

Cuerpos en fuga: el afecto espinosista en la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari

Bodies in flight: Spinozian affection in Deleuze and Guattari's theory of becomings

CARLOS BÉJAR RAMÍREZ¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México
bejarca@gmail.com

RESUMEN

La teoría de los devenires desarrollada en la meseta número diez de *Mil mesetas* –misma que cimienta el grueso del pensamiento ético-político de los filósofos franceses– es ante todo un análisis en clave espinosiana dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo. El artículo muestra con cierto detalle de qué forma el marco conceptual de la teoría de los afectos elaborada en la *Ética* de Spinoza es retomado y prolongado por Deleuze y Guattari para elaborar la teoría de los devenires. Expongo en la primera parte, de manera sucinta, el pensamiento espinosiano referido a los afectos, y explico en la segunda, mediante el análisis del devenir-animal, el devenir-mujer y el devenir-imperceptible, cómo las nociones espinosistas funcionan al interior de la teoría ético-política de los devenires.

Palabras clave: devenires, afecto, Spinoza, Deleuze, ética

ABSTRACT

The theory of becomings developed in the plateau number ten of *A Thousand Plateaus* –theory that underlies most of the ethical-political thinking of the French philosophers– is first and foremost a spinozist analysis devoted to a certain type of compositional relations between bodies from an affective point of view. The article shows in some detail how the conceptual framework of affect theory developed in Spinoza's *Ethics* is retaken and extended by Deleuze and Guattari to elaborate the theory of becomings. I expose in the first part, succinctly, Spinoza's thought referring to affects, and I explain in the second, through the analysis of becoming-animal, becoming-woman and becoming-imperceptible, how spinozist notions work within the ethical-political theory of becomings.

Keywords: becomings, affect, Spinoza, Deleuze, ethics

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7716-325X>

Introducción

La filosofía inmanentista de Spinoza no sólo influye de manera decisiva en la configuración de la ontología de la diferencia deleuziana –con su marcada insistencia en la inmanencia y la univocidad del ser–, sino que tiene también prolongaciones importantes en el pensamiento ético y político del pensador francés. Esto no podría ser de otra manera si consideramos que la propia filosofía de la Sustancia espinosista está concebida como soporte ontológico de una estructura axiomática que se quiere una Ética. Ahora bien, en la filosofía de Spinoza la ética es principalmente una tipología de modos inmanentes de existencia que, a diferencia de la moral, no hace ninguna referencia a la supuesta existencia de valores trascendentes.² Como explica Deleuze en sus cursos sobre Spinoza de los años ochenta, para la moral los entes son *seres* y poseen una esencia. Nuestra esencia, en este sentido, estaría en un estado en el que, de entrada, no está absolutamente realizada, o, en otras palabras, estaría “en potencia”. En la moral nos las habemos, pues, con la concepción clásica del hombre, concepción en la que se nos invitaría a reconciliarnos con nuestra esencia a través de aquello que nos conduce a ella: el *valor*.³ Pero como el valor (el Bien y el Mal) está en una relación trascendente con respecto a nosotros, toda moralidad implica que nos estemos juzgando a nosotros mismos y a los demás sobre la base de lo que *somos* y lo que *deberíamos ser*. Es en este sentido que “la ley moral es un deber –comenta Deleuze– [y] no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia”.⁴ Por supuesto, el problema con la obediencia moral a un “deber ser” trascendente no es tanto el hecho de que imponga una reducción de lo que se *es*, sino que universaliza esa reducción, esto es, la impone de manera general a todos sin distinción. Esto implica que la moral, tal y como la describen tanto Deleuze como Spinoza, ignora el aspecto más vital del “proyectar” y el “preferir” en tanto que pilares de cualquier vida ética que se tenga por tal. En fin, esta concepción de la moral es lo que llevó a Spinoza, en primer lugar, a denunciar a la Monarquía y a la Religión, pues eran éstas las instancias de las que dimanaban las leyes morales que, en su opinión, no hacían otra cosa que engañar y someter a los hombres; y en segundo, a criticar tres figuras o manifestaciones del hombre de la autodestrucción y del odio a la vida que habitaba aquellas instancias: el tirano y el sacerdote... pero también el esclavo, que los obedece. Pues, dice Spinoza en su *Tratado teológico-político*,

² DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: TusQuets, 2009, p. 34.

³ DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 70.

⁴ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 35.

el gran secreto del régimen monárquico y su interés profundo consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación [...]”.⁵

La verdadera ética, a diferencia de la moral, implicará el compromiso a la vez subversivo, creativo y experimental de acrecentar nuestras conexiones afectivas con el mundo para aumentar nuestra potencia y expandir así nuestras posibilidades de vida. Esto supone que no existe ese supuesto *fin* al que *deberíamos* tender, ni ninguna ley o patrón ideal trascendente al que deberían apuntar nuestros esfuerzos, sino que aquello que *podríamos llegar a ser* permanecerá –mientras lo permita, claro, nuestra duración en tanto que ente finito– como una cuestión abierta.

Lo que me propongo en el siguiente ensayo no es tanto detenernos en las repercusiones que tiene la teoría de los devenires de Deleuze y Guattari de cara a problemas actuales como los estudios de género, el antiespecismo, la crítica al antropocentrismo o al humanismo, etc. Mi tesis y objetivo principal consistirá en mostrar, con un máximo de detalle y rigor, cómo dicha teoría de los devenires es en gran medida una recuperación y una reelaboración de la teoría de los afectos que encontramos en la *Ética* spinociana; una recuperación que prolongará, además, la crítica de Spinoza a las instituciones establecidas y a los patrones opresivos que de ellas emanan, y que erigirá, en último término, un programa de experimentación anárquico a través de un análisis dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo.

1. La teoría de los afectos en la *Ética* de Spinoza

Para Spinoza los entes no son seres: los entes son modos de la Sustancia. ¿Y qué son los modos? No un ser, sino una “manera de ser” –comenta Deleuze. Lo que le interesa, pues, a Spinoza, no es la esencia sino la existencia y lo existente. Como se sabe, hay en la *Ética* de Spinoza una revaloración del cuerpo que es única en la historia de la filosofía, pues lo pondrá en una situación privilegiada con respecto al alma.⁶ Deleuze señala que la célebre frase de la *Ética* “no sabemos lo que puede un cuerpo” significa sobre todo que no podemos saber por anticipado lo que un cuerpo (este cuerpo, el tuyo, el mío...)

⁵ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, Pref., p. 79 [7] (las páginas entre corchetes corresponden a la edición de Carl Gebhardt).

⁶ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, México: FCE, 1958, III, 2, esc. (en lo sucesivo, E).

puede en tal encuentro, en tal disposición, en tal combinación con otros cuerpos. Y debido a que nuestro cuerpo sobrepasa el conocimiento “natural” que tenemos de él, la filosofía como ética no será otra cosa que acceder a este conocimiento del cuerpo.⁷ De aquí que la ética sea en principio una “etología”, esto es, una ciencia práctica de las maneras de ser del ente existente, ciencia que tendrá por principal objeto de estudio los afectos y afecciones por los que pasan los cuerpos en sus encuentros con otros cuerpos y que modifican su manera de ser. Como se verá en su momento, la teoría de los devenires en la obra de Deleuze y Guattari será también, en este sentido, una etología que desarrolla y prolonga la de Spinoza.

En fin, ¿qué es para Spinoza el afecto y cómo se distingue éste de las afecciones? En un primer sentido, las afecciones son los modos mismos: “Por *modo* entiendo las afecciones de la Sustancia”, dice Spinoza en la definición V de la primera parte de la *Ética*. Pero en un segundo sentido y a un nivel más alto –que es el que aquí nos interesa– las afecciones refieren a *lo que le sucede* al modo, a las modificaciones del modo, a los efectos que ocasionan otros modos sobre él. En otras palabras, una afección (*affectio*) es el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo. Las percepciones son, en este sentido, un primer ejemplo de afecciones, pues cualquier imagen de cosa provoca un efecto instantáneo sobre mí. Ahora bien, el efecto así provocado difiere del estado precedente, por lo que cada nueva afección siempre implica o envuelve un pasaje, una transición de un estado a otro. Es este pasaje envuelto en la afección lo que Spinoza llama afecto (*affectus*), con la condición –aclara Deleuze– de que se entienda que es un pasaje *en tanto que vivido*.⁸ Ahora bien, la transición puede ser hacia un estado de mayor perfección o hacia uno de menor perfección que la precedente. “De un estado a otro distinto, de una imagen o idea a otra distinta se dan así transiciones, trasposos vívidos, duraciones en las que pasamos a una perfección más o menos grande”.⁹ Aquello que Spinoza llama afectos son, pues, estas transiciones, estos trasposos o *variaciones* en la perfección o potencia de acción del modo: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de acción de este mismo cuerpo es aumentada o disminuida, ayudada”.¹⁰ En suma, “[l]a *affectio* [afección] remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del

⁷ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 152; *En medio de Spinoza*, p. 50.

⁸ En este sentido, el afecto es lo que Spinoza llama “duración”, término que según Deleuze coincide estrictamente con el de Bergson. En efecto, Spinoza habla de “duración indefinida” cuando describe la temporalidad propia del conatus: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser [...]. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido [...]. El alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo”. E, IV, 6, 8 y 9 prop.

⁹ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 62.

¹⁰ E, III, 3 def.

cuerpo afectante, mientras que el *affectus* [afecto] remite al paso de un estado a otro distinto".¹¹ Aquí hay que hacer ya hincapié en este *paso*, esto es, en el carácter *transicional* o *procesual* del afecto, pues es esto lo que hará de todo afecto un devenir, y de todo devenir un proceso afectivo.

Así pues, como comenta Deleuze en su curso de 1978, nuestra vida sería, según Spinoza, una continua variación de mi fuerza de existir, de mi potencia de actuar. En tanto que esa variación está determinada por las ideas y los encuentros que se tienen, y a medida que unos reemplazan a otros, no dejo de pasar de un grado de perfección a otro, así sea minúsculo, y esa especie de línea melódica de la variación continua es la que definirá el afecto.¹² De esta forma, todas las maneras en que un cuerpo puede ser afectado por otro cuerpo dependen de la naturaleza del cuerpo afectado y de la naturaleza del cuerpo afectante. Spinoza asegura que el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras dada la diversidad de los cuerpos que hay en la naturaleza entorno a él,¹³ algunas de las cuales aumentan su potencia de obrar, otras la disminuyen, y otras, finalmente, no hacen ni mayor ni menor su potencia de obrar. Esto se debe a que, para Spinoza, un cuerpo (por más pequeño que sea) comporta siempre una infinidad de cuerpos más pequeños entre los cuales se establecen relaciones de reposo y de movimiento, de velocidad u de lentitud.¹⁴ El cuerpo lo definirá entonces como un conjunto de *relaciones entre partículas más simples*.¹⁵ Supongamos, pues, que dos cuerpos –compuestos cada uno por una infinidad de partículas simples en relación– se encuentran. Dos resultados son posibles de este encuentro: o bien puede suceder que las relaciones específicas entre partículas de ambos cuerpos sean componibles, lo que asegurará que las partes de uno se ajusten a las del otro bajo una tercera relación compuesta que incluye las dos precedentes y que resulta en la formación de un cuerpo aún más compuesto (podemos pensar aquí en cualquier cuerpo cuyas relaciones se compongan de manera natural con las nuestras: alimentos nutritivos, un ser amado, un aliado, etc.);¹⁶ o bien puede suceder que las dos relaciones no sean

¹¹ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 63.

¹² DELEUZE, G., "Curso sobre Spinoza", clase del 24/01/78.

¹³ E, II, 1 ax.

¹⁴ "I. El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto [...]. III. Los individuos que componen el cuerpo humano, y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos". E, II, 1 y 3 post.

¹⁵ "Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente". DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 150.

¹⁶ Hay que aclarar que para Spinoza un cuerpo puede ser cualquier cosa: el cuerpo humano o cualquier cuerpo animal, sí, pero también podemos pensar en cuerpos lingüísticos, sociales, sonoros, etc.

directamente componibles. Entonces los cuerpos que se encuentran, o bien entran en una relación de indiferencia el uno con respecto al otro, o bien uno de los dos, bajo su propia relación, descompone la relación del otro cuerpo y lo destruye (en este último caso podemos pensar en un tóxico o veneno que destruye al hombre al descomponer su sangre, por ejemplo, o en el caso de un asesino que descompone y destruye las relaciones constitutivas de su víctima). Vemos así que cada cuerpo tiene poderes tanto de afectar como de ser afectado, es decir, que cada cuerpo, además de definirse como una relación entre cuerpos más simples, puede también definirse por el conjunto de los *afectos de los que es capaz*.

Recordemos que esta línea melódica vital, esta variación continua constituida por los afectos, va a tener en Spinoza dos polos: la alegría y la tristeza. “Por alegría entenderé [...] la *pasión* por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Por *tristeza*, por el contrario, la *pasión* por la cual pasa el alma a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de la alegría*, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o *melancolía*”.¹⁷ La alegría y la tristeza son, pues, dos de los tres afectos más primitivos o fundamentales para Spinoza, aquellos de donde se derivarán todos los demás. El tercero es el deseo y Spinoza lo definirá simplemente como “*apetito con conciencia de él*”.¹⁸ El deseo está por ello directamente relacionado con el *conatus*, es decir, con el principio espinosista según el cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”, pues lo que se apeetece es precisamente aquello que el individuo necesita (o cree necesitar) para su conservación. En el caso de la alegría, el apetito nos conduce a encontrarnos con cuerpos cuyas relaciones constitutivas son componibles con las nuestras y que por ello en efecto contribuyen a nuestra conservación, a un aumento de nuestra potencia y a una mayor perfección. “La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección”,¹⁹ dice Spinoza (aclarando enseguida que dice “transición” porque “la alegría no es la perfección misma” sino *el paso* hacia ella). En el caso de la tristeza, ésta –dice Spinoza– “disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser; así pues, es contraria a este esfuerzo”.²⁰ Por ello mismo “[l]a *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección”.²¹

¹⁷ E, III, 11, esc. (las cursivas son de Spinoza).

¹⁸ E, III, 9.

¹⁹ E, III, 2da def. afectos.

²⁰ E, III, 37.

²¹ E, III, 3ra def. afectos. Deleuze comenta que “en la tristeza, nuestra potencia como *conatus* se emplea por entero en cubrir la huella dolorosa y en rechazar o destruir el objeto que es su causa. Nuestra potencia queda inmovilizada y sólo puede reaccionar”. Es por ello que en la tristeza nuestra potencia disminuye o queda trabada. DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 123.

Como señalaba en la introducción, toda Moral está referida a la existencia de valores trascendentes sobre el Bien y el Mal que, según la tradición clásica, señalan el *fin* al que *debemos* tender para actualizar nuestra esencia que, mientras tanto, estaría sólo en potencia. La ley moral, en este sentido, juzga a la vida sobre la base de lo que ésta debería ser y hacer. La tarea de esta vida resulta, de esta manera, en el deber de obedecer los dictados de la ley moral. “La ley moral es un deber –comenta Deleuze–, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia”.²² La *Ética* de Spinoza, como decíamos líneas arriba, es una tipología de los modos inmanentes de existencia en relación a potencias de acción variable, una tipología que reemplaza a la Moral. No hay para Spinoza Bien y Mal, pues éstos no pueden ser totalizables. Tampoco hay ninguna finalidad en la Naturaleza. Para Spinoza, como vimos, el bien no es otra cosa que todo género de alegría y todo lo que conduce a ella, mientras que el mal refiere a todos los géneros de tristeza. Por ello prefiere hablar no de Bien y Mal sino de *lo bueno* y *lo malo*. Lo bueno es aquello que nos conduce al único bien, la alegría, y por lo tanto todo aquello que nos es útil para llegar a ella, mientras que malo es todo lo que nos conduce a la tristeza. Spinoza advierte que esto significa que lo bueno y lo malo no indican nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas: una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, “[p]ues el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto puede ser afectado por un solo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos [...]. Por lo cual podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos”.²³ Esto por supuesto implica que un solo y mismo objeto puede ser bueno para algunos entes y malo para otros, tal y como lo afirmaba Heráclito: “El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombre, impotable y mortífera”.²⁴

Dicho esto, y para concluir con esta breve exposición de la teoría de los afectos, hay que reparar en que la vida ética para Spinoza se vuelve inseparable de cierto proceso de aprendizaje por prueba y error, es decir, de cierta necesidad de *experimentación* para alcanzar la vida buena y la libertad. En nuestros encuentros contingentes con las cosas externas, lo único que llegamos a conocer claramente, en principio, es el *efecto* que éstas producen en nosotros. Se trata aquí de lo que –dice Deleuze– podríamos llamar ideas-*affectio*, ideas de *afección*, mismas que en la *Ética* pertenecen al primer género de conocimiento, que es también el más bajo. ¿Por qué el más bajo? Precisamente porque este tipo de ideas conocen las cosas solamente por sus efectos. Conozco, por ejemplo, el efecto que tiene el Sol sobre mí,

²² DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 35.

²³ E, III, 17, esc.

²⁴ HERÁCLITO, DK B61.

pero nada conozco de lo que es mi cuerpo, de lo que es el cuerpo del Sol y de la relación específica que entre ambos se establece de manera que el primero produzca tales efectos sobre mí y no otros. Se trata, pues, de *ideas inadecuadas*, ideas que se definen por ser un *conocimiento de los efectos independientemente del conocimiento de las causas*. Y representan un conocimiento imperfecto y como mutilado porque estas ideas de afección –dice Spinoza– son como consecuencias sin premisas.²⁵ Spinoza también llama a este primer género de conocimiento, *conocimiento por experiencia vaga*. Seremos pasivos y padeceremos al azar de los encuentros en la medida en que permanezcamos en este primer nivel de conocimiento. Pero existe un segundo tipo de conocimiento, esta vez adecuado, que nace de la comprensión racional de aquello que de positivo engloba el conocimiento por experiencia vaga. No se tratará, pues, de suprimir la idea inadecuada que tenemos, sino de aprovechar lo que hay de positivo en ella para formar el mayor número posible de ideas adecuadas. Pero, ¿qué son exactamente las ideas adecuadas? Son lo que Spinoza llama *nociones comunes* (ideas-noción, dice Deleuze) y representan el conocimiento del segundo género y la salida del mundo de la pasión. A diferencia de la idea-afección, una idea-noción no refiere solamente al efecto de un cuerpo externo sobre el mío, sino que le atañen las *similitudes de composición* de los modos existentes, único medio para llegar al conocimiento adecuado de las relaciones de conveniencia o inconveniencia entre los cuerpos. Noción común es, de este modo, “*aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos externos por los cuales suele ser afectado el cuerpo humano*”.²⁶ En suma, “*las nociones comunes nos hacen conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen o se oponen*”.²⁷ Por ello dice Spinoza que “*las nociones llamadas comunes [...] son los fundamentos de nuestro raciocinio*”.²⁸ Ejemplo: si conozco lo suficiente del cuerpo llamado arsénico en sus relaciones constituyentes, y conozco además lo suficiente de las relaciones que componen el cuerpo humano, puedo entonces saber de la inconveniencia entre ambos cuerpos, de la capacidad del cuerpo-arsénico de envenenar y destruir las relaciones del cuerpo-humano. Es en este sentido que la noción se eleva a la comprensión de la causa y, por lo tanto, la idea-noción es una idea adecuada que nos aleja del mundo de la pasión.

Hay todavía un tercer género de conocimiento al que Spinoza llama *ciencia intuitiva* y que procede “de la idea adecuada de la esencia formal de los atri-

²⁵ E, II, 28.

²⁶ E, II, 39 (las cursivas son de Spinoza).

²⁷ DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1999, p. 286.

²⁸ E, II, 40, 2do, esc.

butos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.²⁹ De este conocimiento nace –dice Spinoza– el amor intelectual de Dios, un amor en el que se confunden aquel que el alma humana siente con respecto a Dios, con aquel con el que Dios se ama a sí mismo.³⁰ Es una especie de amor místico –dice Deleuze en sus clases–, posibilitado por este conocimiento del tercer género en virtud del cual el alma padece menos por los afectos que son malos y teme menos a la muerte.

En suma, hay en Spinoza una desvalorización de ley moral y de los valores en su conjunto, en provecho de una consideración de los encuentros afectivos y de la comprensión que de ellos se tenga a partir de la experimentación y el aprendizaje que parte del primer género de conocimiento para llegar al tercero. Como se puede ver, la Moral aquí no tiene cabida. Spinoza el inmoralista. Es por estas razones que para Deleuze, “Spinoza pertenece a esa clase de ‘pensadores privados’ que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a la de los ‘profesores públicos’ (quienes, conforme al elogio de Leibniz, no afectan a los sentimientos establecidos, al orden de la Moral y la Policía)”.³¹ Para Spinoza las leyes morales juzgan la vida, le imponen deberes y la cercan por todos lados. Lo que éste, pues, erige con su modo de pensar –comenta Deleuze– es una imagen positiva y afirmativa en contra de lo que en el hombre odia a la vida. Y puesto que las leyes de la Moral que aprisionan la vida son aquellas que proceden de instituciones tales como la Iglesia y el Estado, son el sacerdote y el tirano aquellos que para Spinoza serán los principales partícipes de esta obra de destrucción de la vida. Pero también el propio esclavo, pues “los que obedecen a las leyes –sostiene Spinoza–, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos”.³² A éstos son a quienes los primeros quieren mantener engañados “a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.³³ Son, pues, el tirano, el sacerdote, el juez y el esclavo manifestaciones de una sola figura, el “hombre de la autodestrucción”, “siempre ocupado en poner cercos a la vida, en mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios”.³⁴ Como veremos en lo que sigue, la teoría de los devenires en la filosofía de Deleuze y Guattari está en deuda con y es una prolongación de esta crítica espinosista a las fuerzas que mutilan la vida y restringen la libertad de los individuos.

²⁹ E, II, 40, 2do, esc.

³⁰ E, V, 32, 35, 36. Cf. DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, pp. 421 y ss.

³¹ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 20.

³² SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, p. 168.

³³ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, p. 79.

³⁴ DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, p. 21.

2. La teoría de los devenires en *Mil mesetas* y su relación con la teoría espinosista de los afectos

Es en la teoría sobre los devenires desarrollada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* donde se puede ver con mayor claridad el importante papel que tiene la teoría de los afectos de Spinoza en el pensamiento ético-político de estos autores. La meseta dedicada al tratamiento de los devenires (titulada “1730: devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”) es principalmente, en efecto, un análisis dedicado a cierto tipo de relaciones de composición entre cuerpos desde un punto de vista afectivo. Y lo primero que los filósofos toman de la *Ética* de Spinoza para apuntalar el concepto de devenir es su concepción del cuerpo. Según la directriz espinosista, en *Mil mesetas* todo cuerpo estará constituido por relaciones entre partículas más pequeñas, por relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud entre partículas más simples, lo que se traducirá en una cierta capacidad de afectar y ser afectado (dos capacidades, pasiva y activa, que Deleuze y Guattari condensan en la fórmula “los afectos de los que un cuerpo es capaz”). Estas dos dimensiones del cuerpo –ser una relación entre partículas y poseer una capacidad de afectar y de ser afectado– serán aquello que ya desde sus cursos sobre Spinoza Deleuze llamará *latitud* y *longitud* de un cuerpo. En *Mil mesetas* se conserva el mismo esquema: “La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación”.³⁵ Líneas más adelante explican:

En el plan de consistencia, *un cuerpo* sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud) [...]. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y de haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras.³⁶

Así pues, en el plano de inmanencia que Deleuze se preocupó de defender desde sus primeras obras, un cuerpo será eso: longitud-latitud. Relaciones entre partículas, por un lado, capacidad de afectar y ser afectado, por el otro. Esto significará que los cuerpos ya no se definirán más por su esencia sino por los afectos de los que son capaces.

³⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2008, p. 261 (las cursivas son de los autores).

³⁶ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 264 (las cursivas son de los autores).

Nada sabemos de un cuerpo –afirman en *Mil mesetas*– mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.³⁷

Ahora bien, es el carácter transicional o procesual del afecto el que lo coloca en estrecha relación con la noción de devenir. En efecto, siendo todo afecto un cambio o variación que resulta del encuentro entre dos cuerpos, todo afecto *es*, ante todo, un devenir-otro.³⁸ La variación implicada en todo devenir será en principio –como lo era ya en la *Ética* de Spinoza– una variación de la potencia de acción: “A las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. *Los afectos son devenires*”.³⁹ Y puesto que el cuerpo se define como relación de partes infinitamente pequeñas, para Deleuze y Guattari todo devenir supondrá necesariamente la apertura de corrientes y de flujos de partículas, es decir, del flujo, robo, extracción o desecho de aquellos cuerpos simples que para Spinoza eran los componentes de todo cuerpo. Por ello afirman los filósofos que, en principio, “todos los devenires son ya moleculares”.⁴⁰ En fin, el devenir es principalmente la instauración de nuevas relaciones de composición o descomposición entre las partículas de los cuerpos que se encuentran y entran en contacto. En otras palabras, el devenir es siempre, como en Spinoza, un asunto de composición-descomposición a nivel micro. “Devenir es –sostienen Deleuze y Guattari–, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, *extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene*”.⁴¹ Esto, como veremos en lo que sigue, provoca todo un trastrocamiento de los regímenes significantes y subjetivos de los que parte aquel que deviene, y es en este sentido que el devenir conlleva siempre una desterritorialización que puede instaurar agenciamientos novedosos, a veces *contra natura* y en ocasiones incluso peligrosos e incluso mortales.

³⁷ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 261.

³⁸ Cf. COLMAN, F., “Affect”, en *The Deleuze Dictionary*, ed. Adrian Parr, p. 12: “Deleuze se compromete y extiende las concepciones filosóficas sobre el afecto de Spinoza y de Nietzsche para describir el proceso del devenir, esto es, la transformación a través del movimiento y la duración” (la traducción del inglés es mía).

³⁹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 261 (las cursivas son mías).

⁴⁰ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 275.

⁴¹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...* (las cursivas son mías).

Cuando definimos el devenir del cuerpo en términos de los afectos de los que es capaz, esto nos lleva a considerar los tipos de relaciones y compromisos que puede establecer un cuerpo con otros cuerpos.⁴² En el reino animal habría un sinnúmero de devenires en los que estos compromisos entre diferentes reinos se establecen con independencia de cualquier filiación genética. Un ejemplo que siempre fue grato a Deleuze es el de la orquídea y la avispa, en donde la primera, que no puede polinizarse a sí misma, adopta la forma de la avispa hembra para atraer al macho e impregnarlo así de polen. Se puede decir entonces que la orquídea deviene un calco de avispa, mientras que esta última deviene una pieza del aparato reproductor de la orquídea. Pero no se trata de una mera imitación –aclaran Deleuze y Guattari–: es más bien una *captura de código* que provoca el surgimiento de un rizoma común, de un agenciamiento, “verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa”.⁴³ No se trata en los devenires, pues, de evolución, pues no hay relación de descendencia ni de filiación alguna entre la orquídea y la avispa. El devenir es más bien del orden de las *alianzas* afectivas entre los cuerpos, alianzas que acrecientan el poder de uno de ellos, o, estableciendo una verdadera *simbiosis* entre los organismos involucrados, el de ambos (aunque también existen relaciones simbióticas como el parasitismo, en donde el organismo huésped ve disminuido su poder de acción y en ocasiones muere a causa del invasor; o la sinecrosis, una relación que acaba por destruir a los individuos de ambas especies).

Estos devenires existen en el reino animal, pero Deleuze y Guattari hablan además de un devenir-animal del hombre, tipo de devenir que posee características propias. En “La carta de Lord Chandos”, relato de ficción escrito por Hugo Von Hofmannsthal en 1902, un joven y prometedor poeta de la Inglaterra del siglo XVI (Chandos), le cuenta a Francis Bacon lo que experimentó a poco de haberle ordenado a su subordinado echar abundante veneno a las ratas que habían proliferado en los sótanos de una de sus granjas:

¡Allí estaba una madre que tenía alrededor a sus crías moribundas y temblorosas, y que dirigía sus miradas no a los muros implacables, sino al aire vacío o, a través del aire, al infinito, y que acompañaba esas miradas con un rechinar de dientes! Si un esclavo que servía se encontró lleno de horror

⁴² Por esta razón Paul Patton acierta a ver una conexión íntima entre el concepto de devenir, el deseo y el poder: “Desde la perspectiva del poder, los devenires pueden ser considerados como procesos de aumento o realce de los poderes del cuerpo, llevados a cabo en relación con los poderes de otro, pero sin implicar una apropiación de esos poderes. Una manera en que los cuerpos pueden aumentar sus poderes es entrando en alianzas con otros cuerpos que sirven para reforzar o realzar sus propios poderes”. Ver PATTON, P., *Deleuze y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, pp. 115 y ss.

⁴³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 16.

impotente cerca de la Niobe petrificada, debió sufrir lo que yo sufrí cuando, dentro de mí, el alma de aquel animal enseñaba los dientes al atroz destino.⁴⁴

Deleuze y Guattari comentan este raro texto para ejemplificar con él el devenir-rata de Chandos y explicar el primero de los devenires que se analizan en la meseta: el devenir-animal. En la experiencia del joven poeta, no se trataría simplemente de un sentimiento de piedad. “Era mucho más y mucho menos que la simple piedad: una participación infinita –dice Chandos–, un fluir de mí mismo hacia esas criaturas”.⁴⁵ No se trata tampoco de un mero producto de la imaginación, ni de una analogía o una identificación, sino que se trata de

una composición de velocidades y de afectos entre individuos completamente diferentes –comentan Deleuze-Guattari–, simbiosis, que hace que el ratón devenga un pensamiento en el hombre, un pensamiento febril, al mismo tiempo que el hombre deviene ratón, ratón que rechina los dientes y agoniza.⁴⁶

Otro caso: el del escritor pre-romántico alemán Moritz, quien ante unos bueyes muriendo siente la increíble impresión de una Naturaleza desconocida. Es el afecto –dicen Deleuze-Guattari–, pues “el afecto no es un sentimiento personal, tampoco un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo”.⁴⁷ Si en ambos casos –el de Hofmannsthal y el de Moritz– podemos hablar de afecto, es porque ambos, en su encuentro con las ratas o los bueyes muertos, tienen lo que Spinoza llama una afección que difiere de las antecedentes. Hay, pues, una afección en Chandos ante el cuerpo de las ratas, hay una afección en Moritz ante el cuerpo de los bueyes, y el estado que adquieren al presenciar estas muertes los hace pasar de un estado a otro. Experimentan, pues, un afecto que, en mi opinión, coincide con los recientes esfuerzos en filosofía por pensar una ética animal.

Pero tal vez lo más importante del devenir-animal para Deleuze y Guattari es que en este tipo de devenires siempre hay algo se propaga, se expande, se multiplica.

En un devenir-animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad [...] nosotros nos interesamos por los modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio, de poblamiento. Yo soy legión.⁴⁸

⁴⁴ HOFMANNSTHAL, H., “La carta de Lord Chandos”, recuperado el 02/10/2019 de <https://www.ugr.es/~filosofiaiyterapia/ACTIVIDADES/Otras/Ateneo/La%20Carta%20de%20Lord%20Chandos.pdf>

⁴⁵ HOFMANNSTHAL, H., “La carta de Lord Chandos”.

⁴⁶ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 262.

⁴⁷ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246.

⁴⁸ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 245.

Se trata aquí, indiscutiblemente, de la dimensión social y política del devenir-animal. Para Deleuze y Guattari lo primero que tomamos del animal, antes que todo carácter (velocidad, agresividad, astucia) es el hecho de estar siempre en relación con una manada.

Nosotros decimos que todo animal es en primer lugar una banda, una manada. Que más que caracteres, todo animal tiene sus modos de manada [...]. Ahí es donde el hombre tiene que ver con el animal. Nosotros no devenimos animal sin una *fascinación* por la manada, por la multiplicidad.⁴⁹

Los ejemplos que nos brindan son del orden de las sociedades de caza, las sociedades de guerra, las sociedades secretas o las sociedades de crimen. “Los devenires animales les pertenecen” –dicen–, y distinguen enseguida estos tipos de fenómenos sociales de las sociedades familiares y estatales a las que los devenires-animales socavan y debilitan desde dentro. Hay entre estos dos tipos de sociedades, pues, irreductibilidad, diferencia de naturaleza, pues “el origen de las manadas es completamente distinto que el de las familias y los Estados, y no cesan de minarlos, de perturbarlos desde fuera”.⁵⁰ Uno deviene-animal, pues, cuando la afección es del orden de la *fascinación* por una multiplicidad, fascinación que se traduce en *deseo*. En efecto, “el devenir –afirman– es el proceso del deseo” (y recordemos que en Spinoza el deseo, junto con la alegría y la tristeza, es uno de los afectos primarios). En fin, *el devenir-animal es un asunto de fascinación y deseo de manada que opera por contagio*. Ahora bien, la fascinación y el deseo inherentes al devenir-animal sólo son posibles mediante la figura del Anomal en tanto que individuo excepcional o jefe de banda, verdadero demonio con el que uno establece alianzas para luchar en contra de las instituciones molares establecidas. En este sentido, según Deleuze y Guattari, hay devenires-animales anormales en la máquina de guerra cuando ésta es extrínseca al Estado (como en los golpes de estado o las revoluciones); hay devenires-animales anormales en las sociedades de crimen cuando el Estado prohíbe las guerras locales (como los ejércitos paramilitares o las mafias rivales del narcotráfico); y también los hay en los grupos de motín, cuando la Iglesia y el Estado se encuentran ante movimientos campesinos, de maestros, de migrantes, etc. Incluso el asceta estaría en posición anomal y en línea de fuga con respecto a la Iglesia.⁵¹ Por ello Deleuze y Guattari afirman que el devenir-animal es un asunto de política, pero de una política “transversal” con respecto a las formas de política acostumbradas.

Hay toda una política de los devenires-animales [...]: esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni

⁴⁹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246 (la cursiva es mía).

⁵⁰ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 248.

⁵¹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.

los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos.⁵²

Por ello afirman que el devenir-animal adopta la forma diabólica de la Tentación: su empresa siempre se acompaña “de una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse”.⁵³

El devenir-animal y la figura del Anomal que lo detona mediante afectaciones como la fascinación y la tentación nos remiten al componente afectivo del poder. En su *Foucault*, Deleuze comenta que las “relaciones de poder” son esencialmente “relación de fuerzas” en donde una fuerza ejerce una acción sobre otra. Las relaciones de poder son, pues, “un conjunto de acciones sobre acciones posibles”. Deleuze enumera algunas acciones que expresan una relación de fuerzas o de poder: incitar, inducir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable, etc. Esas –dice– son las categorías del poder y, puesto que la lista debe permanecer abierta, podríamos agregar aquí la fascinación que experimenta el “yo” hacia la manada y la tentación del Anomal sobre nosotros, acciones que no son otra cosa que una forma de ejercer el poder. Por ello el poder aparece como un afecto, porque se ejerce sobre otros cuerpos:

Uno no pregunta, “¿qué es el poder, de dónde viene?”. Uno pregunta, ¿cómo se ejerce? Un ejercicio de poder aparece como un afecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogos) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto “útil”, constituyen afectos reactivos.⁵⁴

Ejercer fascinación, tentar y contagiar serían, pues, desde un punto de vista espinosista, los poderes de afectar propios del Anomal y de la multiplicidad que habita, afectos que nos arrastran a un devenir-animal, esto es, que nos produce un afecto de manada, de banda, de sociedad secreta en cuyo agenciamiento nuestros poderes se acrecientan mientras que minan, debilitan y perturban los códigos dominantes y las instituciones molares establecidas que nos oprimen. Hay también aquí una explicación espinosista para esta fascinación por determinada multiplicidad, por determinada población o grupo: “la multiplicidad que nos fascina –afirman Deleuze y Guattari– ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro”.⁵⁵ Hay, así,

⁵² DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.

⁵³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 252.

⁵⁴ DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987, p. 100.

⁵⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 246.

multiplicidades que nos llaman, o mejor dicho, que llaman a ciertas partículas que componen nuestra propia multiplicidad. En términos espinosistas, este deseo-fascinación-tentación se produce porque las partículas de la multiplicidad con la que entramos en contacto entran en relaciones de composición con las nuestras. Se llaman, pues, unas a otras de la misma manera que nuestro cuerpo sediento llama al agua. Se trata, así, de una suerte de “afinidades electivas” en donde el encuentro con lo otro hace que descubramos en nosotros mismos al grupo o a la manada que nos llama. Los mítines funcionan de esta manera, las manifestaciones civiles, los grupos contraculturales, las tribus urbanas, las sectas, las camarillas y las facciones... en fin, todos los llamados a la revolución.

Esto con respecto al devenir-animal, pero hay que decir lo mismo del devenir-mujer, del devenir-niño, del devenir-imperceptible. Puesto que –como dijimos– todos los devenires son moleculares, el devenir-mujer o el devenir-niño no se parecen a las entidades molares que operan en la sociedad, entidades que funcionan mediante patrones mayoritarios desde donde se juzga y se clasifica a los miembros de aquella. ¿Cómo entender lo molar y lo mayoritario? Según la clara y sucinta explicación de Tamsin Lorraine, en la sociedad capitalista la vida humana funcionaría al nivel de varios estratos diferenciados y complementarios. Nuestro cuerpo orgánico –un estrato formado por varios subsistemas corporales que se organizan para formar los complejos organismos biológicos que somos– no es el único estrato. Hay también estratos de *significancia* y de *subjetivación* que distribuyen y jerarquizan los roles sociales y su significado de cara a otros sujetos que interpretan esos significados. Siguiendo a Foucault, Deleuze y Guattari sostienen que el sujeto no puede ser previo a la sociedad de la cual se vuelve miembro, sino, al contrario, son los regímenes de subjetivación y de significancia la condición de los sujetos que producen. Así –afirma Lorraine–:

[...] lo que cuenta como un discurso con sentido lo dicta no un sujeto individual, sino el sistema de significancia que determina lo que tiene sentido en una situación dada. Lo que cuenta como un sujeto reconocible (hacia uno mismo y hacia los demás) lo dicta el sistema de subjetivación que determina la posición *vis-à-vis* de un sujeto con otros.⁵⁶

Existe, pues, toda una axiomática capitalista que especifica las posiciones de sujeto en un sistema estructural arborescente y jerárquico, una “gigantesca memoria” que constituye lo molar mediante estándares o patrones a partir de los cuales se clasifica y se juzga a los sujetos y se les otorga determinados significados a sus palabras y a sus acciones. “Los sistemas [o regímenes] de

⁵⁶ LORRAINE, T., “Majoritarian”, en *The Deleuze Dictionary*, p. 153 (la traducción es mía).

significancia y subjetivación –comenta Lorraine– clasifican a los significados sociales y los sujetos individuales de acuerdo a categorías binarias que permanecen relativamente estables, dejando como derivadas o invisibles a las fluctuaciones ‘menores’ ”.⁵⁷ Son estas desviaciones en el sistema, estos “movimientos aberrantes” que surgen como fluctuaciones (o, lo que es lo mismo, devenires) menores los que se opondrán a la noción de mayoría o mayoritario. Así, minoría y mayoría serán términos que para Deleuze y Guattari no remitirán a cantidades más o menos grandes o pequeñas, sino que referirán, en el caso de lo mayoritario, a un patrón desde el cual se evalúa a los seres y que por lo tanto supone un estado de poder y dominación, y, en lo que respecta a lo minoritario, a todo aquello que queda fuera del patrón. En este sentido, ‘Hombre’ es la mayoría por excelencia, incluso si en términos cuantitativos es menos numeroso que otros seres.

Minoría y mayoría no sólo se oponen de forma cuantitativa. Mayoría implica una constante [...], como un metro-patrón con relación al cual se evalúa. Supongamos que la constante o el patrón sea Hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera [...]. Es evidente que “el hombre” tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales... etc. [...]. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa [...]. Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número, es decir, será considerada como un subsistema o como fuera del sistema.⁵⁸

Es en este sentido que *todo devenir es minoritario* –dicen los autores–, y siendo el hombre lo mayoritario *par excellence*, no se puede hablar de un devenir-hombre. La referencia (y la crítica) es aquí evidente: el casi omnipresente fenómeno del patriarcado, el machismo y el falocentrismo (y, podríamos agregar, el eurocentrismo) como principios rectores de dominación y de sujeción en nuestras sociedades. Así pues, “ ‘el hombre’ ha constituido en el universo un patrón con relación al cual los hombres forman necesariamente (analíticamente) una mayoría [...] la mayoría en el universo supone como ya dados el derecho y el poder del hombre ”.⁵⁹ Es en este sentido que las mujeres, los niños, los animales y el ecosistema entero son minoritarios con respecto al patrón-hombre y están sometidos a éste. Y es tal vez por esta razón que el devenir-mujer –dada la situación histórica de la mujer con relación al patrón-hombre– es para Deleuze y Guattari el primero de los devenires, aquel

⁵⁷ LORRAINE, T., “Majoritarian”.

⁵⁸ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 107.

⁵⁹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 291.

por donde todos pasan.⁶⁰ En fin, el asunto del devenir-minoritario se revela, así, un asunto político. “Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa”.⁶¹ Así lo era ya para los devenires-animales, que, según vimos, se elaboraban en agenciamientos de manada que no eran los de la familia, los de la religión o los del Estado, sino que expresaban grupos minoritarios oprimidos, prohibidos o rebeldes siempre al borde de las instituciones establecidas. Digamos entonces, para redondear nuestro asunto, que por entidad molar podemos entender las instituciones establecidas como el Estado, la Iglesia, la Familia, o, más recientemente, el Mercado; agenciamientos todos que operan mediante patrones mayoritarios de donde emanan los regímenes de significancia y subjetivación que, desde un estado de poder y dominación, reparten y clasifican las posiciones de sujeto y los significados en una sociedad. Son, pues, a estas entidades a las que se opone el devenir-animal, y, por supuesto, el devenir-mujer no será la excepción. Ahora bien, el devenir-mujer, más que oponerse colectivamente a los agenciamientos que estratifican a los sujetos, se oponen transversalmente a las “posiciones de sujeto” que de éstos dimanaban y que le confieren a la mujer una posición fija y establecida con respecto al hombre. “Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar –dicen Deleuze y Guattari– es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto”.⁶² La mujer es, pues, una entidad molar en la medida en que está “sujetada” a un molde prefabricado por las instituciones molares establecidas. Y si Spinoza nos advertía que “no sabemos lo que puede un cuerpo”, es decir, no sabemos aún las potencias latentes contenidas en todo cuerpo, el problema con las entidades molares como el de la mujer es que lo que se le roba a la joven es precisamente y en primer lugar su cuerpo. “El problema –sostienen Deleuze-Guattari– es en primer lugar el del cuerpo –el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles”.⁶³ Es a la joven, según los filósofos, a quien primero le roban su cuerpo mediante los procesos de socialización ejecutados por las entidades morales como la Escuela, la Familia o la Iglesia. Esta socialización, esta sujeción a lo molar, estaría conformada –como diría Ricardo Rodulfo– por “lo que se respira en un lugar a través de una serie de prácticas cotidianas que incluyen actos, dichos, ideologemas, normas educativas, regulaciones del cuerpo, que forman un conjunto donde está presente un mito familiar”.⁶⁴ Rodulfo

⁶⁰ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 291.

⁶¹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 292.

⁶² DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 277.

⁶³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

⁶⁴ RODULFO, R., *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*, Buenos Aires: Paidós, 1993, p. 36.

pone como ejemplo el típico caso en el que se le dice a una niña “es feo que una nena haga eso”, dicho que no hace más que poner en acción un trozo de mito familiar que concierne a la diferencia sexual. Deleuze y Guattari ponen ejemplos similares: “no pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas mamarracho”, frases con las que le roban a la joven su cuerpo y le imponen –dicen– “una historia” que funciona como máquina dual en donde la mujer se opone al hombre... con todas las cargas, prohibiciones y demandas sociales que esto conlleva.⁶⁵ En suma, el organismo, la significación y la subjetivación son los tres estratos principales que nos determinan y por los cuales se nos identifica, se nos clasifica y se nos juzga.

Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significación y la subjetivación [...]. Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado–. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado–. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo–.⁶⁶

En *Diálogos* dice Deleuze:

Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido Yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadrículan, que nos identifican y nos obligan a reconocer; agujero en el que habitamos con nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestras pasiones, nuestros secretitos demasiado conocidos, nuestro deseo de darlos a conocer.⁶⁷

En fin, en abierta oposición a todo aquello que nos estratifica, el devenir-mujer se identificará con la figura de la joven pues es ésta la que por de pronto escapa a la mujer molar,⁶⁸ joven que Deleuze y Guattari definen, por esta razón, como una “mujer molecular”. Es decir (hablando en los términos de Spinoza), la joven estará definida como “una relación de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud, por una combinación de átomos, una emisión de partículas” que produce una línea de fuga que atraviesa de un lado

⁶⁵ “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, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”, en DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 164.

⁶⁶ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 164.

⁶⁷ DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004, p. 55.

⁶⁸ “Sin duda, la joven deviene mujer, en el sentido orgánico o molar. Y a la inversa, el devenir-mujer o la mujer molecular son la propia joven”. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

a otro las máquinas duales de las instituciones molares.⁶⁹ Por ello no sólo la mujer molar debe devenir-mujer, sino que hay también un devenir-mujer del hombre en el que éste conjuga su cuerpo con partículas de feminidad para escapar de sus propios condicionamientos molares.

Así pues, si molarizar a la joven implica robarle su cuerpo mediante la imposición de un organismo que se opone al del hombre, a la inversa –afirman Deleuze y Guattari–, “la reconstrucción del cuerpo como Cuerpo sin órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular”.⁷⁰ ¿Qué significa para los autores reconstruirse un Cuerpo sin órganos (CsO)? En términos espinosistas podríamos decir: 1) hacerse un CsO significa dejar de obedecer a las grandes instituciones molares y a toda la Moral que de ella se desprende. Dejar de seguir a los falsos profetas de la Religión, del Mercado; desobedecer a los tiranos del Estado, cuestionar la autoridad del Padre y los significantes dominantes en la sociedad (Lacan); escapar de aquello que nos objetiva, que nos fija en tanto que sujetos; fugarnos de aquello que nos juzga e interpreta, de aquello que nos clasifica y nos da un lugar en el árbol de las jerarquías. Y 2) hacerse un CsO implica experimentar, hacer un programa de experimentación anárquico.⁷¹ Deleuze y Guattari se pregunta en este sentido si “¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO?”,⁷² y traen a cuento, para describir con ello la verdadera significación del espinosismo, a *Heliogábalo* y a *Los tarahumara*, dos ensayos en donde Antonin Artaud trata, en el primero, el tema del *anarquismo* de aquel singular y extravagante emperador romano (de donde Deleuze toma la expresión “anarquía coronada”) y, en el segundo, la *experimentación* con el peyote de aquella comunidad indígena mexicana.⁷³ Es en este sentido que todos los devenires, sin excepción, trazan su camino de huida hacia el CsO.⁷⁴

⁶⁹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

⁷⁰ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 278.

⁷¹ Bruce Baugh comenta al respecto que, en francés, la palabra *expérience* significa a la vez ‘experiencia’ y ‘experimento’. Experimentar es, en este sentido, probar nuevas acciones, métodos, técnicas y combinaciones para acrecentar nuestra experiencia sobre el mundo. La experimentación es inseparable de la innovación y el descubrimiento, y es necesaria para revelar ‘lo que un cuerpo o una mente pueden hacer en un encuentro dado’. Baugh señala acertadamente la diferencia crucial con Kant en lo que respecta a la ética que se desprende de esta teoría de los afectos, pues no podemos tener un conocimiento *a priori* de estos efectos a partir de principios o axiomas. De hecho, dice Baugh, es todo lo contrario a cualquier sistema axiomático-deductivo o a cualquier sistema o juicio que use, como Kant, criterios trascendentales. Cf. BAUGH, B., “Experimentation”, en *The Deleuze Dictionary*, pp. 93-95.

⁷² DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 159.

⁷³ “Relectura –dicen– de *Heliogábalo* y de los *Tarahumaras*. Pues Heliogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heliogábalo resucitado. Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple”, DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 163.

⁷⁴ En lo que respecta a los devenires en su relación con las instituciones establecidas, podríamos utilizar la distinción que hace Rosi Braidotti entre, por un lado, el deseo que impulsa la expres-

En suma, anarquismo y experimentación serán las dos caras del programa de todo devenir, con la única condición de que se emplee la suficiente *prudencia* pues todo devenir, toda línea de fuga que abandona las tres estratificaciones principales, corre siempre el riesgo de convertirse en línea de muerte. “La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la subjetivación”.⁷⁵ Y algunas líneas atrás: “¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son vencidos en esta batalla”.⁷⁶

Ahora bien, el peligro de que la experimentación en la que se arroja el devenir acabe en la muerte del sujeto significa que *la muerte misma es la forma extrema de mi posibilidad de devenir algo otro que yo mismo*. El devenir-imperceptible es precisamente eso: un pensamiento sobre la muerte como el último de los devenires, aquel en el que todos finalmente comparecen. “Más allá de un devenir-mujer, de un devenir-moro, animal, etc., mucho más allá de un devenir-minoritario, está la empresa final de devenir-imperceptible”, dice Deleuze en *Diálogos*.⁷⁷ De la misma manera, en *Mil mesetas* afirman: “Si el devenir-mujer es el primer cuanto o segmento molecular, y luego vienen los devenires animales que se encadenan con él, ¿hacia dónde se precipitan todos ellos? Sin duda, hacia un devenir-imperceptible. Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica”.⁷⁸ Devenir-imperceptible no es otra cosa que devenir uno con el Cosmos, o mejor dicho, con el CsO como matriz generatriz de todo lo que existe. Pues sí, de acuerdo a Spinoza, existir quiere decir tener una infinidad de partes infinitamente pequeñas bajo cierta relación, morir quiere decir que las partes que me pertenecen dejan de pertenecerme para entrar bajo otras relaciones que caracterizan otros cuerpos. “¿Qué sucede cuando morimos? –comenta Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*–. La muerte es una substracción, una supresión. Perdemos todas las partes extensivas que nos pertenecen bajo cierta relación”.⁷⁹ “¡Alimentaré a los gusanos!” –dice Deleuze a sus alumnos en sus clases sobre Spinoza–,

sión del conatus del sujeto, y, por el otro, los constreñimientos impuestos por la sociedad. El clima político actual –repetiendo *ad nauseam* la “muerte de las ideologías”– habría puesto un excesivo énfasis en el riesgo que implica perseguir cambios sociales. De ahí que el proyecto ético-político centrado en los devenires insista en la necesidad de actuar, de experimentar con diferentes modos de construcción de subjetividad y diferentes maneras de habitar nuestra corporalidad. Cf. BRAIDOTTI, R., “The Ethics of Becoming Imperceptible”, en *Deleuze and Philosophy*, Edinburg: Edinburg University Press, 2006, ed. Constantin Boundas, pp. 133-159.

⁷⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 165.

⁷⁶ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 156.

⁷⁷ DELEUZE, G. y PARNET, C., *Diálogos*, p. 54.

⁷⁸ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 280.

⁷⁹ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 310.

lo que quiere decir que en la muerte nuestros corpúsculos entran en la relación que constituye, primero, el cuerpo de los gusanos,⁸⁰ pero finalmente, tarde o temprano, el del Universo entero. Ahora bien, esta muerte puede ser entendida en un sentido literal (muerte biológica), pero antes tiene todavía un significado ético-político de acuerdo al cual el devenir-imperceptible refiere a la “muerte” de la subjetividad estratificada propia de las sociedades capitalistas, esto es, a la disolución del “yo” en tanto que posición molar, con todo el narcisismo y paranoia que encierra. Si, en este sentido, el yo o el ego es lo que se distingue y se distancia de “todo el mundo” (es decir, de todo lo que no-es-yo) entonces el devenir-imperceptible será precisamente ser “como todo el mundo”, es decir, renunciar al “sí mismo” para encontrar canales comunicantes con los otros, para habitar zonas en donde el yo y lo otro son indiscernibles; alianzas incluso *contra natura*, esto es, asociaciones con lo no-humano. Para ello –afirman Deleuze y Guattari– se precisa de cierta ascesis y sobriedad, “eliminar lo que resalta demasiado, lo demasiado vistoso. ‘Eliminar todo lo que es exceso, muerte y superfluidad’, queja y reproche, deseo no satisfecho, defensa y alegato, todo lo que lo enraíza a cada uno (a todo el mundo) en sí mismo, en su molaridad”.⁸¹ Es en este sentido que el devenir-imperceptible puede también entenderse como un des-centramiento del antropocentrismo global mediante relaciones de composición con las fuerzas cósmicas de la Vida en su totalidad, pues el devenir-imperceptible, el devenir-todo-el-mundo –afirman Deleuze y Guattari– “pone en juego el cosmos con sus componentes moleculares”. Se trataría, pues –como dice Braidotti–, de establecer cierta inter-conectividad que puede ser traducida en una empatía y afectividad eco-filosófica que atraviesa las especies, el espacio y el tiempo.⁸² Un igualitarismo bio-centrado que descentra y desplaza lo humano y que por ello hace multitud y crea un nuevo mundo (con la condición de que ese mundo no sea únicamente humano, demasiado humano). “En ese sentido, devenir todo el mundo es hacer del mundo un devenir, es crear una multitud, es crear un mundo, mundos, es decir, encontrar sus entornos y sus zonas de indiscernibilidad”.⁸³ En el devenir-imperceptible nos encontramos así, de algún modo, con una ética omnicomprendensiva que opera mediante la renuncia y el abandono de los trazos que uno lo conforman y que nos distinguen y separan de los otros entes, una ética que, por ende, deriva en una especie de amor cósmico que se expande a través de los reinos y de los seres. ¿Podemos ver en el devenir-imperceptible, sin forzar demasiado el argumento, la transcripción que hacen Deleuze y Guattari de lo que en Spinoza era el conocimiento intuitivo del tercer género? Pues ya Spinoza hablaba de la idea

⁸⁰ DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, p. 398.

⁸¹ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 281.

⁸² BRAIDOTTI, R., “The Ethics of Becoming Imperceptible”, p. 158.

⁸³ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 281.

de Dios como último destino de nuestro conocimiento, una idea-horizonte en el que las nociones comunes –es decir, las ideas adecuadas sobre las composiciones de relaciones– encuentran su verdadero fundamento. Y es que la idea de Dios de la que hablaba Spinoza –comenta Deleuze en sus cursos–, “es la idea de un verdadero fundamento concreto para todas las composiciones de relaciones [...]. Dios como continente, como siendo él mismo una esencia que contiene todas las esencias”.⁸⁴ El conocimiento del tercer género es, pues, una especie de reducción del yo personal en favor de un amor intelectual a Dios como fundamento de todas las esencias individuales. De la misma manera, el devenir-imperceptible es –afirman Deleuze y Guattari–, “[r]educirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador”.⁸⁵ El devenir-imperceptible, el último de los devenires, nos habla, pues, de una ética afectiva, comunicante y global; de una micro-política empática, ecológica, sin fronteras, en la que suprimimos del sí mismo lo que nos separa de las cosas para, en su lugar, ponerlo “Todo”.

Bibliografía

- BAUGH, BRUCE, “Experimentation”, en *The Deleuze Dictionary*, editado por Adrian Parr, 93-95. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- BRAIDOTTI, ROSI, “The Ethics of Becoming Imperceptible”, en *Deleuze and Philosophy*, editado por Constantin Boundas, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, pp. 133-159.
- COLMAN, FELICITY, “Affect”, en *The Deleuze Dictionary*, editado por Adrian Parr, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, pp. 11-13.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza: filosofía práctica*, traducción de Antonio Escohotado, Barcelona: TusQuets, 2009.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- DELEUZE, GILLES, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Barcelona: Paidós, 1987.
- DELEUZE, GILLES, *En medio de Spinoza*, traducción de Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- DELEUZE, GILLES y PARNET, CLAIRE, *Diálogos*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2004.

⁸⁴ DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, pp. 450 y 451.

⁸⁵ DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas...*, p. 282.

- GOH, IRVING, "Becoming-animal: Transversal Politics", en *Diacritics*, vol. 39, núm. 2, Negative Politics, Verano, 2009, pp. 37-44, 46-57.
- HARDT, MICHAEL, "The Power to be Affected", en *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 28, núm. 3, Special Issue: Flat Affect, Joyful Politics and Enthralled Attachments: Engaging with the Work of Lauren Berlant, septiembre de 2015, pp. 215-222.
- PATTON, PAUL, *Deleuze y lo político*, traducción de Margarita Costa, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- RODULFO, RICARDO, *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*, Buenos Aires: Paidós, 1993.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohen, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid: Tecnos, 2007.
- SPINOZA, BARUCH DE, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 2014.
- ZOURABICHVILI, FRANÇOIS, "Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze?", Conferencia pronunciada en Horlieu (Lyon) el 27 de marzo de 1997, <http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>