

Trabajo Fin de Grado

DEVENIR CUERPO SIN ÓRGANOS
Del anarquista literato al nómada filósofo

Autora

M^a Eugenia Díaz Calvo

Director

José Luís Rodríguez García

Facultad de Filosofía y Letras
Grado de Filosofía
Curso 2011-2012

ÍNDICE:

1. Introducción: pensar del anarquista al nómada.....	3-4
2. Rizoma: la multiplicidad y su irrepresentabilidad.....	5-8
3. El plan de consistencia o el yermo nómada de la producción deseante.....	9-13
4. El Juicio de Dios: la estratificación y el lenguaje.....	14-20
5. Del Juicio de Dios al Juicio del Estado: la máquina de guerra.....	21-22
6. Finalmente, el Cuerpo sin Órganos.....	23-27
7. Bibliografía.....	pág 28

1. Introducción: pensar del anarquista al nómada

*Generar el acto de pensar en el pensamiento mismo es necesariamente un acto de violencia que destruye la imagen misma del pensar*¹

¿Cómo hacer comprensible un concepto que fechó Artaud el 28 de Noviembre de 1947, es decir, tan sólo unos cuantos meses antes de su pérdida, y que recoge Deleuze² en varias de sus obras? La dificultad radica en la imposibilidad de una aprehensión directa del concepto de CsO, puesto que se trata de una idea que se piensa contra el pensar, por lo que las herramientas conceptuales disponibles no nos sirven ante esta tarea. El CsO pertenece o se compone de aquellas fuerzas del afuera de lo aparentemente pensable bajo el dominio de la representación como hegemonía de la verdad. Quizás por ello, fue, como idea, intuita por el primer esquizo deviniendo esquizofrénico en soledad. La anarquía de su pensamiento extraño, de *“esta incapacidad para pensar una idea, esa insufrible imposibilidad de testimoniar adecuadamente el estado de la subjetividad”*³, quizás fueron las claves para que pudiera incubar y albergar en su cuerpo, semejante atronadora verdad. Murió en soledad, nadie pudo escuchar su palabra radiofónica, y la libertad de su espíritu abandonado por el pensamiento lógico, acabó por convertirse en la cárcel solitaria de un cógito que sabía todo aquello que no podía expresar. En este punto se sitúa el pensamiento deleuziano, a las puertas de un espacio abierto a la espera de ser urbanizado. Deleuze parte del siguiente convencimiento: *“«El pensamiento no es nada sin algo que lo fuerza a pensar, sin algo que lo violente. Mucho más importante que el pensamiento es lo que da que pensar; mucho más importante que el filósofo, el poeta (...) El poeta aprende que lo esencial está fuera del pensamiento, está en lo que fuerza a pensar”*⁴. Y Artaud se convierte para él en ese poeta que le forzaba a pensar, que le interpelaba incómodamente para que continuara andando la senda por él intuita.

¹ GARCÉS M. “Pensamiento y coacción. Un estudio comparativo sobre el comienzo del pensar en Heidegger y Deleuze” en *STVDIVM. Revista de humanidades*, nº 11, 2005, pág 212.

² Debido a mi desconocimiento de la figura como pensador de Guattari y de que el uso bibliográfico de estas líneas refiere especialmente al pensamiento de Deleuze, haré referencia meramente a su persona, aunque asumo que muchas de las ideas de éste estuvieron escritas a cuatro manos, especialmente las que refieren a *Mil Mesetas*.

³ ARTAUD A. en RODRÍGUEZ J.L. *Antonin Artaud*, Barcanova, 1981, Barcelona, pág 31.

⁴ DELEUZE en PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 115.

Deleuze se adentra en las profundidades despobladas y trata de hacer aparecer en ellas conceptos que se adecuen a ese nuevo estado de fluidez y de irrepresentacionalidad que exige este pensamiento del cuerpo, de la diferencia, de lo singular afirmado. Comprende que la tarea de la filosofía ya no es meramente reflexiva sino creativa y se arroga el papel de creador de nuevos campos conceptuales que abren horizontes un pensamiento hasta ahora aletargado por la sistematicidad. Gran parte del armamento conceptual que desarrolla Deleuze da cuenta del intento por hacer inteligible ese estado de ausencia de órganos que brama Artaud como forma de hacer nuevos hombres, nuevos mundos. Por ello, el CsO se vislumbrará después de recorrer un camino que nos lleve a acompañar a Deleuze en ese intento por pensar el afuera del pensamiento, conociendo sus nuevos conceptos, aquellos hechos bajo la certeza de que “*«nada conoceréis mediante conceptos a menos que primero los creéis, es decir, los construyáis en una intuición que les sea propia»*”⁵.

Conceptos como rizoma, plan de consistencia, haecceidad, Aïon, agenciamiento maquínico... una larga lista de nuevas producciones que nos servirán de antorchas en esta bajada al sinsentido encarnado por un cuerpo que se revela a continuar aprisionado bajo la consigna autoritaria del Yo rostrificado. Estas líneas son un intento de despliegue conceptual, una tentativa por colocar los escalones que consideramos necesarios para dar el salto de un pensamiento inaprensible por excesivamente anárquico, a un pensamiento que inscrito dentro de su manada conceptual, deviene nómada y por lo tanto pensable bajo otras nuevas reglas del pensar, del pensar liso y ya no lógicamente estriado. El trabajo se estructura en una serie de capítulos previos al capítulo en torno al CsO, los cuales tratarán de dar cuenta de todas las claves necesarias para poder aprehender finalmente la intuición artuadiana.

*Frente a / la agobiante urgencia/ de una necesidad:
la de suprimir la idea,/ la idea y su mito
y en su lugar entronizar
la atronadora manifestación/ de esta explosiva necesidad:
dilatar el cuerpo de mi noche interior(...)
existe/ algo/ a lo que hacer sitio:*

*MI CUERPO*⁶

⁵ Ibídem, pág 82.

⁶ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 90.

2. Rizoma: la multiplicidad y su irrepresentabilidad.

*Cuando la manada forma un círculo alrededor de su fuego, cada cual podrá ver a sus vecinos a derecha y a izquierda, pero la espalda está libre, la espalda está abierta expuesta a la naturaleza salvaje*⁷.

Así como Nietzsche titulaba una de sus magníficas creaciones bajo el nombre: “La historia de un error”, tratar de comprender el sentido de la multitud y el problema de su irrepresentabilidad también implica transitar por la senda de un “error filosófico” que nos ha impedido pensar rizomáticamente. Siendo este pensamiento, el primer escalón necesario a salvar en la nueva senda conceptual hacia la comprensión del CsO. Este primer escollo lo formula Deleuze al comienzo de *Mil Mesetas* cuando nos dice “todavía no sabemos muy bien qué significa lo múltiple cuando cesa de ser atribuido, es decir, cuando es elevado al estado de sustantivo”⁸. El imperativo de lo Uno, y su consiguiente admiración, como explícitamente formuló ya La Boétie hace casi cinco siglos, impide que podamos tan siquiera formular en nuestro espacio mental una topografía de una multiplicidad heterogénea en convivencia sin hacer referencia, aunque sea indirectamente, a algo primigenio a ella que la identifique. Cuando Deleuze en *Lógica del Sentido* toma la inversión del platonismo acometida por Nietzsche como problema central de uno de sus capítulos, realiza una anástrofe crucial: de la tesis “sólo lo que se parece difiere”⁹ consigue socavarla hasta invertirla produciendo: “sólo las diferencias se parecen”¹⁰. La presuposición de la identidad es el lastre arbóreo de la filosofía occidental. Si la manzana fue el pecado del hombre que quería saber, el árbol que la sustentaba fue el equívoco del pensamiento conocido. La cerrazón y macidez del ser parmenídeo impidió al pensamiento filosófico en sus orígenes pensar sustantivamente la diferencia. Aquello que caía fuera de la mismidad, y que debía caer con absoluta legitimidad, se torno en el trítono, en el *diabolus in philosophia*, en aquello a evitar y contra lo que desencadenar toda la potencia del pensamiento.

⁷ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 40.

⁸ Ibídem, pág 10.

⁹ DELEUZE G. “Simulacro y filosofía antigua: Platón y el simulacro” en *Lógica del sentido*, Barral, 1971, Barcelona, pág 331.

¹⁰ Loc.cit.

¿Qué hay de ajeno al pensamiento clásico en la composición múltiple de diferencias autónomas que no consigue adentrarse en los límites de su viabilidad? Su imposibilidad de claudicar bajo la lógica interna de la ontología de la presencia. La ontología de la presencia, arranca en todos y cada uno de sus diferentes despliegues históricos bajo una misma máxima: El ser es entendido como algo siempre presente y que puede re-presentarse. Por lo tanto, el ser en cuanto ser entendido como ser en cuanto ente, obliga al ser a ocupar y habitar el «ahora», por lo que tanto pasado como futuro habrán de ser entendidos como tiempos propiamente «inauténticos» que calcan la identidad consigo mismo del presente.

Entendido esto, el problema arranca cuando hay que dar inteligibilidad al cambio, y, en base a este problema, Aristóteles se arroga el papel de responderlo. Ante dicho problema, Aristóteles configura una temporalidad cargada de movimiento, y dicho movimiento se explica como contabilidad sucesiva de «ahoras». El resultado es un tiempo saturado, lleno de algo ajeno a él, donde el cambio, el movimiento, sólo tiene legitimidad visto desde las “orillas” de los actos. Así, la invención del concepto de potencia como instancia que habita los dos actos aunque con una legitimidad no autónoma en el primero de ellos, da cuenta del horror, *“como si esta verdad profunda del devenir en cuanto caos que destruye toda jerarquía y elimina toda selección hubiera sido lo oscuramente sentido por quienes intentaron evitar la antiphrasis, la contradicción”*¹¹.

Frente a esta forma inaugurada de comprender la temporalidad, se enfrenta la temporalidad huidiza del «ahora», esquivo de transacciones identitarias. Frente al dios devorador Cronos, el dios incomputable Aion. Esta temporalidad no se subsume al movimiento, no se ve obligada a ser colmada para existir, es previa al movimiento, ajena a él y ante todo, ajena a la presencia. Es la comprensión autónoma de la potencia como *“cambio que no puede reducirse al acto ni pensarse mediante él, que no es circular porque no retorna al acto que abandonó al iniciarse, que no puede representarse”*¹². Es el tiempo de las diferencias sustantivadas, de la multiplicidad, el tiempo de lo que deviene. En algunos de sus textos, no especialmente en *Mil Mesetas*, Deleuze refiere a esta temporalidad como eternidad, hecho que hace que Žižek se

¹¹ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 121.

¹² *Ibíd.*, pág 31.

refiera, en su obra *Órganos sin cuerpo*, a este tiempo directamente como eternidad: “esta eternidad deleuziana no está, por supuesto, simplemente fuera del tiempo; sino más bien en la superposición «estratigráfica» en ese momento de detención; es el tiempo mismo que experimentamos, el tiempo mismo como opuesto al flujo evolutivo de las cosas en el tiempo”¹³. Este hecho es denunciado por Pardo, quien entra en disputa por la conveniencia o no de subsumir el Aïon a la idea de eternidad. Sin entrar concretamente en dicha controversia, debemos tener en cuenta que eternidad se da tanto en una concepción de la temporalidad como en la otra, por lo que el carácter de lo eterno no llega a definir bien lo genuino de este modo de darse del tiempo, el cual queda mejor comprendido bajo el nombre de lo intempestivo. Aun así, parece ineludible dar cuenta del porqué del eventual uso del término eternidad por parte de Deleuze. Y quizás la respuesta la hallemos acudiendo a la noción concreta de eternidad dentro de su explicación genuina del «eterno retorno» nietzscheano. La temporalidad entendida bajo este “alegre mensaje”, es la temporalidad del devenir, donde la eternidad no es ajena a lo que es eterno en ella que es la repetición como único ser del devenir. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”¹⁴.

La multiplicidad y el devenir son los que se hacen eterno «ser» desde el prisma de la temporalidad entendida como Aïon. “*«La simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente» (...) el devenir no soporta la separación la distinción entre el antes y el después, entre el pasado y el futuro. (...) La simultaneidad del «no estar ya en A» y del «no estar aún en B» se opone aquí a la sucesión del antes y el después.»*¹⁵. Lo que sucede simultaneándose bajo el prisma de esta temporalidad es el acontecimiento, lo que falta en el orden de la causalidad, la diferencia, un “ser” bifronte que habita simultáneamente el antes y el después sin pisar el presente, y por lo tanto que anida en la irrepresentabilidad, en lo imposible del traer al orden de la presencia y del ahora. La presencia del acontecimiento no destruye la representación en el prisma de la temporalidad de Cronos, sino que más bien la paraliza, cual fuerza intempestiva, durante unos instantes. Así, frente a la mimesis y a los criterios de actualidad de la *Vorstellung*, el acontecimiento crea realidad, abre caminos al sentido, deja aparecer a lo repetidamente Nuevo y genera espacios de visibilidad para la multitud sustancial; funciona como ese término nietzscheano, la *Trugbild*, como simulacro productivo.

¹³ ŽIŽEK S. *Órganos sin Cuerpo*, Pre-Textos, 2006, Valencia, pág 27.

¹⁴ DELEUZE G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 2008, Barcelona, pág 71.

¹⁵ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 41.

Dicho esto, podemos ya entender que la lógica del árbol, del sistema de pensamiento encarnado bajo la sombra de la unidad, funciona cual calco o representación. Sin embargo, la multiplicidad que en su continua construcción sustrae de sí la unidad funciona como mapa imaginativo con múltiples caminos creados y creándose. A esta multiplicidad es a la que Deleuze llama rizoma. Empero, no debemos caer en el error de subsumir lo explicado hasta aquí bajo el molde de un autor dualista, con sus dos tiempos y sus dos modelos ontológicos, donde el segundo desacreditaría la validez filosófica del primero. Nada más lejos de lo real *“lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa”*¹⁶. Del mismo modo que como ocurre con las dos temporalidades, la dualidad no es ontológica sino devenida, no hay dos modos de ser esenciales o dos máquinas que los produzcan, hay siempre enunciados y agenciamientos deviniendo complejos, produciendo perspectivas según las concretas interacciones de velocidades y de flujos que se dan en ambos interiores.

La multiplicidad rizomática está compuesta de Mesetas, las cuales deben ser entendidas no como unidades monolíticas de terruño compacto, sino como regiones potentes de intercambio de intensidades. El rizoma se compone de flujos variables cualitativamente dispares, de *“multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después”*¹⁷. Es la constitución de manada frente a la informe y homogénea masa. Una manada molecular que se caracteriza especialmente porque *“los elementos de la manada sólo son maniqués imaginarios, los caracteres de la manada sólo son entidades simbólicas, lo único que cuenta es el borde -el anomal-”*¹⁸. El anomal es el lobo que sin dejar de pertenecer a la manada, aúlla solo a la luna llena, poniéndose así en contacto, cual línea de fuga y de desterritorialización, con un plan de consistencia más grande, en el cual se engloba y a partir del cual interactúa como manada con otras. El plan de consistencia es la estepa donde moran las múltiples manadas, y el espacio donde aúllan sus fugitivos lobos.

¹⁶ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 25.

¹⁷ Ibídem, pág 39.

¹⁸ Ibídem, pág 251.

3. El plan de consistencia o el yermo nómada de la producción deseante.

Quizás en la vieja cosmogonía fenicia se llamaba Deseo; -y ese deseo, como el propio Elagabalus, no era simple, puesto que resultaba de la mezcla lenta y multiplicada de los principios que irradiaban del fondo del Soplo del Caos¹⁹.

El plan de consistencia es el espacio que se abre desterritorializándose y el terreno donde acontece la estratificación. Como ya hemos apuntado, es el afuera de todas las multiplicidades, es un despliegue cuya apertura, y por lo tanto cuyo modo de darse, se produce desde la experimentación y la producción. *“Puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición, en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad, y que entran en tal o tal agenciamiento individuado según sus conexiones, sus relaciones de movimientos. Plan fijo de la vida, en el que todo se mueve, se retrasa o se precipita”²⁰*, donde todo es cuestión de velocidades y flujos. En términos algo desafortunados, Pardo lo denomina como “inconsciente ontológico”. Un inconsciente, eso sí, que dista ya mucho del descrito y capitaneado por psicoanalistas y surrealistas. El propio Artaud, desencadenante en cierta medida como ya sabemos de todos estos nuevos conceptos, intuye un atisbo de lo que será la crítica formalizada de Deleuze a la interpretación freudiana del inconsciente. Así, nos dice: *“Y esto es lo que el Surrealismo ha querido hacer, tomar en nosotros a nuestro yo dormido, el inconsciente, sus estados de fuerza y manifestarlos como un hombre, ser que conduce, y no ser conducido. Es decir, vivir despierto los estados ser del sueño dormido”²¹*. Efectivamente, este plan de consistencia entendido como una ontologización del inconsciente dista mucho de ser un espacio de la representación significativa, para ser el espacio no a desvelar o a encontrar sino a construir y producir. Se trata de una *“pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia prerreflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo”²²*. Žižek refiere a este plan de consistencia como un campo virtual, haciendo uso de un

¹⁹ ARTAUD A. *Heliogábalo o el Anarquista coronado*, Fundamentos, 1997, Madrid, pág 17-18.

²⁰ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 259.

²¹ ARTAUD A. en RODRÍGUEZ J.L. *Antonin Artaud*, Barcanova, 1981, Barcelona, pág 45.

²² ŽIŽEK S. *Órganos sin Cuerpo*, Pre-Textos, 2006, Valencia, pág 21.

término quizás más lacaniano que deleuziano en un intento insólito por acercar posturas aparentemente lejanas. Al margen del uso concreto terminológico, refiere a este plano como el lugar más propio de las fuerzas generatrices productivas, un espacio de univocidad donde se reúnen todos los elementos heterogéneos. Dicho lo cual, podemos comprender que el plan de consistencia no es una organización trascendente que de cuenta del aparecer ordenado y estratificado de lo real, sino que se trata simplemente de un campo entendido como medio de transporte, un espacio de proliferación y de contagio, de inmanencia y de univocidad. “*Lo propio del plan es que falle. Precisamente porque no es de organización, de desarrollo o de formación, sino de transmutación no voluntaria*”²³. Lo propio del plan es que desestratifique a la Naturaleza ordenada, que desquicie las subjetividades conscientes, las jerarquías y las certezas simplistas.

Al plan de consistencia le corresponde una máquina abstracta, la cual es efectuada gracias al agenciamiento maquínico, término que aparece genuinamente en *Mil mesetas* pero cuyo contenido estaba ya comprendido en el *Anti-Edipo* bajo el concepto de «máquina deseante». Por lo tanto, si el agenciamiento maquínico actúa cual máquina deseante, tendremos que saber en qué consiste la noción deleuziana de deseo. Antes de comenzar debemos decir que un agenciamiento siempre es un flujo de creencia y deseo. La cuantificación de esos flujos, de sus velocidades e intensidades, produce dominios moleculares, mientras que la moralización y endurecimiento o clausura de estos flujos en la representación producen dominios molares (estratos). Por lo tanto, el agenciamiento maquínico es algo bifronte, en la medida en que tanto puede desterritorializar como reterritorializar y hacerse cargo de la estratificación. En este apartado, nos centraremos simplemente en los procesos de desterritorialización como modos de ser más propios de la producción deseante y del devenir, y dejaremos el proceso de estratificación y las consiguientes modalidades de agenciamiento para capítulos posteriores.

Hecha esta salvedad, podemos adentrarnos ya concretamente en comprender en qué consiste esa producción que realiza el agenciamiento maquínico. Para ello, partiremos de unas palabras de Artaud que nos servirán parcialmente de guía: “*El*

²³ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 272.

hombre, cuando no se le contiene, es un animal erótico, hay en él un estremecimiento inspirado, una especie de pulsión productora de bestias sin nombre”²⁴. Tomemos aquí a este hombre como arquetipo concreto de un agenciamiento maquínico no interrumpido cuyos flujos no se ven paralizados en el orden de la representación molar. Visto así, Artuad nos está diciendo que el agenciamiento maquínico libre es una pulsión erótica, deseante, productora de seres sin nombre, de seres a los que no se les puede ni llamar, ni preconcebir, seres que no pueden ser arrastrados al presente antes de que sean producidos o, lo que es lo mismo, seres al margen de la representación. Para comprender esto debemos partir de una definición negativa del deseo que nos delimite el contorno de esta nueva concepción. La concepción tradicional del deseo parte de una traición al campo inmanente al que pertenece el deseo, y según Deleuze, debe cuentas a la presencia de una triple maldición por parte de un sacerdote: “*la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente*”.²⁵ La primera ley comprende el deseo bajo el patrón de la carencia y de la castración originaria; el deseo tan sólo podría desear aquello de lo que carece necesariamente.²⁶ El sacerdote psicoanalista llamó a esto «principio de placer». La segunda deformación fue acontecida por el falso uso metonímico de tomar el placer como sinónimo del deseo, quedando éste condenado a la búsqueda insaciable de satisfacción que lo calme. De nuevo aquí, el psicoanalista cambió el nombre del pecado lujurioso por el de «principio de muerte». Por último, apareció el ideal trascendental del placer, o lo que Pardo denomina el «idealismo del deseo platónico», que viene a legitimar la existencia del mundo eidético como espacio donde habita el último objeto satisfactorio del deseo, aquel del que carece la realidad apremiantemente finita y limitada: “*El mundo no contiene todos los objetos de deseo, carece al menos de uno- el del deseo; luego existe «otro lugar» que contiene la clave del deseo*”²⁷. El psicoanalista renunció al mundo inteligible pero no se atrevió a romper con su consiguiente concepción del deseo, simplemente reprodujo el patrón, ahogando a un inconsciente todavía representativo, bajo el manto del principio de realidad.

²⁴ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 98.

²⁵ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 159.

²⁶ Sirva meramente como apunte el hecho quizás un tanto extraño del abuso por parte de Žižek del concepto de castración como punto de apoyo en su apuesta por *los órganos sin cuerpo* como lógica no desarrollada pero presente en la obra de Deleuze. Esta hipótesis, que ocupa toda la segunda parte de la obra homónimamente titulada, defiende todavía el proceso de castración como condición para la subjetivación y reivindica desde ahí la voz política y subversiva del órgano castrado. Simplemente mostrar una ligera sospecha sobre si efectivamente Deleuze, y no Lacan, hubiera aceptado la castración edípica después de tantos años sin desacreditándola en sus desarrollos.

²⁷ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 209.

El deseo quedaba así históricamente reducido al anhelo teleológico, es decir, a su comprensión como pulsión que tiende hacia el objeto cuya representación inconsciente anticipa y lo hace amable. Este deseo es la imagen propia de un preso tratando de expresar sus ausencias, recreando aquello que le queda al otro lado de su pequeña claraboya carcelera. Para Deleuze nada de esto está en lo cierto, el deseo es voluntad asubjetiva, productiva, flujo que tan sólo desea circular produciendo, deviniendo. Así, su labor radica en producir sin metas ni fines, y ya no en reproducir el orden de una representación deseada, de ahí las bestias sin nombre artaudianas. *“El deseo pertenece al orden de la producción, toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la representación”*²⁸. Esta idea de la producción social y deseante implica comprender que el deseo se vierte sin mediación ni sublimación alguna en el orden de lo social. Esto conlleva asumir que si bien los flujos se conexionan en la fuga, también se conjugan en un bloqueo que potencia la reterritorialización, por lo que las formas más represivas y mortíferas de lo social deben su ser también a un agenciamiento maquínico. *“Un campo social está constantemente animado por todo tipo de movimientos de descodificación y de desterritorialización que afectan a «masas», según velocidades y ritmos distintos. No son contradicciones, son fugas. (...) Pero, al mismo tiempo, e inseparablemente, se producen las sobrecondiciones y las reterritorializaciones”*²⁹.

Continuando con esta concepción del deseo, nos las habemos con la siguiente afirmación deleuziana: *“el devenir es el proceso del deseo”*, o lo que es lo mismo, el deseo en su quehacer, deviene. Si el devenir es el procedimiento del deseo, será igualmente producción de bestias sin nombre, producción sin meta ni destino. Por lo que *“el devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene”*³⁰. El deseo de devenir animal no tiene nada que ver con una anticipación de sentido del animal que se devendrá, sino con un deseo de puesta en marcha en la búsqueda productiva de la nueva forma abierta al devenir.

²⁸ Ibídem, pág 212.

²⁹ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 224.

³⁰ Ibídem, pág 244.

El devenir acontece como proceso de desterritorialización de lo orgánico, y se acerca a una nueva forma de individuación, la individuación de devenir, y no la supuesta meta de llegada de un proceso encarado a un fin. Esta individuación que lleva a partes orgánicas a desterritorializarse y a realizar alianzas aberrantes y flexibles se denomina haecceidad: “*son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas y partículas, poder de afectar y de ser afectado*”³¹. Las haecceidades son amantes de las multiplicidades, de los rizomas, de las fusiones y alianzas imposibles e insospechadas, del “*emparejar en la danza a los párpados con los codos, las rótulas, los fémures y los dedos de los pies*”³², al labio del bebe con la textura del pecho o la mirada de Antoine Roquentin con la mancha nauseabunda de las pequeñas paredes de la novela homónima sartreana.

Siempre que aparece una de ellas, una haecceidad, producción del devenir rizomático, siempre va precedida por la desarticulación de un sujeto junto con su consiguiente devenir acontecimiento. Son siempre la “*efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el Yo*”³³. Y el primer estremecimiento que ejerce el devenir es contra la organización que ha impedido el devenir de la joven. La joven es el primer flujo que se ve coartado por la fuerza estratificadora, por ello, todo devenir, y no sólo el de aquellos que fueron en efecto potenciales jóvenes, se origina primeramente como un devenir-joven, parte molar que se enfrenta a la mayoría moral de la masculinidad, del hombre. Del mismo modo, todo devenir lleva en que desplegarse el devenir niño, pero tampoco como una involución regresiva sino el devenir-joven de cada edad junto con el devenir-mujer de cada sexo.

El grado mayor de desterritorialización del devenir hace de la haecceidad algo imperceptible, indiscernible e impersonal. Más adelante veremos el radical sentido que adquiere todo esto a la luz del CsO. Dejemos aquí meramente un adelanto: “*El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo*”³⁴.

³¹ Ibídem, pág 264.

³² ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 278.

³³ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia pág 246.

³⁴ Ibídem, pág 159.

3. El Juicio de Dios: la estratificación y el lenguaje

*Pero el llamado cristo no es sino aquel
que en presencia del dios piojo
consintió en vivir sin cuerpo³⁵.*

Artaud identifica aquello que él considera el problema de la humanidad bajo dos apelativos: el de órganos y el de dios. Ambas denominaciones no son más que seudónimos de un mismo proceso oculto, el proceso de estratificación, de congelación a la mismidad racional, a la imposibilidad del fluir libre del deseo y del devenir....en suma, las trabas impuestas al desarrollo pleno del conjunto de conceptos que hemos ido desarrollando hasta aquí. Empero, en el capítulo anterior, hemos recalcado el hecho de que el deseo no se enfrenta a lo social cual dicotomía psicoanalítica entre principio de placer y de realidad, sino que efectivamente, él produce sus propios colapsos. Pues bien, quizás ahora es el momento de comprender en qué consisten esas obstrucciones reterritorializadoras, esos modelos molares y estratificados.

Debemos comenzar borrando algunos prejuicios de lo que se entiende normalmente como organización o estratificación. La estratificación nada tiene que ver con una forma que se le imponga al plan de consistencia, entendido éste como sustancia. Lo amorfo será la materia “*el plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, el cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circula en este cuerpo*”³⁶. Frente a la materia tendremos el contenido, primer punto de codificación de la materia, primera articulación, y sobre este contenido se produce una segunda articulación real, que hace diferir al contenido de la expresión. Estas dos variables son independientes pero coimplicables, se autodeterminan y autoimplican, no son nada al margen de la articulación real que las une y las hace ser aquellas variables que producen la estratificación. Si el contenido es la materia formada, la expresión es la alabanza a la invariancia, al orden de la mismidad y a la unidad. Por lo tanto, todos y cada uno de los estratos serán un ritornelo en elogio al Juicio de Dios.

³⁵ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 84.

³⁶ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia pág 51.

Todo proceso de estratificación refiere a un agenciamiento maquínico, el cual a su vez, como ya sabemos, refiere a multiplicidades, a poblaciones que generan codificaciones a la par que movimientos de deriva, de descodificación. Del mismo modo, remite a un campo espacial que territorializa pero al mismo tiempo del que se le escapan ondas nómadas que reivindican su derecho al espacio liso e indeterminado. Este agenciamiento maquínico despliega de nuevo una máquina abstracta, esta vez de estrato y no de plan de consistencia. Estas ondas nómadas y descodificadoras son las líneas de fuga que hablan de la presencia de un espacio a crear distinto.

Dentro de los estratos, Deleuze contempla tres tipos: el geológico, el orgánico y el humano. El primero de ellos se caracteriza por que la distinción entre contenido y expresión, es meramente formal; ahí la expresión depende de una única subjetividad deudora del contenido. El segundo, el estrato orgánico, difiere del anterior porque la expresión es efectivamente autónoma sin embargo, se encuentra limitada a una única linealidad espacial. Y, por último, y en el que vamos a centrarnos, el estrato humano donde la forma contenido deviene holoplástica y la expresión lingüística. El paradigma de este genuino contenido es la mano desterritorializada, dejando de ser mero órgano para devenir con “otros”, herramienta. Por su parte, la expresión de este estrato se define por el proceso de desterritorialización más potente que el hombre ha efectuado, aquel que reza: *“algo «incorporal» ha tenido que desprenderse de los cuerpos puesto que hay lenguaje”*³⁷. Y ese algo es el flujo desterritorializador que torno la boca y la cara en rostro y en lenguaje. *“Qué curiosa desterritorialización, llenar la boca de palabras en lugar de llenarla de alimentos y ruidos”*³⁸. Efectivamente, algo mágico aconteció cuando la expresión de los cuerpos dejó de ser directa para ser mediada por el orden de lo simbólico. De ahí, que este estrato ya no contenga una simple linealidad espacial, sino que congenie con ésta una linealidad temporal haciendo a la primera tornarse sobrelineal. La sobrelinealidad que confiere el rostro y el lenguaje permiten dar un predominio peligroso a este estrato sobre los demás, puesto que consigue traducir en él al resto de expresiones, logrando englobar en su estrato a todos los demás. Pronto veremos, como esta fuerza de fuga que sirvió para que de los cuerpos emergieran las palabras, se molarizará, haciendo que el cuerpo adolezca por su creación.

³⁷ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 43.

³⁸ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 67.

Primeramente veamos en qué consiste esta rostrificación: “*el rostro sólo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal polívoco multidimensional –cuando el cuerpo, incluida la cabeza, está descodificado y debe ser sobrecodificado por algo que llamaremos Rostro*”³⁹. El proceso de rostrificación no sólo codifica la cara y sus partes, sino que subordina a dicho proceso de territorialización al resto del cuerpo. El intento pasa por una unión estratificada del cuerpo con los estratos de significancia y de subjetivación. Lo que desencadena a la máquina abstracta de rostridad es un agenciamiento de poder autoritario que impone su propio medio de expresión. Este medio que es la significancia y la subjetivación, ejerce una violenta abolición del cuerpo rizoma y deveniente. El rostro funciona como una *imagines maiorum* romana, como ese órgano ya sin cuerpo difunto enmascarado en cera y venerado en el atrio.

La máscara primitiva deviene rostro autoritario garante de la autonomía del sujeto y de la omnipotencia del significante. El rostro es el resultado de una producción política, social y deseante, marcada en concreto por un agenciamiento de mando despótico que desencadena la máquina abstracta de rostridad que es la encargada de poner en marcha el esquema pared blanca-agujero negro. La pared es lo significativo, el paisaje resignificado unívocamente. El agujero negro, por su parte, es el punto vacío a la par que vigilante de la subjetividad. El paradigma de este rostro es efectivamente el rostro de Cristo, aquel Cristo que renunció a su cuerpo para inscribirse como rostro dentro del tercer ojo acechante de Dios. El pecado de Cristo, para Artaud, pasó por haber consentido un proceso de subjetivación marcado por la organización acorporal, por ser el primer y gran “despreciador del cuerpo” en pos del órgano ojo. Del Cristo en majestad ya sólo nos queda su rostro.

Esta potencia molar que sufre el flujo corporal al expresarse como rostro debe su causa a su implicación con lo significativo y la subjetividad, es decir con el lenguaje. La alianza que deviene tras la desorganización del cuerpo se realiza en y con el lenguaje. Quizás, deberíamos saber cómo acontece dicha alianza y en qué consiste ese lenguaje que necesita del olvido del cuerpo multidimensional.

³⁹ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia pág 176.

Comencemos recordando que habíamos dicho que hay un proceso concreto el cual ha permitido que del agenciamiento maquínico de los cuerpos se escape algo, algo que lejos de ser meramente espacio efectivo de un proceso causal, aparece como máquina semiótica independiente con su consiguiente agenciamiento colectivo de enunciación. *“El intermezzo entre las proposiciones y los cuerpos que «hace posible el lenguaje»”*⁴⁰ es el acontecimiento. Así lo formulará Deleuze en *Lógica del sentido*: *“Todos los cuerpos son causas unos para otros, los unos en relación con los otros, pero ¿de qué? Son causas de ciertas cosas, de una naturaleza completamente diferente. Estos efectos no son cuerpos, sino «incorporales» estrictamente hablando. No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que convienen a lo que no es una cosa, entidad inexistente.”*⁴¹. El acontecimiento trae consigo la potencia del despliegue de la expresión, por lo que es el encargado de permitir la aparición del sentido en el orden de lo causal. Funciona, usando un término de Žižek, como una casi-causa, como aquello que excede a la explicación causal en el orden temporal de Cronos sobre las razones del sentido. Sin embargo, el acontecimiento habita una situación de incomodidad puesto que *“el Acontecimiento del Sentido, la casi-causa es no-sentido como inherente al Sentido (...) El Sinsentido es lo que mantiene la autonomía del nivel del sentido, de su flujo superficial de puro devenir, en relación con la realidad designada”*⁴².

La explicación sobre por qué el acontecimiento, como apertura de sentido, es en sí mismo sinsentido, remite nuevamente a lo que ya habíamos explicado a propósito de los modos de comprender la temporalidad y el predominio de uno sobre el otro. El acontecimiento puro acontece en la temporalidad del Aïon, en un orden intempestivo, es puro devenir, empero, aquella condición de sentido que inaugura, entra a formar parte del orden de Cronos, del mundo de la causalidad del presente, por lo que el propio invento invalida a su inventor. Quizás, antes de cuestionar cómo hacer que lo que aparece bajo el emblema de contradicción, de sinsentido, deje de serlo, y pueda ser pronunciado bajo la forma de paradoja, debemos dar un paso atrás y comprender en qué consiste y cómo funciona esa forma expresión lingüística. La clave para ello comienza por entender que el grado cero de significación ya no es la oración enunciativa, sino la

⁴⁰ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia, pág 47.

⁴¹ DELEUZE “Segunda serie de paradojas: De los efectos de superficie” en *Lógica del sentido*, Barral, 1971, Barcelona, pág 12.

⁴² ŽIŽEK S. *Órganos sin Cuerpo*, Pre-Textos, 2006, Valencia, pág 45.

consigna imperativa. Las consignas no expresan un sentido “oculto” de los cuerpos, sino que meramente redundan en sus actos, no es un calco del contenido, deviene agenciamiento independiente, creación genuina de un mapa autorreferencial. “*Si el lenguaje siempre parece presuponer el lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lenguaje no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo dicho a algo que se dice*”⁴³. Que la función propia del lenguaje sea la consigna, implica que el estado genuino del lenguaje siempre es el de ser discurso indirecto, donde la primera persona que hubiera dado cuenta del sentido aparecido, se pierde en la temporalidad cronológica de un discurso siempre ya empezado. Y sobre todo, siempre ya comenzado socialmente. La consiga es el compromiso implícito con un agenciamiento colectivo.

Ésta es la gran dificultad que atraviesa el intento de hacer discursivo el habla de la singularidad, el habla del cuerpo, puesto que el propio Yo es una de las consignas más importantes, que junto con el verbo «ser», como declarará Blanchot, impiden que dejemos de creer en ese Dios que se esconde tras la gramática. “*Mi discurso directo sigue siendo el discurso indirecto libre que me atraviesa de parte a parte y que viene de otros mundos o de otros planetas*”⁴⁴. Hay tal corte temporal entre mi cuerpo rizomático y el lenguaje que debería decirlo, que el estado de cosas material no es el referente del signo lingüístico.

¿Cómo deconstruir la rostridad que engendra esta lingüisticidad subjetivista que nos aprisiona? Lo que está un juego es siempre la locura, el esquizo es aquel que ha perdido el sentido de su rostro, el aparente control del lenguaje y el significado del paisaje que integra. Esta expresión rostrificada y lingüística nos fuerza al imperativo: “*serás organizado, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado-. Serás signifiante 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*”⁴⁵. El riesgo de la desrostrificación es devenir esquizo, devenir ese depravado desviado que vagabundea sin Yo.

⁴³ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia pág 82.

⁴⁴ *Ibíd*em, pág 89.

⁴⁵ *Ibíd*em, pág 164.

*“Si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino. Deshacer el rostro es lo mismo que traspasar la pared del significante, salir del agujero negro de la subjetividad. El programa, el slogan del esquizoanálisis deviene ahora: buscad vuestros agujeros negros y vuestras paredes blancas, conocedlos, conoced vuestros rostros, esa es la única forma de deshacerlos, de trazar vuestras líneas de fuga.”*⁴⁶

Areverse a caer en el agujero negro de nuestros rostros, a profanar el ojo divino y a recrearlo en fuga. No consiste en un mero retorno involutivo hacia un estado pasado de carácter primitivista, una especie de paraíso del “buen salvaje feliz”, ni tan siquiera reside en la creencia de una salida directa de esta máquina abstracta, un poder atravesar directamente la pared blanca, el riesgo se corre habitando el límite, descolocando y desquiciando lo dado, produciendo usos aberrantes que burlen sus códigos. Artaud sabía que recuperar el cuerpo no pasaba por en aislamiento silencioso y asocial, sino por una intervención directa en y con uno de los elementos más socializadores: el teatro. Su “cruel mensaje”, acabar con el Juicio de Dios, con el principio encarcelador de la estratificación rigurosa, fue aliento a la osadía de tratar de hablar y de significar desde la paradoja, y por lo tanto de hacer aparecer en el orden de lo pensable, el acontecimiento, el Aïon, lo intempestivo en devenir, el cuerpo.

Deleuze propone una estrategia para zafar el lenguaje desde sí mismo, un habla rizomática y ya no necesariamente rostrificada. Para ello parte de la siguiente pesquisa: *“el único elemento proposicional que expresa el acontecimiento atribuido a una mezcla física es el verbo”*⁴⁷, el verbo sin conjugar, en infinitivo, único tiempo y modo de ser verbal que *“expresa el tiempo no pulsado, flotante, propio del Aïon, es decir, el tiempo del acontecimiento puro o del devenir”*⁴⁸. Acompañando al verbo ya no tendremos un sujeto hacedor de la acción del verbo, sino que tendremos un agente de un infinitivo, o lo que es lo mismo, una haecceidad acompañada de un artículo indefinido. Esa haecceidad será expresada lingüísticamente bajo el nombre propio: *“El nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de personalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de*

⁴⁶ Ibídem, pág 192.

⁴⁷ PARDO J.L. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, 2002, Madrid, pág 102.

⁴⁸ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 267.

la multiplicidad”⁴⁹. Artaud ya conocía, aunque sólo fuera por su experiencia personal, este hecho, esta fuerza del nombre propio, del suyo en su caso, cuando afirmaba dolientemente:

*Soy Antonin Artaud
y si lo digo
como sé decirlo
inmediatamente
veréis mi cuerpo actual
saltar en pedazos
y reunirse
bajo mil aspectos
notorios
un nuevo cuerpo
con el que no podréis
olvidarme*⁵⁰

⁴⁹ Ibídem, pág 43.

⁵⁰ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 114.

5. Del Juicio de Dios al Juicio del Estado: la máquina de guerra

*Toda desestatificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida, o cancerosa*⁵¹

Antes de proceder a desembarcar toda esta carga conceptual que hemos ido sembrando a lo largo de estos capítulos y depositarla en un intento por comprender el CsO, debemos realizar una última parada alertadora sobre el posible equívoco ante una interpretación dualista del programa deleuziano. Podría parecer que el énfasis en la desterritorialización, en el caos y la descodificación aparecen como la cara positiva de un fenómeno atronador de cerrazón estratificadora. Empero, el fenómeno de los agenciamientos no es tan sencillo, no consiste en mantener el sistema jerárquico y tan sólo cambiar los rostros. La sospecha deleuziana es más profunda, y la soledad anárquica de la caída en una locura insalvable de Artaud así lo demuestran. Para ejemplificarlo veremos el caso concreto de la máquina de guerra, paradigma sin igual del agenciamiento maquínico desterritorializante.

Para comenzar podemos decir que la forma Estado, tal y como la conocemos socialmente, es el producto de la doble articulación contenido y expresión, propia de una estratificación. El Estado funciona como aparato que se autoaplica sobre sí un derecho soberano. Frente a él, interactuando con él pero siempre sin llegar a confundirse tenemos a la máquina de guerra. Ella es siempre el afuera necesario para la configuración del Estado, es el deseo en ese Plan de Consistencia que engloba, habita y penetra toda estratificación. Esta máquina de guerra es potencia en sentido spinoziano, y por ende es deseo en sentido deleuziano, se despliega por el espacio liso que queda fuera de la estriación estatal: “*La máquina de guerra es una invención de los nómadas*”⁵². El nómada no es directamente un apátrida, es aquel cuya nación es habitar los intermezzos, habita sin medir distribuyendo y abriendo espacios. No le caracteriza el movimiento, o el trayecto, sino la velocidad aunque sea inmóvil, pues se conforma de cualidades intensivas que ocupan, llenan espacios. “*La desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización*”⁵³.

⁵¹ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 513.

⁵² *Ibíd.*, pág 384.

⁵³ *Ibíd.*, pág 386.

La máquina de guerra es efectuada por un agenciamiento desterritorializador, o lo que es lo mismo, por una línea de fuga. Pero, “¿por qué la línea de fuga es una guerra en la que hay tanto riesgo de salir derrotado, destruido, tras haber destruido todo aquellos que uno era capaz de destruir? Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición”⁵⁴. La máquina de guerra, como máquina deseante, es decir, en cuanto que es efectuada por un agenciamiento maquínico, no tiene por objeto ni la guerra, ni una pulsión de muerte. Su quehacer es emitir, producir cuantos desterritorializadores, flujos. Empero, la desestratificación corre el peligro de trocar la mutación por la destrucción. La guerra es el fracaso dantesco de la máquina de guerra, es la subordinación de la producción deseante a una meta, a un objetivo centrípeto. Hay dos contextos en los que puede acontecer dicha perversión: cuando el Estado hace apropiación de la máquina de guerra, bien para ir contra ella misma o contra otro Estado, puesto que el Estado de por sí no cuenta con una maquinaria guerrera, necesita secuestrarla; o bien, y lo que es todavía más grotesco, cuando la máquina de guerra se hace ella misma Estado, es decir, se reterritorializa y recodifica bajo la significación de la destrucción. El fascismo es claramente una degeneración de la máquina de guerra de este tipo, “cuando el fascismo se construye un Estado totalitario ya no es en el sentido en el que un ejército de Estado toma el poder, sino, por el contrario, en el sentido en el que una máquina de guerra se apodera del Estado”⁵⁵. De la producción caótica al nihilismo suicida, la frontera no es tan evidente como para no franquearla inadvertidamente. Si lo que se anhela es seguridad, la clave nunca está del lado de la línea de fuga, de la máquina de guerra, o como ahora veremos del CsO. El miedo a fracasar, al equívoco es lo que alimenta la estratificación y al Estado, pues errar del lado nómada implica asumir el riesgo más profundo, la autodestrucción. Por lo tanto, la defensa de lo molecular está más allá del bien y del mal, habita el ámbito del riesgo, y contempla el fallo entre sus posibilidades. Devenir CsO, como devenir-animal o nómada, implica contemplar el riesgo de hacer en nosotros pequeños microfascismos, más monstruosos que el rostro que queremos perturbar. Zaratustra enfermó, Nietzsche se hundió en Basilea y Artaud se apagó lentamente tras los muros de Rodez. La tarea, pues, parece tentadora a la par que tristemente complicada.

⁵⁴ Ibídem, pág 232.

⁵⁵ Ibídem, pág 233.

6. Finalmente, el Cuerpo sin Órganos

*El hombre está enfermo porque está mal construido. Hay que decidirse a desnudarlo para escarbarle ese animálculo que le pica mortalmente, dios y con dios, sus órganos.*⁵⁶

Con todos los conceptos expuestos hasta aquí, ya estamos en disposición de poder recoger todos los hilos trenzados configurando el sentido del CsO. De entrada podemos comenzar afirmando que el CsO es multiplicidad de flujos productivos, es el plan de consistencia en el que se inscriben todos los estratos. Así, no contiene ninguna formación concreta, ni de contenido ni de expresión, sino que es directa e inmanentemente materia: *“Llamábase materia al plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestatificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo”*⁵⁷. Sin embargo, no debemos entenderlo como un ente presente y a la espera de su desvelamiento. El CsO es un estado producido a la par que un modo de producir estados, por lo que queda lejos de cualquier principio de fijeza, de estabilidad, o de determinabilidad identitaria. *“Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo (...) El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso (...) Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0”*⁵⁸

El CsO aparece como la amenaza a todo juicio divino, a toda organización, como la fuerza intempestiva que, habitando la temporalidad del Aïon, desafía el límite racional de las haecceidades pensables y las hace antes que lógicas, reales. Es encarnación del agenciamiento maquínico más libre, y por lo tanto, es puro devenir deseante, *potentia* al más puro estilo spinoziano. Por lo que, *“no podemos desear sin hacer uno (... y) no es tranquilizador, puesto que podéis fallarlo, o bien puede ser*

⁵⁶ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 99-100.

⁵⁷ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 51.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág 158.

terrorífico, conduciros a la muerte”⁵⁹. Igual que la máquina de guerra puede devenir guerra efectiva sin ser este su objetivo inicial, pues como tal carece de objetivo alguno, del mismo modo le ocurre al CsO, no tiene como finalidad la muerte, pero puede tornarse mortal si las líneas de fuga que lo atraviesan en su labor destructora de los órganos, no crean conexiones fluyentes con otras líneas que las relancen y precipiten un fugar continuada y común.

Quizás pueda llevarnos a equívoco que, si bien decimos que la finalidad del CsO no es la muerte, pues como producción deseante produce sin anticipar sentidos ni metas, Deleuze usa en algunas ocasiones como sinónimo del CsO, la fórmula «instinto de muerte». El problema radica en comprender el instinto de muerte bajo un prisma freudiano donde éste carece de autonomía, pues su ser radica en contraponerse dialécticamente con Eros. Deleuze deja de lado dichas interpretación y concibe de forma autónoma el instinto de muerte. Se trata de una tendencia ateleológica, no es instinto hacia la muerte, sino un instinto de morir, de morir el presente. Así, se trata más bien de una pulsión cercana a ese eterno retorno anudado por la afirmación de Ariadna y en el que sólo las fuerzas activas, productivas, devienen haciendo que el devenir reactivo no tenga ser. El instinto de muerte del CsO es esa afirmación continua a contratiempo que insufla al CsO la tendencia a devenir en la repetición, a eternizar el retornar productivo contra la unidad de la representación y contra el imperativo del presente. El instinto de muerte es una tendencia productiva a crear acontecimientos atempestivos que rompan con la linealidad estratificada de la mismidad superviviente.

Dicho todo esto, ya podemos desarticular el falso sentido común en la interpretación del imperativo deleuziano: “*Hacerse un cuerpo sin órganos*”. El cuerpo sin órganos no es la meta de ningún devenir, ni es como tal un concepto representable. Como es el mismo hecho de desear, no puede ser él mismo objeto de deseo consciente alguno, ni menos aún puesto que ya comprendemos que desear ya no es anhelar lo que no se posee, no podemos proponer convertir la frase en una meta proyectiva de un Yo. Nada queda de un Yo que pueda sentirlo como propio cuando acontece la haecceidad del CsO. “*No puede hablarse de «mi» cuerpo sin órganos, sino de «yo» en él, lo que queda de mí, inalterable y cambiando de forma*”⁶⁰. Quizás, sea incorrecta la

⁵⁹ Ibídem, pág 155.

⁶⁰ Ibídem, pág 166.

interpretación que hace Žižek al respecto, cuando alega que la lógica del CsO, frente a su lógica hegeliano-deleuziano-lacaniana del OsC, termina por encarcelar a Deleuze en aquello que él se supone, había intentado evitar: ser de nuevo un filósofo de lo Uno. Así Žižek coloca en el mismo cesto a Heidegger, Deleuze y M. Ponty alegando: “*todos ellos en busca de la unidad de cuerpo y sujeto, del punto en que el sujeto «es» directamente su cuerpo*”⁶¹. En lo que respecta a Deleuze, creo que la acusación es infundada, el sujeto no es su cuerpo, el sujeto se disuelve y se pierde en la inmensidad de un cuerpo que ya no es de nadie. Pero además, si la solución para todos ellos pasa, según Žižek, por aceptar la siguiente afirmación lacaniana: “*el cuerpo existe en el orden del tener: no soy mi cuerpo, lo tengo*”⁶², entonces sí que efectivamente la lógica del OsC no es que sea un monstruo producto de la sodomía sino que es, en este punto, una caricatura ajena totalmente al pensamiento de Deleuze.

Volviendo a la idea de comprender la afirmación deleuziana, estábamos diciendo que el CsO es lo que acontece cuando cada cual lentamente rastrea las líneas de fuga de su rostridad y trata de seguirlas, de evitar su encerramiento. Así, el “hacerse un CsO” no debe ser interpretado bajo la lógica de la significación hegemónica, no hay sujeto omitido en dicha frase, no es una invitación a un Yo que lee un recetario. La fórmula respeta la nueva modalidad lingüística que ya hemos expuesto anteriormente para el habla intempestiva. El CsO aparece como nombre propio porque efectivamente es una haecceidad, el límite de toda haecceidad, por ello va acompañado además de por un pronombre indeterminado, por un verbo en infinitivo que indica la acción pura de la temporalidad del Aîon y por lo tanto que no puede sucumbir al orden de la causalidad. Exponer, pues, un decálogo proyectivo de cómo conseguir, ese “hacerse”, sería no haber comprendido el cambio de perspectiva temporal de este nuevo habla rizomática. “Hacerse un CsO” significaría tratar por todos los medios de disolver las estructuras férreas que aniquilan nuestros deseos, de buscar fugas en nuestras identidades en un intento esperanzador por devenir con otras haecceidades cada vez más complejas y más libres, asumiendo la posibilidad de perder nuestro amado Yo en pos de poder acabar deviniendo imperceptible, indiscernible, impersonal, perdiendo el miedo a “*devenir todo el mundo*”⁶³. El CsO aparecerá así como propiamente debe hacerlo, como límite,

⁶¹ ŽIŽEK S. *Órganos sin Cuerpo*, Pre-Textos, 2006, Valencia, pág 143.

⁶² Loc. Cit.

⁶³ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 278.

como confín de toda formación, como atentado intempestivo contra la forma contenido y la forma expresión, es decir contra toda estratificación y codificación. Pero como límite mismo, es lo propiamente inapropiable “*no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite*”⁶⁴, lleva consigo toda una vida, es en sí la vida vivida por un cuerpo que se ha atrevido a ser sustantivado.

Este cuerpo sustantivado, que como tal, es multitud, diferencia afirmada, no tiene nada que ver con “*el «cuerpo vivido», la «imagen del cuerpo» ni el «cuerpo erógeno» del que habla el psicoanálisis*”⁶⁵. Es el cuerpo que reventaba en mil pedazos de Artaud, desorganizando los órganos, pero sin quedarse vacío -nunca está vacío el desierto de un nómada, siempre está fluyendo, modelándose efímeramente sin importarle la fugacidad de lo acometido-, sino liso, quedándose con lo que siempre había estado haciéndose ahí, sigilosamente. “*Y yo he sido muchas veces cuerpo, siempre lo había sabido como lo sé ahora a veces pero mi sudor me lo ha hecho olvidar a veces, ahora bien de todo esto he hecho un ser llamado dios para enseñarle mediante la tortura a respetarme, con el tiempo me he enseñado a transpirar*”⁶⁶. Artaud se hizo a veces CsO, a veces, siempre a veces, sin certezas, sin fijeza, sin seguridades, habitando en el límite de la desterritorialización, pero sin vaciarse. El CsO nunca es lo vaciado, es lo que está aún por llenar estando lleno, y debe llenarse continuamente. “*La realidad aún no está construida porque los verdaderos órganos del cuerpo humano aún no han sido compuestos y colocados*”⁶⁷. El CsO se enfrenta contra aquello que lo ahoga y coarta, y eso es propiamente el organismo, la organización orgánica de los órganos. Contra los fenómenos de coagulación y sedimentación que imponen una jerarquización de partes y formas en pos de una utilidad y supervivencia justificada bajo el orden hegemónico racional. Deleuze no apuesta por un cuerpo directamente despejado, deshabitado, nada tiene que ver con el CsO sano las cinco formas de devenir suicida como son el cuerpo hipocondríaco, el cuerpo paranoico, el cuerpo esquizofrénico (que no esquizo), el cuerpo drogado o masoquista. Todos ellos son vacíos, aportan sufrimiento, el CsO sano es activo y alegre, es un niño.

⁶⁴ Ibídem, pág 156.

⁶⁵ PARDO J.L. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, 2002, Madrid, pág 180.

⁶⁶ ARTAUD A. *Cuadernos de Rodez*, Fundamentos, 1989, Madrid, pág 92.

⁶⁷ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid, pág 277.

Y es que no todos los CsO son iguales, difieren en *remissio*, es decir según tipos, difieren en *latitud* en función de las intensidades y velocidades que los atraviesan, y difieren en *omnitudo*, es decir según la conjunción eventual del continuum de intensidades, según las mesetas. Puesto que, “*una meseta es un fragmento de inmanencia. Cada CsO está hecho de mesetas. Cada CsO es una meseta, que comunica con las otras en el plan de consistencia*”⁶⁸. Y no sólo difieren según los caracteres internos, que hacen que sólo algunos de ellos devengan sanos, sino que el CsO también puede verse secuestrado, como la máquina de guerra, a habitar dentro de un estrato. Entonces, como ya habíamos anunciado, se torna CsO fascista, prolifera en la estratificación. Si en la forma social fascista horroriza la poca estima por la vida, imagínese convertir el rostro en una encarnación suicida y autodemoledora: ¿quién en esta situación no acabaría por vender su libertad, por tener miedo? Hay riesgo, y el peligro es incesante. El miedo, la falta de certeza, el inmiscuirse en un orden temporal que no dominamos, el bajar a las profundidades de la disolución de la identidad asumiendo el reto sin saber si estará todavía abierta esa puertecilla pequeña que podría llevarnos, cual Alicia, de nuevo a la superficie de nuestra amada racionalidad. Todo ello hace que no sea fácil concluir estas líneas con la apología dogmática por su realización. Nadie puede saber qué devendrá del otro lado, escandaliza terminar por no reconocerse, pero quizás lo que debería escandalizarnos primeramente es cómo nos hemos dejado sofocar el cuerpo. Artaud, afirmó valientemente que era intocable, quizás su CsO devino esquizofrénico finalmente, pero el plan de consistencia, el cuerpo sin órganos, está hecho para que falle, puede fallar pero eso no conseguirá deslegitimarlo. ¿El consuelo? Que nunca se deviene en soledad, que bajar a las profundidades del sinsentido en busca del canto alegre, se hace sin amarres, pero puede y debe hacerse en manada. Y la noche no acecha igual si rompe su silencio monótono el aullido de un lobo a la luna.

*No soy del mundo del ser que es,
sino del de la voluntad absoluta
pues el ser me obedece siempre, si resiste,
no es la muerte o la masa
sino una vida que se ha creado contra mí.*

*Artaud*⁶⁹

⁶⁸ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia, pág 163.

⁶⁹ ARTAUD A. *Cuadernos de Rodez*, Fundamentos, 1989, Madrid, pág 231.

Bibliografía:

- ❖ ARTAUD A. *Cuadernos de Rodez*, Fundamentos, 1989, Madrid.
- ❖ ARTAUD A. *Heliogábalo o el Anarquista coronado*, Fundamentos, 1997, Madrid.
- ❖ ARTAUD A. *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*, Fundamentos, 1999, Madrid.
- ❖ DELEUZE G. *Lógica del sentido*, Barral, 1971, Barcelona.
- ❖ DELEUZE G. y GUATTARI F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2010, Valencia.
- ❖ DELEUZE G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 2008, Barcelona.
- ❖ GARCÉS M. “Pensamiento y coacción. Un estudio comparativo sobre el comienzo del pensar en Heidegger y Deleuze” en *STVDIVM. Revista de humanidades*, nº 11, 2005, pág 205-216.
- ❖ PARDO J.L. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, 2002, Madrid.
- ❖ PARDO J.L. *El cuerpo sin órganos*, Pre-Textos, 2011, Valencia.
- ❖ RODRÍGUEZ J.L. *Antonin Artaud*, Barcanova, 1981, Barcelona.
- ❖ RODRÍGUEZ J.L. “Artaud: la verdad y el cuerpo enfermo” en *Verdad y escritura*, Anthropos, 1994, Barcelona.
- ❖ ŽIŽEK S. *Órganos sin Cuerpo*, Pre-Textos, 2006, Valencia.