entre otras expresiones. Los estratos implican un centro que da orden a los elementos que los integran, excluyendo los divergentes. Cualquier caso de clasificación es muestra de esto. Por ejemplo, rellenamos un formulario de empleo, encontramos la sección de sexo, sólo dos opciones: hombre y mujer; todo aquel que no entre en dichos parámetros simplemente será relegado. Asimismo, hay tres tipos de estratos: organización, significación y sunjetivación. La organización indica el proceso mediante el cual los órganos son ordenados según su función. La significación hace de nosotros un signo, siempre sometido a la interpretación. Por último, la subjetivación, cada

núcleo que nos fija y limita nuestra experiencia a un centro de posibles vivencias, mujer, oficinista, ciudadano, etc.<sup>155</sup>

La dificultad que representan los estratos es que nos separan de las intensidades del CsO. Empezamos a vivirnos más flexibles, sin, por ejemplo, ciertas ataduras sociales. Nos sentimos cada vez más anclados a nuestra potencia de actuar. Experimentamos la alegría de los encuentros. De golpe, somos detenidos, rodeados, por estratos. Guattari es contundente:

A base de retenciones, estasis, lesiones o neurosis, el Estado capitalista impone sus normas, fija sus modelos, imprime sus rasgos, distribuye sus roles, difunde sus programas... Mediante todas las vías de acceso que tiene a nuestro organismo, sumerge dentro de lo más profundo de nuestras vísceras sus raíces mortales, confisca nuestros órganos, desvía nuestras funciones vitales, mutila nuestros goces, somete todas las producciones *vividas* al control de su administración patibularia. Hace de cada individuo un lisiado, cortado de su propio cuerpo, ajeno y extraño a sus deseos.<sup>156</sup>

Los estratos son propiamente restrictivos, limitantes, cercenadores. Disminuyen el deseo. Con Deleuze y Guattari, deseo no es carencia. Están más próximos a Spinoza. Deseo es un grado de potencia, siempre productivo y afirmativo, “el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo.”<sup>157</sup> Cuando el CsO es estratificado, se le obstaculiza su capacidad de producir. Su potencia es disminuida con la posibilidad de su aniquilación. He ahí lo más perjudicial de los estratos: anulación del deseo, de las fuerzas para producir. Por

---

<sup>155</sup> Aquí sigo a Marcelo S. Antonelli en su artículo “Vitalismo y desubjetivaación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze”, disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242013000200004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242013000200004)

<sup>156</sup> Guattari, *Fractal*, p. 60.

<sup>157</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 159.

ello Deleuze insistirá sin cesar en producir un CsO, hacer transitar intensidades, afirmar nuestras potencias.

La constitución del CsO se nos presenta más compleja. Por un lado, él lucha por producir intensidades; pero al mismo tiempo, es el sitio donde se forman los estratos.

...oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega y se abre a la experimentación [...] Combate perpetuo y violento entre el plan de consistencia, que libera el CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquea o lo repliegan.<sup>158</sup>

A nivel epistémico, Suely Rolnik también aborda esta tensión. Ella nos habla de una subjetividad paradójica en su texto “El ocaso de la víctima. La creación se libra del rufián y se encuentra con la resistencia”. La brasileña dice que el cuerpo tiene dos formas de aprehensión: “como diseño de una forma o como campo de fuerzas”<sup>159</sup>. La primera lleva a entender lo que nos rodea como materia- forma, a percibir la realidad a través de los cinco sentidos corporales. Es un contexto meramente biológico. Por su parte la segunda manera apela a la materia- fuerza, como la llama Rolnik. Es la relación con el mundo ya no como orgánico; al contrario, es un cuerpo que acciona según las fuerzas de los cuerpos que lo rodean. Aquí se habla de “un cuerpo vibrátil” que reconoce a la materia viva. Estos dos modos aprehensión del cuerpo son semejantes a los dos polos del CsO. La materia- forma son los estratos: la relación con el entorno centrada en una forma orgánica y funcional. El

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>159</sup> Suely Rolnik, *El ocaso de la víctima. La creación se libra del rufián y se encuentra con la resistencia*, disponible en: [http://exargentina.org/txt/krise\\_srolnik\\_ocasovictima\\_es.html](http://exargentina.org/txt/krise_srolnik_ocasovictima_es.html). p. 1.

CsO de Deleuze y Guattari es el cuerpo vibrátil de Suely. Ambos una manera de restituir a las intensidades del cuerpo.

Asimismo, la paradoja de Suely consiste pues, en el “combate perpetuo y violento” del que hablan Deleuze y Guattari. El cuerpo vibrátil, o el CsO, presiden un campo abierto a las intensidades; mientras la percepción materia- forma, los estratos, establecen y predisponen modos de experiencia. Es un constante enfrentamiento en el cuerpo.

Entre estos modos de aprehensión del mundo reside una paradoja irresoluble: por un lado, los nuevos bloques de sensaciones que pulsan en la subjetividad en la medida en que ésta va siendo afectada por nuevos universos y, por otro, las formas a través de las cuales la subjetividad se reconoce y se orienta en el presente.<sup>160</sup>

A propósito de Castaneda, en *Mil mesetas* los franceses nos hablan de lo tonal y lo nagual. El primero es el conjunto de los estratos en sus tres tipos; lo nagual es el CsO. A ese punto, es evidente que tal paradoja es insuperable, al menos a nivel de la materia actual. Romper todos los estratos que nos fijan implica alcanzar al caos o, si se prefiere, conseguir el CsO conlleva a la aniquilación de nuestra identidad. De ahí que, por más sorprendente que a primera vista parezca, Deleuze y Guattari, llaman a proteger a los estratos.

Hay que conservarlo para sobrevivir, para desviar el asalto de lo nagual. Porque un nagual que irrumpiera, que destruyera lo tonal, un cuerpo sin órganos que rompiera todos los

---

<sup>160</sup> Suely Rolnik, *Op.cit.*, p. 1. Al respecto, es inevitable recordar a Bergson. Él hace una diferencia entre dos modos de conocer. Por un lado el análisis, ahí se recolectan fracciones de los objetos con la intención de construir su unidad. Por el otro, la intuición, ella se coloca de un golpe en los objetos. Pese a que el análisis siempre es parcial y fragmentario, tiene una función práctica: nos ayuda a orientarnos en el mundo. Ver: Bergson, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. En especial la primera sección “Análisis e intuición”.

estratos, se convertiría inmediatamente en cuerpo de nada, autodestrucción pura sin otra salida que la muerte: “lo tonal debe ser protegido a toda costa”.<sup>161</sup>

Estamos franqueados, demasiadas intensidades y seremos partículas del caos; exceso de estratos y nuestro deseo será agonía. Pese a ello, los franceses no renuncian. El problema sigue siendo ¿cómo producir un cuerpo sin órganos?

*a. 2 Líneas de fuga o de destrucción*

Si bien Deleuze nos incita a crear un CsO también nos alerta sobre su peligrosidad. Dada la paradoja del CsO, producir uno puede ser mortífero, como jugar a la ruleta rusa.

El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan. Lo peor no es quedar estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo.<sup>162</sup>

Deleuze y Guattari están dispuestos a correr los riesgos a favor del CsO; a favor de uno que afirme las fuerzas de producción, al deseo, sin caer en el caos. Para ello, en un primer momento, requerimos descifrar qué movimientos podemos efectuar en el CsO. Los diferentes tipos de líneas nos darán algunas pistas.

---

<sup>161</sup> Deleuze- Guattari, *Op. cit.*, *Mil mesetas*, p. 167.

<sup>162</sup> Deleuze- Guattari, *Op. Cit.*, *Mil Mesetas*, p. 165.

Un modo del CsO, al igual los individuos y grupos están compuestos por diferentes tipos de líneas<sup>163</sup>. Éstas no son excluyentes ni andan en solitario. Se entretajan unas en otras, son inmanentes entre sí. Por razones de estudio se pueden dividir en tres.

En primer lugar las líneas segmentarias, también llamadas duras o sedentarias. Son las que mayor rigidez imponen. Se establecen a través dicotomías: mujer, afrodescendiente, educación básica, etc.; contraria a: hombre, albino, letrado. El paso de un segmento a otro está marcado por una frontera muy clara. Rejas y muros dividen segmentos, Corea del Norte y Corea del Sur son muestra de ello. Tales líneas sirven para inscribirnos en categorías bien delimitadas siempre remiten a un centro de significado dual, en ellas no hay cabida para lo inesperado, el principio y el fin son claros. Sirven para garantizar las identidades, (¿qué sería de las naciones sin sentimientos patrióticos?) De igual manera las líneas sedentarias obedecen a los estratos.

Un segundo tipo son las líneas de segmentariedad flexibles, moleculares o migrantes. Deleuze las explica como “flujos moleculares por umbrales”, pues expresan cambios, más allá de los segmentos duros. Por ejemplo, una británica de padres somalís viviendo en Eslovenia. Se mueve en diferentes registros sin pertenecer cabalmente a ninguno. En esta línea los saltos son la constante.<sup>164</sup>

Por último, las líneas de fuga: ellas escapan de cualquier determinación a favor de las intensidades. Más que un sujeto reconocible, las líneas de fuga es puro movimiento creativo, “la creación siempre se produce sobre una línea de fuga, y no porque se fantasee o

---

<sup>163</sup> Al respecto, Deleuze llama a este análisis de estas líneas en los diferentes grupos sociales e individuos de diferentes modos: “esquizo-análisis”, “micropolítica”, “pragmática”, “diagramatismo”, “rizomática”, “cartografía”.

<sup>164</sup> Este tipo de línea se mueve por devenires: saltos de umbrales. El devenir es un concepto bastante relevante en varios textos de Deleuze. Aquí no lo abordaré, me basta con mencionar su elación con las líneas flexibles.

se sueñe, sino al contrario, porque uno traza sobre ella algo real y construye un plano de consistencia. Huir, pero mientras se huye, buscar un arma.”<sup>165</sup> Ellas conducen al CsO poblado de puras intensidades.

Ahora bien, cada línea viene acompañada de un peligro. Para no andar a ciegas, es vital reconocerlos. Deleuze y Guattari nos hablan de cuatro: “primero el Miedo, después la Claridad, después el Poder, por último el gran Hastío, el deseo de matar y de morir, Pasión de abolición.”<sup>166</sup>

Las líneas duras nos dan certezas, sabemos qué esperar y qué no dentro de sus dicotomías. Al salir de ellas, luchamos contra nuestra propia seguridad y la incertidumbre nos inunda de miedo. Si las líneas sedentarias no son demolidas con sutileza, se pueden volver aún más rígidas, sujetándonos con mayor fuerza. Una experiencia demasiado agresiva y nos encerraremos en nuestras identidades. Por ejemplo, un hombre asume y hace pública su homosexualidad en Rusia. La violencia social estallará sobre él. Será tanto el impacto que deseará una esposa y unos hijos, cumplir con cabalidad el estatuto heterosexual, “Huimos ante la huida, endurecemos nuestros segmentos, nos entregamos a la lógica binaria, seremos tanto más duros en tal segmento cuanto más duros hayan sido con nosotros en el otro”.<sup>167</sup> El miedo fortifica los segmentos.

La claridad se sitúa a nivel de las líneas flexibles. Alejados de los segmentos sólidos, nos encontramos en lo molecular. El peligro aquí es reproducir en pequeño los riesgos del miedo. Sirva como muestra, ante la pareja la poligamia, sólo que en éste los celos y el sentimiento de posesión pueden acentuarse. Los franceses hablan de microfascismos. Ante

---

<sup>165</sup> Deleuze- Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 154.

<sup>166</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, p. 230.

<sup>167</sup> *Ídem*.

la monarquía la dictadura de la izquierda. La opresión de la dominación no cambia, simplemente se lleva a otro registro. En el peligro de la claridad también están los agujeros negros: aferrarse con más fuerza al nuevo registro. Sí, salir de la seguridad de los estratos, pero para hundirse más profundamente en otros centros. ¿Cuántas veces hemos visto que los asesinatos de los guerrilleros están a la par de los militares?, “adquiere una seguridad sobre su caso, su papel y su misión mucho más inquietante que las certezas de la primera línea: los Stalin de los grupúsculos, los justicieros del barrio, los micro-fascismos de las bandas...”<sup>168</sup>

Entre los dos peligros anteriores transita el poder. En ambos casos, su riesgo es que obstruye las intensidades, las líneas de fuga, en unas líneas o en otras.

Si bien las líneas de fuga, al ser puro movimiento, son intensidades circundantes en el CsO, son también mortíferas si no conectan con otras intensidades, “que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, *se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición.*”<sup>169</sup> Si las líneas no son capaces de generar encuentros, si sólo llevan a cuerpos fallidos en lugar de producir cuerpos sin órganos colmados de intensidades, han perdido su fuerza productora, son llana destrucción.

#### *b. Momento de la producción*

##### *b. 1 Prudencia*

---

<sup>168</sup> Deleuze- Parnet, *Diálogos*, p. 157.

<sup>169</sup> Deleuze- Guatarri, *Mil mesetas*, p. 232.



Hemos avanzado en vislumbrar qué caminos evadir y, de no hacerlo, hacia dónde nos llevarían. ¿Lograremos franquear los peligros?, ¿seremos lo suficientemente hábiles? Asumamos la contingencia, “No hay receta general. Se acabaron los conceptos globalizantes.”<sup>170</sup> Entonces, ¿estamos por completo desarmados?, ¿somos impotentes? Ante la fuerza de los estratos y los peligros de las líneas, nos queda un elemento ético: la prudencia.

¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el CsO también está lleno de alegría, de éxtasis, de danza? [...] ¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia.<sup>171</sup>

Ya que en el mundo de Deleuze nada está dado de una vez y para siempre, tampoco hay finalidades ni puntos de partida, los encuentros con otros cuerpos, la producción de intensidades, al cabo, la composición del CsO, no está determinada. Ningún manual nos acompaña, tan sólo la experimentación: probar en cada momento. Sin embargo, como deshacer nuestros estratos, pasar de una línea a otros, es una empresa donde se juega la vida misma, más vale tomar precauciones. La prudencia indica ser cauteloso, sutil, nunca destruir de un golpe. Como cuando se camina en una cuerda floja, un movimiento demasiado brusco y el precipicio nos espera. Requerimos proceder poco a poco. Nos advierten los autores:

Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de

---

<sup>170</sup> Deleuze- Parnet, *Diálogos*, p. 163.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 156.

desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, intentar segmento por segmento continuos de intensidades, tener siempre un fragmento de una nueva tierra.<sup>172</sup>

La tensión entre el CsO y sus estratos debe ser manejada con suma sutileza. Tener al enemigo cerca para identificar su estructura, probar sus límites, identificar sus puntos débiles. Probar y aprender en cada intento. Con un gesto reservado, intentar producir una intensidad, seguir una línea de fuga. Al cabo, para esquivar los peligros, hay que proceder con suma cautela. La prudencia nos resguarda de la aniquilación.

Por otro lado, ¿contamos con algunos criterios para luchar contra las determinaciones sin aniquilarnos? Deleuze y Guattari nos dan dos. Siguiendo a Moisés Barroso corresponden a dos reglas: regla de divergencia y regla de la máxima amplitud<sup>173</sup>.

Al respecto de la primera regla, leemos en *Mil mesetas*: “Sólo es retenido y conservado, así pues, creado, sólo consiste *lo que aumenta el número de conexiones* en cada nivel de la división o de la composición.<sup>174</sup>” La regla de divergencia es doble y ambos aspectos se corresponden.<sup>175</sup>

Por un lado, es forzoso abrirse y lograr un gran número de encuentros. Deleuze no cesa de incitarnos a ello, “Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a

---

<sup>172</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, p. 166.

<sup>173</sup> Cf: Moisés Barroso, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, Capítulo 8. Antonelli los llama criterios de multiplicación y consistencia. Cf: Antonelli, Marcelo S., “Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze”, disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242013000200004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242013000200004) Sigo a Barroso porque es más preciso en el planteamiento de estos elementos. De ahí la elección entre uno y otro.

<sup>174</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, p. 517.

<sup>175</sup> Barroso maneja esta regla en dos niveles. Por un lado, en el campo virtual, por otro, correspondiente a los cuerpos actuales. A grandes rasgos, en el primer caso la selección es aquella que realiza el eterno retorno: doble afirmación. Aquí me restringiré al segundo nivel.

conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor.” Y más adelante, “Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” frente a los programas todavía significantes y subjetivos.”<sup>176</sup> Para producir intensidades se requieren un sin número de conexiones, mientras más cuerpos se encuentren implicados, se alcanzan cuerpos superiores. Spinoza resuena en todo esto. Recordemos, la longitud indica un gran número de partes unidas bajo cierta relación de movimiento y de reposo. Un cuerpo puede aumentar sus dimensiones, y con ello su capacidad de actuar, si subsume otros cuerpos a su relación de movimiento y reposo. Se trata del caso de la alimentación. Así pues, es menester abrir el cuerpo a otros para obtener un máximo de conexiones.

El otro elemento es la selección. Vimos con Spinoza que no todo encuentros es alegre. Sí, nos abrimos al mundo, pero sólo encontramos veneno. Un cuerpo superior se formó, sin embargo, él nuestros pereció. Hay encuentros desafortunados, tristes. Por ello, es menester escoger muy atentamente. Tenemos un nuevo problema, ¿qué criterio guiará la selección? Nuevamente Spinoza marca el pulso. Entre un encuentro y otro el objetivo es aumentar la potencia: experimentar alegría, incrementar nuestras acciones: ser activo. Lo servil, lo impotente, lo triste debe ser excluido. El criterio es el aumento de la potencia, afirmarnos en cada momento, “pasar a la individuación más potente, superior, con formas de sentir más profundas”<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, pp.164 y 166.

<sup>177</sup> Moisés Barroso, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, p. 249.

La regla de máxima amplitud depende de la anterior. Una vez que se han seleccionados los encuentros más provechosos, se evalúa su conexión con el campo de intensidades, “De una composición sólo contarán las singularidades que hace pasar y las intensidades que incrementa. El criterio es la proximidad al plano; o lo que es lo mismo, la proximidad a la vida no-orgánica.<sup>178</sup> Se busca incrementar cada vez más la potencia, producir más intensidades que lleven al CsO poblado de intensidades. Se ha compuesto un cuerpo de mayor potencia, ¿cómo se relaciona con el CsO?, ¿logra sincronizar el movimiento de sus partes con otros cuerpos?, ¿es capaz de hacer vínculos aún más extensos, de continuar las relaciones?

Al cabo, “se trata de una prolongada tarea de experimentación, de una prudencia a lo largo del tiempo, de una sabiduría spinozista que implica la construcción de un plano de immanencia o de consistencia”.<sup>179</sup> Para nuestro problema, si seguimos los criterios: abrir el cuerpo, seleccionar encuentros alegres; después, seguir conectándolos, no parar su crecimiento, siempre acompañados de la prudencia, sortearemos los peligros y producir un CsO ya no es una empresa lejana.

## *b.2 Conexiones inesperadas*

*...lo más que puedo decir es que somos fluidos, seres luminosos hechos de fibras.*

Castaneda, *Relatos de poder*.

---

<sup>178</sup> *Ibíd*, p. 250.

<sup>179</sup> Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 168,

Entre otras operaciones el CsO se construye con rizomas. Pensar la producción del CsO de la mano del rizoma permite tener guías más tangibles para su realización. La elección fue principalmente pragmática: qué explicación permite dar más luces para su creación.

En “Introducción: Rizoma”<sup>180</sup> de *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari detallan algunas operaciones del rizoma. No intento explicar un método o un recetario, simplemente busco abrir caminos para producir un CsO, Hecha esta aclaración, el rizoma tiene seis principios. Los primeros dos son “el principio de conexión y de heterogeneidad”. Como su nombre lo dice, el principio de heterogeneidad indica que el rizoma está compuesto por aluviones de elementos, todos ellos de naturalezas diversas; por su parte, el principio de conexión indica que cada uno de estos elemento puede ser relacionado con cualquiera. Se trata, en suma, de  $n$  relaciones entre heteróclitos. El tercero es el “principio de multiplicidad”. Las  $n$  relaciones no se establecen según categorías, modelos, estructuras, semejanzas, etc.; es decir, ellas no persiguen la unificación de sus elementos a través de un común denominador; más bien, ellas son una entidad en sí misma sin ley que las regule: multiplicidad. Cuarto, “principio de ruptura asignificante”. En primer lugar, el rizoma puede ser cortado en cualquier parte, sin que ello implique su destrucción. Anclado a lo anterior, un rizoma quebrado es la condición para seguir construyendo más, pues el rizoma crece en cualquiera de sus partes al conectar fragmentos. Deleuze pone el ejemplo de un hormiguero, cuando se quiere alejar a las hormigas entre sí, ellas vuelven a unirse con otras, nunca se termina con el hormiguero, vuelve y vuelve a formarse. En este sentido, el rizoma se construye. Se ha quebrado, pero basta empieza a conectarlo por otro lugar, con otros elementos, para que crezca. Los últimos dos son “principio de cartografía y calcamonía”.

---

<sup>180</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, pp. 13-20.

Mapa y no calco. Un mapa es como una madriguera, numerosas entradas y maraña de caminos que llevan a diferentes regiones, “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones”<sup>181</sup>. Infinito juego de ensamblajes. El calco, por su parte, sigue un orden ya hecho, reproduce puntos estables y sus partes sólo embonan con unas cuantas piezas.

¿Cómo producir un CsO según los principios del rizoma? Principio de heterogeneidad y conexión. Cada una de nuestras partes puede cambiar su comportamiento habitual y relacionarse con otras zonas, “Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre.”<sup>182</sup> ¿Y no es la danza evidencia de esto? Pies para volar, espaldas para saltar. Tercer principio. Por ello no se obtiene un cuerpo amorfo (aunque exista ese riego), es una multiplicidad, un aluvión de relaciones. Cuarto principio, el CsO se compone con cualquier otro cuerpo en una anarquía de conexiones, “Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre”<sup>183</sup>. Quinto y sexto principio. No hay unidades cerradas impermeabilizadas por la identidad, cada cuerpo es un mapa, abierto por todos lados. Requerimos asumir que el límite del cuerpo no es la forma de un tejido, éste no termina (ni empieza) en la silueta de la piel.

¡Ah!, la piel, lienzo en que todos los mundos se plasman; los sabores y los olores, los sonidos y las temperaturas me penetran constatando mi inacabamiento; abro mi boca y un

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p.157.

<sup>183</sup> Deleuze- Guattari, *Mil Mesetas*, pp. 16- 17.

alud de moléculas y sub-moléculas se cuelan haciendo rizoma con mi esófago. Hablo y atravieso el mundo.<sup>184</sup>

Al componer un CsO, en lugar de detener el movimiento se pone en variación la materia; ya no se trata de una imagen solitaria que hace converger las cosas hacia su centro, ahora es un cuerpo de n relaciones.

...el CsO es todo eso: necesariamente un Lugar, necesariamente un Plan, necesariamente un Colectivo (agenciando elementos, cosas, vegetales, animales, herramientas, hombres, potencias, fragmentos de todo eso; pues no puede hablarse de "mi" cuerpo sin órganos, sino de "yo" en él, lo que queda de mí, inalterable y cambiando de forma, franqueando umbrales).<sup>185</sup>

Este recorrido nos ha devuelto, como las olas del mar, lo siguiente. Componiendo las cavidades el rizoma se hace un cuerpo sin órganos. Al formarlo, la única ley es el aumento de la potencia. Nunca en solitario, se conectan colectivos, manadas, multiplicidades. Se continúa el movimiento y no la forma; lo inesperado y no lo determinado. De esta manera, cualquier centro de sujeción se debilita. Los ejes de control entran en variación y se vuelven nudos de una extensa red. La materia- luz comienza a quebrar sus intervalos. En suma, realizando rizomas, el CsO deshace todo centro para lograr afirmar la potencia de actuar. Mutación ontológica producida por prácticas.

---

<sup>184</sup> Sonia Torres Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y génesis*, México, Torres Asociados, 2008, p. 101.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 167.

¿Se resolvió el problema? Nunca de un golpe y permanentemente. Deleuze es un filósofo cauteloso y no da conclusiones absolutas. No hay métodos definitivos. Los peligros siempre están presente.



## *Conclusiones*

Respecto de la propuesta interpretativa, leer a Deleuze desde sus textos dedicados a Spinoza nos arrojó los siguientes resultados.

En primer lugar, Deleuze aborda una gran diversidad de temas y autores: atraviesa problemas ontológicos, estéticos, políticos, lingüísticos, sobre psicoanálisis, entre varios más; recurre a autores de corrientes bastante heterogéneas, de la misma forma que habla sobre Kafka, Henry Miller, Artaud, también profundiza a propósito de Simondon, Blanchot, Duns Escoto, etc., además toca ramas de las ciencias como la biología, la física, las matemáticas, la geografía, entre otras. Si bien la filosofía deleuziana transita por diferentes registros, hay un aprendizaje filosófico en sus textos. Con ello no se quiere indicar un progreso unificado y lineal, más bien, una evolución entendida con Hardt, o sea, un “proceso teórico de agregación” donde ciertos textos pasados ayudan a comprender textos posteriores. Así sucede con el problema ¿cómo producir un CsO?, recurrir a los libros dedicados a Spinoza nos dio bases para comprender mejor dicho problema.

Quedarse sólo con los textos más recientes del autor nos haría concluir que prescinde de toda tradición metafísica, sin embargo gracias al estudio de los textos sobre Spinoza notamos que Deleuze no escatima en usar conceptos pertenecientes a la metafísica, tales como: causa de sí, univocidad, diferencia formal, inmanencia, poder de afectar y poder de ser afectado, potencia, materia, etc. Será después cuando Deleuze emplee conceptos menos usuales, sirva de ejemplo, cuerpo sin órganos, máquina de guerra, desterritorialización, estratos, devenir imperceptible, entre muchos más. En este contexto, en segundo lugar, tal propuesta interpretativa nos da las bases para insertar a Deleuze en una historia de la filosofía de largo alcance. Ya sea en sus primeros textos de historia de la filosofía o en sus libros posteriores, el francés sigue

resolviendo problemas ontológicos ya antes planteados, en el caso concreto de esta investigación, la naturaleza de aquello que produce lo existente, la naturaleza de los cuerpos actuales, la relación entre ambos, el movimiento que produce lo real, entre otros. Así pues, tenemos una visión de Deleuze como un pensador que da soluciones, sí, bastante innovadoras pero a problemas presentes a lo largo de la historia de la filosofía.

Tercero, traer a cuenta algunos conceptos de la matriz ontológica deleuziana nos permite no describir el trabajo de Deleuze como posmoderno. Bien lo indica Sonia Torres, “Deleuze no se inscribe en las filosofías posmodernas, más bien se sitúa en la línea de los grandes pensadores de la *Physis*”<sup>186</sup>. De igual manera, también la categoría estructuralismo no es muy precisa a la hora de definir la filosofía deleuziana, a menos que se entienda junto con Negri. En la entrevista “Deleuze y la política” el italiano nos indica,

Existe en Deleuze una idea de productividad del ser, del deseo, que es verdaderamente el elemento que rompe con lo posmoderno en el mismo instante en el que lo plantea. Ésta es la característica fundamental del pensamiento de Deleuze. Ser justamente, por un lado, un postmodernista sin postmodernismo, un estructuralista sin estructura, y por otro lado, la completa identificación de este impulso [...] que convierte este desarrollo de la dimensión del ser en algo siempre abierto, siempre productivo.<sup>187</sup>

Por último, cuarto, seguir un orden expositivo que empieza en un planteamiento ontológico y prosigue con su derrame hacía lo práctico nos hizo comprender que la relación ontología-

---

<sup>186</sup> Sonia Torres, *Deleuze y la sensación*, p. 21.

<sup>187</sup> Antoni Negri, *Deleuze y la política*, disponible en: [anarquicoronada.blogspot.mx/2012/11/toni-negri-deleuze-y-la-politica.html](http://anarquicoronada.blogspot.mx/2012/11/toni-negri-deleuze-y-la-politica.html)

prácticas respecto del CsO no es una sucesión de partes aisladas, sino un continuo, es decir, movimientos de un mismo proceso.

En cuanto al problema central de la producción de un cuerpo sin órganos, las consecuencias obtenidas son estas.

En el momento ontológico los conceptos de univocidad, diferencia e inmanencia que estudiamos en el capítulo dedicado a Spinoza nos acotó la forma de comprenderlos en Deleuze.

En el primer capítulo vimos que la univocidad envuelve a los otros dos conceptos. Para introducir la diferencia en el seno del ser fue forzoso que ésta fuera una diferencia formal, esto es, diferencia de cualidades, nunca de sustancias; asimismo, dichas diferencias debieron cumplir otra condición: converger a nivel ontológico, es decir, remitirse a un mismo ser. Así se comprendió la univocidad del ser: un único ser poblado de diferencias cualitativas.

En cuanto a la inmanencia nos enfocamos en la causa inmanente. Ésta nos permitió dos cosas: hacer una diferencia de esencias entre la causa y el efecto y, especialmente, plantear que el efecto no sale de su causa pues yace en ella. Entonces, entre el ser y sus producciones hay una relación inmanente. Así la jerarquía ontológica se desplomó.

Por otro lado, tanto la diferencia cualitativa como la causa inmanente requirieron del concepto de expresión. En cuanto a la diferencia, nos indicó que la manera en la cual lo diverso converge en un único ser es gracias a la relación complicación- implicación. Las diferencias están complicadas en un único ser, éste, a su vez, está explicado por sus

producciones. La misma relación de expresión instauró la inmanencia entre causa y efecto, ellos son dos movimientos, uno de expansión y otro de contracción, fuera de ellos no hay nada más.

Respecto del caos, mostré que no es una materia sin distinciones. En él todo cuerpo formado se desvanece, puesto que es la velocidad absoluta, sin embargo, aún así hay diferencias en el caos: las intensidades en tanto diferencias formales. Tales convergen en el seno del caos. En suma, fue claro que en el caos la diferencia formal conserva sus dos condiciones: diferencia cualitativa y convergencia ontológica.

El segundo movimiento tuvo como eje la potencia. En el primer capítulo notamos que tanto al ser como a los cuerpos les corresponde un poder de afectar y un poder de ser afectado. Respecto del ser tal potencia fue siempre activa, es decir, productiva. Lo cual nos permitió decir que el ser se caracteriza por su capacidad de actuar. Por parte de los cuerpos, estos son finitos, por ello su potencia es limitada. Los cuerpos se encuentran en un campo de fuerzas donde sufrirán el influjo de los demás cuerpos.

Anclado en lo anterior, entre el ser y los cuerpos la relación fue de participación: los entes finitos son partes intensivas de la potencia del ser. Lo cual quiso decir que los cuerpos son afecciones del ser. De ahí logramos extraer un vínculo entre ontología y práctica: la manera en la cual los cuerpos se componen repercute en la constitución del ser; dicho con otras palabras, el modo en el que los cuerpos ejercen su poder de actuar y cómo son afectados por otros cuerpos va componiendo el gran cuerpo superior que es el ser.

El cuerpo sin órganos no se desprendió de tal planteamiento. Se vio que el CsO está poblado de grados intensivos. En grado sumo, se definió por una fuerza activa, esto es, por

su capacidad de producir. Sin embargo, fue hasta el tercer momento donde la naturaleza del CsO fue clara.

La última sección del capítulo dedicado a Spinoza estuvo enfocada en la naturaleza de los cuerpos. Destaqué que ellos tienen dos partes, una intensiva y la otra extensiva. La primera se refirió a los grados de potencia. En los cuerpos tal grado de potencia se identificó con el deseo. A su vez, expliqué que éste varía en dos frecuencias: tristeza y alegría. Concluí que sólo la alegría responde a la naturaleza de los cuerpos, pues ella siempre indica un aumento de potencia, la tristeza sólo representa una disminución. En cuanto a la parte extensiva, descubrimos que el cuerpo tiene una infinidad de partes, todas ellas reunidas según una relación de movimiento y reposo.

Respecto de las composiciones corporales, la norma fue la siguiente: si un cuerpo se encuentra con otro y es capaz de incluirlo en dicha relación de movimiento y reposo, logrará aumentar su potencia; si no lo logra, perecerá. De lo anterior tuvimos como resultado que la alegría es una guía para componer los cuerpos; esto es, cuando los cuerpos interactúan entre sí, se busca aumentar la potencia.

En el capítulo segundo tuvimos la oportunidad de ver la deuda de Deleuze con Spinoza. El CsO tiene los dos mismos ejes que el cuerpo en Spinoza: grados de potencia (latitud) y relaciones de movimiento y reposo de partes extensivas (longitud). En este sentido, los cuerpos sin órganos también se componen como los cuerpos spinozistas. Por ello, para Deleuze el CsO es el gran cuerpo donde convergen todos los demás cuerpos sin órganos. Asimismo, entre ellos hay relaciones de inmanencia. El gran cuerpo produce a los demás, pero sólo a condición de que ellos permanezcan en él.

En dicho capítulo también tuvimos la ocasión de mostrar que el cuerpo sin órganos es la afirmación del deseo en tanto aumento de potencia. De ahí que el CsO mantenga una lucha constante contra todo aquello que disminuya su potencia, en este caso, se trató de los estratos.

En tal punto descubrimos una gran paradoja del cuerpo sin órganos: lucha por aniquilar los estratos, pero, al mismo tiempo, depende de ellos, debe conservarlos. La razón fue simple: si se destruyen por completos los estratos, perderemos toda forma, es decir, nos desvaneceremos en el caos. Fue forzoso, entonces, hablar de los riesgos que implica producir un CsO.

Los riesgos fueron cuatro: miedo, claridad, poder y aniquilación. Los tres primeros refuerzan los estratos, el último, termina con nuestra vida. La sugerencia fue optar por la prudencia como regla inmanente de la experimentación. Para aumentar la potencia se debe ser cauteloso. Asimismo, fue menester seguir dos reglas: la regla de la divergencia y la regla de la máxima amplitud. Con Spinoza, ambas reglas suponen que si los cuerpos logran encuentros alegres, aumentan su potencia. En ese sentido, concluí que para producir un CsO deben expandirse sus vínculos con otros cuerpos, pero seleccionando sólo aquellos encuentros que promuevan la alegría. En suma, la guía para componer los cuerpos en Spinoza, o sea, el aumento de potencia, es el mismo que se busca en el momento de producir el CsO: aumentar la potencia de producir.

Al cabo, de este recorrido logramos clarificar la naturaleza del CsO en sus tres momentos; mostrar que entre ontología y prácticas hay un continuo y explicar por qué el CsO es inseparable de la filosofía de Spinoza.

### *Para prolongar el pensamiento*

El problema ¿cómo producir un cuerpo sin órganos?, atraviesa diferentes puntos, sólo con la intención de incitar la reflexión sin profundizar demasiado, aquí quisiera mencionar dos puntos: la ética y la política.

Badiou considera que hay tres máximas éticas en la filosofía de Deleuze: creer en el mundo (máxima subjetiva), precipitar los acontecimientos (máxima creativa) y escapar del control (máxima negativa)<sup>188</sup>. La producción del cuerpo sin órganos atraviesa los tres. Para producir un CsO requerimos fracturar los estratos y, en su lugar, liberar intensidades. Lo cual, es imposible sin insertarnos en el mundo tal cual lo experimentamos.

No es concluyente si hay una ética propiamente dicha en Deleuze, pues ninguno de sus textos está consagrado específicamente a una ética<sup>189</sup>. Sin embargo, el francés parece arrojarnos varias pautas: la prudencia como regla inmanente de la experimentación; la importancia del deseo en tanto fuerza creativa; el valor de los encuentros guiados por la alegría y el gozo; las constantes incitaciones que nos hace el francés, junto con Nietzsche y Spinoza, a ser activos, a liberar las líneas de fuga, a encarnar el acontecimiento, en suma, a afirmar la vida, etc., parecen respuestas éticas. Podría resultar fructífero seguir indagando sobre esta cuestión.

---

<sup>188</sup> Badiou, Alain, “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”, *Deleuze Politique*, No. 40, disponible en: <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-15.htm>

<sup>189</sup> Al parecer de Rajchman es claro que hay una ética en Deleuze centrada en un “manierismo”, esto es, en las diferentes maneras de vivir, “Habla de una especie de manierismo en la ética, o, con respecto a Spinoza, de una eto-logía original en la composición de nuestros modos de ser singulares” Cf. Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, p. 93. Asimismo, para Mengue la ética en Deleuze es una ética de los acontecimientos, de aquella potencia siempre creadora. Cf. Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, principalmente el capítulo III.

La política es un punto que Deleuze sí desarrolló en textos específicos, como es el caso del texto escrito con Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia. El Anti-Edipo*. Pero, ¿hay bases para plantear un desarrollo de la ética a la política en Deleuze? Al parecer de Negri es bastante clara la respuesta: “lo político es el momento más alto de la ética. Lo político, en Deleuze, es la capacidad de afirmar la singularidad en tanto que absoluta”<sup>190</sup> Aquí hay otro tema a discutir.

Por otro lado, otra cuestión interesante es indagar por qué pensadores posteriores a Deleuze, específicamente Negri, recurren a él para formular su propio pensamiento político. José Ezcurdia, en su artículo “Deleuze y Negri. La potencia de la multitud y la producción de identidades democráticas”, se cuestiona por los conceptos ontológico-políticos que Negri retoma de Deleuze. Ezcurdia se pregunta, “En qué medida los conceptos mayores de la ontología y la política de Deleuze dejan su huella en la noción misma de multitud de Negri?”<sup>191</sup>

Lo anterior nos abre otra pregunta, ¿por qué la política requiere de una ontología?, ¿qué beneficio hay en construir un proyecto político fincado en una ontología afirmativa como la de Deleuze? Es pertinente ponerlo en la mesa de discusión, pues varios filósofos actuales prescindan de planteamientos ontológicos.

---

<sup>190</sup> Negri, Antoni, *Deleuze y la política*

<sup>191</sup> Ezcurdia, José, “Deleuze y Negri. La potencia de la multitud y la producción de identidades democráticas”



- Bibliografía

- Principal:

Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1976-1990*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl /](http://www.philosophia.cl/)

Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

----- *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 1996.

----- *Cuatro lecciones sobre Kant*, disponible en:

<http://www.dooos.org/articulos/textos/deleuzze.pdf>

----- *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

----- *El Bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1987.

----- *El Pliegue*, Barcelona, México: Paidós, 1989.

----- *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2004.

----- *Foucault*, México: Paidós, 1987.

----- *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros, 2002

----- *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005.

----- *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.

----- *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975.

----- *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001.

----- *La imagen- movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona: Paidós, 1984.

----- y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2006.

----- y Guattari, Félix *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993.

----- y Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004.

Hardt Michael, *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, México: Paidós, 2004.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: FCE, 1958.

- Secundaria:

Antonelli, Marcelo S., “Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze”, disponible en:

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242013000200004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242013000200004)

Allez, Eric (director), *Guilles Deleuze. Una vida filosófica*, disponible en:

<http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf>

Aragües Estragües (coordinador), *Guilles Deleuze, un pensamiento nómada*, Zaragoza: Mira Editores, 1997.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2006.

Artaud, Antonin, *Para acabar con el juicio de dios*, México: Arsenal, 2004

Barroso, Moisés, *Inmanencia, Virtualidad y Devenir en Gilles Deleuze*, disponible en:

<ftp://hermes.bbtk.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>

Badiou, Alain, “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”, *Deleuze Politique*, No. 40, disponible en: <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-15.htm>

Bergson, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sigme, 1990.

----- *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Editorial Torres y Asociados, 2004.

Canavera, Julien, El vitalismo de Gilles Deleuze, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, No. 66.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid: Cátedra, 1982.

Domínguez Atilano (editor), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado: Actas del congreso internacional, Almagro, 24-26 de octubre, 1990*, España: Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 1992.

Ezcurdia José, “Deleuze y Negri. La potencia de la multitud y la producción de identidades democráticas”, disponible en: [reflexionismarginales.com/3.0/dleuze-y-negri-la-potencia-de-la-multitud-y-la-produccion-de-identidades-democraticas/](http://reflexionismarginales.com/3.0/dleuze-y-negri-la-potencia-de-la-multitud-y-la-produccion-de-identidades-democraticas/)

Guattari, Félix, “Para acabar con la masacre del cuerpo”, *Fractal*, No.69, pp. 59- 68.

Ingala, Emma, “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”, *Ontology Studies*, No. 10, 2010, pp. 233-244.

Khalfa, Jean, *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, “Absolute Immanence”, London- New York: Continuum, 2002.

Leibinz, Gottfried, *La Monadología*, disponible en:

[file:///C:/Users/hazahelhhp/Downloads/monadologia.Leibniz%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/hazahelhhp/Downloads/monadologia.Leibniz%20(1).pdf).

Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

Negri, Antoni, “Deleuze y la política”, disponible en:

[anarquicoronada.blogspot.mx/2012/11/toni-negri-deleuze-y-la-politica.html](http://anarquicoronada.blogspot.mx/2012/11/toni-negri-deleuze-y-la-politica.html)

Pardo, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990.

Rajchman, John, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva visión, 2007.

Rolnik, Suely, “El ocaso de la víctima. La creación se libra del rufián y se rencuentra con la resistencia”, disponible en: [http://exargentina.org/txt/krise\\_srolnik\\_ocasovictima\\_es.html](http://exargentina.org/txt/krise_srolnik_ocasovictima_es.html).

Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Imposturas Intelectuales*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999.

Soto, Jesús, “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de Expresión”, *Anuario Filosófico*, No. 28, 1995, pp. 737- 754.

Torres Ornelas, Sonia, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y génesis*, México: Torres Asociados, 2008

Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre- textos, 2006.