

Spinoza, Nietzsche y Deleuze: La Filosofía del Cuerpo¹

Spinoza, Nietzsche and Deleuze: The Philosophy of the Body

Orkhan Imanov  

Uniwersytet Wrocławski, Breslavia, Polonia.

Traducción del inglés al español

Felipe Muñoz Becerra  

Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 06/06/2025

Evaluado: 07/06/2025

Aceptado: 09/06/2025

Editora: Andrea Báez Alarcón.

Como citar: Imanov, O. (2025). Spinoza, Nietzsche y Deleuze: La Filosofía del Cuerpo. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 299 – 319. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3327>

Resumen

El artículo busca explorar las raíces del cuerpo deleuziano más allá de los argumentos tradicionales de la filosofía del cuerpo. En este contexto, en primer lugar, discutiremos la postura del dualismo cartesiano hacia el cuerpo y sus consecuencias, que forman el comienzo de la filosofía moderna temprana. Al mismo tiempo, esto refleja los antiguos puntos de vista tradicionales sobre el cuerpo. Dichas ideas describen al cuerpo como un cadáver en sí mismo. Con Spinoza y más tarde con Nietzsche, el cuerpo y el dualismo alma/mente son reemplazados por un monismo y perspectivismo. Desde esta perspectiva se plantea la pregunta ‘¿qué puede un cuerpo?’. Basándose en las filosofías de Spinoza y Nietzsche, Deleuze describe el cuerpo como un vasto principio de potencialidad. Dicho cuerpo aparece constantemente como la dimensión de la multiplicidad que es construida a sí misma. Por lo tanto, en este artículo, mientras discutimos cómo la postura hacia el concepto de cuerpo cambia de Descartes a Deleuze en el nivel ontológico, tratamos de demostrar las capacidades de este nuevo entendimiento del cuerpo.

Palabras clave: *Descartes, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, afecto.*

¹ Imanov, O. (2023). Spinoza, Nietzsche and Deleuze: The Philosophy of the Body. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 18(3), 67-85. <https://doi.org/10.19195/1895-8001.18.3.3>

Abstract

The article aims to explore the roots of Deleuzian body beyond the traditional arguments of the philosophy of the body. In this context, firstly, I discuss the attitude of Cartesian dualism toward the body, and its consequences, which form the beginning of early modern philosophy. At the same time, they reflect the old, traditional views on the body. Those visions describe the body as a corpse in itself. With Spinoza and later Nietzsche the body, and soul/mind dualism is replaced with monism and perspectivism. It is from this perspective that the question of “what can a body do?” is posed. Drawing on the philosophies of Spinoza and Nietzsche, Deleuze describes the body as a vast principle of potentiality. Such a body constantly appears as the dimension of the multiplicity that is self-constructing. Therefore, in this article, while discussing how the attitude toward the concept of the body changed from Descartes to Deleuze on the ontological level, I simultaneously try to demonstrate the capabilities of such a new understanding of the body.

Keywords: *Descartes, Spinoza, Nietzsche, Deleuze, affect.*

1. Introducción: ¿Qué puede un cuerpo?

¿Qué ocurrió durante el siglo XVII en la historia de la filosofía, y cómo cambió la postura hacia el concepto de cuerpo, especialmente con y después de Descartes? Podemos decir que la filosofía del cuerpo comienza con Spinoza, quien criticó la explicación de Descartes sobre la mente y planteó la pregunta ¿qué puede un cuerpo? en términos del ‘materialismo práctico’. Respecto a esto, Spinoza consideró el cuerpo y la mente como una sola sustancia.

También, discutiremos la postura de Julien de La Mettrie sobre el cuerpo en la sección de Descartes, ya que utiliza nociones cartesianas y spinozianas mientras adopta una perspectiva mecanicista. Deleuze también utiliza el concepto de máquina cuando define el cuerpo como un *Cuerpo sin Órganos*. No obstante, hay una distinción esencial entre el uso que hacen del concepto de máquina: el cuerpo deleuziano no es simplemente un objeto físico, sino que también es un lugar de potencialidad y apertura, una máquina entendida como un sistema abierto, no cerrado como el de La Mettrie.

Luego, nos enfocaremos en el cuerpo nietzscheano, ya que las ideas de Deleuze sobre el cuerpo son un desarrollo de la filosofía de Spinoza y Nietzsche. Nietzsche reformuló el ser de Spinoza como un devenir. Aunque Deleuze aceptó la importancia que Spinoza daba al cuerpo, mejoró su comprensión con las contribuciones de Nietzsche al ser estable de Spinoza. Sin Nietzsche, desde la perspectiva de Spinoza y Deleuze, la filosofía del cuerpo puede ser entendida solamente de forma parcial. Por tanto, la comprensión deleuziana del cuerpo está también profundamente conectada a su interpretación del concepto de Inmanencia spinoziano y al devenir nietzscheano. Según el punto de vista del filósofo francés, el cuerpo está constantemente en un estado de devenir

y es moldeado por su entorno, experiencias e interacciones con los otros. En el último capítulo, investigaremos el cuerpo deleuziano como una continuación de la herencia filosófica de Nietzsche y Spinoza.

1.1 Descartes – el cuerpo como cadáver y máquina

Sostendremos que la filosofía de Descartes es una continuación de la de Platón, pero con algunas diferencias notables. En primer lugar, para los griegos antiguos, la filosofía era el amor a la sabiduría, y era vista como una actividad del alma. El dualismo cartesiano está estrictamente relacionado a los Diálogos Platónicos, especialmente al *Fedón*. En este diálogo, Platón argumenta que el cuerpo es el gran obstáculo para alcanzar la sabiduría. Para él el alma era inmortal, y el cuerpo perecedero; por ende, el conocimiento como una virtud, no puede provenir del cuerpo pasajero persiguiendo sus pasiones (Platón, 2002, pp. 32-34, 37-38; 82c-84b, 87e-88b). En el Platonismo el cuerpo era comúnmente despreciado, llevando al deseo de escapar de sus confines.

Precisamente en este sentido, el dualismo de Descartes es influenciado por el Platonismo, que inspira las ideas de Descartes sobre el alma/mente y el cuerpo. Sin embargo, hasta Descartes, ningún filósofo trató el cuerpo y el alma/mente como dos sustancias diferentes en el nivel terminológico filosófico. Descartes fue el primero en introducir el concepto de ‘mente’ como sinónimo de alma. Es bien sabido que no hay una distinción precisa entre alma y mente en la filosofía de Descartes. Por el contrario, Descartes (1998) consideró la mente tal como Platón consideró el alma: “un cuerpo puede fácilmente perecer, mientras la mente por naturaleza es inmortal” (p. 55).

El dilema del cuerpo mortal y el alma inmortal tiene sus raíces en la filosofía griega antigua. Con la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma como dos esencias distintas (Descartes, 1998, pp. 100-101) de los seres humanos, el problema surge nuevamente en la filosofía moderna con términos diferentes y nuevos aspectos. Por ejemplo, en el pensamiento de Descartes (1998, p.64), el alma era sutil como el viento y hecha de un material distinto al del cuerpo. Dichas consideraciones sobre la mente recuerdan las antiguas y tradicionales interpretaciones sobre el cuerpo. Aparentemente, para Descartes, el alma era reducida a la mente, o la mente era un mundo nuevo para el alma, así, ocultó la comprensión del alma en la terminología filosófica moderna como el concepto de la mente. Luego, vemos el retorno de Platón en la filosofía moderna a través de Descartes, aunque de manera oculta.

Descartes emplea principalmente los conceptos de *res cogitans* (‘sustancia pensante’) y *res extensa* (‘sustancia extensa’) para describir la mente y el cuerpo respectivamente, en la *Meditación N°6* de sus *Meditaciones de la filosofía primera*. La *res cogitans* se refiere a la mente, la cual consideraba como una sustancia pensante no-física que existe independientemente del cuerpo y es

indivisible. *Res extensa* —es decir, el cuerpo físico— ocupa espacio, tiene una forma, dimensiones y es divisible. Descartes supone que la mente es superior al cuerpo, puede moverlo o causar su movimiento (Descartes, 1998, pp. 96- 97; 101-102); en otras palabras, trata el pensamiento como la acción de la mente, que causa el movimiento del cuerpo. Abordando las diferencias entre ellos dice: “la mente es provista para ser realmente distinta del cuerpo, aun cuando la mente se presenta para ser unida de manera cercana al cuerpo formando una única unidad con el” (Descartes, 1998, p. 56).

En la filosofía cartesiana surge el sujeto moderno de una naturaleza dualista. Su famosa frase “Pienso, por lo tanto, existo” (Descartes, 1998, p. 18) creó un conflicto entre el ‘Yo’ y ‘El cuerpo’. En el pensamiento cartesiano, ‘Yo soy’ es algo no-extenso:

Tengo una idea clara y distinta de mí mismo en la medida en que soy meramente un ente pensante y no un ente extenso, porque en cambio, tengo una idea distinta de un cuerpo en la medida en que es meramente algo extenso y no algo pensante, es evidente que soy distinto a mi cuerpo, y puedo existir sin el. (Descartes, 1998, p. 96)

Al mismo tiempo, este dualismo se mantiene estrechamente asociado con el concepto de Dios en la filosofía cartesiana. La coexistencia de dos elementos, cuya naturaleza es completamente diferente, depende de algo trascendente a ello: la disposición divina de la relación entre ellos. Para ser más precisos, de acuerdo con Descartes, Dios o la Sustancia Infinita regula esta relación sin ningún conflicto, aunque no sean idénticos.

Descartes menciona principalmente dos atributos de Dios en su *Meditación N°3*: estos son los conceptos de infinito y perfección (Descartes, 1998, pp. 76-78). En la filosofía cartesiana, un sujeto no puede alcanzar el concepto de infinitud y perfección por sí mismo, ya que es finito e imperfecto; por lo tanto, estos deben llegar al sujeto desde una dimensión trascendente como conocimiento innato.

Descartes (1998) considera el cuerpo en sí mismo como cadáver. Tal como menciona: “ahora me ha ocurrido que no tenía rostro, manos, brazos y todo este mecanismo de miembros corporales: lo mismo que se discierne en un cadáver y a lo que me he referido con el nombre de cuerpo” (Descartes, p. 64). Descartes supone que la mente no puede estar sujeta a leyes físicas o limitaciones. Como mencionamos anteriormente, la forma en que describe la mente recuerda al alma Platónica, que significa que es inmortal. ¿Por qué no podemos separar el cuerpo y la mente — la una de la otra— en el nivel ontológico si, de acuerdo con Descartes, no están hechas de la misma materia? Podemos separarlas solo en un nivel abstracto, no en uno tangible, pues actúan como una misma unidad. Para resolver esta problemática citamos a Descartes (1998):

No hay nada que esta naturaleza me enseñe más explícitamente que yo tengo un cuerpo que se encuentra indispuerto cuando siento dolor, que necesito comida y bebida cuando sufro hambre o sed, etcétera. Por lo tanto, no debería dudar de que hay algo de verdad en esto. La naturaleza también

me enseña, mediante estas sensaciones de dolor, hambre, sed y así sucesivamente, no meramente que yo estoy en mi cuerpo de la manera en que un marinero está presente en su navío, sino que yo estoy íntimamente unido y, de alguna forma, mezclado con él, tanto que yo y el cuerpo constituimos una sola cosa. Si este no fuera el caso, entonces yo, que solo soy un ente pensante, no sentiría dolor cuando el cuerpo está herido; sino que percibiría la herida por medio del puro intelecto, tal como el marinero percibe por la vista si algo en su navío se rompe. Y cuando el cuerpo está necesitado de alimento o bebida, yo debería entender esto explícitamente, en vez de tener sensaciones confusas de hambre y sed. En efecto, tales sensaciones de sed, hambre, dolor y demás no son nada más que modos confusos de pensar nacidos de esa unión y, de algún modo, la mezcla de la mente con el cuerpo. [Énfasis mío, O.I.] (pp. 97-98)

Descartes (1998, p.63), en su *Meditación N°2*, asume que la naturaleza de la mente humana es más conocida que el cuerpo. Esto se debe a que Descartes categoriza diferentes atributos del alma, que se muestran a sí mismos de diferentes maneras, como el 'Yo' y el 'Cuerpo' respectivamente. Argumenta que aunque yo perciba, huela y saboree con mi cuerpo, el 'Yo' no puede consistir en partes de mi cuerpo. Al mismo tiempo, todos los tipos de acciones son posibles cuando yo estoy en el cuerpo. Es cierto que sin un cuerpo no puedo ni siquiera pensar. Sin embargo, Descartes (1998, pp.64-65) atribuye la nutrición, el caminar, percibir (por el tacto, vista, oído, gusto u olfato) y pensar al alma. Incluso las pasiones/emociones surgen desde las actividades del alma, por esto no es coincidencia que Descartes haya escrito un libro aparte titulado *Las Pasiones del alma* (1649). Siguiendo la actividad de los atributos del alma, ¿cuál de estos puede estar relacionado al 'Yo'?

Descartes cree que aunque en total sean cuatro las acciones atribuidas al alma, solo el pensamiento pertenece adecuadamente al 'Yo'; solo este es inseparable de 'mí'. Puesto que, según el acercamiento cartesiano, el 'Yo' debe estar conectado al pensamiento, Yo soy un ente pensante. Y respecto a esto, Descartes crea un conflicto entre el 'Yo' y el cuerpo. Pero ¿por qué separa el pensamiento ligado al 'Yo' de los otros atributos del alma?

Descartes considera que los atributos del alma, tales como la alimentación, el caminar y la percepción, son compartidos con los animales. El único atributo del alma es el pensamiento, y forma una insuperable diferencia entre los seres humanos y no humanos (Descartes, 1998, p. 26), ya que la única entidad en la naturaleza que puede dirigirse a sí misma como un 'Yo soy' es la humana, y esta autorreferencia solo puede ocurrir a través de un acto del pensamiento. Por ende, Descartes percibe a los animales como no humanos privados de pensamiento y como meras máquinas. Las facultades de alimentación, caminar o percepción no son suficientes para decir 'Yo soy', por lo que los seres en posesión de dichos atributos, pero privados del pensamiento solo pueden existir como cuerpo/cadáver o como máquinas. Estos cuerpos operan solo como autómatas; en otras palabras, su cuerpos funcionan como máquinas, con procesos y movimientos corporales explicados únicamente a través de principios mecánicos, tales como la circulación de fluidos, digestión y contracciones musculares. Esta visión mecanicista permite explicar los fenómenos psicológicos de

manera sistemática y predictiva, tal como el funcionamiento de un aparato mecánico (Descartes, 1998, pp. 26-33).

Por consiguiente, todos los cuerpos están sujetos a las leyes físicas y pueden ser movidos por fuerzas externas. El cuerpo, para Descartes, es un cadáver, un ser maquínico que consiste en partes físicas de una sustancia distinta de la mente. Respecto a esto, para Descartes la física mecanicista es un método por el cual uno puede entender el cuerpo propio. En este sentido, funciona como una entidad cerrada y estática, compuesta por movimientos constantes y predecibles.

Luego de Descartes, la idea mecanicista-cartesiana se volvió famosa como método para entender el dilema de la mente/cuerpo, especialmente en los trabajos de Julien Offrey de La Mettrie (1709-1751). La Mettrie resume la filosofía de Descartes, Malebranche, Wolff y Spinoza, entre otros, desde un punto de vista mecanicista; él adopta los métodos del mecanicismo cartesiano y los aplica al ser de Spinoza. Respecto a esto, también hace del cuerpo un ser maquínico.

No fue un accidente que La Mettrie haya escrito un ensayo titulado *Tratado sobre el Alma*. Este ensayo, publicado en 1750, fue una versión mejorada de su trabajo *La Historia Natural del Alma*, publicado primeramente en 1745. La Mettrie (1996, pp- 49-50) intenta encontrar el alma en la materia y discute tres atributos de la materia en los cuerpos organizados; sus características incluyen extensión, fuerza motriz y la facultad de sentir. Este pensador rechaza la estructura dualista de los seres humanos, y, además, critica a los filósofos cartesianos: “ellos admiten dos sustancias distintas como si las hubieran visto y contado” (La Mettrie, 1996, p. 3). Él mismo solo acepta una realidad material única y actual.

La Mettrie radicaliza la visión cartesiana y se enfoca en un aspecto de la filosofía de Descartes. Toma la descripción de la máquina que Descartes creó para el área material de la existencia humana —es decir, para todos los cuerpos y animales— y la aplica a una materia natural única y unificada de los seres humanos. En otro ensayo titulado *El Hombre Máquina* (1747), se refiere a la hipótesis cartesiana de que los animales son solamente máquinas sin alma, argumentando que los humanos son como animales (La Mettrie, 1996, pp. 7, 9). En *El Hombre Planta* (1748), se esfuerza por ilustrar las funciones del cuerpo humano basándose en una comparación con la organización de las plantas, intentando mostrar la uniformidad de las estructuras vegetales y animales (La Mettrie, 1996, pp. 78-84). Para La Mettrie, el alma se materializa en el eje del cuerpo y no hay conflicto entre el cuerpo y la mente. El acercamiento de La Mettrie hacia los seres humanos es una suerte de materialización radical y mecanización de la mente con el cuerpo como su centro. Por ello, su filosofía es una continuación unilateral de la perspectiva cartesiana. No está claro por qué exactamente La Mettrie sigue la filosofía cartesiana para luego desarrollar un concepto monista en vez de uno dualista acerca de la naturaleza humana. Usa los conceptos spinozianos sobre la habilidad de la materia para organizarse a sí misma y su facultad sensitiva, mientras que Descartes no menciona nada de ello. Por esto, pareciera que La Mettrie concibe su entendimiento de los seres

humanos como un desarrollo a partir del entendimiento spinoziano del ser, y no el de Descartes, pero interpreta la mente como un producto del cuerpo desde un punto de vista mecánico.

Deleuze critica el concepto de máquina-cuerpo cerrado e interpreta el cuerpo como algo abierto, que constantemente establece nuevas conexiones relacionadas con el ser inmanente y no como algo fijo. Pero antes de examinar esto, nos dirigiremos al monismo spinoziano alternativo al dualismo cartesiano en su intento de reconstruir el cuerpo, que incluye la crítica a las suposiciones de este último.

1.2 Spinoza —el cuerpo como la fuente de la afección.

Las afinidades filosóficas entre Spinoza y los principios cartesianos son particularmente evidentes en su publicación *Los principios de la filosofía cartesiana* (1663). Este trabajo, el único que se publicó durante su vida, subraya la influencia cartesiana en su pensamiento temprano. Un análisis más profundo con un enfoque en su obra magna *Ética* revela que sus ideas originales pueden remontarse a dicho tratado.

No obstante, Spinoza va decididamente más allá del dualismo cartesiano e introduce una filosofía innovadora, rechazando firmemente la noción de dos esencias humanas separadas. Este giro fundamental nos lleva a preguntarnos cómo navegó la transición desde el dualismo cartesiano hacia su propio monismo.

La divergencia de Spinoza del Cartesianoismo está arraigada en su oposición a la concepción dualista del humano constituido de dos sustancias distintas —mente y cuerpo. En cambio, propone una sustancia única, infinita, que lo abarca todo y alberga infinitos modos o atributos (Spinoza, 1994, p. 85). Su concepción del infinito, ya sea referido a Dios, Naturaleza, o *Deus sive Natura*, intrincadamente entrelaza lo Uno y lo Múltiple, presentándose como expresiones inseparables de la entidad singular. Esto se ejemplifica en sus capítulos iniciales de *Ética*, donde el concepto de Dios es explicado como *Causa Sui* (Spinoza, 1994, p. 85). Más aún, la división spinoziana de la Naturaleza en *Natura Naturans* (El poder creativo) y *Natura Naturata* (El mundo creado) aclara aún más su marco holístico (Spinoza, 1994, pp. 57-58).

Fundamental para la filosofía de Spinoza es la afirmación de que solo existe una sustancia infinita y única, *Deus sive Natura*, y de ella todo deriva como sus modos (Spinoza, 1994, pp. 91-94). Para Spinoza, lo Uno, ya sea entendido como Dios o Naturaleza, se manifiesta constantemente como lo múltiple. Su exploración se extiende a demostrar cómo lo múltiple puede enriquecer lo Uno, manteniendo una armonía irrompible entre la sustancia infinita y la naturaleza. A diferencia de los conceptos de Descartes, la filosofía de Spinoza se mantiene alejada de un Dios y relaciones trascendentes entre los modos y atributos. Notablemente el *Infinito* spinoziano y la *Sustancia Perfecta* son intrínsecamente inmanentes (Spinoza, 1994, p. 100) representando una entidad

causada a sí misma y omnipotente, que posee atributos y modos infinitos.

La perspectiva de Spinoza imbuje al ser de rasgos naturalistas. Así, la simultánea causación-a-sí-misma del ser y la perpetua organización-a-sí-misma de la materia sustentan su filosofía. La tendencia innata, el conocimiento innato de la materia/*conatus* o el esfuerzo intrínseco en la materia, es emblemática de su perpetua inclinación a persistir. Spinoza (1994) expresa sucintamente esta idea así: “cada cosa, lo más lejos que pueda por su propia fuerza, se esfuerza en preservar en su ser” (p. 159).

El concepto de *Conatus* es integral en el marco de Spinoza, es decir, el esfuerzo por perdurar intrínseco a todos los modos de la sustancia infinita. Este materialismo práctico, arraigado dentro de un esquema naturalista y racionalista, se contrasta bruscamente con el punto de vista de la Mettrie. Así, ahora es más evidente cómo La Mettrie usa el entendimiento spinoziano de la materia organizada-a-sí-misma bajo el contexto de una perspectiva mecanicista.

En la filosofía de Spinoza, los seres humanos son interpretados como modos de la sustancia infinita. Su monismo une la mente y el cuerpo en un todo indivisible, reemplazando el dualismo cartesiano. Spinoza concibe la mente y el cuerpo como facetas íntimamente interconectadas de la misma entidad. Aunque enfatiza el vínculo causal entre los aspectos físicos y mentales, su enfoque evita el reduccionismo estricto. En vez de plantear un alma convencional, la filosofía de Spinoza acoge una comprensión holística de la naturaleza humana donde los atributos mentales y físicos interactúan intrincadamente. Tal visión concibe la mente y el cuerpo como dos caras de la misma moneda. Consecuentemente, cada estado mental corresponde a un estado físico y viceversa. En esencia, Spinoza le da una vuelta a la primacía cartesiana de la mente sobre el cuerpo afirmando:

El cuerpo no puede determinar al alma a pensar, y la mente no puede determinar al cuerpo a moverse, descansar o cualquier otra cosa (si es que la hay). [...] Nadie ha determinado aún lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia aún no le ha enseñado a nadie lo que el cuerpo puede hacer por las solas leyes de la naturaleza; en la medida en que la naturaleza está considerada como puramente corpórea, y qué puede hacer el cuerpo si solamente está determinado por el alma. (Spinoza, 1994, pp. 155-156)

De esta manera, la filosofía de Spinoza desafía las percepciones convencionales que priorizan la mente sobre el cuerpo. Sostiene que nuestro entendimiento sobre el potencial del cuerpo es comúnmente eclipsado por el mentalismo, derivando en una falta de apreciación por las capacidades corporales. Más aún, las distinciones jerárquicas entre mente y cuerpo crean una desconexión entre ellos. Así, el pensador judío replantea esta dinámica, subrayando la relación simbiótica entre mente y cuerpo, enfatizando que la mente no es meramente una abstracción del cuerpo, sino que es un componente intrínseco de él. Por ende, expone una interacción repleta de matices donde ambos elementos contribuyen a la experiencia humana holística. En concordancia con esta noción, Spinoza (1994) afirma: “el objeto de la idea que constituye el alma es el cuerpo o un cierto modo

de extensión que existe, y nada más” (p. 123).

Principalmente, la filosofía de Spinoza consiste en la idea de que la mente y el cuerpo son aspectos inseparables de un todo unificado. Su intrincada relación resalta la comprensión de que uno es al mismo tiempo mente y cuerpo, y sus interacciones dan forma a nuestras experiencias vividas. Esta perspectiva es expresada de esta forma: “el alma no se conoce a sí misma, excepto en la medida en que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (Spinoza, 1994, p. 133). Con relación al alcance del conocimiento de la mente, Spinoza enfatiza aún más en que la mente humana percibe los cuerpos externos solo a través de las ideas que derivan desde las modificaciones de su propio cuerpo (Spinoza, 1994, p. 134).

En el ámbito filosófico de Spinoza, el dualismo entre la mente y el cuerpo da paso a una relación unificada, siendo ambas distintas dimensiones de la misma entidad. Su filosofía encarna un paralelismo riguroso, subrayando la esencia de esta unidad diciendo: “entendemos no solamente que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debería ser entendido por la unión del alma y el cuerpo. Pero nadie será capaz de entender esto adecuadamente, o de forma distinta, a menos que primero conozca adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo” (Spinoza, 1994, p. 124).

La cita anterior plantea una pregunta acerca de nuestro entendimiento de las capacidades del cuerpo. ¿Cuál es la capacidad del cuerpo y cómo se mueve un cuerpo?

Para comprender integralmente la naturaleza del cuerpo, es esencial profundizar en el concepto de *Conatus* o esfuerzo. Esta noción encapsula el impulso inherente dentro de cada entidad para mantener su existencia. Spinoza (1994) capta acertadamente esta esencia, señalando que: “el esfuerzo por el cual cada cosa se esmera por conservarse en su ser es nada más que la actual esencia de la cosa” (p. 157).

Además, Spinoza aborda tres afecciones primarias estrechamente ligadas al cuerpo. Sin embargo, antes de examinar estas emociones, es crucial reconocer su identificación de dos fuerzas fundamentales: *Affectus* y *affectio*. Cabe destacar que Gilles Deleuze critica la traducción de estos términos, abogando por una distinción más clara. *Affectus*, según Deleuze (1978), debería ser traducido como ‘afecto’², capturando la respuesta emocional inmediata provocada por un estímulo, cuerpo o acontecimiento externo. *Affectio*, en cambio, debería ser traducido como ‘afección’³, englobando estados emocionales más amplios, incluyendo la alegría, tristeza, enojo y amor.

Affectio, o afección, hace referencia a la pasividad sensitiva de un individuo de ser influenciado por objetos externos, otras entidades o acontecimientos. Abarca la capacidad de ser afectado o influenciado por factores externos. Así, *Affectio* es un término neutral que significa

² ‘*Affect*’ en el inglés original (N. del T).

³ ‘*Affection*’ en el inglés original (N. del T).

simplemente el potencial de ser afectado y no implica intrínsecamente ninguna respuesta emocional específica. Los conceptos de *Affectus* y *Affectio* constituyen el marco general para las capacidades del cuerpo. Este tipo de potencialidad corporal está directamente entrelazada con la forma en que la materia se organiza a sí misma. Estas disposiciones de la materia —específicamente las interacciones entre sus modos que forman un patrón ético ordenado— forman el ámbito de *Ética*. En este contexto, la *Ética* investiga la existencia de la vida corporal. Para Spinoza, el cuerpo se convierte en una fuente de afección.

Más aún, cada afección gatilla una idea correspondiente en la mente. Mientras el cuerpo humano está constituido por entidades físicas interconectadas, la mente humana es una composición de varias ideas. En términos más simples, cada idea corresponde a una afección distinta, sentimiento o emoción en el cuerpo. Dentro de este marco, Spinoza categoriza emociones fundamentales —alegría, tristeza y deseo/*cupiditas*. Todos los demás afectos emanan de esta trinidad fundacional de la filosofía spinoziana (Spinoza, 1994, p. 161).

La fundación de la ética está arraigada en las emociones/afecciones generadas a través de interacciones entre cuerpos. Para Spinoza, la valoración de estos encuentros gira en torno a su impacto en la potencialidad del cuerpo y la voluntad para desear. Un encuentro que fortalece la potencia del cuerpo y lleva a la alegría se considera positivo, mientras uno cuyo resultado es la tristeza es visto como negativo. Consideremos el concepto griego '*pharmakon*', que significa veneno y medicina. Cuando el veneno actúa como remedio para el cuerpo, su interacción es percibida como positiva. Por lo tanto, *Ética*, desde esta perspectiva, carece intrínsecamente del 'Bien' y 'Mal' como construcciones morales fijas. Spinoza rechaza la noción de que algo es inherentemente deseable debido a su bondad intrínseca. En vez de ello, Spinoza sostiene que algo es bueno porque es deseado. Este punto de vista subyace en la naturaleza o ser afirmativo de Spinoza. Por tanto, el marco ético de Spinoza guía las interacciones entre cuerpos para aumentar su potencia. Establece una relación entre lo uno y lo múltiple.

Este nexo entre lo Uno y lo Múltiple, en el pensamiento de Spinoza, forma la estructura fundacional del concepto Cuerpo sin Órganos de Deleuze, tema que investigaremos en profundidad en el capítulo subsiguiente. A diferencia de una estructura monista, los cuerpos deleuzianos están organizados como entidades que comprenden capas intrincadas de relaciones que forjan y cortan conexiones. Si bien esta noción se alinea con la concepción spinoziana, manifiesta una entidad originada por relaciones multifacéticas. Para explorar los cuerpos deleuzianos holísticamente, debemos considerar primeramente el perspectivismo nietzscheano y su crítica al monismo. La crítica de Nietzsche hacia Spinoza es acompañada por una apreciación a su ética afirmativa y la interpretación distinta que presenta del cuerpo. En este sentido, Deleuze perfecciona el concepto de cuerpo, basándose en Spinoza y enriqueciéndolo con las ideas nietzscheanas.

2. Nietzsche —el cuerpo como dios cantante y danzante

En el primer capítulo, hemos argumentado que el dualismo cartesiano mente-cuerpo es influenciado por la filosofía Platónica y que las ideas de este último resurgen en la filosofía moderna a través de Descartes. Nietzsche se involucra en una competición filosófica con Platón y el Platonismo, considerando a Platón como su principal adversario, caricatura —una postura que resumió en *La Voluntad de Poder* (Nietzsche, 1968, p. 202). Desde nuestra perspectiva, el concepto de anti-filosofía, como lo aplica Alan Badiou a la filosofía de Nietzsche (Badiou, 2011, p. 69), sugiere que la filosofía de Nietzsche no está en contra de la filosofía en general, sino específicamente, está en contra de la filosofía platónica. Por lo tanto, Nietzsche desarrolla una filosofía que diverge de los contornos del pensamiento platónico. ¿Qué significa esto?

Nietzsche (1968, p. 536; 539) desarrolla una filosofía centrada en la afirmación de la vida. Él ve la vida misma como inherentemente creativa y afirmativa. Como se ha señalado más arriba, la idea de transformar el ser a un estado afirmativo puede ser trazada de vuelta a Spinoza, perspectiva compartida también por Deleuze. Nietzsche admira a Spinoza por su concepto afirmativo de ser. Deleuze (1994) describe esta afirmación diciendo: “en vez de entender el ser unívoco como neutral o indiferente, Spinoza lo presenta como un objeto de pura afirmación. El ser unívoco se vuelve idéntico a una sustancia única, universal e infinita, propuesta como ‘Deus sive Natura’” (p. 40).

Al mismo tiempo, Nietzsche critica varios aspectos de la metafísica y ontología tradicional, incluyendo el monismo spinoziano, que postula la existencia de una única realidad última. Respondiendo críticamente, Nietzsche (1968, p.267) aboga por un perspectivismo —una idea en la que la verdad y el conocimiento son subjetivos y determinados por puntos de vista individuales, contextos e interpretaciones. Nietzsche rechaza firmemente el concepto de verdades absolutas y acoge la diversidad de perspectivas en el nivel onto-ético.

Nietzsche corrige el ser de Spinoza convirtiéndolo en un devenir. El pensador Alemán busca desafiar el concepto tradicional de ser —que era estable e inmutable— y en cambio abraza el concepto de devenir procesual. En el marco filosófico nietzscheano, la realidad no es estática, sino que está marcada por un flujo continuo y transformativo. Más aún, la idea del devenir de Nietzsche está íntimamente entrelazada con su concepto de ‘voluntad de poder’. ¿Qué es la ‘voluntad de poder’? Nietzsche (1968) cierra su libro titulado de la misma forma, con estas palabras:

¿Y sabes lo que es ‘el mundo’ para mí? (...) Este mundo: un monstruo de energía, sin comienzo, sin fin; una firme, una magnitud de fuerza firme y férrea que no aumenta ni disminuye, que no se gasta sino que solo se transforma; como un todo, de un tamaño inalterable, un hogar sin gastos ni pérdidas, pero igualmente sin aumento ni ingresos; encerrado en la ‘nada’ como por un límite; no algo borroso o desperdiciado, no algo infinitamente extendido, sino situado en espacio definido como una fuerza definida, y no un espacio que podría estar ‘vacío’ aquí o allá, sino como fuerza en todo, como un juego de fuerzas y olas de fuerzas, al mismo tiempo una y muchas, aumentando aquí y al mismo tiempo disminuyendo allá; un mar de fuerzas fluyendo y precipitándose juntas, cambiando eternamente, eternamente refluendo, con tremendos años de recurrencia, con un flujo

y reflujo de sus formas; de las formas más simples esforzándose por las más complejas, de las formas más quietas, rígidas y frías hacia las más calientes, más turbulentas, más contradictorias, y luego otra vez volviendo a casa, a lo simple, desde esta abundancia, del juego de contradicciones de vuelta a la alegría de la concordia, afirmándose en esta uniformidad de sus cursos y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, ni disgusto, ni cansancio; este es mi mundo dionisiaco del eterno auto-crearse, del eterno auto-destruirse, este mundo misterioso del doble deleite voluptuoso, mi ‘más allá del bien y el mal’, sin meta, a menos que la alegría del círculo sea la meta en sí misma; sin voluntad, a menos que un anillo sienta buena voluntad a sí mismo –¿quieres un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz para ti, también, para los hombres más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los más nocturnos? –Este mundo es la voluntad de poder– ¡y nada más! Y ustedes también son esta voluntad de poder –¡y nada más! (pp. 549-550)

Nietzsche (1968, p.330) argumenta que todas las formas de vida, incluyendo la humana, son propulsadas por un impulso fundamental hacia la auto-afirmación, auto-superación, y la realización de su potencial, más que la meramente auto-conservación (*Conatus* de Spinoza). Así, introduce el concepto de ‘voluntad de poder’, que ve como un principio creativo y transformativo que impulsa el proceso de devenir. Según esta idea, todo lo que existe está interconectado con esta voluntad cósmica e influido por ella, convirtiéndola en la causa subyacente de toda la existencia.

Respecto a esta perspectiva, Nietzsche en su filosofía critica el concepto spinoziano de *Conatus*. Pero, ¿por qué lo hace?

Nietzsche (1968, p. 367) argumenta que el concepto de *Conatus*, comúnmente entendido como la ‘voluntad de vivir’ o la ‘auto-conservación’ no puede servir como un impulso fundamental en su filosofía.

En cambio, de acuerdo con Nietzsche (1968), el *Conatus* es una forma degenerada y disfrazada de la voluntad de poder y la define como “la forma más baja de la voluntad de poder” (p. 406). Reduciendo la naturaleza del ser únicamente a la voluntad de vivir, da como resultado la creación de lo que se puede llamar ‘cuerpos esclavizados’. Esto es porque, para Nietzsche, el *Conatus* no abarca la esencia completa de la vida, ya que solo la conserva, haciendo a su portador un esclavo de la mera preservación de la vida.

Nietzsche (2006) comprende la voluntad como una fuerza liberadora y creativa. En su perspectiva, esta libera a los individuos de los viejos valores y permite la creación de los nuevos. Nietzsche expresa esta idea cuando escribe:

Mi voluntad siempre viene a mí como mi liberador y portador de alegría. La voluntad hace libre: esta es la verdadera enseñanza de la voluntad y libertad –por esto Zarathustra lo enseña... La voluntad libera porque la voluntad es creativa: por eso la enseño. ¡Y deberían aprenderla solo para crear! (pp. 66; 165)

Los cuerpos esclavizados están fundamentalmente orientados hacia la obediencia y la conservación de los valores convencionales. En cambio, el cuerpo que emerge desde la perspectiva imbuida de la voluntad de poder debe ser creativo. Esto significa que constantemente se involucra en el proceso de reevaluación y recreación. Como la capacidad de movimiento y acción del cuerpo se incrementa, también lo hace su potencial para la creatividad. La enseñanza de Nietzsche puede ser resumida así: él aboga por decir ‘No’ a lo que sea que debilite o anule la fuerza de uno mismo, y ‘Sí’ a lo que sea que fortalezca, intensifique y justifique el sentimiento de fuerza (Nietzsche, 1968, p. 33). En relación al cuerpo, también señala:

Mi idea es que todo cuerpo específico se esfuerza por adueñarse de todo el espacio y extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo aquello que se oponga a su extensión. Pero continuamente colisiona con esfuerzos similares de otros cuerpos, finalmente se ajusta (‘unifica’) con aquellos que son lo suficientemente afines a él; entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa. (Nietzsche, 1968, p. 340)

Nietzsche (2006) ve el cuerpo como una multiplicidad, así señala: “El cuerpo es [...] una multiplicidad [...]” (p. 23). Al mismo tiempo, su Zarathustra proclama “cuerpo soy yo enteramente, y nada más; y el alma solo es una palabra para designar algo perteneciente al cuerpo” (Nietzsche, 2006, p. 23). Todo esto resuena con la *Ética* de Spinoza, donde el pensador judío también explora la idea de multiplicidad dentro del contexto del cuerpo, y sus relaciones interiores y exteriores. El reconocimiento de Nietzsche a la importancia de las conexiones intrincadas entre el cuerpo y sus experiencias, particularmente las afecciones, puede ser entendido a través de su énfasis en tener el control sobre las propias emociones y afectos. En este sentido, la perspectiva de Nietzsche (1968, p.237) comparte un terreno común con la filosofía de Spinoza, donde ambos filósofos enfatizan en la importancia de administrar las emociones y reconocer su naturaleza ilógica.

Nietzsche alaba y exalta todo aquello que pueda afirmar la vida. En torno a ello, lo más importante son los actos de cantar y danzar, actividades que Nietzsche frecuentemente glorifica en sus escritos. Él ve en estas acciones una enseñanza filosófica indispensable, que amplifica la intensidad de las pasiones corporales y la alegría considerándolas como virtudes.

En sus palabras: “el cuerpo flexible y persuasivo, el bailarín cuya parábola y epítome es el alma gozosa de sí misma. Tal auto-gozo del cuerpo y alma se llama: virtud” (Nietzsche, 2006, p. 152). Por tanto, alaba un dios que imparta la sabiduría de la danza. Nietzsche (2006) firmemente declara, “Yo solamente creería en un dios que supiera bailar” (p. 152). Por consiguiente, retrata a Zarathustra como el heraldo de nuevas enseñanzas alegres, guiando a sus discípulos en el arte del canto y la danza durante su viaje.

Es importante notar que Nietzsche no considera capaces de encarnar sus enseñanzas a aquellos que no pueden danzar, diciendo “tienen pies pesados y corazones sofocantes —no saben cómo bailar. ¿Cómo podría la tierra ser ligera para ellos?” (Nietzsche, 2006, p. 238). Esta exclusión

subraya el significado que Nietzsche (2006) le da al vitalismo y la alegría encarnada en dicho acto como una expresión de la afirmación de la vida. Tan grande es la importancia de la danza que dice: “solo en la danza sé cómo hablar las parábolas de las cosas más altas (...)” (p. 87).

Uno podría decir que la perspectiva filosófica de Nietzsche se revela a sí misma a través de la metáfora de la danza. En esencia, el pensador alemán concibe el juego dinámico de ‘ser’ o ‘naturaleza’ como una danza perpetua, donde el ‘devenir’ significa un continuo estado de cambio y transición. Este proceso de ‘devenir’ representa una siempre-cambiante danza en curso.

Dentro de este marco, la danza asume un significado profundo. Introduce un nuevo ámbito de posibilidades que sirven para afirmar el cuerpo mediante el aflojamiento de sus rigideces y ataduras. En otras palabras, Nietzsche ve la danza como un modo de expresión que lo fuerza a experimentar con las limitaciones de la forma física, permitiendo al cuerpo abrazar el cambio y la fluidez.

El Zarathustra de Nietzsche canta y danza. El canto de Zarathustra significa la instilación de nuevos valores; su danza, además de ofrecer nuevos valores, también es la aplicación de ellos. A saber, cantar y danzar son la reevaluación de todos los valores. Así, no es coincidencia que Nietzsche escribiendo algunos trabajo bajo el nombre de Dionisio haya glorificado estas actividades como fuerzas Dionisiacas. En relación a esto, enfatiza:

Cantando y bailando, el hombre se expresa como miembro de una comunidad mayor... en él resuena algo sobrenatural: se siente a sí mismo como un dios, y se mueve ahora en un éxtasis y sublimidad como una vez vio a los dioses moverse en sus sueños. El hombre no es más un artista, se ha convertido en una obra de arte: todo el poder artístico de la naturaleza se le revela aquí, bajo los estremecimientos de la embriaguez, a la más alta, más dichosa satisfacción de la unidad primordial. (Nietzsche, 2007, p. 18)

Entonces, los movimientos corporales, tales como el danzar, pueden ser vistos como una forma de descubrir las capas de posibilidades del cuerpo, permitiéndonos fabricar numerosas perspectivas nuevas sobre la realidad.

En una línea similar, Deleuze introduce el concepto de Cuerpo sin Órganos (“CsO”), que abarca diversos puntos de vista sobre la realidad e impulsa una reevaluación de las relaciones entre las partes constituyentes del cuerpo. Al desarrollar su enfoque, Deleuze mantiene una doble influencia, inspirándose tanto en Spinoza como en Nietzsche. Teniendo ahora un entendimiento básico sobre lo que constituye un cuerpo spinoziano y nietzscheano, podemos indagar en el concepto de cuerpo deleuziano, explorando como diverge y converge con sus predecesores filosóficos.

2.1. Gilles Deleuze – un cuerpo sin órganos como el límite inmanente

En la introducción a la colección de ensayos *Deleuze y el Cuerpo*, Joe Hughes plantea la siguiente pregunta: “¿Hay una teoría coherente sobre el cuerpo en Deleuze? y si la hay ¿qué podemos hacer con ella?” (Hughes, 2011, p. 1). Responderemos esta pregunta a través de la interpretación sobre Spinoza de Deleuze en su libro *Spinoza y el problema de la expresión* donde menciona:

Spinoza puede considerar dos preguntas fundamentales como equivalentes: ¿Cuál es la estructura (*fabrica*) de un cuerpo? Y: ¿qué puede un cuerpo? La estructura de un cuerpo es la composición de su relación. Lo que puede un cuerpo corresponde a la naturaleza y los límites de su capacidad de ser afectado. (Deleuze, 1990, p. 218)

La filosofía de Deleuze ofrece una profunda definición del cuerpo arraigada en las ideas de Spinoza, a quien enriquece a través de su compromiso con el pensamiento nietzscheano. La concepción del cuerpo del filósofo judío es un pilar central en la filosofía deleuziana.

En *Nietzsche y la Filosofía*, en la subsección del segundo capítulo titulado *El Cuerpo*, Deleuze parte de la sugerencia de Spinoza de un punto de inicio para la ciencia y la filosofía, esto es, el análisis del cuerpo. A medida que continúa el capítulo, Deleuze (2002) lee el pensamiento centrado en el cuerpo de Spinoza como el campo de la preocupación de Nietzsche por las relaciones de poder entre las fuerzas:

Lo que define un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominadas y dominantes. Cada relación de fuerzas constituye un cuerpo —ya sean químicas, biológicas, sociales o políticas. Dos fuerzas cualesquiera, siendo desiguales, constituyen un cuerpo tan pronto entran en una relación. (p. 40)

Deleuze estudia el cuerpo a través del lente nietzscheano, clasificando las fuerzas que actúan dentro de este, ya sean activas o reactivas. Esta idea presenta el cuerpo como un fenómeno complejo, compuesto de fuerzas interconectadas y dominantes (Deleuze, 2002, pp. 40-42). Lo que hace que la interpretación deleuziana se aleje de otras es su énfasis en la capacidad del cuerpo como sensibilidad, afectividad y sensación. En este sentido sigue a Nietzsche (Deleuze, 2002, p. 62-64).

Deleuze considera que las filosofías de Spinoza y Nietzsche están interconectadas y son continuas, considerándolas como una serie de superposiciones construidas una encima de la otra. Para enriquecer su explicación sobre el cuerpo derivada de otras filosofías, Deleuze toma prestado el concepto ‘Cuerpo sin Órganos’ de la obra de Antonin Artaud, titulada *To Have Done with the Judgement of God*. Él y el psicoanalista experimental y controversial Félix Guattari (1930-1992) desarrollan aún más este término convirtiéndolo en un concepto expansivo de potencial. El CsO es un concepto abstracto y dinámico que cuestiona los marcos rígidos y preestablecidos del cuerpo físico. El CsO es una multiplicidad pura de inmanencia, un campo sin forma ni límites repleto de intensidades, deseos y movimiento fluidos que existen antes que cualquier organización o clasificación tome lugar (Deleuze y Guattari, 2005, p. 153; 154; 157; 165). Los pensadores franceses lo llaman inclusive “no un concepto, [sino] un conjunto de prácticas” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 150). Esto representa un estado donde el cuerpo no está organizado en estructuras fijas o

jerárquicas, sino que representa una intensidad dinámica y líquida de materia sin formar. En relación a esto, señalan:

El CsO hace pasar intensidad; las produce y distribuye en un *spatium* que a la vez es intensivo e inextenso. No es espacio, ni está en el espacio; es materia que ocupa espacio en cierto grado —en el grado que corresponde a las intensidad producidas. Es la materia intensa, no formada, no estratificada, la matriz intensiva —intensidad = 0—; pero no hay nada negativo sobre ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. La materia es igual a la energía. La producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso es que tratamos el CsO como el huevo lleno antes de la extensión del organismo y la organización de los órganos, antes de la formación de estratos. (Deleuze y Guattari, 2005, p. 153)

El CsO no es solamente un campo de intensidades sino también una reestructuración de la relación entre lo uno y lo múltiple. El CsO resuena con *Ética*:

Finalmente, no es la *Ética* de Spinoza el gran libro del CsO (...) No es un problema de lo uno y lo múltiple sino de una multiplicidad de fusión que efectivamente desborda cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple. Una multiplicidad formal de los atributos sustanciales que, como tal, constituye la unidad ontológica de la sustancia. (Deleuze y Guattari, 2005, p. 153-154)

Entonces, ¿qué implica el concepto de CsO, en términos de redefinir la relación entre unidad y multiplicidad? Como mencionamos anteriormente, representa materia no formada y, en este sentido, sirve como un área de un fluir constante. Deleuze y Guattari (2005) plantean la pregunta: “¿cómo se hace un Cuerpo sin Órganos?” (p. 149). Para responder esta pregunta, es crucial entender el propósito, si lo hay, detrás del concepto de CsO. Los pensadores franceses mencionan:

Gradualmente nos vamos dando cuenta de que el CsO no está en oposición a los órganos. Sus adversarios no son los órganos. El verdadero adversario es el organismo... El CsO no se opone a los órganos, sino que está en contra de la organización de los órganos, a la que nos referimos como organismo. (Deleuze y Guattari, 2005, p. 159)

El CsO es un límite inmanente (Deleuze y Guattari, 2005, p. 154). Desafía el concepto de organismo, que representa una relación fija y habitual entre los órganos, definiendo colectivamente lo que comúnmente entendemos por ‘cuerpo’.

En vez de adherirse a las acostumbradas relaciones entre los órganos, que constituyen el sentido más amplio de un organismo (y el organismo hace un cuerpo), el CsO ofrece un marco fresco onto-ético. Siempre hay nuevas relaciones como encuentros entre órganos, pero se acostumbra a interpretar estas relaciones como funcionalidades fijas en todo el cuerpo. Por ende, comprender la crítica al organismo y volver a pensar las definiciones del cuerpo se vuelve fundamental.

Cuando mencionan el CsO, es casi como si Spinoza (1994) estuviera hablando: “el cuerpo

humano está compuesto por un número de partes individuales de diversa naturaleza, cada una de las cuales es en sí misma extremadamente compleja” (p. 128). Es por eso que *Ética* ha sido destacado como el gran libro del CsO. Antes de hacer filosofía usualmente tenemos algunas concepciones sobre lo bueno y malo, y empezamos con ellas. Deleuze (1994, p.157) llama a este pensamiento la imagen dogmática del pensamiento. Las presuposiciones morales que predeterminan el pensar han sido criticadas por Nietzsche también, y Deleuze adopta su crítica y la aplica a la definición inamovible del cuerpo. Como resultado, emerge el CsO. Aquí, la siguiente pregunta puede ser planteada: ¿cómo es posible producir un CsO desde el cuerpo?

Es importante enfatizar que “el CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plano de consistencia del deseo (donde el deseo se define como el proceso de producción sin referencia a ninguna instancia externa, ya sea una carencia que vendría a socavarlo o un placer que vendría a colmarlo)” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 154). Tanto Nietzsche como Spinoza proponen el principio fundamental de *Conatus* y voluntad de poder, respectivamente, como las fuerzas que organizan el mundo material. Estos principios dan forma a las fuerzas y las vuelven visibles y corpóreas. Sin embargo, en la filosofía de Deleuze, este principio fundamental tiene lugar en la forma del deseo. Aquí, el deseo sirve como la fuerza creativa capaz de producir lo que Deleuze y Guattari llaman el CsO. Pero, exactamente, ¿qué significa el deseo en el marco deleuziano?

Las primeras definiciones del deseo aparecen en la filosofía griega antigua, y Platón fue el primer filósofo en establecer sistemáticamente el concepto de deseo, explicando su función social y como una necesidad de completitud nacida de opuestos. Los simposios funcionaban como lugares de deseo en la antigua Grecia. Una investigación reconocida sobre estos temas se encuentra en la obra de Platón *El Banquete*, donde los personajes dan discursos sobre la naturaleza del amor. Luego de los monólogos, con respecto a la naturaleza de Eros, Sócrates dice a sus amigos: “si no hay carencia, no puedes desearlo, sin duda” (Platón, 2008, 200a-b).

Tal como Nietzsche, Deleuze no acepta la herencia Platónica, ya que su explicación tradicional del deseo estaba basada en la carencia, vaciando,^{4*} de alguna manera, la existencia humana. Concretamente, la carencia representa un agujero metafísico que no puede ser llenado, así, Deleuze construye una nueva definición del deseo en contra de su lógica tradicional. Siguiendo a Nietzsche, intenta comprender que la tarea de la filosofía moderna era derrocar el platonismo. *Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* investigan las posibilidades sociales y políticas de las investigaciones previas a Deleuze sobre el cuerpo y el deseo. Por tanto, la definición tradicional de deseo, que comenzó esencialmente con Platón, necesita, según Deleuze y Guattari, ser superada. ¿Por qué? Deleuze y Guattari (2000) argumentan así:

De cierta manera, la lógica tradicional del deseo es errónea desde el comienzo: desde el primer paso que la lógica platónica nos obliga a hacer, haciéndonos escoger entre producción y adquisición.

^{4*} En el inglés original ‘*Hollowed out*’, que también puede ser traducido como: dejando hueco, ahuecando.

Desde el momento en que colocamos el deseo en el lado de la adquisición, hacemos del deseo una concepción idealista (dialéctica, nihilista), que nos hace verlo principalmente como carencia: la carencia de un objeto, carencia del objeto real [...] De hecho, si el deseo es la carencia del objeto real, su verdadera naturaleza como entidad real depende de una ‘esencia de carencia’ que produce el objeto fantaseado. (p. 25)

En la filosofía Deleuziana, el deseo, la abstracción, los órganos y las partes corporales son también entendidos como máquinas. Es decir, mi estómago, mi cabeza, mis ojos y mis oídos son parte de la máquina, todas estas tienen su propia producción. Esto se debe a que Deleuze y Guattari reformulan el concepto de máquina teniendo en mente el cuerpo humano y sus partes. En este sentido, dicen “el deseo es una máquina, una síntesis de máquinas, una disposición de máquinas-deseantes. El orden del deseo es el orden de producción; toda producción es a la vez producción-deseo y producción social” (Deleuze y Guattari, 2000, p. 296). Al mismo tiempo, Naturaleza = producción para ellos (Deleuze y Guattari, 2000, p. 17). Por lo tanto, prefieren usar el concepto de máquina que no tiene ningún propósito excepto la producción. Un sujeto o una máquina-deseante produce nuevas organizaciones reconfiguradas y relaciones entre partes corporales. Podemos ilustrar esto con un ejemplo familiar de su filosofía: la relación entre la boca de un niño y el pecho de su madre como dos máquinas diferentes (Deleuze y Guattari, 2000, pp. 2, 5). Cuando la boca del niño se conecta con el pecho de la madre, se despliega un proceso dinámico. En esta interacción, la boca se transforma en un instrumento para extraer la leche, mientras el pecho de la madre se adapta al rol de producirla. Sin embargo, a medida que la boca se desconecta del pecho, encuentra aire, y este cambio hace que la boca pase a un estado de respiración. Por consiguiente, no existe una relación unilateral estable o fija entre las partes individuales del cuerpo. En cambio, el cuerpo exhibe una multifuncionalidad notable. Ver y notar la multifuncionalidad del cuerpo mismo genera nuevas realidades y permite imaginar muchas perspectivas nuevas. Desde esta perspectiva, ¿qué es una máquina? Deleuze y Guattari remarcen:

Una máquina podría ser definida como un sistema de interrupciones o rupturas [...] cada máquina funciona como una ruptura del flujo en relación con la máquina con la que está conectada, pero al mismo tiempo es también un flujo en sí misma, o la producción de un flujo, en relación con la máquina conectada a ella. Esta es la ley de la producción de producción. Es por eso que, al punto límite de todas las conexiones transversales o transinfinitas, el objeto parcial y el flujo continuo, la interrupción y la conexión, se funden en uno: en todos lados hay quiebres-flujos de los que brota el deseo, constituyendo así su productividad y continuamente injertando el proceso de producción en el producto. (Deleuze y Guattari, 2000, p. 5; 38-39)

Entonces, uno de los componentes conceptuales más importantes del deseo ‘maquinico’ es ser productivo, y el deseo productivo también es afirmativo. En este sentido, las máquinas-deseantes producen el CsO (Deleuze y Guattari, 2000, p. 32). Por eso es que “solo ahí el CsO se revela a sí mismo por lo que es: conexiones de deseos, la conjunción de flujos, continuo de intensidades” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 161). En otras palabras, la maquinaria es un proceso de trabajo y

producción, pero también está propenso a romperse. Cada máquina, ya sea técnica, cognitiva o social, está constituida por un conjunto de conexiones, relaciones y sus disposiciones —no puede ser concebida aparte de estas conexiones y relaciones. Tal máquina no es un sistema cerrado o determinista, sino que tiende a encontrar siempre nuevas conexiones y relaciones y no proyecta el deseo antes del proceso deseante como lo hace la carencia. Por ende, las máquinas-deseantes suscitan relaciones de intensificación de las partes corporales, organizándolas en formas no-acostumbradas, produciendo el CsO como multifuncionalidad del cuerpo físico.

Así, el CsO sirve como forma creativa de resistencia en contra de la naturaleza predeterminada de la relación dentro de la multiplicidad. Deleuze y Guattari utilizan el concepto de máquina cuyo único propósito es la producción, privada de cualquier otra intención. Esta máquina opera basada en la creación y disrupción de conexiones, tal como el ejemplo de la relación pecho-boca. Cada acto de deseo establece una conexión, pero puede simultáneamente romper otra. Por esto, incluso la ruptura en sí misma se vuelve una nueva conexión en la medida en que entra en una relación con otra cosa. Finalmente, el proceso del deseo, como un proceso maquínico, continuamente genera nuevas relaciones y encarnaciones. En este sentido, el deseo es un impulso básico del cuerpo que desafía, moldea y activa la multifuncionalidad del cuerpo.

3. Conclusión

La investigación filosófica del cuerpo a través de las obras de Spinoza, La Mettrie, Nietzsche y Deleuze demuestra un escape radical de los entendimientos convencionales sobre el dualismo mente-cuerpo. La respuesta de Spinoza al rechazo del cuerpo por parte de Descartes, enfatiza la profunda interconexión de la mente y el cuerpo, afirmando que el cuerpo no sirve simplemente a la mente, sino que ambos se activan y moldean mutuamente. En esencia, este pensador percibe el cuerpo y la mente como dos aspectos inseparables de un todo unificado.

Spinoza reivindica el cuerpo, atribuyéndole un sentido de vitalidad y originalidad. Ve el cuerpo como una entidad dinámica, constantemente afectada por otros cuerpos y afectando a estos mismos. A diferencia de la interpretación determinista-mecanicista de La Mettrie, Spinoza no ve el cuerpo como una máquina cerrada, sino que reconoce sus inherentes tendencias creativas naturales y fuerza vital. Nietzsche al criticar el monismo spinoziano introduce por otro lado el concepto de devenir, transformando el monismo en una perspectiva pluralista en un nivel ontológico.

Deleuze desafía la comprensión tradicional del deseo como surgimiento a partir de una carencia o deficiencia. En cambio, plantea que el deseo es una fuerza inmanente de producción, un poder creativo que multiplica e intensifica la realidad sin la presuposición de ninguna insuficiencia percibida. Deleuze y Guattari suponen que el proceso de desear no tiene ninguna forma preestablecida de lo que ya es, y funciona como una máquina en tanto que sistema abierto. Debido

a esto, el deseo es un principio inmanente del devenir y produce organizaciones inusuales en esferas individuales y socio-políticas como el CsO.

A través del viaje filosófico desde el dualismo al monismo/paralelismo y desde el monismo/paralelismo a una perspectiva pluralista, Spinoza, Nietzsche y Deleuze nos invitan a reconsiderar nuestra comprensión de un cuerpo inerte, estándar y conformista. Estos autores nos llevan a una concepción dinámica del cuerpo, alejada del dualismo cartesiano, que reconozca su vitalidad inherente, multifuncionalidad e interconexiones con otros cuerpos –su rol activo en moldear unas experiencias del mundo.

Aceptando esta perspectiva, somos impulsados a descartar las dicotomías tradicionales que han separado la mente y el cuerpo, y, en cambio, a acoger una comprensión más holística y encarnada de la existencia. A partir de esta idea, los trabajos de Spinoza, Nietzsche y Deleuze ofrecen una profunda reimaginación del cuerpo, incentivándonos a apreciar su complejidad, agencia y potencial transformador tanto en nuestras indagaciones filosóficas como en nuestras experiencias de vida.

4. Referencias

- Badiou, A. (2011). *Wittgenstein's Antiphilosophy*. Verso.
- Deleuze, G. (1990). *Expressionism in Philosophy*. Zone.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University.
- Deleuze, G. (30 de agosto de 2023). *Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect*, Lectures, 1970–1987, <https://www.webdeleuze.com>.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. Continuum.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus & Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus & Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota.
- Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Hackett.
- Hughes, J. (2011). *Introduction & Pity the Meat? Deleuze and the Body*. En Hughes, J., Guillaume, L. (eds.), *Deleuze and the Body* (pp. 51-70). Edinburgh University.
- La Mettrie, J.O.D. (1996). *Machine Man, and Other Writings*. Cambridge University.
- Nietzsche, F. (1968). *Will to Power*. Vintage.



Nietzsche, F. (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge University.

Nietzsche, F. (2007). *The Birth of Tragedy*. Cambridge University.

Plato. (2002). *Phaedo*. Oxford University.

Plato. (2008). *Symposium*. Oxford University.

Spinoza, B. (1994). *The Ethics and Other Works*. Princeton University.