





## La comunidad como cuerpo de cuerpos. Potencias, afectos y agenciamientos colectivos en Gilles Deleuze y Félix Guattari

Myriam Rodríguez del Real

Universidad Nacional de Educación a Distancia  

Milagros Pellicer Planells<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid  

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.105056>

Recibido: 09/07/2025 • Aceptado: 14/12/2025

**Resumen:** El presente artículo aborda la concepción del cuerpo desde la ontología materialista y vitalista de Gilles Deleuze en diálogo con una lectura etológica de la *Ética* de Baruch Spinoza, que pone en el centro la relación. A partir de esta ontología relacional, en el texto se plantea una distinción entre materia-cuerpo-organismo en función del grado de estratificación de la materia caótica. Esta distinción permite pensar el cuerpo más allá del organismo, como un entramado de intensidades, afectos y potencias en constante composición y descomposición, lo que conduce a subrayar la dimensión ontológico-política de la existencia. Con todo ello, se plantea la comunidad como un cuerpo común en devenir, siempre en proceso de producción, lo que abre la posibilidad de experimentar nuevos modos de existencia y relaciones políticas que trasciendan los límites tradicionales de lo humano.

**Palabras clave:** afectos; cuerpo; Deleuze; materia; ontología; política; relación; Spinoza.

### EN Community as a Body of Bodies. Potencies, Affects and Collective Agency in Gilles Deleuze and Félix Guattari

**Abstract:** The present article draws upon the materialist and vitalist ontology of Gilles Deleuze, in dialogue with an ethological reading of Baruch Spinoza's *Ethics*, which places the relation at the centre. Based on the principles of this relational ontology, the text proposes a distinction between matter, body and organism according to the degree of stratification of chaotic matter. This distinction enables us to conceptualise the body beyond the organism, as an assemblage of intensities, affects and potencies in constant composition and decomposition. This, in turn, serves to emphasise the ontological-political dimension of existence. Thus, community is proposed as a common body in becoming, always in the process of production, which opens the possibility of experiencing new modes of existence and political relations that transcend the traditional limits of the human.

**Keywords:** Affects; Body; Deleuze; Matter; Ontology; Politics; Relation; Spinoza.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La potencia relacional del cuerpo. Un diálogo a través de Spinoza y Deleuze. 3. La continuidad de los cuerpos como materia viva. Entre la organización total y la experimentación. 4. Entre el interestrato y el metaestrato. Agenciamientos colectivos como comunidad que falta. 5. Conclusiones. 6. Referencias

**Cómo citar:** Rodríguez del Real, M. y Pellicer Planells, M. (2026). "La comunidad como cuerpo de cuerpos. Potencias, afectos y agenciamientos colectivos en Gilles Deleuze y Félix Guattari". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 423-433.

<sup>1</sup> Las dos autoras han participado por igual en todas las fases del proceso. Detallamos estas fases de acuerdo con la taxonomía CrediT: Conceptualización, curaduría de datos, análisis formal, adquisición de financiamiento, investigación, metodología, administración del proyecto, recursos, software, supervisión, validación, visualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición. Como decían Deleuze y Guattari: «[...] lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos».

## Fuentes de financiación

Esta investigación ha contado con un contrato FPI-UNED y con un contrato FPU y se enmarca en los proyectos PAPIIT-UNAM «Rendimientos ontopolíticos de la filosofía de Deleuze y Guattari» (IN400926) y «Estética y transformación digital de la sociedad» (PID2023-149638OB-I00).

## 1. Introducción

«Todo es mezcla de cuerpos. Los cuerpos se penetran, se fuerzan, se envenenan, se mezclan, se retiran, se refuerzan o se destruyen como el fuego penetra en el hierro y lo vuelve incandescente, como el predador devora su presa, como el enamorado penetra al amado. “Hay carne en el pan y pan en las hierbas, y estos cuerpos, y muchos otros, penetran en todos los cuerpos por conductos ocultos y se evaporan juntos...”»

Deleuze, *Diálogos*

La concepción del cuerpo que propone el presente artículo se ubica en el marco de la ontología materialista vitalista planteada por Gilles Deleuze. El punto de partida es la lectura etológica que ofrece Deleuze de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza, quien describe el cuerpo como uno de los múltiples modos en los que se da lo existente. En la obra de Spinoza, todo lo existente como sustancia única se expresa tanto en el atributo de la extensión como en el del pensamiento, pues «alma [pensamiento] y cuerpo es una y la misma cosa»<sup>2</sup>. Esto quiere decir que la existencia se da como cuerpo pensante: cuando un cuerpo es afectado, se produce una idea de dicha afección en el pensamiento, y viceversa. En palabras de Deleuze a partir de Spinoza: «lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma»<sup>3</sup>.

Esta concepción del cuerpo se distancia de la consideración occidental del cuerpo –que atraviesa la historia de la filosofía desde Platón– según la cual este se ve relegado a una posición inferior frente a la mente, lo que establece una relación dualista y jerárquica que conlleva la dominación de la razón, atribuida a un sujeto moderno que ha funcionado históricamente como dispositivo de subyugación sobre cuerpos-otros. El presente artículo pone la dimensión ontológico-política del cuerpo en el centro de una reflexión sobre la existencia y la comunidad.

En *En medio de Spinoza*, Deleuze plantea la *Ética* como una etología de corte ontológico:

La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las maneras de ser. Yo diría entonces que la manera de ser es precisamente el estatuto de los entes, de los existentes desde el punto de vista de una ontología pura. [...] Somos maneras de ser en el ser<sup>4</sup>.

Deleuze propone la etología como una ontología que se ocupa de los modos de la existencia –una existencia pensante y corpórea de la misma manera–, idea que permite pensar esta ontología como

una ontología relacional de los cuerpos. El cuerpo, en tanto que uno de los modos de existencia, se vuelve así un concepto central para abordar esta cuestión. Considerar el cuerpo desde estos presupuestos permite abordarlo como materia compuesta de flujos de intensidades, afectos y deseo. Como explica Guido Fernández Parmo en referencia a la conceptualización deleuziana de cuerpo:

los cuerpos son, antes que organismos, energía o materia inextensa. Ante esto, la primera pregunta que deberíamos hacernos no es «¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?» sino «¿cómo se hace un organismo?». Esta segunda pregunta es ontológica y la primera, política. Cómo se forma un cuerpo organizado a partir de una materia definida en tanto potencia diferenciante y creativa es una cuestión de génesis ontológica<sup>5</sup>.

La lectura spinozista de Deleuze recupera las ideas sobre cuerpo, modo y existencia para proponer una ontología relacional del cuerpo que subraye el modo en el que los cuerpos se coproducen en la relación misma. Poner el acento en la relación supone un cambio de mirada del Ser al devenir, esto es, un enfoque en el *et*, en el *entre*, de los términos de la relación, que no preexisten. Esto conduce a la consideración del cuerpo desde un punto de vista que no es exclusivamente ontológico, sino que es necesariamente ontológico-político, pues toda ontología –que se ocupa de la estructura de lo real– conlleva y deriva de sí implicaciones políticas concretas.

Planteamos el *entre* en su doble articulación como posibilitador de la continuación de los cuerpos materiales y como límite afirmativo y diferencial. La ontología relacional es, pues, una ontología corporal, en tanto que el cuerpo siempre es en relación, y esta es una ontología que a su vez se demuestra material. Tal y como apunta Francisco José Martínez Martínez en *Ontología y diferencia*: «El pensamiento de Deleuze es un materialismo que pone acento en lo real [...], que reconoce el dinamismo interno de la materia»<sup>6</sup>.

Las sucesivas crisis –ecológica, migratoria, geopolítica– que recorren todos los estratos de lo real vuelven necesario repensar el cuerpo desde estos presupuestos, a saber, atendiendo a una ontología relacional que pone de relieve una política de lo común que vaya más allá de lo humano. En la ontología epistemológica de algunas comunidades indígenas<sup>7</sup> se pueden encontrar estos rastros de otros

<sup>2</sup> Spinoza, EIII, prop.2, esc.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 2001), 28.

<sup>4</sup> *En medio de Spinoza*, 3ª (Buenos Aires: Cactus, 2019), 72.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze. *Una introducción a través de sus textos* (TeSEO, 2024), 73-74.

<sup>6</sup> «Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze», *Eikasia. Revista de Filosofía*, n.º 23 (marzo de 2009): 39.

<sup>7</sup> Son múltiples las pensadoras que recuperan los saberes de comunidades indígenas para señalar cómo cuerpos no-humanos, cuerpos animales, cuerpos naturales, –cuerpos

cuerpos no humanos que intervienen no solo en la actividad de la comunidad política, sino en las propias relaciones cotidianas que suceden dentro de esta. Tomamos por caso la siguiente cita de Ailton Krenak, que insiste en la necesidad de reconocer al río, a la montaña, como cuerpos con los que entramos en relación, como parte de nuestras comunidades políticas, que son mucho más que humanas:

ese río que está en coma es también nuestro abuelo, [...] la montaña explotada en algún lugar de África o de América del Sur y transformada en mercadería en algún otro lugar es también el abuelo, la abuela, la madre, el hermano de alguna constelación de seres que quieren continuar compartiendo la vida en esta casa común que llamamos Tierra<sup>8</sup>.

Pensar la comunidad como cuerpo de lo común permite de este modo abordar la ontología relacional que aquí se plantea como una ontología política que atienda a las siguientes cuestiones: ¿Cómo nos relacionamos con cuerpos no humanos políticamente? ¿Podemos localizar algún límite entre los cuerpos que permita situar cierta distinción entre cuerpos-materia afectivos para poder pensar cómo se producen las relaciones en nuestras comunidades políticas?

En primer lugar, el presente artículo planteará, a partir de un diálogo entre el pensamiento de Spinoza y Deleuze, una concepción de cuerpo como entramado de relaciones de composición y descomposición, en tanto que modo de existencia intensivo y extensivo. En segundo lugar, desde esta comprensión del cuerpo en relación, se abordará una idea de continuidad o *continuum* de los cuerpos que permitirá pensarlos como materia viva y parcialmente organizada, una tensión entre su actualización en un estado de cosas y el desbordamiento virtual de los límites que en dicho estado se generan. Esto conduce a discernir entre los modos de organización de la materia –materia caótica, cuerpo y organismo–, que serán tratados en el último apartado a partir de las nociones de estratificación –plano de organización– y cuerpo sin órganos (CsO) –plano de inmanencia o consistencia–, con especial énfasis en la cuestión del *entre* como límite productivo. Concluimos, así, que el tratamiento del cuerpo como resultado de relaciones entre otros cuerpos conduce a la comunidad como cuerpo de lo común, una comunidad que siempre está faltando, porque siempre se está produciendo.

montaña, cuerpo-río–, forman parte de sus comunidades políticas. Pensamos en figuras clave como Donna Haraway (*Seguir con el problema*) Suely Rolnik o Silvia Rivera Cusicanqui (*Un mundo ch'ixi es posible*). En concreto, consideramos aclaratorio señalar que para Suely Rolnik es importante entender que el cuerpo-pájaro no se agota en la forma y la función que pensamos para el pájaro, sino que es –en palabras de Juan Evaristo Valls Boix sobre la filosofía de Rolnik– «una fuerza, algo que pasa, o que nos pasa, un modo de relacionarnos con el mundo» *Suely Rolnik: descolonizar el inconsciente*, (Barcelona: Herder, 2024), 12. Y continúa: «Un pájaro es una forma de irse, una araña es un modo de quedarse» 108.

<sup>8</sup> *Ideas para postergar el fin del mundo* (Buenos Aires: Promeeteo Libros, 2021), 29.

## 2. La potencia relacional del cuerpo. Un diálogo a través de Spinoza y Deleuze

La existencia como totalidad, según Spinoza, solo se da propiamente en sus múltiples modos como cuerpos sentipensantes, «y estos modos no son reductibles»<sup>9</sup>, puesto que todo cuerpo expresa un modo de la sustancia. La sustancia según Spinoza, Dios o la Naturaleza<sup>10</sup>, es causa de sí<sup>11</sup>, pues «[su] esencia implica la existencia»<sup>12</sup>. Los atributos de la sustancia son lo que es percibido «como constitutivo de su esencia»<sup>13</sup>: si bien son infinitos, extensión y pensamiento son los dos únicos atributos que el ser humano puede conocer. Finalmente, los modos, que se siguen de los atributos, expresan las diferentes maneras de darse la sustancia, dado que, como apunta Spinoza, «aparte de la sustancia y de los modos no se da nada»<sup>14</sup>. De ello se sigue que la sustancia solo existe en los modos –afecciones o modificaciones de la existencia como totalidad– que se dan en cuerpo y mente –lo extenso y el pensamiento– a la vez y sin prevalencia de uno sobre otro. Así, escribe Spinoza: «el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas»<sup>15</sup>.

El cuerpo, en la filosofía de Spinoza, es lo extenso de la sustancia, uno de sus modos: «Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos»<sup>16</sup>. Estas dos maneras o modos, son, por tanto, de acuerdo con Spinoza, el cuerpo y el alma, mente o pensamiento, pues el cuerpo es finito en tanto que es medible en sus características materiales –tales como color, forma, movimiento–, mientras que el pensamiento no puede ser medido en tanto que no se da espaciotemporalmente<sup>17</sup>.

Este medir del cuerpo en virtud de dichas características físicas parte de la base de que hay relaciones de movimiento y reposo, rapidez y lentitud entre los cuerpos –tengan un mayor o menor grado de composición–, «y no en razón de la sustancia»<sup>18</sup>. Estas dinámicas que se dan entre los cuerpos producen cierta distinción local entre los mismos, de modo que un cuerpo singular determinará al movimiento o al reposo a otro cuerpo singular, lo que da cuenta de la necesaria ontología relacional anteriormente señalada. Esto implica que los cuerpos siempre se dan en relaciones de composición y descomposición, puesto que todos los cuerpos forman parte

<sup>9</sup> Deleuze, *En medio de Spinoza*, 12.

<sup>10</sup> Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza –*Deus sive natura*– en el prefacio de la cuarta parte del texto de la *Ética*. Dios o la Naturaleza es la única sustancia para Spinoza, que refiere (El, prop.29, esc.) como *natura naturans* –naturaleza naturante–, causa de la *natura naturata* –naturaleza naturada–. Con esto, Spinoza expresa la inmanencia de la relación entre Dios-Naturaleza (causa de sí y del resto de lo existente) y sus modificaciones (el resto de la natura producida).

<sup>11</sup> «Lo que es en sí y es por sí mismo concebido, o sea aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse» (Spinoza, El, def.3).

<sup>12</sup> El, def.I.

<sup>13</sup> Spinoza, El, def.IV

<sup>14</sup> Spinoza, El, prop.15, dem.

<sup>15</sup> Spinoza, El, prop.7.

<sup>16</sup> Spinoza, El, prop.7, esc.

<sup>17</sup> Edgar Eslava, «Movimiento, espacio y extensión: Spinoza y la mecánica de los cuerpos», *Universitas Philosophica* 27, n.º 54 (2010): 118.

<sup>18</sup> Spinoza, El, lema I.

de un todo que es la sustancia, como partes de esta sustancia o modos de ella, pero también cada cuerpo forma un todo respecto de sus partes.

Un individuo –en los términos en los que lo concibe Spinoza– adquirirá una forma en función de una unión de cuerpos que podrá variar, a saber, sus componentes podrán volverse mayores o menores, y ello no afectará a su naturaleza siempre y cuando las relaciones de movimiento y reposo entre los mismos sea mantenida. Esto lleva a Spinoza a señalar que «un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, conservando, no obstante, su naturaleza»<sup>19</sup>.

Esta cuestión remite a la idea del *conatus*, la capacidad de un cuerpo para durar, esto es, para perseverar en la existencia a través de su capacidad para obrar, para afectar: «El cuerpo humano<sup>20</sup> necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos por los que es como regenerado continuamente»<sup>21</sup>. Así, el *conatus* remite a la esencia de la existencia singular de los cuerpos, que es «parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza»<sup>22</sup>.

Como subraya Deleuze en *Spinoza: Filosofía práctica*, Dios, la Sustancia, es causa de todas las cosas en tanto que no actúa ejerciendo un poder sobre los cuerpos. La potencia de Dios no es el poder de los reyes o soberanos, pues no se trata de una relación de dominación –que se podría desplegar de una idea de Dios trascendente– o fuerza impuesta sobre un cuerpo preexistente. Esta potencia sobre la que Spinoza teoriza se distancia de la idea de potencia aristotélica como posibilidad, ya que «toda potencia es acto, activa, y en acto»<sup>23 24</sup>. Así, la potencia de Dios no es sino su propia esencia como absoluta potencia de existir: absoluta potencia de obrar o «producir todas las cosas [todos los modos]»<sup>25</sup>, y absoluta potencia de pensar.

Este grado de potencia absoluto es propio de la sustancia, que, en tanto causa de sí misma, solo puede afectar, pero no ser afectada. Los modos existentes también disponen de un grado de potencia –que expresan según su naturaleza–, pero que no será absoluto, sino finito: los modos existentes afectarán a otros modos y serán afectados por estos otros modos, lo que supondrá un aumento o disminución de su potencia de obrar en función de las afecciones y los afectos con los que se compongan<sup>26</sup>. De este modo, Deleuze, en referencia a

Spinoza, afirma que «el *conatus* [...] es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado»<sup>27</sup>. El *conatus* será, pues, potencia activa, el esfuerzo de un cuerpo por aumentar su capacidad de obrar, esto es, de ver su potencia aumentada en función de afectos alegres que generen relaciones de composición entre estos y otros cuerpos. Es por eso por lo que cuando Spinoza apela al *conatus* lo hace refiriéndose a la cosa o cuerpo singular<sup>28</sup>.

La célebre expresión de Spinoza «nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo»<sup>29</sup> alude, así, a la idea de *conatus*. La potencia de un cuerpo dependerá de las relaciones de composición y descomposición con otros cuerpos y afectos. Por tanto, habrá cuerpos que por su naturaleza resulten compositivos en un mayor grado con otros cuerpos, y relaciones que disminuyan la potencia de obrar y descompongan la relación. En este sentido, cuando Spinoza se pregunta ¿qué puede un cuerpo?, según señala Deleuze, está preguntándose «¿de qué afectos es capaz? [...] tanto en pasión como en acción»<sup>30</sup>; es por eso que Deleuze llama a *experimental*<sup>31</sup>.

La potencia no puede ser, entonces, una característica interna estática, sino que es puramente relacional, ya que dependerá de los cuerpos y sus relaciones. Lo que puede resultar compositivo para un cuerpo –en tanto que aumento de potencias– puede resultar descompositivo para otro. Deleuze lo expresa de la siguiente manera en alusión a la correspondencia de Spinoza con Blyenbergh:

No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actuar y la descomposición de una relación. Aun la disminución de nuestra potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá pues del mal la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede

---

el esfuerzo por el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Y así (*por la proposición 5 de esta parte*), es contraria a ese esfuerzo. Y todo por lo que un hombre afectado de tristeza se esfuerza, es por apartar la tristeza. Mas (*por la definición de tristeza*), cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre, a la que necesariamente aquella se opone. Luego cuanto mayor es la tristeza, con tanta mayor potencia de obrar se esforzará el hombre por apartar la tristeza. Esto es (*por el escolio de la proposición 9 de esta parte*), con tanto mayor deseo o apetito se esforzará por apartar la tristeza. Además, como la alegría (*por el mismo escolio de la proposición 11 de esta parte*) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, fácilmente se demuestra, por la misma vía, que un hombre afectado de alegría no desea sino conservarla, y ello con un deseo tanto mayor cuanto mayor sea la alegría. Y por último, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza o de la alegría, se sigue del mismo modo que el esfuerzo, el apetito o el deseo que surge del odio o del amor será mayor en razón del odio y del amor» (Spinoza, EIII, prop.37, dem.).

<sup>27</sup> Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, 121.

<sup>28</sup> Cfr. Spinoza, EIII, prop.7.

<sup>29</sup> Cfr. Spinoza, EIII, prop.2, esc.

<sup>30</sup> *Diálogos*, Cuarta edición (Valencia: Pre-Textos, 2013), 70.

<sup>31</sup> La respuesta a la pregunta de Spinoza «¿qué puede un cuerpo?», es decir, «de qué afectos es capaz» se da en la propia práctica relacional, que es creativa. Solo a través de la experimentación, de la búsqueda creativa de nuevas composiciones y relaciones, un cuerpo podrá determinar su potencia –en esa relación–.

<sup>19</sup> EII, lema VII, esc.

<sup>20</sup> «[L]o que hasta aquí hemos mostrado es del todo común y no pertenece en mayor medida a los hombres que al resto de individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, también están animados. Pues de toda cosa se da necesariamente una idea en Dios, de la que Dios es causa del mismo modo como lo es de la idea del cuerpo humano. Y por ello, lo que hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano, ha de ser dicho, necesariamente, acerca de la idea de cualquier cosa» (Spinoza, EII, prop.13, esc.).

<sup>21</sup> Spinoza, EII, post.IV.

<sup>22</sup> Spinoza, EII, prop.36, ap.

<sup>23</sup> Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, 119.

<sup>24</sup> «Es precisamente porque la esencia es potencia que la existencia posible (en la esencia) es otra cosa que una “posibilidad”» Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik Editores, 1996), 82.

<sup>25</sup> Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, 119.

<sup>26</sup> «La tristeza disminuye o coerce (*por el escolio de la proposición 11 de esta parte*) la potencia de obrar del hombre. Esto es (*por la proposición 7 de esta parte*), disminuye o coerce

suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente<sup>32</sup>.

Si Spinoza plantea que «a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir»<sup>33</sup>, dirá Deleuze que «la esencia es potencia absolutamente infinita de existir»<sup>34</sup>. En relación con esta idea de existencia a un nivel ontológico, Deleuze apunta que «lo que es no puede ser puesto en relación con el ser más que al nivel de la existencia»<sup>35</sup>, lo que conduce al concepto de inmanencia. La existencia se da en la inmanencia, es una vida<sup>36</sup>, puesto que

la substancia y los modos [en los que esta se da] están en la inmanencia [...]. La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas [...] la inmanencia absoluta: es potencia<sup>37</sup>.

Deleuze define, en *Spinoza: Filosofía práctica*, grado de potencia como parte intensiva<sup>38</sup>, lo que permite repensar los presupuestos de la filosofía materialista del cuerpo que plantea Spinoza atendiendo a la doble articulación de lo real, que comprendería lo actual y lo virtual en términos deleuzianos. Si bien Spinoza, al referir a la cuestión del cuerpo como modo extenso no apela directamente a la cuestión de la intensidad –un concepto especialmente relevante en la filosofía de Deleuze–, es posible rastrear esta idea en la *Ética* en lo relativo a la cuestión del deseo y los afectos. Un cuerpo, en tanto que modo de la existencia, es tanto extenso como intenso, pues está compuesto por otros cuerpos, así como por fuerzas e intensidades. Es por ello por lo que Francisco José Martínez señala:

En estas nociones intensivas Deleuze remite a la idea espinozista de una Substancia única, que define un plano de consistencia unívoco e inmanente sobre el cual pululan los distintos modos finitos, entendidos como conatus, es decir, como grados singulares de intensidad<sup>39</sup>.

De esta manera, localizamos un cambio de la mirada spinozista centrada en la sustancia como

unidad de la existencia, a la multiplicidad de los modos que se dan en el plano de inmanencia, en una vida –según Gilles Deleuze y Félix Guattari–. Escriben los autores en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*: «No hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida»<sup>40</sup>.

En este sentido, señala José Ezcurdia: «El plano de inmanencia deleuziano se funda en una lectura de la noción de sustancia spinoziana, en tanto una materia como fuente de afectos que se concibe como cuerpo vivo»<sup>41</sup>, lo que da pie a una comprensión del cuerpo como materia –viva<sup>42</sup>– y de la materia no como un elemento fijo, pasivo, inerte, sino que se demuestra un hacer en proceso generador de afectos y, como tal, con un potencial relacional.

### 3. La continuidad de los cuerpos como materia viva. Entre la organización total y la experimentación

Los cuerpos –que en Spinoza hemos visto como lo extenso de la sustancia– no se limitan, por tanto, a lo extensivo, sino que con Deleuze y Guattari se sitúan más allá de su organización y de la función de sus partes –de sus órganos–, y están poblados de intensidades, fuerzas, flujos y afectos. De este modo, estos cuerpos ya son intensivos y afectivos tanto como extensivos –aquí podemos observar cómo Deleuze y Guattari radicalizan la superación de los dualismos a la que ya apuntaba Spinoza–. En *Mil mesetas*, los autores distinguen entre velocidad y movimiento –dinámicas que se dan en los cuerpos– para hacer énfasis en esta cuestión:

[...] hay que distinguir la velocidad y el movimiento: el movimiento puede ser muy rápido, pero no por ello es velocidad; la velocidad puede ser muy lenta, o incluso inmóvil, sin embargo, sigue siendo velocidad. El movimiento es extensivo, y la velocidad intensiva<sup>43</sup>.

El movimiento se da en la extensión, que Deleuze y Guattari relacionan en esta meseta –«Tratado de la nomadología: la máquina de guerra»– con el espacio estriado, espacio geométrico, cerrado o delimitado al menos por alguno de sus lados<sup>44</sup>, un espacio extenso habitado por cuerpos formados y estables. La velocidad, por su parte, como fuerza intensiva, ocupa el espacio liso, un espacio de multiplicidades no métricas, un espacio nómada. No se da tal cosa como una oposición entre liso y estriado, extensivo

<sup>32</sup> Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 238.

<sup>33</sup> El, prop.7.

<sup>34</sup> *Spinoza: Filosofía práctica*, 92.

<sup>35</sup> *En medio de Spinoza*, 74.

<sup>36</sup> «El artículo indeterminado no señala en cuanto tal una indeterminación empírica sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendente. El artículo indeterminado no es la indeterminación de la persona sin ser a la vez la determinación de lo singular. El Uno no es lo trascendente que puede contener incluso a la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo trascendente. Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...» («La inmanencia: una vida...» en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-Textos, 2007), 350).

<sup>37</sup> Deleuze, *op. cit.*, 348.

<sup>38</sup> «La esencia del modo es a su vez grado de potencia, parte de la potencia divina, es decir, parte intensiva o grado de intensidad» Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, 120.

<sup>39</sup> Martínez Martínez, «Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze», 70.

<sup>40</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 259.

<sup>41</sup> José Ezcurdia, «Cuerpo y sustancia en la filosofía de Spinoza: La perspectiva deleuziana», *Revista Conatus* 6, n.º 12 (diciembre de 2012): 6.

<sup>42</sup> En *Mentes paralelas*, Laura Tripaldi refiere a las investigaciones que astrobiólogos como Bartlett y Wong han llevado a cabo para repensar el concepto de vida. El término *vyda* aspiraría así a superar una concepción de la vida como algo exclusivo y excepcional de lo que están dotados determinados cuerpos para pasar a comprenderla como «uno de los muchos procesos dinámicos en los que la materia química puede desplegarse» Laura Tripaldi, *Mentes paralelas. Descubrir la inteligencia de los materiales* (Buenos Aires: Caja negra editora, 2023), 163.

<sup>43</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 385.

<sup>44</sup> Deleuze y Guattari, 484.

e intensivo, sino que se da, en palabras de Martínez Martínez, «una contaminación, una infección del espacio estriado por el liso y un intento del dominio del estriado por el liso»<sup>45</sup>. Así, «todo progreso se hace por y en el espacio estriado, pero [...] todo devenir tiene lugar en el espacio liso»<sup>46</sup>.

Entendemos el cuerpo como una suerte de sedimentación contingente a la par que plegamiento parcial y detenido de la materia no absolutamente organizada y cerrada como sucede con el organismo, pero ciertamente territorializada y configurada. El cuerpo nunca es solo un cuerpo, sino un entramado de relaciones, pero que se mantienen parcialmente estables dando lugar a esta detención relativa del movimiento. En ocasiones, esta coagulación supone la imposición de unas «funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil»<sup>47</sup>. Es ahí donde se produce el organismo como cuerpo codificado. Así, el cuerpo –que tematizamos aquí– es el pliegue que mantiene esta tensión entre la organización del organismo y la desorganización completa, entre lo liso y lo estriado. Por ello, Deleuze y Guattari alertan:

Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse [...]; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante. Mímad los estratos. No se puede alcanzar el CsO, y su plan de consistencia, desestratificando salvajemente<sup>48</sup>.

Será el cuerpo sin órganos el plan[o]<sup>49</sup> que impide que el cuerpo devenga totalmente un organismo cerrado: «[el] *cuerpo sin órganos* [...] no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras»<sup>50</sup>. Este es

un cuerpo poblado por intensidades, que parte de una conceptualización de la materia como intensiva y afectiva<sup>51</sup>, a la manera deleuziana como «energía y variación de la potencia»<sup>52</sup>, pero ya con cierta detención de esta materia. La pregunta, entonces, será *cómo hacerse un cuerpo sin órganos*.

Como hemos adelantado, Deleuze plantea lo virtual como una parte constituyente de lo real junto a lo actual, con el que se pliega. Lo virtual es el campo de multiplicidades, potencialidades no actualizadas, y debe ser definido «como estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual»<sup>53</sup>. Cuando Deleuze retoma el famoso verso de Joë Bousquet: «Mi herida existía antes que yo; [he nacido para encarnarla]»<sup>54</sup>, está expresando esta idea. Lo virtual como la herida preexistente se actualiza en mi cuerpo. En este sentido, las intensidades<sup>55</sup>, flujos y afectos presentes en la materia son imágenes virtuales que empujan a la actualización en lo extenso, en los estados de cosas. La materia intensiva es «potencia genética, [...] fuerza de creación incesante de la que surgen todos los cuerpos que percibimos e identificamos»<sup>56</sup>. Así, la materia no se agota en su actualización en lo extenso, ya que es también variación de intensidades. El cuerpo, entonces, tal y como lo planteamos, en el plano actual tiene un orden y una estabilidad que permite cierta determinación perceptiva y epistemológica; en el plano virtual «la variación de la materia nos permite sentir cosas diferentes en organismos que son prácticamente idénticos: [...] atardeceres en la piel»<sup>57</sup>. Esta variación de la materia que puebla los cuerpos como vibraciones produce lo nuevo, la diferencia.

Cabe preguntarse, con Deleuze y Guattari: «¿cómo definir esa materia-movimiento, esa materia-energía, esa materia-flujo, esa materia en variación, que entra en los agenciamientos, y que sale de ellos? Es una materia desestratificada, desterritorializada»<sup>58</sup>. Como explica Fernández Parmo, se dan tres dimensiones de la materia que coexisten simultáneamente. La materia energía por la que se preguntan aquí los autores es una *materia caótica* que se regenera constantemente para producir lo nuevo, son todas esas potencialidades virtuales no actualizadas. En el

<sup>45</sup> Martínez Martínez, «Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze», 322.

<sup>46</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 494.

<sup>47</sup> Deleuze y Guattari, 164.

<sup>48</sup> Deleuze y Guattari, 165.

<sup>49</sup> Esta doble acepción del concepto de Deleuze y Guattari francés *plan d'inmanence* como plan y plano la explica Amanda Núñez de esta forma: «Traducimos el concepto deleuziano "plan d'inmanence" por "plan(o) de inmanencia" para hacer notar, en cada caso, que la palabra francesa "plan" posee dos acepciones a la vez: la de "plano" como un mapa, una tierra donde orientarse, o un plano geométrico o geológico; y la de "plan", como diríamos en "tengo un plan", también una orientación pero, en este caso, de la acción. Deleuze dice a la vez ambas acepciones al escribir dicho concepto, pues en francés sí que la palabra posee ambos sentidos a la vez. Por ello nosotras hemos decidido recrearlo mediante esta palabra-dibujo: "plan(o)", en orden a que pueda leerse a la vez: "plan-plano de inmanencia". Es una decisión tomada a la vista de los problemas de traducción que hay de este concepto, pues unas veces queda vertido al castellano como "plan" (véase la traducción de *Mille Plateaux* a cargo de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta, donde esto mismo queda indicado: *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia 1997, p. 10) y otras como "plano", como ocurre en la traducción realizada por Thomas Kauf de *Qu'est-ce que la philosophie?: ¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993» Amanda Núñez García, «La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética» (Tesis doctoral, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009), 46, <https://oai.e-spacio.uned.es/server/api/core/bitstreams/aed8d039-86e9-47e9-a9f5-a3766f3f64b6/content>.

<sup>50</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 10.

<sup>51</sup> Pensadoras deleuzianas como Jane Bennett se han hecho eco de esta idea y han definido la materia como «vibrante». Para plantear la noción de materia vibrante, Jane Bennett parte de una idea del poder-cosa que posiciona a la materia como actante: la vitalidad del *conatus* spinozista es el punto de partida de la autora para entender que cualquier cosa tiene un impulso activo con el que se esfuerza en perseverar en su ser. La reconceptualización de la vida, atribuida en Bennett a la materia, apunta hacia un materialismo vitalista que comprende a la naturaleza como «un devenir activo, una fuerza creativa no del todo humana que es capaz de producir lo nuevo» Jane Bennett, *Materia vibrante: una ecología política de las cosas* (Buenos Aires: Caja Negra, 2022), 251.

<sup>52</sup> Fernández Parmo, *Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos*, 78.

<sup>53</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002), 314.

<sup>54</sup> «La inmanencia: una vida...» en Deleuze, *Dos regímenes de locos*, 351.

<sup>55</sup> Las intensidades son los rastros de lo virtual en lo actual.

<sup>56</sup> Fernández Parmo, *Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos*, 78.

<sup>57</sup> Fernández Parmo, 79.

<sup>58</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 408.

*plano de consistencia* –o CsO<sup>59</sup>–, por su parte, puede darse determinado grado de coagulación o sedimentación de la misma que actúe como una ralentización de su velocidad infinita, esto es, una materia inextensa pero intensiva. La actualización de dicha materia inextensiva se da como un punto de detención, en un *plano estratificado* o sedimentado, codificado y territorializado, en el que surge el organismo, cuerpo organizado producto de dispositivos de poder que tratan de cerrarlo e imponerle funciones determinadas. Explican, así, los autores: «La materia, la pura materia del plan de consistencia (o de inconsistencia) estaba fuera de los estratos»<sup>60</sup>.

A partir de esta explicación, entendemos el cuerpo como el pliegue de lo virtual y lo actual. El cuerpo es materia extensiva y materia intensiva, es materia organizada y materia desorganizada, codificada y descodificada, virtual y actual. El cuerpo, que como veíamos en Spinoza es el resultado de las relaciones de composición y descomposición, velocidad y reposo, que se establecen entre *otros*<sup>61</sup> cuerpos, nunca es un cuerpo simple, sino que apunta siempre a un cuerpo complejo, compuesto con otros, junto a otros. Esto supone que un cuerpo singular estará formado por la relación que se da entre sus partes, del mismo modo que entrará en relación con otros cuerpos también singulares dando con ello lugar a un cuerpo mayor, un agenciamiento. En palabras de los autores: «todos los CsO rinden homenaje a Spinoza»<sup>62</sup>. El CsO impulsa al organismo a salir fuera de su estratificación:

El CsO no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plan(o) que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, haced saltar los estratos sin prudencia, y os habréis matado a vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan(o) [...]. He aquí entonces lo que había que hacer: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los movimientos de desterritorialización eventuales, las posibles líneas de fuga, probarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuums de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Es siguiendo una relación meticulosa con los estratos como se consigue liberar las líneas de fuga [...] desprender intensidades continuas para lograr un CsO<sup>63</sup>.

#### 4. Entre el interestrato y el metaestrato.

### Agenciamientos colectivos como comunidad que falta

Esta estratificación y desestratificación de la materia responde a la operación de composición y descomposición de las relaciones entre cuerpos simples que se dan en cuerpos más complejos, como apuntábamos con Spinoza. Deleuze y Guattari localizan en *Mil mesetas* tres tipos de estratos: físico-químico (geológico), orgánico (biológico) y aloplástico (social)<sup>64</sup>. El estrato es el resultado de un proceso de estructuración y organización de la materia en función de dobles articulaciones que la atraviesan. Estas dobles articulaciones –que conciernen al contenido y la expresión, respectivamente– se dan de manera simultánea y en todos los estratos. Con ellas, Deleuze y Guattari piensan, a partir de Hjelmslev, una manera de romper con el dualismo forma-sustancia que fijaría la sustancia al contenido y la forma a la expresión, estableciendo una jerarquía entre ellas y anulando la diferencia. Se da, pues, una sustancia y forma de contenido tanto como una forma y sustancia de expresión: «La distinción entre las dos articulaciones no se establece entre formas y sustancias, sino entre contenido y expresión, no teniendo la expresión menos sustancia que el contenido, y el contenido, menos forma que la expresión. (...) Contenido y expresión eran las dos variables de una función de estratificación»<sup>65</sup>. En la primera articulación, relativa al contenido, de la materia se extraen y seleccionan partículas (sustancias) que son ordenadas estadísticamente (formas) en determinados flujos moleculares. En la segunda articulación, relativa a la expresión, esta materia ya formada a nivel molecular da lugar a nuevas formas molares, estructuras estables (formas) que componen compuestos molares organizados (sustancias). Ambas contribuyen a dar consistencia a la materia, en sus diferentes estratos, y suceden a la vez y en múltiples direcciones<sup>66</sup>.

Estos estratos que actúan como estructura necesaria para no caer en el caos –a los que Núñez García alude como modos spinozistas<sup>67</sup>– son dinámicos, esto es, variables en tanto que no son completamente cerrados y están en contacto constante con otros estratos, de modo que pueden servir de base o contaminarlos. Son una creación en proceso que constituye el Juicio de Dios, en tanto que establece pautas o limitaciones que permiten que la materia se condense, dado que la materia de estos estratos es la misma, una materia común. Es por ello por lo que a partir de la materia estratificada puede darse el organismo<sup>68</sup>:

<sup>59</sup> Cabe distinguir entre *un* CsO y *el* CsO: *uno*, como el impulso parcial hacia la desestratificación, descodificación; *el*, como la totalidad del plano de inmanencia, el conjunto de todos los CsO.

<sup>60</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 52.

<sup>61</sup> No entendemos los otros como algo externo, puesto que los cuerpos siempre se producen en la relación, no preexisten a ella. Entendemos cuerpos-otros aquí en su parcial y relativa distinción y detención, lo que permite distinguir potencias de esos cuerpos, aunque estas en última instancia siempre responden a la relación que producen los cuerpos.

<sup>62</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 159.

<sup>63</sup> Deleuze y Guattari, 165-66.

<sup>64</sup> Deleuze y Guattari, 512.

<sup>65</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 64.

<sup>66</sup> Cabe señalar que en un estrato tienen lugar procesos de estratificación, así como de desestratificación, de territorialización, así como de desterritorialización, de codificación, así como de descodificación, esto es, de composición, así como de descomposición. Es importante, por tanto, concebir este proceso de actualización como un proceso no lineal, puesto que lo virtual actúa, subsiste e insiste, constantemente en lo actual a través de las intensidades, lo que permite que se dé lugar a variaciones múltiples.

<sup>67</sup> «La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética», 382.

<sup>68</sup> «El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas,

Así, el estrato orgánico no tenía ninguna materia vital específica, puesto que la materia era la misma para todos los estratos, pero tenía una unidad específica de composición, un solo y mismo animal abstracto, una sola y misma máquina abstracta incluida en el estrato, y presentaba los mismos materiales moleculares, los mismos elementos y componentes anatómicos de órganos, las mismas conexiones formales. Lo que no impedía que las formas orgánicas fuesen diferentes entre sí, tanto como los órganos o las sustancias compuestas, tanto como las moléculas [...]. Lo fundamental era el principio de unidad y de la variedad del estrato<sup>69</sup>.

Hay un grado de contaminación entre los estratos que se da gracias al fenómeno del *interestrato*<sup>70</sup>: mezclas o zonas grises entre estratos que permiten el devenir. Los interestratos funcionan como el *entre* afirmativo que mantiene los cuerpos en su continuidad a pesar de la organización de la materia estratificada, condensada. Núñez García apunta a esta mutación de la mirada ontológica que nos permite saltar del ser platónico a un devenir –que siempre es menor–, a saber, un entre afirmativo y productivo:

Deleuze propone una ontología que sustituya el «ser» por el «y», el «est» por el «et» [...]. En efecto, que el ser devenga un mínimo de ser, no separable de sus modos o sus producciones mismas, y tenga que bajar su tono, hace que su enlace no dé lugar a un juicio ni de atribución (esencia), ni de existencia, sino que su enlace sea menos, sólo una conjunción. Un modo de unión no esencial ni principal sino en *medio*<sup>71 72</sup>.

Las relaciones que se establecen entre los estratos, en tanto que interestratales, dibujan a la par que desdibujan el límite entre el interior y el exterior, al suponer un contacto o solapamiento entre los mismos. Así: «Entre los dos está el límite, la membrana que regula los intercambios y la transformación de la organización»<sup>73</sup>, una membrana que materializa este *entre*, que produce una relación a partir de la que se genera algo nuevo. Todo estrato funciona como estrato para otro estrato, actúe como subestrato,

epistrato o paraestrato. Los múltiples puntos de contacto entre los estratos hacen que las relaciones interestratales atraviesen los estratos por doquier: en los cuerpos –territorialización de la materia estratificada–, en tanto que en una relación constante con otros cuerpos heterogéneos que los componen, se dan múltiples estratos a la vez. Así, un cuerpo-pájaro se produce por la sedimentación de la materia en sus diferentes estratos: el geológico –en tanto que compuesto por elementos minerales y químicos–, el orgánico –en tanto que compuesto de células, un código genético que toma cierta forma y desarrolla órganos y estructuras físicas– y el aloplástico –en tanto que produce y despliega signos como el canto, que funciona como útil de comunicación–. En un estrato, como en un cuerpo, se mantienen determinadas relaciones de composición y descomposición que permiten que se conserve como tal, como hemos apuntado anteriormente en alusión al postulado IV de la segunda parte de la *Ética* y como también avisaban Deleuze y Guattari al dirigirnos a la idea de prudencia, esto es, la necesidad de un poco de orden en el caos. En este sentido, un estrato –o un cuerpo como materia estratificada– no se da aislado de otros, pues está siempre abierto, en contacto y en constante variación.

Todos estos componentes entran, de este modo, en una relación mutua que da cuenta de esta relación de interestratificación y que sirve a la generación de una distinción singular que es siempre relativa y parcial. Todo cuerpo se da, pues, como agenciamiento –maquínico y de expresión, cuerpo y pensamiento a la vez en términos de Spinoza–, pues «en todo agenciamiento se distingue el contenido y la expresión»<sup>74</sup>. Así, los autores afirman:

Un agenciamiento maquínico era un interestrato, en tanto que regulaba las relaciones entre los estratos, pero también en cada uno [...]. Un mismo agenciamiento podría tomar prestado elementos de estratos diferentes y en un cierto desorden aparente; inversamente, un estrato o un elemento de estrato podían funcionar todavía con otros para un agenciamiento diferente<sup>75</sup>.

El agenciamiento<sup>76</sup>, entonces, es una multiplicidad, en la relación que organiza y produce los propios cuerpos de la relación, es una unidad de composición y efectuación de las relaciones. Agenciar es, en palabras de Deleuze en *Diálogos* con Parnet: «estar en el medio, en la línea de encuentro»<sup>77</sup>, es la *simbiosis*. Los afectos que circulan y se generan entre los cuerpos, como hemos visto con Spinoza, aumentan o disminuyen su potencia de obrar. Entrar en una relación de simbiosis o de simpatía<sup>78</sup> permite

funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas» Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 164.

<sup>69</sup> Deleuze y Guattari, 53.

<sup>70</sup> Los estratos pueden darse de múltiples modos en función de cómo entren en relación con otros estratos, en tanto que unos estratos pueden entrar en contacto con otros estratos de diversas formas: pueden servir de subestrato a otros, lo que implicaría que *contaminarían* a esos otros estratos al servirles como base; pueden servir como epistrato a otros, esto es, generarían una contaminación en base al grado de territorialización que influya en los otros, convirtiéndose en un nuevo centro; o pueden servir como paraestrato, actuando como medio circundante o asociado en términos semióticos. Asimismo, Deleuze y Guattari también conciben la noción de metaestrato, que apunta al modo en el que los estratos se orientan hacia el plano de inmanencia. Se subraya aquí la noción de interestrato, puesto que señala el *entre* que se da entre un estrato y otro, en la propia composición y contaminación entre ellos.

<sup>71</sup> Cursiva propia.

<sup>72</sup> «La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética», 435.

<sup>73</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 56.

<sup>74</sup> Deleuze y Guattari, 513.

<sup>75</sup> Deleuze y Guattari, 77.

<sup>76</sup> El agenciamiento «es la efectuación de las mezclas y composiciones en los estratos, de los segmentos de contenido y de los segmentos de expresión. Es la efectuación de las mezclas o composiciones de los epistratos y paraestratos, del estrato mismo» Ramón Javier Bulla Calero, «El agenciamiento: una noción que desborda el estrato aloplástico» (Trabajo de fin de grado, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2008), 41, <https://apidspace.javeriana.edu.co/server/api/core/bitstreams/45a6990f-1627-42db-bd0d-46bf3ee7a2cc/content>.

<sup>77</sup> Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 62.

<sup>78</sup> Es aclaratorio recurrir a la etimología de esta palabra, puesto que nos abre las puertas a comprender la simpatía –del griego

habitar este entre. Esto lo llevará, junto a Guattari, y en la línea que ha seguido el presente artículo, a señalar lo siguiente: «[un cuerpo] es una composición de velocidades y de afectos entre individuos completamente diferentes, simbiosis»<sup>79</sup>. Se generan, de este modo, agenciamientos afectivos<sup>80</sup> a través de estar en relación, de entrar en simbiosis.

Concluimos, así, que el cuerpo, en tanto que agenciamiento, habita esta tensión por su doble orientación hacia el plano de inmanencia, que mantiene al cuerpo en su apertura y variabilidad –en tanto que actúa como metaestrato–, y hacia el plano de organización, que lo organiza y estratifica. De esta forma, el cuerpo organizado siempre está atravesado por líneas de fuga que lo abren a la diferencia, a lo nuevo como porvenir. Un cuerpo deviene al verse atravesado por afectos que desbordan los límites de su proceso de estratificación. El organismo se ve empujado por el CsO –como plan[o]– a salir de sí, en tanto que todo cuerpo –independientemente del grado de codificación que en él se haya dado– está siempre atravesado por el plano virtual. Resulta, de este modo, inevitable que los cuerpos se agencien con otros, en tanto que necesariamente son cuerpos abiertos.

Tematizar desde el agenciamiento colectivo nos lleva a teorizar sobre la ontología relacional, que conduce a comprender la comunidad como el espacio afectivo donde, en función de las relaciones, aumenta o disminuye la potencia de los cuerpos. Como dice Jane Bennett: «los cuerpos aumentan su potencia en o en tanto que ensamblaje<sup>81</sup> colectivo»<sup>82</sup>. Asistimos, con la idea anterior de simbiosis y simpatía, a una ética-política de los buenos encuentros que aumenten la potencia de los cuerpos que se producen en la relación. De esta forma, la comunidad sería ese espacio, cuerpo de cuerpos, que se encarga de expandir las potencias de los cuerpos agenciados que la componen al aumentar la potencia del cuerpo común (que es la comunidad). Esto es, cuando la capa-

go *συμπάθεια*–, traducido en latín como compasión –*compassio*–, como aquello que nos permite ser-con otros afectivamente, esto es, «con afecto».

<sup>79</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 262.

<sup>80</sup> Deleuze y Guattari referirían en este aspecto a agenciamiento maquínico deseante. Con ello expresan, por una parte, esta idea de que los elementos heterogéneos, las multiplicidades que componen el agenciamiento, ya son composiciones en sí mismas. Por otra parte, estas composiciones como máquinas son máquinas deseantes en tanto que productoras de deseo y afecto, que no tienen objeto y sujeto, sino que producen el *entre*.

<sup>81</sup> La palabra en el inglés original para la traducción de *agenciamiento*, el término empleado por Deleuze y Guattari para referir al «agenciamiento», es *assemblage*. Es por ese motivo que se ha popularizado la traducción al español de dicha palabra como «ensamblaje». Sin embargo, y a partir del planteamiento de Manuel DeLanda (Manuel de Landa, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, trad. Carlos de Landa Acosta (Buenos Aires: Tinta Limón, 2021)., consideramos importante señalar la diferencia de matices que se abre entre ambos conceptos. «Ensamblaje» parece apuntar a una suma de elementos heterogéneos en un sentido más pasivo, mientras que «agenciamiento» apunta hacia un tercer espacio que se abre a partir de la relación entre los elementos, en un sentido más activo. Por esta misma razón, y en desacuerdo con DeLanda, nos mostramos más partidarias de su traducción como «agenciamiento», aunque en esta cita hemos empleado «ensamblaje», ya que la hemos tomado directamente de la traducción de Maximiliano Gonnet para Caja Negra Editora.

<sup>82</sup> Bennett, *Materia vibrante*, 73.

cidad de obrar de un sindicato –como cuerpo común de cuerpos– que se organiza en torno a una lucha común se ve aumentada por la obtención de mejoras en la vida material de la comunidad en términos de justicia social, la capacidad de obrar de aquellos que forman parte del sindicato aumentará de la misma forma y a la vez, dado que estos avances sociales atravesarán las condiciones de sus vidas materiales. Por tanto, lo que convoca a los cuerpos en este cuerpo común es el aumento de la capacidad de obrar en esta relación colectiva.

En la línea anteriormente señalada en referencia al agenciamiento como simbiosis, como relación de simpatía entre elementos heterogéneos, José Ezcurdia retoma a Spinoza para describir los buenos encuentros entre cuerpos: «Spinoza propone una vía horizontal, en la que el feliz encuentro entre cuerpos finitos compatibles entre sí [...] se resuelve en la constitución de un tercero, en el que ambos ven incrementada su propia potencia»<sup>83</sup>. Volviendo así a Deleuze y Guattari: «Siempre hay un colectivo, incluso si se está solo»<sup>84</sup>.

Como ya vimos en la introducción, Ailton Krenak apunta a una idea presente en las epistemologías indígenas que permite pensar al río, a la montaña, como miembros de una comunidad, una comunidad que no es exclusivamente humana. Por decirlo con Rolnik:

En nuestra condición de vivientes somos constituidos por los efectos de las fuerzas del flujo vital y sus relaciones diversas y mutables que agitan las formas de un mundo. Tales fuerzas alcanzan simultáneamente a todos los cuerpos que lo componen –humanos y no humanos–, haciendo de ellos un solo cuerpo, en variación continua<sup>85</sup>.

Estos cuerpos no-humanos –entendidos en un grado de distinción y detención parcial y relativa para poder pensar una praxis política, pero siempre en relación de composición y descomposición con otros cuerpos con los que se coproducen– constituyen los agenciamientos colectivos que componen la comunidad y se forman *en medio* de esos agenciamientos, en medio de esas relaciones con otros cuerpos humanos, animales, etc. Todos los cuerpos –humanos y no humanos–, todos los agenciamientos, se dan en múltiples estratos a la vez, de modo que se puede considerar que todos ellos tienen una vida política, así como mineral o expresiva, si bien con diferentes grados de desterritorialización.

A partir de la propuesta de Étienne Balibar en *Spinoza político. Lo transindividual*<sup>86</sup>, pensamos la comunidad como este espacio necesario para la propia supervivencia –como impulso de perseve-

<sup>83</sup> José Ezcurdia, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, Primera edición (Ciudad de México: Editorial Itaca, 2018), 48-50.

<sup>84</sup> Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 158.

<sup>85</sup> Suely Rolnik, *Esfemas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera, y Damian Kraus, Colección Nociones Comunes (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2019), 100.

<sup>86</sup> Étienne Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, trad. Alfonso Díez (Barcelona: Editorial Gedisa, 2021).

rar en la existencia: *conatus*– de los cuerpos que componen este cuerpo común. En consecuencia, la comunidad funcionaría como cuerpo de lo común, como resultado de agenciamientos colectivos afectivos y deseantes. Esto implica que, de la misma forma que el cuerpo se mantiene en apertura y en movimientos de composición y descomposición, la comunidad ha de mantenerse abierta al movimiento, a las desterritorializaciones y reterritorializaciones. Pensamos esta idea de apertura y movimiento como característica fundamental de la comunidad a partir de *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, donde Deleuze conceptualiza la noción de *pueblo que falta*. Esta cuestión dirige a la idea de porvenir, pero no porvenir como futuro, como algo que todavía no es, sino como lo que nos abre a lo nuevo, a la diferencia, a la creación en el presente.

El pueblo que falta no es una comunidad que preexiste, que se tenga que encontrar, sino que siempre está faltando porque siempre se está produciendo. Hace falta que falte porque es la condición de posibilidad para que la comunidad no se clausure, se mantenga en apertura, produciéndose. Esta cuestión no dirige a una carencia, como señala Emma Ingala, sino más bien a su exceso; no es una falta en sentido psicoanalítico, sino que falta precisamente «para que pueda haber pueblos y no pueblo»<sup>87</sup>, esto es, una multiplicidad. Paul Patton propone, en esta línea, que «la filosofía debería ser “utópica”<sup>88</sup> en el sentido de contribuir al surgimiento de nuevas formas de identidad individual y colectiva, o, como ellos dicen, convocando “una nueva tierra y un pueblo que aún no existe” (Deleuze y Guattari, 1994: 108)»<sup>89</sup>.

Es así como a través de la propia práctica de producción creativa de la comunidad –que nunca cesa– que los cuerpos singulares se conforman dentro de este común; es la propia *praxis* creativa y de experimentación la que da consistencia a la comunidad –y aquello que determina la participación dentro de esta–. Esta comunidad siempre será menor porque es un espacio de resistencia y lucha contra las estructuras molares y flujos moleculares que operan como poder hegemónico que violenta y oprime a los cuerpos en su diferencia. El pensamiento de Deleuze apunta, con todo ello, a una ontología de la relación entre los cuerpos –humanos y no humanos– que se resuelve en la producción de una comunidad política como cuerpo colectivo afectivo y deseante.

## 5. Conclusiones

La ontología materialista y vitalista del cuerpo que se ha abordado en el presente artículo se ha preguntado, junto a Gilles Deleuze y Félix Guattari, por el cómo del ser. Con ello, se ha alejado de una perspectiva esencialista que se preguntaría por el qué en

tanto que fundamento de lo real. Así, como explica Fernández Pardo: «la pregunta por el “cómo” alude a modos de ser contingentes, siempre variantes según sus potencias que cambian a partir de las relaciones que establecen con otros cuerpos»<sup>90</sup>. Esto pone de relieve el punto de partida de la presente investigación, a saber, la consideración que subrayaba Deleuze sobre la *Ética* spinozista como una etología. Con esto, el autor pasa de poner el foco en la unidad de la sustancia –como Spinoza– a la multiplicidad de los modos de la existencia –los cuerpos en sus múltiples relaciones–.

Preguntarse por los modos o maneras de la existencia es, pues, preguntarse por la relación, por el devenir como un proceso que conduce a la continuidad de los cuerpos –que se producen mutuamente y en el *entre* de la relación–. El proceso de estratificación que organiza la materia se demuestra necesario a la par que peligroso, pues en él se dan una serie de codificaciones y territorializaciones que permiten determinado grado de estabilidad en el caos pero, a su vez, pueden resultar en una clausura total al movimiento, al devenir. Los cuerpos, por tanto, siempre tienen una cara orientada hacia el plano de organización –estratificando la materia– y otra hacia el plano de inmanencia –posibilitando la composición de lo nuevo–. De modo que se dan como estados de cosas o puntos de detención actuales, así como se ven atravesados por intensidades virtuales que permiten liberar al cuerpo del organismo y producir líneas de fuga que funcionen como aperturas, como límite afirmativo. En palabras de Deleuze y Guattari: «De lo que siempre se trata es de liberar la vida allí donde está cautiva»<sup>91</sup>.

La comunidad es, entonces, comprendida como un común de cuerpos, pues todo cuerpo se produce en agenciamientos, en relaciones de composición y descomposición, movimiento y reposo, rapidez y lentitud, entre multiplicidades heterogéneas. La ontología relacional que aquí se plantea es por ello necesariamente una ontología política, en tanto que pensar en los cuerpos producidos en sus relaciones lleva a atender al modo en el que se dan estas relaciones y en el que se producen estos cuerpos que, como se ha insistido a lo largo del texto, no son preexistentes. Esta idea está en deuda con las teorías feministas y decoloniales de corte materialista, que ya se han encargado de señalar la importancia de entender que los cuerpos dominados y oprimidos son producidos en las relaciones de explotación, violencia y dominación.

La comunidad por venir es, de este modo, ese pueblo que falta, que siempre está faltando, en un movimiento de producción presente. En palabras de Deleuze y Guattari, el pueblo que falta son «varios pueblos, una infinidad de pueblos»<sup>92</sup>, nunca hubo una comunidad constituida, clausurada. Tal y como el cuerpo no preexiste a las relaciones, «el pueblo que falta es un devenir, se inventa en los suburbios y los campos de concentración o bien en los ghettos, con nuevas condiciones de lucha»<sup>93</sup>. Será por ello,

<sup>87</sup> Emma Ingala, «El pueblo que falta: Deleuze, Lacan y lo político», en *Populismo versus republicanismo: genealogía, historia, crítica* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2018), 123.

<sup>88</sup> Señala Patton en el texto: «Su uso del término “utopía” debe ser tratado con precaución, puesto que rechazan las utopías autoritarias o trascendentes en pro de las que son inmanentes, revolucionarias y libertarias. Es en relación con esta utopía, sostienen, que “la filosofía deviene política y lleva la crítica de su propio tiempo al punto más alto” (Deleuze y Guattari, 1994: 99)» Paul Patton, *Deleuze y lo político* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013), 14.

<sup>89</sup> Patton, 14.

<sup>90</sup> Gilles Deleuze. *Una introducción a través de sus textos*, 78.

<sup>91</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2024), 173.

<sup>92</sup> Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. (Barcelona: Paidós, 1987), 191.

<sup>93</sup> Deleuze, 288.

necesario, experimentar, crear nuevos modos de existencia, pero siempre con prudencia.

## Referencias

- Balibar, Étienne. *Spinoza político. Lo transindividual*. Traducido por Alfonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2021.
- Bennett, Jane. *Materia vibrante: una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- Bulla Calero, Ramón Javier. «El agenciamiento: una noción que desborda el estrato aloplástico». Trabajo de fin de grado, Pontificia Universidad Javeriana, 2008. <https://apidspace.javeriana.edu.co/server/api/core/bitstreams/45a6990f-1627-42db-bd0d-46bf3ee7a2cc/content>.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002.
- . *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- . *En medio de Spinoza*. 3ª. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1987.
- . *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- . *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- . *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2024.
- Deleuze, Gilles, y Claire Parnet. *Diálogos*. Cuarta edición. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Eslava, Edgar. «Movimiento, espacio y extensión: Spinoza y la mecánica de los cuerpos». *Universitas Philosophica* 27, n.º 54 (2010): 109-19.
- Ezcurdia, José. *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista: a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*. Primera edición. Ciudad de México: Editorial Itaca, 2018.
- . «Cuerpo y sustancia en la filosofía de Spinoza: La perspectiva deleuziana». *Revista Conatus* 6, n.º 12 (diciembre de 2012): 33-43.
- Fernández Parmo, Guido. *Gilles Deleuze. Una introducción a través de sus textos*. Teseo, 2024.
- Ingala, Emma. «El pueblo que falta: Deleuze, Lacan y lo político». En *Populismo versus republicanismo: genealogía, historia, crítica*, 115-30. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- Krenak, Ailton. *Ideas para postergar el fin del mundo*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- Landa, Manuel de. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- Martínez Martínez, Francisco José. «Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze». *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 23 (marzo de 2009): 33-335.
- Núñez García, Amanda. «La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009. <https://oai.e-spacio.uned.es/server/api/core/bitstreams/aed8d039-86e9-47e9-a9f5-a3766f3f64b6/content>.
- Patton, Paul. *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- Rolnik, Suely. *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Traducido por Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera, y Damian Kraus. Colección Nociones Comunes. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, 2019.
- Tripaldi, Laura. *Mentes paralelas. Descubrir la inteligencia de los materiales*. Buenos Aires: Caja negra editora, 2023.
- Valls Boix, Juan Evaristo. *Suely Rolnik: descolonizar el inconsciente*. Colección Rostros de la filosofía iberoamericana y del Caribe. Barcelona: Herder, 2024.