



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

SAMUEL RAMOS MAGAÑA

**TÍTULO: EXPERIMENTACIÓN Y JUICIO, LA DINÁMICA DEL CUERPO
SIN ÓRGANOS. UNA OPCIÓN DE LECTURA DE: “¿CÓMO HACERSE UN
CUERPO SIN ÓRGANOS?” DE DELEUZE Y GUATTARI**

TESINA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CLAUDIA GUÍZAR VARGAS

ASESOR: DR. JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

junio de 2016

Índice

• Introducción	5
• Capítulo I. Antecedentes	
1. Contexto Deleuze y Guattari. Una escritura a dúo.....	14
1.1.Capitalismo y Esquizofrenia.....	22
2. Experimentación y juicio. Tres vías.....	27
2.1 Antonin Artaud. El descubrimiento del Cuerpo sin órganos.....	30
2.1.1. Cuerpo. El lenguaje del teatro.....	30
2.1.1.1. Materia-energía: La dinámica actor-espectador.....	36
2.1.1.2. Los yugos del cuerpo.....	39
2.1.1.2.1. Desorganización: Una práctica ilimitada.....	44
2.2. Carlos Castaneda. El cuerpo sin órganos como Nagual.....	48
2.2.1. Experimentación: Protocolo de prudencia.....	48
2.2.1.1. La última enseñanza.....	50
2.2.1.2. Tonal y Nagual.....	51
2.2.1.3.Cuerpo y Nagual.....	54
2.3. El cuerpo taoísta y la alquimia sexual.....	60
2.3.1. Taoísmo.....	60
2.3.1.1. Sexo y Tao.....	62
• Capítulo II. CsO: El concepto práctico de Deleuze y Guattari.....	67
1. El juicio y la lógica de la estratificación.....	67
2. La pragmática del CsO.....	71
2.1. El cuerpo intenso.....	74

2.2. CsO: Tipos y Modos.....	77
2.3. <i>Mimad los estratos</i>	81
2.4. Plano de consistencia.....	83
2.4.1. “Otro plan”.....	87
3. Recapitulación.....	90
• Capítulo III. Alcances prácticos.	
1. Multiplicidad y Singularidad.....	94
2. Realismo: Ética y Estética.....	98
• Conclusiones.....	105
• Bibliografía.....	112

Resumen: El trabajo que aquí se presenta tiene como objetivo ofrecer una opción de lectura de la Meseta 6 “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” presente en el libro *Mil mesetas* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, opción que permita al lector, apenas iniciado en el tema, una aproximación comprensiva al “concepto práctico” Cuerpo sin Órgano (CsO). Nuestra investigación presenta la pragmática del CsO ampliando y reordenando algunos aspectos de la Meseta 6 que consideramos aportan un tono de claridad y cercanía con lo ahí tratado, pues creemos que en un primer acercamiento, dicho texto ofrece ciertas dificultades para captar el hecho de la intimidad, necesidad y posibilidad del CsO en la vida de las personas. Consideramos que, como en los años de su surgimiento, pervive una necesidad social del conocimiento que esta parte de la filosofía revela: el conocimiento de la estructuración ontológico-política a través de la que se constituye la dinámica social vigente. En ella nuestros cuerpos se muestran como la materialización de fuerzas que van más allá de todo supuesto natural o esencial, se revelan como vehículos capaces tanto de cristalizar como transformar la política en la que se encuentran inmersos. Esta filosofía nos proporciona así, una posibilidad de comprensión y acción frente a los conflictos de poder y opresión que rigen nuestra actualidad.

Palabras clave: Cuerpo sin Órganos, experimentación, juicio, antecedentes, aplicaciones.

Abstract: This research has the final objective of offering an option of reading of the Plateau 6, “How do you make yourself a body without organs?”, that is found in the book *A thousand plateaus*, of Gilles Deleuze and Felix Guattari, option that allows the reader a comprehensive approximation of the “practical concept”, Body Without Organs (BwO). Our research presents the pragmatic of the BwO amplifying and reordering some aspects of the Plateau 6 that we consider to give us clarity and closeness with the subject of investigation. We also consider that in a first approach, this text has several difficulties that make hard to get the intimacy, necessity and possibility of the BwO in the life of the individuals. Therefore, we consider that, like the time it was published, it still survives a social necessity of the knowledge that this part of the philosophy reveals; the knowledge of the political-ontology structure that produce the actual social dynamic. In this dynamic, our bodys shows the materialization of all the forces that transcend our natural or essential being. This philosophy express the possibility of the comprehension and action towards he conflict of power.

Introducción

El trabajo que aquí se presenta tiene como objetivo ofrecer una opción de lectura de la Meseta 6 “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” presente en el libro *Mil mesetas*¹ de Gilles Deleuze y Félix Guattari, opción que permita al lector una aproximación comprensiva al “concepto práctico” Cuerpo sin Órganos (CsO)² como ahí es tratado.³ Esta investigación no pretende ser un sustituto de la fuente mencionada, sino aportar un tono de claridad y cercanía a las líneas de pensamiento que ahí se dan cita.

Consideramos que el trabajo de Deleuze y Guattari, tanto en conjunto como en solitario, sigue siendo tan necesario y acertado para la comprensión de la política a través de la cual sociedad e individuo se constituyen (tanto ideal como materialmente) como lo fue en los años en que vio la luz. Las circunstancias no son las mismas: el fin de la segunda guerra mundial, las revueltas estudiantiles y sindicales del 68, el auge y crisis del psicoanálisis y el comunismo, la guerra de Argelia, etc., han quedado atrás pero en el paso de otros tantos sucesos a cuyo origen nos parece sigue adaptándose el sistema filosófico por el que

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (España: PRE-TEXTOS, 2010).

² A partir de aquí utilizaremos las siglas CsO para referirnos al Cuerpo sin Órganos dentro del planteamiento de Deleuze y Guattari, distinguiéndolo del realizado por Antonin Artaud quien acuñó el término, para el que usaremos la frase en toda su extensión.

³ Hemos optado por la denominación “concepto práctico” para referirnos al CsO con la intención de marcar el carácter teórico presente en las enunciaciones hechas al respecto por Deleuze y Guattari, quienes, en el que creemos un esfuerzo por alejar al CsO de un reduccionismo intelectual, enfocaron todo su esfuerzo por destacar únicamente la naturaleza experimental de esa aparte de su filosofía. No creemos pues que hayan ignorado su índole teórica, sino que el hacerla a un lado les proporcionó una herramienta para potenciar su ímpetu pragmático. Nosotros lo remitimos también a lo conceptual en la medida que permite no sólo abordarlo en la línea de pensamiento de la que deriva, sino para destacar las posibilidades teóricas para su tratamiento, de las cuales este trabajo pretende ser un ejemplo. Nos parece importante aclararlo desde la introducción debido a la contradicción que podría suscitar en quien lea y conozca ya el mencionado interés de Deleuze y Guattari por no reducir su filosofía a la mera captación intelectual.

*Capitalismo y Esquizofrenia*⁴ resultó tan embriagante y alentador para la segunda mitad del siglo XX.⁵

Muestras de la pervivencia actual de tales problemáticas planteadas por nuestros autores pueden encontrarse en textos del mismo Deleuze así como en la amplia presencia de estudios que han podido encontrar en esta filosofía un sustento y una herramienta capaz de trascenderse a sí misma hacia insospechados parajes propios de nuestra actualidad. Por medio de “Post-scriptum sobre las sociedades de control”⁶ Deleuze describe, en un acto casi profético, la dinámica de nuestra sociedad actual en el momento en que apenas se asomaba su posibilidad. Un mundo de desigualdades donde cada elemento que se le ofrece al hombre como manifestación de la libertad y el avance en el que vive constituye en realidad un arma de sometimiento y control. Podemos mencionar también trabajos como los de John Rajchman o Paula Sibilía⁷ quienes de forma directa o indirecta muestran la pertinencia de esta filosofía para alcanzar una mayor comprensión de disciplinas como la arquitectura y el urbanismo, así como las biotecnologías respectivamente.

Para nosotros el valor del concepto del CsO radica en el hecho de que ofrece una imagen de la dinámica que sostiene los hechos de nuestro diario acontecer, que sigue siendo insospechada o soslayada para el grueso de una sociedad como la nuestra, y siendo que esta imagen no se constituye más que desde la práctica, ofrece a quien se hace de ella un actuar

⁴ *Capitalismo y Esquizofrenia* es el nombre que recibe la primera obra realizada en conjunto por Deleuze y Guattari, la cual consta de dos volúmenes: *Anti-Edipo* y *Mil mesetas*.

⁵ Para profundizar en el contexto en el que nació la colaboración Deleuze- Guattari véase: François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Trad. Sandra Garzonio (Buenos Aires: FCE, 2009).

⁶ Deleuze, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*, Trad. José Luis Pardo. Edición electrónica de: www.philosophia.cl/. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 150-155.

⁷ John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, Trad. Elena Marengo (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), Paula Sibilía, *El hombre postorgánico* (Argentina: ed. FCE, 2006) y John Rajchman, *Constructions* (E.U.A.:The MIT Press, Massachusetts Institute of technology, 1998).

revolucionario que abre posibilidades para ubicar y entender las relaciones de poder que marcan nuestra actualidad. Ya que como veremos, el poder y la opresión se constituyen sobre el desconocimiento de lo que el CsO revela.

Sin embargo, consideramos que debido a la forma en la que se entretene el pensamiento conjunto de Deleuze y Guattari, en nuestro caso particular el desarrollado en *Mil mesetas*, es decir, su lenguaje, su lógica, conceptos, etc. puede producir en el lector ciertas confusiones acerca de la experimentación en la que se constituye el CsO. Se nos invita a la realización de una práctica pero los medios que se usan hacen por momentos cuestionable su posibilidad, su pertinencia, o en todo caso, su deseabilidad. Creemos que ello se debe al mismo problema que se enfocan en paliar: que poseemos un entendimiento de la realidad en el que nos vivimos como seres acabados, definidos, y apuntado hacia fines igualmente claros e indubitables, que impide otras posibilidades de vida, no sólo como futuras, sino contemporáneas.

Lo que queremos con nuestra investigación es dar al lector apenas iniciado en la temática del CsO un texto-herramienta que disminuya la impresión de inaplicabilidad, falta de objetividad, de ajenidad a lo que somos, podemos o deseamos ser, que creemos envuelve al tema en un primer y no docto acercamiento. Queremos sumar elementos para disipar esa nota de oscuridad del texto en cuestión, presentándolo en un orden distinto al de sus autores, y ampliando ciertas aseveraciones usadas para su explicitación. Pues consideramos que replantear esa impresión posibilita la apropiación de la filosofía de Deleuze y Guattari y su adecuación en rubros que no sólo son el académico. De manera que sus aportaciones no pierdan oportunidad de tocarnos, en beneficio de hacer más factibles y amplias nuestras

posibilidades de acción y mejora social, así como de replanteamiento del pensamiento mismo de Deleuze y Guattari.

Habiendo delineado el perfil general de nuestra investigación, y frente a las aportaciones de la filosofía de Deleuze y Guattari que éste trabajo quiere exponer, nos interesa resaltar un aspecto que para nosotros es una de las contribuciones más radicales del concepto práctico del CsO: las implicaciones que sus planteamientos tienen en el entendimiento de la constitución material del individuo. Éstas serán abordadas aquí a través del planteamiento de situaciones que si bien no son profundizadas, porque ése no es nuestro objetivo principal, se abren para dar cuenta del sentido que subyace en la intención final de este trabajo.

Quizá debido al término empleado nos vemos dirigidos a considerar el concepto del CsO como relacionado exclusivamente a una cuestión fisiológica, pero como lo verá el lector durante el desarrollo de este trabajo que aquí sólo atisbaremos, aunque el CsO parte de una formulación del dramaturgo Antonin Artaud que se centra en una crítica de la organicidad del cuerpo, en su adopción dentro del pensamiento de Deleuze y Guattari ésta sólo constituye una parte de la dinámica que el CsO conlleva. El CsO realiza un replanteamiento de la estructura completa de nuestra realidad tanto individual como social mediante el desentrañamiento de las fuerzas y movimientos de interconexión que están a la base de lo que conocemos. Al interior del CsO la corporalidad responde a un complejo de dispositivos en los que la constitución de la organicidad se vuelve inseparable de otras como la de la subjetividad, individualidad, el lenguaje, etc., permitiendo así la construcción de una perspectiva completamente radical acerca que lo que nuestros cuerpos materializan: una en

corporalidad que se vuelve un medio de descubrimiento, experimentación y resistencia frente a la naturaleza y fines que se nos imponen como últimos.

Creemos que bajo las consideraciones más simples y ordinarias y por tanto más comunes y sólidas, la comprensión que las personas poseemos sobre nuestro cuerpo no suele ir más allá de entenderlo como un acabado vehículo o receptáculo de nuestros deseos, ideas y emociones. Aseveramos que si a algún aspecto de nuestra constitución corresponde el influjo social, la modificación, la transgresión, y la reconfiguración no es a otro que a este plano casi intangible. Nos pensamos como seres de potencia intelectual, emocional, moral, dentro de una completa e incuestionable anatomía a la que sólo le corresponde el mantenimiento y dignificación frente al correr del tiempo.

Si bien con el pasar de los años hemos alcanzado a atisbar cómo la economía, la sexualidad y la política empujan a los cuerpos a exponerse, descubrirse y moldearse, como una forma de opresión, nos resulta del todo extraño pensar que la funcionalidad, y la especificidad anatómica se constituyan como signos de las fuerzas de un exterior, de una política en el que el cuerpo está engarzado.

Trastocando estas creencias Deleuze y Guattari presentan al cuerpo como una potencia cuyos márgenes no son dictados por una naturaleza o esencia única sino por constantes, parámetros y objetivos tanto impersonales como particulares, convirtiéndolo en un medio por el que tanto el sometimiento como la resistencia y la creación se expresan. El cuerpo, al igual que las ideas, cristaliza las fuerzas de un, llamémosle, “afuera”, y frente a la política global que nos consume, el cuerpo es un medio no sólo para reafirmar sino para

derrocar todo aquello que busca el aniquilamiento de la vida por medio del ciego deseo de poder.

Éste es pues el valor que nos importa rescatar, queremos aportar un trabajo que ayude a la recepción de la filosofía de Deleuze y Guattari para que se evidencien las caras insospechadas bajo las que se oculta la opresión, por medio del develamiento de la circunstancialidad de la configuración de nuestros cuerpos. Ampliar las posibilidades de un activismo como el abierto por nuestros autores, que al incluir al cuerpo resulte más congruente por integrar al problema cada una de las partes implicadas. Un activismo quizá más eficaz, más poderoso que el que en nuestro país se ejerce y que no alcanza el florecimiento que necesitamos.

Bajo este conocimiento en el que lo supuestamente natural en el hombre no es más que una idea compuesta e impuesta, es posible mostrar la pertinencia cultural de esta óptica de la corporalidad que puede ser facilitada a través de nuestra investigación. Pues por medio del estudio del CsO se nos abre la posibilidad de entender que aquello que acostumbramos a llamar desviado, anormal, enfermo, etc. es otra vía de manifestación de la vida, otra forma en que se implican las fuerzas que constituyen la realidad. La forma de vida de la mayoría dominante o de la norma no es la única ni la mejor, es la que responde a lo que ésta hace, anhela o pone en práctica; le sirve para sobrevivir pero no es lo único que se puede ser.

Si entendemos nuestra incidentalidad anatómica y moral, pues bajo esta perspectiva lo esencial pierde sentido y más cuando para establecer la norma se usa la funcionalidad anatómica como guía; podemos replantear nuestra comprensión y relación con otras prácticas o configuraciones que llegamos a catalogar como supuestas anomalías, para verlas

tan positivas y válidas como la nuestra que creemos correcta sólo por ser más constante, encontrando algo así como una hermandad ontológica o igualdad ética y no moral, la validez de lo que existe por el mero hecho de ser. Integrarnos a ellas y ellas a nosotros y darle a lo bueno, normal, verdadero y sano un carácter meramente social. Así estos supuestos “errores” se presentan como posibilidades de enriquecer nuestra vida permitiéndonos hacernos de otros tipos de conocimiento. Con ello no entendemos que todo sea válido, que todo interés sea beneficioso, sino que la vida es lo válido, la vida como afirmación que nos libera de toda opresión. De esta manera podemos comprender nuestro cuerpo como inmerso en la marea de la que muy pocas o nulas veces somos conscientes, haciendo posible crearle otras metas que vayan más allá de la estética y la salud que dicta el mercado.

Hacerse un cuerpo sin órganos es una práctica urgente pero peligrosa, nos dirán Deleuze y Guattari. Pero ello no quiere decir, al menos para nuestra comprensión, algo ajeno, imposible o quizá monstruoso. Si bien los alcances de esta filosofía se prolongan hacia parajes que parecen nada tienen que ver con lo humano, nuestro objetivo es tomarla precisamente ahí en el que creemos es su paso esencial, el que la hace una práctica; en su apropiación en el discurrir más ordinario de las personas para cuya liberación y florecimiento tiene una importancia vital. Con ello no descartamos que el nivel en que nuestro trabajo se centra sea un elemento provisional de una transformación inconcebible a nuestra razón en la que se condense el núcleo primero del CsO.

Con ello en mira hemos estructurado nuestro trabajo a través de dos herramientas, una de carácter formal, la cual dicta el orden en el que se desplegará nuestra exposición de ideas y la segunda, de carácter conceptual, que permite que ese orden tenga sentido, posibilitando

el cumplimiento del objetivo de este trabajo. Como mencionamos anteriormente, nuestra tesina se basa en la reordenación y ampliación de algunos aspectos de la Meseta 6 que creemos destacables para facilitar el entendimiento de la misma. Antes de desplegar dicha metodología, a manera de preámbulo, el Capítulo I ofrece una breve descripción del contexto del desarrollo filosófico que tanto Deleuze como Guattari habían recorrido al momento de la aparición de *Mil Mesetas*, con la finalidad que el lector pueda rastrear la línea conceptual en la que surgen los planteamientos del CsO. Después de dicha preparación se da paso al análisis formal en el que se centra nuestro trabajo, presentando el estudio de tres precursores o antecedentes directos que Deleuze y Guattari utilizan a la vez como fuentes y como ejemplos para explicar la producción del CsO. Se trata del pensamiento de Antonin Artaud, Carlos Castaneda y la sexualidad taoísta, por medio de los cuales el lector, antes de apropiarse la terminología filosófica mediante la que se desarrolla el CsO al interior de *Mil mesetas*, obtendrá diferentes perspectivas en las que se evidencian su posibilidad y necesidad insertadas en un ambiente quizá más cercano o practicable.

Pero esa selección y acomodo de dichos casos necesitaba de una guía que permitiese darles unidad y coherencia con el CsO en la medida en que eran presentados fuera del contexto donde tenían sentido con él. Así hemos utilizado la relación Juicio- Experimentación, presente en nuestro texto capital pero desarrollada más ampliamente en otros textos de Deleuze,⁸ para dar cuenta de estos tres pensamientos en tanto medios de conocimiento, creación y resistencia frente a toda postura que toma las estructuras de la realidad como incuestionables y en dicho estatismo las convierte en vehículos de la opresión. Asunto que nos importa centralmente en este trabajo. Deleuze y Guattari utilizan esta relación para

⁸ Véase: Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Trad. Thomas Kaufman (Barcelona: Anagrama, 2006) y Gilles Deleuze, *Presentación Sacher-Masoch*, Trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

explicar su CsO en una forma que creemos no es muy explícita. A nosotros nos sirve para sacar de contexto estos casos sin perder su sentido y ampliar la dinámica que creemos está en el centro de la explicación del CsO.

Sobre dicha base el segundo capítulo da paso a la exposición de la línea argumental a través de la que Deleuze y Guattari construyen su planteamiento del CsO dentro de la Meseta 6, manteniendo en la dinámica Juicio-Experimentación su guía. Integrando a ello la profundización en otros aspectos mencionados en dicha Meseta, como la importancia que la filosofía de Spinoza tiene para dicho planteamiento, así como la amplitud ontológica que el término “cuerpo” comporta, nociones en cuya conjugación nace la ética de esta práctica.

El capítulo III retoma la pragmática del CsO a la luz de algunos conceptos como el de Multiplicidad, Singularidad, Realismo, Conversión empírica y Resistencia, desarrollados por Deleuze tanto antes como después del trabajo en conjunto con Guattari, con el objetivo de acentuar el carácter ético del concepto.

Finalmente se presentarán las conclusiones de este trabajo mediante un análisis de la pertinencia actual de nuestro tema, retomando los casos de aplicabilidad a través de los cuales se enfatiza la importancia de una relectura de esta parte de la filosofía de Deleuze y Guattari.

Capítulo I. Antecedentes.

1. Contexto Deleuze y Guattari. Una escritura a dúo

De acuerdo con François Dosse, en junio de 1969 Gilles Deleuze y Félix Guattari cristalizaron un encuentro que había venido gestándose tiempo atrás gracias a las líneas comunes que ambos autores habían encontrado en la lectura mutua de sus trabajos y que habían hecho comunicarse de manera epistolar. Ambos conocían el trabajo del otro y hallaban en él un elemento de homología del cual sus particulares investigaciones necesitaban para ir un paso más allá en el devenir de su pensamiento.⁹ Dicho encuentro dio origen a una peculiar colaboración que se extendería hasta 1991, durante la cual publicaron cuatro obras: Los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia*, *Kafka. Por una literatura menor*, y *¿Qué es filosofía?*

Hasta la fecha en que inicia dicha colaboración, tanto Deleuze como Guattari habían alcanzado posiciones firmes dentro de las zonas en que desplegaron su pensamiento. En sus comienzos, el trabajo de Deleuze se abrió camino por medio de la escritura de monografías en las que lejos de compendiar la obra de figuras en apariencia distantes en la historia de la filosofía, inauguró el despliegue de su propio pensamiento. Como el mismo Deleuze lo afirmó, esa etapa representó en su carrera el proceso que, según el autor, todo filósofo necesita atravesar antes de poder hablar en voz propia. Pero este decoro no representaba un honor necesario para con la Academia que habría de permitir a Deleuze expresar su particular pensamiento, sino con una línea filosófica en oposición a ésta y a su encarnación

⁹ François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Trad. Sandra Garzonio (Buenos Aires: FCE, 2009) 17.

en la Historia de la filosofía.¹⁰ Según José Luis Pardo, desde un comienzo la obra de Deleuze dibujó un devenir ajeno a la Historia oficial, en el cual arrancó a ésta fragmentos que pusieron en evidencia otro tipo de discurrir en el pensamiento, desmitificando el carácter teleológico que ésta imponía como única vía para poder pensar.¹¹

Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza etc.¹² fueron colocados por Deleuze como manifestaciones de un movimiento ajeno al pensamiento como representación inaugurado con la filosofía de Platón, dibujando así una cartografía que conectaba a autores oficialmente tan disímiles y que permitía ejercer el pensamiento, no como el despliegue de un principio evolutivo, sino como apertura a otras posibilidades de comprensión del ser y de la subjetividad.

De acuerdo con Pardo, esta crítica emprendida por Deleuze al proceso que representaba la Historia de la filosofía, no podía ser realizada sin un cuestionamiento de sus principios, que hasta esa fecha la modernidad había puesto en la figura del Sujeto, sobre el que se asentaron el saber, el hacer y en resumidas cuentas el ser. La tarea filosófica de Deleuze constituyó en esta etapa monográfica en tomar aquellos autores que posibilitaban realizar una deconstrucción del Sujeto por medio de una genealogía que evidenciara las condiciones en las que fue posible su construcción, para así dar luz al punto de interés del autor, una zona aún por pensar, el campo de la pre-subjetividad.¹³

¹⁰ François Dosse, *Biografía...*, 143.

¹¹ José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento* (Madrid: Cincel, 1990) 16.

¹² Como se mencionó, la lista de autores en los que Deleuze centró su labor monográfica anterior a 1969 no sólo tuvieron que ver con la filosofía, a la par de sus antecesores filosóficos encontramos las figuras de Sacher Masoch y Proust describiendo este devenir no oficial del pensamiento.

¹³ José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar...*, 16-20.

Bajo esta perspectiva que emprende el pensamiento deleuzeano, la subjetividad surge fruto de un pensamiento que tiene a la dinámica propia de la representación como principio ontológico. Continuando con la línea argumental de Pardo, la representación se explica a la manera de una función concentrada, al igual que el concepto, del que es la base; en agrupar entidades bajo los caracteres de la analogía, la semejanza, la identidad y la oposición.¹⁴ Como ya mencionamos, para Deleuze este tipo de pensamiento tuvo en Platón a su más grande figura, de manera que fue a través de un agudo estudio de su teoría de las Ideas, que Deleuze alcanza a teorizar la forma y los medios por los cuales el campo de la pre-subjetividad que buscaba rescatar fue relegado de la línea clásica del pensamiento. En el texto “Platón y el simulacro”, Deleuze arguye que la finalidad de la división presente en la dialéctica desarrollada por el ateniense, iba más allá de *dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada*,¹⁵ (especificar el concepto) pues lo que Deleuze encontró detrás de ese objetivo superficial fue la necesidad de [...] *seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico*, entre el *Topos uranus* y el mundo fenoménico; fundando así una “dialéctica de la rivalidad.”¹⁶

La autenticidad o la falta de ésta radicaba en el grado de participación, es decir, de semejanza del “pretendiente” con la cosa pretendida, que en este caso la Idea poseía en primer grado (fundamento). Deleuze presenta como ejemplo de ello: los justos, la cualidad de justo y la Justicia, respectivamente. Los justos sólo son capaces de poseer la justicia en segundo grado, como cualidad, de ahí que se les adjudique el carácter de copia. Estos

¹⁴ José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar...*, 58.

¹⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Trad. Miguel Morey (España: Paidós, 2005) 295.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Lógica del...*, 296.

pretendientes auténticos son tales en tanto asemejan la justicia pero de una forma tal que rebasa la mera apariencia pues la suya es una semejanza interior, esencial. Esta participación no es una donación de imagen sino de ser, el mundo fenoménico “es” de forma secundaria en la medida que participa de lo que “es” en primer grado por ser semejante a sí mismo y no a otra cosa. Y siendo que la participación se presenta en grados, resulta que descendiendo de nivel en nivel llegaremos a lo que participa en un ínfimo o nulo grado de la Idea, su semejanza se torna impura al no ser otra cosa que una pura apariencia, una falsificación, lo que Platón llama Simulacro: insinúa la participación pero no pretende la Idea.

Para Deleuze el simulacro representa la piedra de toque de la citada teoría platónica, pues en lugar de marcar la distancia insoldable entre la Idea y su falsificación, las coloca en un nivel que torna indistinguible su autenticidad. Deleuze explica que el simulacro, al sólo imitar sensorialmente a la idea, se convierte en [...] *una imagen sin semejanza*,¹⁷ de manera que no puede juzgarse en relación al fundamento como principio de lo Mismo, sino en su opuesto, la figura de lo Otro como modelo posible. De este modo, lo dispar, la diferencia constituye una positividad, una diferencia interna que aborta la identidad para poder determinarse como tal. Así el Simulacro se revela tan auténtico como la Idea pero de un modo distinto que abre el panorama a un tipo de realidad y pensamiento oculto bajo la identidad, el pensamiento de la Diferencia.

Cuando Deleuze describe la finalidad de la división platónica como una cuestión de linajes, pretende resaltar la necesidad, que para nosotros es cuasi moral, de Platón por desterrar lo que conviene o no a su República ideal, la cual conllevará a una lucha encarnizada por

¹⁷ Gilles Deleuze, *Lógica del...*, 299.

desplazar de sus lindes todo aquello que no se ajuste a su ley de la representación: el simulacro.¹⁸ Así cuando Deleuze emprende una inversión del platonismo, busca revertir el ocultamiento, la negación de la diferencia, para comenzar a juzgarla en sí misma como potencia y sin relación previa alguna con la identidad.

*El simulacro no es una copia degradada: oculta una potencia positiva que niega el "original," la "copia", el "modelo", la "reproducción" [...] En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; la identidad, de lo Diferente como potencia primera.*¹⁹

La labor de Deleuze se convierte entonces en una tarea por rescatar la Diferencia en tanto realidad que puebla el campo de donde había sido posible hacer surgir al sujeto. La construcción de esta ontología llegó en nombre propio en los textos *Diferencia y repetición*, y *Lógica del sentido*, donde Deleuze despliega el pensamiento que hasta ese momento había construido a través de la voz de otros pensadores.

Por su parte, tanto los estudios como la labor que hasta 1969 había experimentado Félix Guattari eran distantes a los de Deleuze en cierto sentido. Como lo muestra François Dosse, el activismo social que siempre impregnó la vida de Guattari así como el interés en el pensamiento de Lacan, hicieron que gran parte de su labor discurreniera en las filas del comunismo francés y la clínica La Borde, estadía gracias a la cual adquirió una formación psiquiátrica. En 1955 Guattari llega a La Borde invitado por su fundador Jean Oury,²⁰ quien conociendo sus estudios sobre el pensamiento de Lacan, le invita a comenzar terapia con éste, a la par que se integra a las actividades de la clínica. Guattari fue parte medular de la "desfuncionalización" que en ella se llevaba a cabo, por medio de la cual se buscaba

¹⁸ Es importante para nuestra investigación hacer hincapié en el carácter político que adquiere aquí la dinámica dialéctica, pues es a través de este movimiento que su proceso clasificatorio se convierte en un tribunal, posibilitando el carácter policial del juicio frente al cual el CsO se coloca.

¹⁹ Gilles Deleuze, *Lógica del...*, 305.

²⁰ François Dosse, *Biografía Cruzada*, 66.

romper con la organización jerárquica tradicional de los hospitales. Con ello en mira, tanto médicos como administrativos y pacientes, atendían roles que eran compartidos entre todos, dando lugar a replanteamientos sobre la enfermedad, la normalidad, las funciones y capacidades de cada integrante. La rápida y fructífera integración que Guattari experimentó estando en La Borde respondía a su siempre presente consciencia político-social, que encontró terreno fértil en la impronta de la clínica por someter a una constante transformación práctica la investigación. Ello permitió la inclusión constante de grupos de compañeros activistas de Guattari quienes al integrarse temporalmente a las labores de la institución favorecían a la realización no sólo de la utopía social anhelada por el comunismo de aquella época, sino a la convivencia de distintas disciplinas que aportaban cada vez a la experimentación que ahí se daba.

En 1960 Jean Oury, en conjunto con otros psiquiatras, crean el Grupo de Trabajo de Psicoterapia y Socioterapia Institucionales (GTPSI). Luego de integrarse al grupo, Guattari se coloca en las discusiones de la psicoterapia institucional que representaba el campo teórico y práctico de GTPSI, al que tanto Guattari como Oury aportaban toda su teoría labordiana.

*Uno de sus mayores principios (psicoterapia institucional) es considerar que sólo es posible hacerse cargo de los locos dentro de una institución que ha reflexionado sobre su propio modo de funcionamiento. El segundo principio es que el tratamiento de la psicosis no puede realizarse a partir de un supuesto acceso a una patología estrictamente individual, desconectada de lo social. Este esquema reduce el tratamiento a una interacción simple entre dos individuos: el enfermo y su médico. Para la psicoterapia institucional, por el contrario, el tratamiento pasa por la invención de nuevos agenciamientos y conexiones sociales.*²¹

La figura de Lacan y su inmersión en la lingüística estructural son también pieza clave de las aportaciones generadas por Guattari a los ambientes de los que en aquella época tomó

²¹ François Dosse, *Biografía cruzada*, 83-84.

parte fundamental, pero siempre en un cariz de constante replanteamiento y superación. Fue así como de tal criba nace un concepto como el de Transversalidad, por medio del cual critica las relaciones grupales de organización tanto jerárquica como horizontal en la medida que las considera fuente del encierro de los sujetos sobre sí mismos. Frente a ellas pretender abogar por un proceso en el que cada individuo se desplaza fuera de sí en la confrontación de grupo.²² El mismo Deleuze explica en su prefacio a *Psicoanálisis y Transversalidad* publicado en 1972, cómo la búsqueda de Guattari se centraba en la consideración de un tipo distinto de sujeto, una subjetividad de grupo que no pretende reafirmar un yo, sino describir una interacción múltiple, abierta y reformulable de los distintos grupos con los que se conecta; para Guattari el inconsciente es social, político y económico y no familiar. Es así como su práctica converge en un planteamiento que busca integrar psicoanálisis y política, sustentada en un giro social del deseo.²³

Esta búsqueda por superar el psicoanálisis aparece también en Deleuze. Partiendo de la necesidad de crear una ontología de la Diferencia, que diera luz hacia una forma distinta de individuación no basada en la identidad y la representación, tanto *Diferencia y repetición* así como *Lógica del sentido*, presentan un tratamiento de los estudios de Freud en los que reconocen la importancia de la labor del psicoanálisis en la descentralización del sujeto.

²² Como lo menciona Dosse, es importante hacer hincapié en la presencia que el pensamiento de Sartre tuvo en la juventud de Guattari, que si bien no determinó el sesgo que sus propias investigaciones tendrían (Sartre enfocó sus estudios en el individuo y Guattari en la formación de grupos o colectivos), sí representa una filosofía siempre permanente en su pensamiento. De Sartre toma, para los planteamientos del GTPSI, la necesidad del sujeto por hacer surgir su propia libertad fuera de toda alienación. *La idea del GTPSI, entonces, es hacer surgir un grupo-sujeto y deshacer los grupos que están sujetos a "leyes que reciben del exterior, a diferencia de otros grupos que quieren fundarse a partir de la asunción de una ley interna"*. François Dosse, *Biografía Cruzada*, 86.

²³ Félix Guattari, *Psicología y Transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones* (Argentina: Siglo XXI, 1976) 9-21.

Sin embargo, para Deleuze esta labor resulta insuficiente para los planteamientos centrales de su filosofía.²⁴

Siguiendo a Pardo, para Deleuze, Freud había descubierto el inconsciente como libido y en sus tesis originales ésta no consistía nada más que en una realidad que mentaba el campo de pre-subjetividad donde Deleuze había encontrado la Diferencia desde la elaboración de sus monografías. Pero el psicoanálisis dio un paso en otra dirección y encerró esta realidad en el mundo de la representación formulando el complejo de Edipo.²⁵ De este modo para el psicoanálisis, el inconsciente dejó de considerarse a la manera de una materia liberada de toda trascendencia, para convertirse en un teatro donde se repetían incesantemente las triangulaciones padre-madre-hijo.

Es aquí donde aparece la figura de Antonin Artaud, cuyo caso descubre para Deleuze el papel límite que la esquizofrenia (diagnóstico dado al dramaturgo) representa para el psicoanálisis, debido a que constituye un proceso que escapa a la edipización al partir de la dinámica propia del campo de la pre-subjetividad (la producción de la diferencia) misma que Freud había dejado de lado mediante el complejo de Edipo.²⁶ Así, la esquizofrenia representó para Deleuze desde antes de su unión con Guattari, una puerta más hacia su propia teoría de la individuación, de la que la noción de cuerpo en Artaud comenzaría a

²⁴ François Dosee, *Biografía cruzada*, 207 y 239.

²⁵ José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar...*, 119.

²⁶ El giro en el planteamiento de la esquizofrenia que desde aquí se inicia con Deleuze, y que representa uno de los puntos centrales del Anti-Edipo, coloca a ésta fuera de su marco clínico. La esquizofrenia se aparece ahí como un proceso inasible para las estructuras del psicoanálisis, describiendo el movimiento de un pensamiento sin imágenes, es decir sin ningún presupuesto que dé la posibilidad de instaurar la existencia de un sentido común como fundador de toda experiencia. De esta manera Deleuze encontraba la unión entre la esquizofrenia y el campo de la pre-subjetividad, en la medida que la primera reproducía el movimiento de la Diferencia, un movimiento sin identidades, sin trascendencia; agotado en la proliferación de su propia naturaleza. Este pensamiento se convierte en un proceso de producción que fuera de todo molde describe el discurrir de la materia. José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar...*, 119.

formar pieza fundamental. El Cuerpo sin órganos, como cuerpo sin representación, sin esencia, ni identidad, es adoptado por Deleuze y enlazado en toda su filosofía posterior, sirviendo de vehículo para los planteamientos comunes con Guattari.²⁷

1.1. *Capitalismo y esquizofrenia*

La figura de Lacan representó para Deleuze la cristalización de la crítica que éste había hecho al psicoanálisis y fue junto con su experiencia en la clínica La Borde, la fuente de acercamiento de Guattari a la psiquiatría. Pero el encierro en el estructuralismo y la lingüística en la que desembocó el pensamiento de Lacan, fue para ambos autores la piedra de toque de una urgente escisión definitiva con el psicoanálisis, del que Lacan representaba una parte de la totalidad de un mundo todavía centrado en Edipo.

Esta empresa se llevó a cabo a través de *Capitalismo y Esquizofrenia*, trabajo doble cuyo primer volumen, *Anti-Edipo*, publicado en 1972, constituyó el despliegue de la crítica al psicoanálisis en pos del proceso obscurecido por la triangulación edípica. Deleuze y Guattari se encuentran ahí unidos en una sola voz que pretende superar a Lacan en su formulación lingüística del inconsciente

Siguiendo a José Luis Pardo, el inconsciente definido por Deleuze y Guattari es un inconsciente ontológico cuyo proceso, la esquizofrenia, describe la universal producción y reproducción del Deseo. El término “libido” se restringe al de Deseo, el cual, afianzando la naturaleza de la primera en su planteamiento original; describe una realidad esencial al hombre y a la naturaleza, un campo intensivo desvinculado de toda subjetividad o individuación, en el que la energía que lo puebla está volcada en su ilimitada proliferación.

²⁷ François Dosse, *Biografía cruzada*, 241.

Esta formulación echa por la borda el análisis freudiano, que al sentar sus bases en la representación (la cual hacía del inconsciente un teatro centrado en la evocación de las relaciones triangulares del modelo de familia nuclear) oculta el Deseo en lugar de develarlo, prolongando la lógica platónica denunciada por Deleuze años atrás.²⁸

Para Deleuze y Guattari no existe una lectura del inconsciente como hecho humano que se desvincule de su trasfondo ontológico. Toda estructura que reconfigure la realidad aparece como determinación en la psique. Toda estructuración ontológica de la realidad implica una organización del Deseo, es decir, un aprisionamiento o liberación de su flujo en menor o mayor medida, que responde al tipo de formación social de cada época.

Es aquí donde resuena el concepto de Transversalidad y la Psiquiatría Institucional de Guattari, en el que el discurrir del sujeto se plantea como constantemente atravesado y constituido por un afuera que desmitifica la unidad cabal y aislada en la que se pretendió colocar su psique. De ahí que parte del estudio presente en *Anti-Edipo* se centre en un análisis de las diferentes formas mediante las cuales el proceso del Deseo ha sido codificado y decodificado a través de la historia; qué regímenes político-sociales han permitido su proliferación esquizo y cuáles la han detenido.

Es así como aparece el capitalismo en esta búsqueda de devenires sociales y políticos que potencien el proceso esquizo, una búsqueda del medio de producción que permita lograr una decodificación cada vez más proliferante de las relaciones ontológico-sociales. Pero pese a la cara universalizadora de su proceso, el capitalismo se descubre para nuestros autores como una prolongación de la dinámica de la representación.

²⁸ José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar...*, 121-122.

Tenemos aquí el carácter universalizador del capitalismo, que decodifica para situarse mejor en una escala mundial y responder así a su axiomática de maximización de las leyes del mercado. [...] Podría pensarse que, a fuerza de liberar los flujos, la evolución del capitalismo corresponde a una decodificación liberadora de los flujos del deseo; pero no es así, el capitalismo no es considerado la utopía por fin realizada de la humanidad. La razón es que la esquizofrenia es el límite mismo del capitalismo, su límite exterior; y al capitalismo le corresponde el cuidado de revertir esta tendencia. “Lo que decodifica con una mano, lo axiomatiza con la otra”²⁹

Anti-Edipo reúne en un solo pensamiento la ontología de la Diferencia y la Transversalidad del inconsciente, dos líneas de investigación que aparentan distancia pero que en este texto esclarecen su trasfondo común: la necesidad de construir una teoría de la individuación que revele la insuficiencia de las estructuras filosóficas y psicológicas para describir la amplitud de dicho fenómeno. Esta teoría se presenta de manera íntegra a través de *Mil mesetas*, texto que deja atrás la impronta psicoanalítica, y constituye la realización de una empresa anhelada por Deleuze años atrás; la creación de un libro que inaugure un estilo radical de escritura, estilo que superó la temática político-social del *Anti-Edipo* al dirigir su mirada más allá de lo humano.

Así es como *Mil mesetas* no sólo representa el desarrollo teórico de una idea, que en este caso sería el concepto radical de individuación alcanzado por Deleuze y Guattari, sino que el texto mismo, en toda su materialidad, se da como ese tipo distinto de individuación. Y aunque lo pareciese no hay nada extraño en ello, pues para sus autores no existe distinción alguna entre lo que un libro dice y la forma en la que eso está dicho.³⁰ Cada texto materializa el sistema al que pretende prolongar, de modo que si *Mil mesetas* nos aparece

²⁹ Francis Dosse, *...Biografía Cruzada*, 258

³⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 10.

desencajar de la tradición escrita es porque enarbola una conceptualización completamente distinta: la de la multiplicidad.³¹

De este modo *Mil Mesetas* busca distribuir sus elementos teóricos, gráficos y materiales para sacar a la luz un movimiento ajeno a la lógica de los axiomas y sus proposiciones derivadas, uno que carezca de objeto y de sujeto, y que sólo prolifere y conecte. De ahí que el libro no se componga de capítulos, sino como su nombre lo dice, de mesetas que cortan con toda línea jerárquica y teleología.³² Al inicio de cada una de ellas encontramos un nombre, una fecha, una imagen, que describe un tipo muy distinto de existencia. Para Deleuze y Guattari su libro es un trabajo de conceptos que no describen esencias, sino circunstancias, modos de individuación que no son los “de las cosas, personas o sujetos”.³³ Con esto se conforma una realidad de entretejimientos móviles que no dejan de prolongarse y entrecruzarse, ahí las mesetas son puntos de convergencia únicos cuya existencia no responde a un fin, no significan nada que no sea una necesidad de conexión con cualquier otra trama de la realidad.

Es dentro de uno de esos tantos puntos de convergencia de estas líneas ontológicas donde aparece el objeto de estudio de esta investigación: el CsO. Éste que en su cuño artaudiano apunta hacia la práctica experimental del cuerpo como medio para escapar de las categorías sociales que aprisionan su naturaleza, es retomado por Deleuze y Guattari para emprender

³¹ Concepto que se desarrollará en el Capítulo III.

³² Tomando a Gregory Bateson como referencia, Deleuze y Guattari definen una meseta como un “fragmento de inmanencia”, una zona constituida de tal manera que su existencia se separa de toda trascendencia o finalidad exterior a ella. Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio, evitando cualquier orientación hacia cualquier punto exterior a ella. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 26.

³³ Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Trad, José Luis Pardo, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 22.

una búsqueda y creación de una realidad que nos antecede y como tal supera los determinismos por medio de los cuales se ha obstruido su proliferación.

2. Experimentación y Juicio. Tres vías.

La dinámica mediante la cual el Juicio y la Experimentación se relacionan en nuestra investigación radica en la oposición presente entre una visión del mundo configurado a la luz de esencias y otra que encuentra en la vida un puro potencial de creación. Frente a la primera perspectiva somos testigos de la asunción de una ley de normalización; mediante la segunda contemplamos el derrocamiento de lo parcial en la afirmación de la vida en toda su posibilidad.

Dentro de la Meseta 6 la práctica del CsO constituye una experimentación que surge como respuesta al problema abierto por Antonin Artaud: “acabar con el juicio de dios”, consigna que contrariamente a lo que enuncia, no circunscribe su lucha al ámbito religioso. Deleuze y Guattari nos presentan a la experimentación y al juicio -en toda su amplitud- insertos en una dinámica conflictiva frente a la cual buscan alcanzar el conocimiento y equilibrio de sus elementos más que el dominio de uno sobre el otro.

Una descripción concisa sobre lo que se toma aquí por juicio se puede encontrar en el texto “Para acabar de una vez con el juicio”,³⁴ en el que Deleuze expone sus condiciones de posibilidad, evolución y las vías que autores como Nietzsche, Kafka, D. H. Lawrence y el mismo Artaud han ofrecido para hacer frente a la opresión constitutiva en la que ha terminado, porque el juicio frente al que se lucha y el cual toma nuestro trabajo, no es la necesidad de pensar y estructurar el mundo para poder desenvolvernó en él, sino la transformación de esa necesidad en una visión hegemónica de la realidad. De ahí que la

³⁴ Gilles Deleuze, “Para acabar de una vez con el juicio”, *Crítica y Clínica* (Barcelona: Anagrama, 1996) 177-189.

dinámica práctica que encontramos de fondo en el CsO sea ofrecer una vía que contrarreste o evite que el juicio se convierta de herramienta de supervivencia a tribunal.³⁵

La experimentación en tanto práctica de aprehensión del mundo siempre abierta a las potencialidades que éste le ofrece, impide que la necesidad inherente del hombre de estructurar la realidad para sobrevivir en ella a través del juicio, caiga en el olvido y se instaure al modo de regla trascendente al hombre negando la circunstancialidad de sus condiciones. La experimentación nos trae a cuenta que la forma en que nos ejercemos en el mundo es una de las tantas posibles y que como tal puede ser replanteada y cambiada de manera incesante.

Antonin Artaud, Carlos Castaneda y la Sexualidad taoísta nos ofrecen tres ejemplos de ello, de la crítica de la hegemonía del juicio, y de la opción de la experimentación como su límite. Cada uno desde un contexto diferente pero manteniendo en la afirmación de la vida la constante, una vida que se afirma por encima de los modos de los que hagamos uso para aprehenderla.

³⁵ En dicho texto, Deleuze refiere al planteamiento nietzscheano por el que se afirma que la posibilidad de todo juicio es la conciencia de una deuda con la divinidad. Es decir, a través de la religión el hombre ha creído que su dios en tanto creador, le ha proporcionado una especie de lote. Le ha regalado la vida y con ella un modo específico de vivirla; su cuerpo, su sexo y alma particular. Esta donación liga moralmente al hombre con la divinidad, primero como deudor de un regalo, y en segundo lugar, como responsable de dar un uso correcto a este. La posibilidad del juicio y su tribunal nace pues con la creación misma que da a este dios-acreedor el poder para cobrar, nace con la conciencia de una deuda que nos hace juzgados y jueces a la vez. Con la evolución histórica del juicio, la figura de dios se introyecta en el hombre quien se convierte en un tribunal para sí y todos los hombres, tribunal en el que ya no serán otra cosa sino sus propios juicios los que serán juzgados. Nótese aquí que la instauración de la figura divina viene a representar una herramienta por el cual el hombre busca el entendimiento y apropiación del mundo, dinámica en la nosotros hemos insertado al juicio. De manera que para nuestro entendimiento el juicio tendría una realidad tanto anterior como posterior a la invención de la divinidad, a través de la cual no cambia su función primordial, ordenar, sino que adquiere o refuerza su potencial opresivo, la normatividad.

Hemos elegido estas tres fuentes dentro de la lista de casos utilizados por Deleuze y Guattari porque vemos en ellas los elementos que posibilitan alcanzar el objetivo de este capítulo y de nuestra tesina, es decir, presentan la experimentación que constituye la práctica del CsO como un desenvolvimiento posible e íntimo con nuestra vida, haciendo disipar el dejo de lejanía que hemos supuesto puede dificultar su recepción.

Artaud nos presenta una lucha frente al juicio como una posibilidad abierta desde el arte, el teatro y más tarde, la disidencia se convierten en su experimentación. Como lo veremos en este capítulo, de la mano de Artaud la posibilidad del CsO se abre a través de la búsqueda y descubrimiento de instancias de conocimiento y experimentación alternas a las del lenguaje de las palabras. Las prácticas desarrolladas por Artaud permiten develar la potencia expresiva de la materia corporal, en la que años más tarde, se concentra la totalidad de su de su ejercicio experimental. Castaneda por su parte posibilita la experimentación a partir del estudio y apropiación de una cosmovisión ajena a la mentalidad globalizada de la vida actual. La práctica de otra forma de conocimiento por medio de la sabiduría del México precolombino, le revela que alrededor del que se denomina pensamiento occidental existen otras formas de vivir. Aunado a ello se encuentra el hecho de que Castaneda representa una vía más cercana a nuestra cultura, no sólo porque la suya es una obra de cierta gloria popular, sino porque discurre en un territorio que en mayor o menor medida es el nuestro, una tierra que aunque ya olvidada está ligada a nosotros evidenciado nuestro lazo a otras posibilidades de ejercer la vida. Finalmente, la sexualidad taoísta en su replanteamiento de una actividad tan natural como lo es el acto sexual, permite ver cómo a través de nuestra cotidianeidad es posible construir un tipo radical de relaciones con la vida y las personas que modifique nuestras concepciones, capacidades y finalidades. Estos tres casos

representan para nosotros el surgimiento del CsO como una práctica inserta en el seno de actividades y circunstancias de cuya posibilidad tenemos la evidencia. Son pues para nosotros el paso inicial por el que en nuestro diario acontecer podemos desatar la práctica para hacernos un CsO.

2.1. Antonin Artaud. El descubrimiento del Cuerpo sin órganos.

2.1.1. Cuerpo. El lenguaje del teatro.

El 28 de noviembre de 1947 Antonin Artaud realiza la grabación del texto que a pedido de Fernand Pouey ha elaborado. El escrito lleva por nombre *Para terminar con el juicio de dios*. Tal grabación programada para ser emitida tres meses después a través de la radio francesa no se hará pública. Wladimir Porche, director de la radio, decide prohibirla al considerar su lenguaje y contenido en extremo escandalosos. Tiempo después será publicada integrándosele otros textos y cartas cruciales para el entendimiento de su filosofía.³⁶

Este censurado texto representa el nudo del pensamiento de Antonin Artaud en su última etapa de vida; en él se encuentra descrita la declaración que décadas después Gilles Deleuze y Félix Guattari harán suya: El cuerpo sin órganos. En Artaud este concepto corona el camino de su lucha por reivindicar la que consideraba la naturaleza última de la vida y que creía se encontraba oculta por los determinismos estructurales del pensamiento dominante en su época. Por tal motivo consideramos necesario ir textos atrás en su obra para comprender las raíces sobre las que se asienta su concepción de Cuerpo sin órganos.

³⁶ Apéndice en: Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, Trad. María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas, (Buenos Aires: Caldén, 1975) 111.

En uno de sus textos más conocidos, *El teatro y su doble*, Artaud realiza una severa crítica a la cultura europea que, reducida por el juego de la razón a un conjunto de formulaciones teóricas y lingüísticas sobre la vida, había terminado alejándose de ésta, a la que según Artaud debía comprender y ejercer.³⁷ El tipo de pensamiento dominante en el contexto europeo que vive Artaud y al cual engloba usando la denominación “occidental” se revela para él como un verdugo que aprisiona la vida en la medida que restringe los medios para captarla a los recursos del lenguaje de las palabras.

El teatro occidental se había convertido para Artaud en una extensión de esa tendencia reduccionista de la razón, gracias a la cual también la creación dramática se hundía en la decadencia al circunscribir el acontecer escénico a la enunciación de diálogos. Esa condición refleja entre arte y cultura, aunada al poder de persuasión que adjudicaba al teatro, permiten a Artaud encaminarse hacia una transformación social por medio de la que denomina “Cultura en acción”³⁸, a través de la cual buscaba rescatar la esencia del teatro en la que, liberado de los mismos determinismos por los cuales se tiranizaba la vida, comenzaría a ejercerla y con ello llevaría a la sociedad hacia ese mismo fin. Este cambio desde el alma del teatro implicaba poner bajo su dominio un lenguaje y una dinámica distintos por los que escena, actor y espectador se transformarían.

Es de esta manera como el teatro en manos de Artaud se convierte en una arma de resistencia no sólo social, sino epistémica y hasta ontológica como lo veremos más adelante. Creemos que para entender de qué manera el tipo de lenguaje usado en el teatro convertía o no a éste en el vehículo de la transformación cultural, es importante comenzar

³⁷ Antonin Artaud, *El Teatro y su Doble*, (México: Gallimard, 2006) 10.

³⁸ Antonin Artaud, *El teatro y su...*, 8.

tomando en cuenta el carácter que Artaud adjudicaba al poder del teatro para influir en el espectador. Como él mismo anota en el texto en cuestión, su fuerza persuasiva había sido ya reconocida por otros pensadores como San Agustín quien, al igual que Artaud, veía en este arte una fuerza capaz de transformar al hombre con la misma potencia de la peste. *El Teatro y su doble* no ofrece una exposición acerca de las razones por las cuales San Agustín afirmase lo anterior, más allá de la oscura voluntad de los dioses paganos a quienes adjudicaba su origen; de manera que no sabemos hasta qué punto de la teoría de Artaud éste pudo influir.

Sabemos por los estudios de Camille Domoullie que, de forma cercana a Nietzsche, Artaud consideraba al teatro a la manera de un doble de la vida, y no como un arte mimético. De esta manera dotaba al acontecimiento escénico de un carácter y fuerza mística capaz de convulsionar al hombre en todos los sentidos, pues el doble que mostraba no era una imitación de la vida sino una superación del mundo fenoménico en la medida que hacía aparecer los principios sobre los que éste se sostenía.³⁹

Podemos comenzar a vislumbrar cómo los recursos del lenguaje de las palabras eran incapaces para expresar un universo del que éstas eran sólo una ínfima parte. A la labor del teatro asemejada así a la de un ritual de invocación le pertenecían en esencia recursos de una amplitud y fuerza semejante a lo que debía hacer presente ante la audiencia. Esos recursos fueron para Artaud un lenguaje que él mismo denominaría “físico” en oposición al propio de las palabras destinado exclusivamente al comercio intelectual al que el principio de la vida era intraducible en su totalidad.

³⁹ Camille Demoullie, “Nietzsche y Artaud, pensadores de la crueldad”, (<file:///C:/Users/usuario/Downloads/Dialnet-NietzscheYArtaudPensadoresDeLaCrueldad-3266957.pdf>)19 (Consultado el 22 de marzo de 2016)

Así pues la consigna de la revolución teatral de Artaud se centró en la búsqueda y desarrollo de un lenguaje que por su naturaleza evidenciase la falla en la supuesta formalidad de las relaciones de correspondencia entre objetos, formas y significados del lenguaje hablado, al permitir el develamiento de la vida en toda su potencia a la cual Artaud denominaba “Crueldad”.

Artaud afirma que la vida es en principio una especie de impulso cuya manifestación y avance se sostienen en la gratuidad y la necesidad ciega; cualidades que la convierten en una fuerza de determinación implacable. En dicha perspectiva la vida se sustrae a cualquier perspectiva antropocéntrica bajo la cual se le implantan o sustraen conductas y fines específicos, manifestándose como un centro convulsivo del que cualquier cosa podría surgir.

Empleo la palabra crueldad en el sentido de apetito de vida, de rigor cósmico y de necesidad implacable, en el sentido gnóstico de torbellino de vida que devora las tinieblas, en el sentido de ese dolor, de ineluctable necesidad, fuera de la cual no puede continuar la vida.⁴⁰

De esta manera el Teatro de la crueldad se centró en volcar su esencia a la materialidad del espacio escénico y de los cuerpos que lo agotaban, al sinfín de formas expresivas que se alcanzaban en la conjugación de ambos, de manera que quedase liberado de la hegemonía de la palabra⁴¹ que hasta ese momento lo reducía a una mera enunciación del guión. En su

⁴⁰ Antonin Artaud. *El teatro y su...*, 114.

⁴¹ Nos parece importante hacer notar que la desentronización del uso de la palabra no representa aquí su eliminación de la dinámica teatral, sino el redescubrimiento de sus potencias más allá de la mera enunciación, de manera que se posibilite la introducción de todos los recursos expresivos de los que la

lugar, la conjugación de danza, mímica, música, gesticulación, entonación, iluminación, escenografía, etc. crearían el nuevo artificio teatral que tocaría y transformaría tanto al actor como al espectador, quienes entenderían por el develamiento de su propia naturaleza el núcleo cruel de la existencia que se mueve como un todo sin la intervención de fragmentaciones intelectuales.

Artaud nos presenta al cuerpo del actor en escena como un campo de posibilidades de cuya experimentación nace una forma de liberación al ofrecer un medio distinto de presentar y comprender la vida. Como lo verá el lector, es eso lo que aporta a nuestro trabajo, y no tanto si el teatro sea o no un arte de capacidades místicas, no porque despreciemos su cualidad perturbadora sino porque pensamos que, siguiendo la que creemos idea de base del pensamiento de Artaud, cualquier arte que base su proceder en la materialidad como potencia libre de juicios, es capaz de la transformación que Artaud exploraba en el teatro, y en ese sentido el poder del teatro nos importa de manera íntima

Nos parece que en el fondo de los planteamientos de Artaud se manifestaba un deseo por encontrar una experimentación de la vida sin mediación de la lógica humana a la que criticaba, y no tanto la búsqueda de principios trascendentales. Creemos que en tal postura no existe imposibilidad si pensamos que quizá lo que despreciaba Artaud no era la condición humana sino la reducción de ésta a una de sus posibilidades, el lenguaje hablado que con el correr de los años se había convertido en su característica particular. Su tarea nos parece una deshumanización del teatro en la medida que busca desentronizar la que usualmente se toma como la diferencia específica del hombre. Eliminada la hegemonía del

corporalidad y el espacio escénico son capaces al conjugarse, acontecimiento en el que ningún elemento se posicionará por encima de otro. Antonin Artaud, *El teatro y...*, 40.

lenguaje, el hombre no desaparece, más bien se afirma en su cuerpo como potencialidad que comulga con la vida al ser de naturaleza idéntica a ella, una naturaleza material, por medio de la cual alcanzaríamos su comprensión. Una cuestión que para nosotros nada tendría que ver con lo sobrenatural sino con las herramientas epistémicas del hombre de las cuales cualquier arte se podría valer.

De este modo la revaloración del cuerpo y del espacio iría más allá de ver a lo material como un medio más adecuado para expresar los principios de la vida por el simple hecho de ser más amplio y estar alejado de consideraciones antropocéntricas, el hecho parece ser que dicha pertinencia estaría dada en razón de que lo material se encontraría en la base misma de la existencia. Decimos esto porque para nosotros el hecho de que el lenguaje físico fuese más amplio no sería garante de su capacidad para expresar a cabalidad la Crueldad, sería otra forma de lenguaje y nada más. Nos parece que la elección de ese lenguaje podría responder más a una consideración – que quedaba por definir en Artaud – sobre la identidad de naturalezas entre lo que se quería expresar y lo que lo expresaría. Para ello nos apoyamos en el hecho de que más tarde el pensamiento de Artaud desembocó en un olvido de la metafísica, postura por la cual el entendimiento de la base de la vida como sostenida sobre principios inmateriales manifestados en el mundo fenoménico perdió todo sentido. Con ello lo que suponemos no es un realismo sino más bien diferentes procesos de un materialismo de fondo en el pensamiento de Artaud, materialismo cuyas posibilidades podrían ser dignas de ofrecer un artificio que nos parecería tan místico como el de una metafísica teatral.

2.1.1.1.Materia-energía: La dinámica actor-espectador

Volviendo a la argumentación del *Teatro y su doble*, lo comunicado al espectador por medio de la escena teatral, y que iniciaría en él una revolución social, tenía que ser una transformación que no tocara al intelecto en primer y exclusivo lugar, pues de ser así el teatro de la Crueldad sólo estaría dado a medias dejando la parte receptiva de su acción aún en manos de la lógica de las palabras. Para ello no había la necesidad de un segundo artificio que se aunara al lenguaje físico, pues la encarnación de la Crueldad en el espectador estaba ya dada desde el momento en que el teatro se convertía en una materia que tocaría aquel orden del hombre al que de ordinario no se le excitaba, la corporalidad. El medio de afectar la materialidad sin la mediación de las ideas sólo era posible bajo el entendimiento de la corporalidad – o materialidad – a la manera de un campo energético, tal como lo comprendía Artaud.⁴²

Como recién mencionábamos, estas ideas acerca de las potencialidades de la materia que, por lo dicho en *El teatro y su doble* provenían de la influencia oriental de Artaud, posibilitaban al teatro ser un arma capaz de transformar físicamente tanto al actor como al espectador. Estas consideraciones colocaban toda pasión humana como resultado de las reformulaciones de las que era posible la materia que constituía al hombre, en la medida en que ésta era en el fondo una disposición energética capaz de ser afectada en función del tratamiento al que se sometiera.

Atendiendo a ello Artaud enfocó la tarea del creador y actor teatral en la utilización correcta y precisa de imágenes; conjunción de gestos, posturas, colores y sonidos capaces

⁴² En la cabalidad de dicho arte es donde encontramos una reformulación de las posibilidades de la corporalidad que haría de la experiencia artística la experimentación revolucionaria de la que le fue posible a Deleuze y Guattari formular su propio cuerpo sin órganos

de herir directamente la materialidad del espectador. El artificio del teatro de la crueldad requería del actor una visión del hombre en tanto materia de potencia plástica, y el reconocimiento de esa realidad como el sustento de toda sensibilidad humana. De esa manera, el cuerpo del actor en escena se convertía en una efigie del hombre que moldeado de forma precisa lograría modificar a quién le veía.

No sabemos la especificidad y magnitud del cambio que Artaud concebía como posible en el teatro en esa etapa de su pensamiento, lo que nos sugiere es que tal modificación, por la naturaleza misma de la materia en juego, tenía la capacidad de llegar a afectar orgánicamente al hombre. Tal parece que colocando el cuerpo como una mapa de localizaciones físicas de los sentimientos, bastaba con que el actor trabajase ciertas zonas de su anatomía para que desatase en quien lo veía la sensación correspondiente a dicha área, la cual terminaría digamos encarnando una modificación localizada en el cuerpo del espectador en la misma zona trabajada en un principio por el actor.⁴³ El espectador entendería la Crueldad en la medida que se reconocía constituido por una fuerza sin principios fijos que no eran otros que la sola persistencia en la existencia, siendo la pluralidad, la potencia y la plasticidad su forma de manifestarse.

Nosotros encontramos en esas ideas nuevamente la presencia de una tendencia que diríamos es más materialista que mística en los planteamientos de Artaud. A diferencia de las ideas en las que antes pusimos esa misma observación, estas últimas se encuentran desarrolladas en agregados que Artaud hizo a las primeras descripciones del Teatro de la crueldad, en búsqueda de un mejor entendimiento de este término.⁴⁴ En ellas remarca el

⁴³ Antonin Artaud, *El teatro y su...*, 143-152.

⁴⁴ Antonin Artaud, "El teatro de la Crueldad. Segundo manifiesto" y "Un atletismo afectivo", *El teatro y su...*, 135-152.

sustento sí poético pero también científico del artificio actor-espectador, sobre el que descansaría la posibilidad del mismo y por ende la transformación social que en manos del su teatro colocaba. De esta forma podemos rastrear la modificación o quizá sólo clarificación de los pensamientos de Artaud a través de sus planteamientos.

Como hemos visto hasta aquí, el pensamiento y práctica teatral de Artaud denuncian la parcialización y violencia que el lenguaje de las palabras ejerce en el proceso de experimentación del hombre. Como ya hemos dicho, en nuestra perspectiva, hasta ese momento la crítica de Artaud no comporta un desprecio a la condición humana, sino que al concebir una amplitud mayor a la naturaleza de la que es capaz de hacerse el hombre, la reducción a una de sus posibilidades convierte a ésta en una limitante para su desarrollo y los alcances de su experimentación de la vida. Podemos ver, siguiendo la dinámica conceptual sobre la que se asienta este capítulo, cómo el lenguaje se coloca así a la manera de un juicio por el que al hombre se le constriñe la experimentación, haciendo que sólo mediante la explicitación de este hecho, le sea posible diversificar sus posibilidades. Así al lenguaje de la lógica occidental Artaud opone el lenguaje físico que se condensa en la experimentación con la potencia del cuerpo en escena, práctica que coloca en su posibilidad otro punto de unión entre Artaud y Deleuze-Guattari más allá del juicio y la experimentación: la maleabilidad de la materia del cuerpo, las metamorfosis de las que es capaz toda entidad en respuesta a la materia de la cual parte.

Con ello mencionamos otra idea que nos irá guiando a través de nuestra tesina. La comparación de las capacidades entre uno y otro de los lenguajes mencionados por Artaud suponen la existencia de un sustrato base de la existencia al cual el hombre se propone abarcar. *El teatro y su doble* lo denomina Crueldad, la cual creemos no se agotaría en

Artaud en nombrar principios inmatrimales como sustento de la vida, sino que describiría un comportamiento de la existencia en su ruptura con la lógica humana -y por tanto de parcialización y de juicios, en el cual más que separarse, identificarían al hombre y a la vida en razón de su materialidad y su respectiva potencia.

Textos más tarde, Artaud lleva la acción de su revolución iniciada en escena a la exclusividad del acontecer de la corporalidad fuera del arte. El cuerpo y su lenguaje que habían sido vistos como el medio idóneo para manifestar de manera fiel los principios que sostenían la vida, se convierten en la vida misma, en el momento en el que, como mencionamos antes, su materialismo se concreta rechazando toda metafísica de sus planteamientos, así la Crueldad pervive en una corporalidad que busca ser liberada de toda parcialidad.

2.1.2. Los Yugos del cuerpo

En tales circunstancias, en las que pensar en principios rectores de la vida se revelaba para Artaud como otra forma de imposibilitar su experimentación plena, la potencia del cuerpo se presenta como la vía por la cual el hombre comulga con la existencia ahora revelada como pura potencia material. Es de esta manera como en el texto *Para terminar con el juicio de dios* la lucha de Artaud se concentra en liberar al cuerpo de la ideología que, en un deseo no más que de poder, había dedicado su labor a la impostura de principios de normalización mediante los cuales se le desprecia y esclaviza. De nuevo encontramos la misma dinámica que en el *Teatro y su doble*, el reduccionismo de una instancia a una sola

manera de desenvolverse, en este caso, el cuerpo y la opresión que se ejerce sobre él al inscribirle la norma de su supuesto deber ser.

Para Artaud ya sea en manos de la religión, la ciencia o la política, el cuerpo había sido no sólo lacerado, contagiado y fragmentado, sino que había quedado relegado a un plano en el que sólo tenía como función ser, más que un medio, un estorbo para el alma o la mente; algo que sólo era necesario para destruirse, para deificar las invenciones de una sociedad que Artaud cataloga como enferma. Dichas instancias provocaban la inmovilización del hombre en la medida que le negaban el conocimiento y dominio de su única realidad: el cuerpo como potencia más allá de la organicidad, realidad que había quedado fuera de los lindes de lo correcto.⁴⁵

Vemos cómo aquellas entidades que desde el *Teatro y su doble* Artaud habían mostrado como sublimaciones del discurso corporal (intelecto, espíritu, ser, alma), en manos de la cultura más socorrida de sus tiempos, que sigue siendo la misma para los nuestros, habían sido multiplicadas, complejizadas y elevadas por encima de su origen, creando un sinfín de fantasmas en cuya dinámica el cuerpo ya no tenía lugar.

No lo sé

sin embargo

sé que

el espacio,

el tiempo,

⁴⁵ Nos referimos al desprecio que comúnmente se dirige al cuerpo al entenderlo en función de instancias trascendentes, frente a las cuales se le califica de perecedero, pecaminoso, material, etc.

la dimensión,

el devenir,

el futuro,

el porvenir,

el ser,

el no ser,

el yo,

el no yo,

no son nada para mí;

en cambio hay una cosa

que significa algo,

una sola cosa

que debe significar algo

y que siento porque quiere

SALIR:

la presencia

de mi dolor

de mi cuerpo,

la presencia

amenazadora

infatigable

de mi cuerpo “[...]”⁴⁶

⁴⁶ Antonin Artaud, *Para terminar con...*, 18-19.

Suponemos que siendo el cuerpo la única arma con la que deseaba contar Artaud, la única forma en la que hacía posible atacar la ideología era un trabajo físico y no intelectual. Así, la funcionalidad orgánica se convirtió en el lazo entre el cuerpo y la ideología de lo correcto. Artaud propone un cuerpo sin órganos como el medio de imposibilitar que ideas como el bien, la salud, la cordura, encontrasen espacio para poder atar y destruir al hombre, ya que para dicha ideología los órganos parecen no ser zonas por las que circula la vida sino el recto funcionamiento de lo que les conviene sea entendido como humano. Los órganos se convierten así, dentro de la perspectiva de Artaud en el espacio idóneo sobre el cual es posible hacer recaer o imposibilitar el juicio sobre la humanidad, ya que es el cuerpo y su dinámica el origen de todas las entidades que se imponen sobre él.

Cuerpo y sólo cuerpo, es lo que hay, lo que tenemos; éstas parecen ser las palabras que circulan por las líneas principales del texto que ahora nos atañe. Un cuerpo que está enfermo, que padece una susceptibilidad inventada por las mismas entidades que le venden la panacea de su cura; el cuerpo es el blanco del comercio, de la mafia del psiquismo, la religiosidad y la salud.

Artaud escribe *Para acabar con el juicio de dios* en los años posteriores a su salida de una variada lista de asilos donde operaron sobre él distintos métodos abrasivos para sacarle de una supuesta locura. De manera que la importancia tan radical que desde su teoría teatral había representado la potencia corporal del hombre se vio reforzada por la experiencia clínica que padeció, en la que se hizo más patente el conflicto social al que su filosofía se habría de enfrentar.

Así la respuesta a la decadencia que ya no sólo veía como europea sino casi humana se convirtió en una labor de reconstrucción anatómica. Para Artaud la civilización alcanzaría la gloria de su naturaleza solamente mediante una operación por la que al hombre le fuese rehecho su cuerpo, extirpándole todos los elementos que lo hacían carne de cañón para los fantasmas preferidos del poder político, psíquico y religioso.

De esta manera, el hombre, en su naturaleza más original, se revela para Artaud como la víctima del veneno institucional que lo juzga como enfermo, loco, sucio, endemoniado, etc.; se le han catalogado y censurado todas las caras de la danza de su vida, se le han etiquetado y conjurado para ser emborronadas por medio de la esterilización de todo “mal”, así como de toda verdad y de toda vitalidad propias de la crueldad que proclama Artaud.

Acabar con el juicio de dios no sólo significa un ataque a la religión imperante en Occidente, sino la declaración de una guerra en contra de todas las entidades o instituciones que en paralelo u oposición han ostentado su mismo poder aniquilador. No es ya sólo un problema de credo, de dejar de ser católicos o protestantes para poder pensar, como en ocasiones nos dicen los espíritus científicos, sino saber que dios ha bajado de los cielos en forma de enfermedad, de microbio, de psicología, de hombre, y ahora su presa ya no sólo es el alma, sino la mente, el cuerpo y todo resquicio de vida.

Por momentos recordamos a un Nietzsche que nos dice que la necesidad de verdad como medio de supervivencia ha quedado oculta detrás del amor a un dios, a la ciencia, al hombre, a la nada. Que el hombre ha olvidado el origen ínfimo y práctico por el que surgieron los fantasmas de su civilización, un origen que atendía más al dominio de los medios que la defensa de una supuesta verdad. En la que nos parece otra coincidencia entre

estos autores, la vida para Artaud parece medirse más allá de la veracidad y la mentira, en un flujo libre de toda finalidad humana.⁴⁷

2.1.2.1. Desorganización: Una práctica ilimitada

Dios y el Ser serán equiparados por Artaud como las vías que ha tomado el hombre occidental para negarse a sí mismo, olvidarse de lo que siempre ha imperado en su existencia: su cuerpo. Ha elegido ser y no vivir, ha elegido una existencia inerte en lugar de una lucha en la que en vida se muere día a día. El hombre está mal construido, nos dirá, habrá que rehacerlo eliminando sus órganos, aquello que fragmenta su anatomía y le abre las puertas a todo microbio producto de la civilización occidental. Habrá que hacerle un cuerpo libre donde reine la “salud sin dios”

Extirpar a dios del cuerpo, es extirpar su juicio, es extirpar los órganos; coagulaciones inútiles. Los órganos son para Artaud las ociosas divisiones que permiten a dios y a todas sus máscaras picar mortalmente al hombre. En el momento en que éste sea liberado de ellos conocerá por fin la genuina libertad. Para nuestro autor, los órganos son vanos en la medida que considera que la vida del cuerpo no depende de ellos, de su inalterable estructura, de mantenerlos en estado óptimo. Para Artaud el cuerpo no perece, es inmortal.⁴⁸ ¡Qué más dan entonces los órganos! No son más que una muestra de la posibilidad de modificación que hace del cuerpo un fluir constante, son una sola cara que no debería de entronizarse

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, (<http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>) 1 de diciembre de 2015.

⁴⁸ Antonin Artaud, *Para terminar con...*, 81-82. En el apartado “El Teatro y la ciencia”, Artaud adjudica el origen de la cualidad de perecedero tan obviada del cuerpo, a las enfermas intenciones de unos cuantos. De nuevo nos dirá que sólo a la religión y a la ciencia le es benéfica la expansión de una idea como la muerte del cuerpo. Idea mediante la cual el hombre se desencanta de su ignorada única realidad, volviéndose el cliente idóneo de un mundo más allá de la materia, más allá del ejercicio de mutación. En cambio, para Artaud la única forma de matar al cuerpo es dejando de realizar su esencia de mutabilidad. El cuerpo sólo se degrada en el momento en el que se desconoce su potencia, la esencia de su inmortalidad.

como única realidad, ya que si se niega la esencia de mutabilidad de lo corpóreo será así como indefectiblemente llegará su destrucción.

Un cuerpo que conoce su potencia y la ejerce se mantendrá vivo en la infinitud de sus transformaciones. ¡Detener el movimiento, la danza, y la degradación orgánica será la única cara de la vida! Allí aparecerá un dios que ofrezca un alma eterna a cambio de paralizar la metamorfosis; una medicina que a cambio de dinero ofrecerá enfermedad y dependencia; una sociedad para dividirnos en clases y estereotipos.

Tenemos así que para Artaud el hombre no debe abandonar su cuerpo en la búsqueda de fines menos terrenales; la tierra y el cuerpo son su reino. Sólo en el momento en que éste suelte las sogas que lo mantienen orgánicamente atado, sólo ahí se realizará una verdadera revolución, la que la política y la moral Artaud cree, no pueden lograr.

El hombre está enfermo porque está mal

construido.

Átenme si quieren,

pero tenemos que desnudar al hombre

para rasparle ese microbio que lo pica

mortalmente

dios

y con dios

sus órganos

porque no hay nada más inútil que un órgano.

Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin

órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos

*y lo habrán devuelto a
su verdadera libertad.
Entonces podrán enseñarle a danzar al revés
como en el delirio de los bailes populares
y ese revés será
su verdadero lugar.*⁴⁹

El revés de Artaud, de la danza de su cuerpo, representó en su vida el salir de todo contexto social, de toda estructura por medio de la cual se le pudiese aceptar o siquiera comprender. Artaud encontró la forma de evitar ser atado, aun sí sólo era por títulos sociales o psiquiátricos; apagó el espíritu, el pensamiento, el lenguaje, la subjetividad, y se construyó un Cuerpo sin órganos.

Es importante acentuar que el tipo de experimentación que Artaud nos ofrece frente al uso del juicio como arma de parcialización y opresión de la vida y el hombre, representa un riesgo importante sobre el cual Deleuze y Guattari pondrán especial atención. Como hemos mencionado, en la etapa final de su vida Artaud mismo, su cuerpo, se convirtió en el vehículo en el que se manifestaba su pensamiento, y ello comportó el hecho de que en esa carrera por liberarse de toda atadura perdiese la posibilidad de seguir dando cuenta de un proceso por el que no sólo él sino cualquier hombre pudiese emprender. No sabemos si Artaud deseaba ese fin, lo que sí podemos comprender es que su experimentación llegó a un grado que para nosotros ya no pudo seguir siendo eso, experiencia, pues la conciencia como eje de acción también fue perdida en la desorganización, entregándose a un nivel de existencia que ya nada tuvo que ver con lo que humanamente nos implicaría.

⁴⁹ Antonin Artaud, *Para terminar con...*, 31.

Para nosotros es importante ver en la obra y pensamiento de Artaud, cómo una modificación en las herramientas y medios de nuestra comprensión del mundo puede acarrear un entendimiento radicalmente distinto de lo que somos y podemos, transformación en la que se descubre un papel inusitado del cuerpo en nuestro acontecer.⁵⁰ Y siendo nuestra necesidad la diversificación e inclusión de las experiencias humanas, tendremos que cuestionar los días finales de Artaud y preguntarnos si lo que él alcanzó fue la libertad humana o un estado que ya nada tendría que ver con ninguna de nuestras potencias al haber procedido mediante una experimentación sin límite en busca de la vida en toda su pureza. Pues la desorganización que planteó lo llevó de un cuerpo sin palabras a uno sin lenguaje, sin concepto, y por lo que intuimos, un cuerpo sin conciencia en el que ninguna experimentación fue ya posible.

Como veremos más tarde, Deleuze y Guattari harán suyo ese problema al presentarnos su reformulación del CsO como práctica de la prudencia.

⁵⁰ Como mencionamos, lo que nos interesa en este trabajo del planteamiento teatral de Artaud, además de ser el sostén teórico de la posterior formulación de su Cuerpo sin órganos, es la oportunidad que ofrece de entender la experimentación que Deleuze y Guattari colocan como vía hacia su CsO, a partir de instancias y métodos que nos parecen son del todo cercanos o posibles para el hombre, es decir, el teatro y la modificación de las herramientas epistémicas con las que se nos restringe la interacción con la realidad. De ninguna manera buscamos presentar la teoría teatral de Artaud como una innovación desconocida para el arte, para el cual nos pareciera acuciante emprender. El desarrollo y alcances del teatro actual no son nuestro objeto a replantear, son su cercanía al hombre y las posibilidades que le hacen descubrir lo que nos importa en Artaud y en el teatro en general sea occidental o no.

2.2. Carlos Castaneda. El Cuerpo sin órganos como Nagual

2.2.1. Experimentación: Protocolo de prudencia.

Éste es un segundo caso, una segunda vía citada por Deleuze y Guattari donde su pensamiento encuentra un medio para crear y nutrir la perspectiva de la práctica del CsO que en esta investigación nos atañe. La literatura de Castaneda, entre las nociones de las que Deleuze y Guattari se apoyan para desarrollar su filosofía experimental;⁵¹ presenta una clara concepción de la dinámica Juicio-Experimentación. Este hecho, aunado a las relaciones que entre Castaneda y Artaud se pueden tejer, como iremos viendo, así como su cercanía a la cultura mexicana mencionada desde los inicios de este capítulo, hicieron para nosotros necesario colocar parte de su literatura como pieza clave de este capítulo de nuestra investigación.

La obra de Castaneda a la que recurren Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, corresponde a la que se podría denominar primera etapa de su trabajo; ésta se caracteriza por la presencia de la figura del indio yaqui Don Juan Matus, brujo de tradición precolombina, quien funge como maestro del autor. Si bien son conocidas las innumerables críticas de las que es objeto esta obra, ya porque no llegan a tener la rigurosidad que requiere un estudio antropológico como en sus inicios pretendían ser, o por las supuestas incongruencias históricas y culturales que representan y le acercan más a la literatura fantástica que científica; para Deleuze y Guattari ello carece de importancia tanto más porque al revelarse como un

⁵¹ Son cuatro las líneas en este trabajo identificadas a través de las cuales Castaneda es citado en *Mil mesetas*: Rizoma; el Tonal y el Nagual; Los cuatro peligros de la segmentaridad, y micropercepciones. Deleuze Y Guattari, *Mil ...*,

registro de “protocolo de experiencia”⁵² de iniciación, apunta más hacia la convergencia de la práctica que ellos describen.

La experiencia revelada por Castaneda nos aporta un referente para comprender el tipo de práctica implicada en el CsO de un tipo distinto al planteado por Artaud. Esa diferencia entre uno y otro radica en que, como vimos, mientras Artaud emprende una experimentación que podríamos denominar salvaje en la medida que se arroja mediante su arte-vida a la anulación sin más de todo límite entre lo humano y la Crueldad, Castaneda nos presenta el desarrollo de una práctica minuciosa en la que el conocimiento y manejo prudente de los límites se vuelve la norma a seguir.

Tanto en el CsO como en la enseñanza de Don Juan podemos encontrar la elaboración de un protocolo como guía vital de la transformación que cada uno busca que, como iremos viendo en este apartado, las particularidades correspondientes a cada pensamiento no impiden identificar una misma necesidad como motor de la experimentación. Pues la importancia de la impecabilidad con la que abordan sus prácticas, los riesgos que nos anticipan así como la crítica hacia la reinante cosmovisión occidental, hacen un eco muy discernible entre una y otra.

Pero si Artaud se distingue de Castaneda por el carácter del método empleado, ambos se entrelazan en la revalorización de las culturas (ancestrales) no occidentales, ya que tanto uno como el otro tienen en la cosmovisión precolombina mexicana un claro referente de la experimentación humana plena con la vida.⁵³ De ese modo podemos seguir escuchando a

⁵² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 166.

⁵³ Como muestra de este interés encontramos los viajes y textos realizados por Artaud mediante los cuales buscaba adentrarse en las culturas indígenas de México, en especial en la cultura Tarahumara, pues encontraba en ellas, en su cosmovisión y magia ritual, la manifestación de las fuerzas y el artificio que había

Artaud en la voz de Don Juan, pues el cuerpo y sus potencialidades siguen revelando en Castaneda el medio y el fin para desenmascarar la naturaleza incidental de la lógica, la percepción y el lenguaje de esa suerte de monopolio de las formas que detenta el pensamiento moderno (occidental).

2.2.1.1. La última enseñanza.

*Relatos de poder*⁵⁴ es el cuarto libro en que se describen los encuentros acaecidos entre Castaneda y el ya mencionado yaqui Don Juan. Este texto representa el culmen del camino del autor como aprendiz de brujo. En él se describe el proceso por medio del cual le es entregada su última enseñanza a través de la cual las bases de todo el conocimiento que hasta ese momento había adquirido le son reveladas.

Carlos Castaneda conoce a Don Juan Matus gracias al trabajo de investigación que el primero había emprendido. Éste, estudiante de Antropología, buscaba el acercamiento con personas que le pudieran transmitir conocimiento acerca del uso tradicional de plantas medicinales. En uno de sus viajes entre Sonora y Arizona ocurre el encuentro, el cual representa el comienzo de un viaje de iniciación. Después de numerosas reuniones en las que a través de distintos métodos de enseñanza Don Juan revela a su alumno todo su conocimiento, Castaneda llega al punto en el que dejará de necesitar la presencia de un guía, haciéndose digno de recibir la última lección, la cual representa una revelación de la naturaleza de la existencia, una verdad para la cual el autor fue preparado alrededor de once años.

descrito como propio de la esencia del Teatro de la Crueldad, una comunión entre el hombre y la vida renovada mediante el rito físico. Para una investigación más profunda del tema véase el texto *Los Tarahumara* de Antonin Artaud.

⁵⁴ Carlos Castaneda, *Relatos de poder*, Trad. Juan Tovar (México: FCE, 2006).

Las enseñanzas de Don Juan permitieron que Castaneda fuese paulatinamente reduciendo su certeza sobre la indubitabilidad de la razón como único medio para conocer, de ahí que se posibilitara en él percepciones que le develaron una existencia radicalmente distinta y amplia. El hombre mismo se le apareció como un conglomerado de energía y como tal, una materia maleable para un sin fin de viajes y transformaciones. En otras palabras, la realidad le fue ofrecida como fruto del tipo de entendimiento que se usase para tener un encuentro con ella. Los alucinógenos, que en un principio de la enseñanza fueron vitales, bajo las últimas prácticas con Don Juan quedaron reducidos a medios necesarios sólo para quienes no pudiesen aprender más que por esa vía. Todo ello para finalmente serle entregado el conocimiento que distingue a lo que ahí se denomina como el Tonal y el Nagual. Es tal distinción la que toman Deleuze y Guattari para integrar la descripción de la práctica por alcanzar el CsO, y en la que se condensa y describe ampliamente la dinámica Juicio- Experimentación.

2.2.1.2. “Tonal” y “Nagual”

Tonal y Nagual son los nombres que Don Juan utiliza para denominar las dos partes que considera constituyen la totalidad del hombre.⁵⁵ Para Don Juan cada persona en su origen posee una cara de su existencia tendida hacia el Nagual y la otra hacia el Tonal y tal circunstancia significa un equilibrio en la vida. Pero esta configuración en realidad nunca le pertenece al hombre común ya que el desequilibrio sobreviene inmediatamente al nacimiento de cada uno de nosotros y es ahí donde el Tonal se extiende y emborrona la conciencia de la presencia del Nagual.

⁵⁵A la que Don Juan refiere como, “la totalidad de uno mismo”; Carlos Castaneda, *Relatos...*, 143.

El Tonal es explicado por Don Juan como “el organizador del mundo”, todo lo que somos y conocemos forma parte de él; sujeto y mundo. El Tonal no crea, sólo da forma, la forma de la razón al caos primordial de la vida. Éste se encarga de usar su juicio como aduana de toda la información que viene a nuestra existencia, por lo tanto, todo lo que vemos y pensamos queda delimitado por sus estructuras. Las reglas del Tonal nos ofrecen el mundo que ordinariamente conocemos y él abarca aún todo lo que pareciese poseer una naturaleza irracional, ya que todo aquello que podamos nombrar, conceptualizar y por ende razonar aunque sea de manera negativa forma, desde ese momento, parte del Tonal. Sin el Tonal todo lo que acontece vendría como un cúmulo de sensaciones, sin nombre, sin sentido, sin la unidad de un yo agente o receptor.

Este papel de organizador se presenta más como el de un regulador, el de un guardián de las formas que ha devenido guardia, explica Don Juan. Este trabajo que podríamos decir de Demiurgo se endurece en un supuesto celo que impide al Tonal dejarle ver al hombre la otra parte que hace íntegra la vida, el otro plano de donde le viene todo lo que ordena. Su labor primordial, que es la de organizar a los seres y de salvaguardar tal estructura, termina convirtiéndose en un yugo que aprisiona e impide a toda costa que su creación sea rota. Para Don Juan, en la labor del Tonal debería de reinar la magnanimidad de resguardar a sus creaciones y de ordenarlas como lo que son, implicando con ello el disponer las circunstancias para que lo que hay más allá de “la isla del tonal”⁵⁶ pueda ser vislumbrado y recuperado en cada ser en la medida en que corresponde a su equilibrio original.

⁵⁶ Carlos Castaneda, *Relatos...*, 142.

*El tonal es todo eso para lo cual tenemos palabras.*⁵⁷

El ejemplo que es usado por Castaneda para describir más gráficamente la isla del Tonal nos parece muy acertado, por lo cual será retomado aquí. Según este conocimiento, el Tonal puede ser dividido en individual y en colectivo; para explicar esto Don Juan usa los elementos, distribución y uso de las mesas en un comedor público. El conjunto funcional de las mesas representaría el Tonal colectivo, mientras que la superficie de cada mesa individual representa el Tonal personal. Un archipiélago, un conjunto de islas es una imagen que también nos podría ayudar. Todo lo que está o puede estar sobre la mesa es parte del Tonal y responde a la estructura que determina la función y utilidad de todo el conjunto al que pertenece, aun si sobre la mesa se colocase encima un perro, sacando de contexto todo su orden, el solo hecho que posibilitara saber que algo estuviese fuera de orden, significaría que dicho elemento habría quedado integrado ya a las leyes del Tonal mediante su sólo razonamiento.

De esta manera todo aquello que queda más allá de la superficie de la mesa, más allá del Tonal colectivo, es Nagual, por fuera del conjunto y surcando entre cada mesa, ahí comienza la zona donde el Nagual se despliega. Una zona donde no hay lenguaje y frente a la razón, es la voluntad la que emerge.

*La explicación de los brujos dice que la isla del tonal está hecha por nuestra percepción, que ha sido entrenada a enfocarse en ciertos elementos y todos juntos forman nuestra visión del mundo.*⁵⁸

⁵⁷ Carlos Castaneda, *Relatos...*, 190.

⁵⁸ Carlos Castaneda, *Relatos...*, 285.

Sería interesante traer a Artaud a este punto y preguntarnos si cuando éste opta por un desenvolvimiento humano ajeno a las palabras, estaba pensando en la existencia de una razón corporal, una forma de lógica sin palabras pero dotada de una conceptualidad sensorial, o en una suerte de motor de acción muy distinto, una fuerza instintiva sin estructuración fija, por medio de la cual la Crueldad parecería manifestarse sin mediación en el hombre. Y bajo esa duda preguntar además ¿Qué relación existe entre el lenguaje físico de Artaud y la razón y la voluntad expuestas por Castaneda? ¿Se oponen o complementan? A nuestro parecer tanto Artaud como Castaneda conciben una lógica humana sin palabras, una voluntad que en su núcleo rebasaría al hombre pero que dentro de él el flujo de la vida se estructura para poder ser experimentable más allá y por encima del mero lenguaje significativo.

2.2.1.3. Cuerpo y Nagual.

Frente al mundo organizado del Tonal, el encuentro con el Nagual sólo puede ser atestiguado por medio del cuerpo, de la voluntad como potencia y en un ámbito donde el “Yo” se pierde ya que todos los elementos de los que se vale el Tonal para su constitución pierden su fuerza cohesiva, quedando como meros conglomerados o “racimos” de sensaciones particulares. Para la explicación de los brujos que Don Juan transmite a Castaneda, es sólo la percepción la que hace parecer al cuerpo como algo sólido y acabado, una visión fruto de un hábito de acumular recuerdos de sensaciones y constituirlos en una descripción que discurre reflejándose a ella misma.

De esta manera podemos ver cómo la especificidad y concreción del individuo no se encontraba dada por un cuerpo que llegase a la existencia como un objeto acabado. Siendo el cuerpo para Castaneda una materia capaz de constituirse de variadas formas, correspondía al Tonal en tanto razón y lenguaje, unir un sinfín de rasgos y circunstancias bajo el título de “Yo” con el cual distinguir y encaminar las fuerzas del Nagual en su manifestación. Podemos aquí rastrear otro punto de coincidencia con Artaud en la medida que el cuerpo para éste era capaz de un infinidad de transformaciones debido a que su materialidad estaba dispuesta para el cambio y que sólo los títulos de la razón que mantienen atado al hombre eran los que le impedían desarrollar una potencia inherente a esa naturaleza, circunscribiéndolo a la forma que era adecuada al concepto de lo que lo humano debía ser.

A diferencia del Tonal que nace y muere en los mismos ciclos de cada ser, el Nagual es ilimitado y como tal avasallador. Para Don Juan, el Nagual no poseía lenguaje, en él sólo flotaban en otra forma de tiempo las posibilidades de sentimientos, de seres, de “uno mismo”, todo ello a disposición de lo que Don Juan llama “la goma de la vida”, la fuerza del Tonal que tiende a unir y conformar todos los seres. Es labor del Tonal ser consciente del poder transformador que tiene, de las posibilidades infinitas que tiene de organizar el Nagual, de pegar el racimo. De ahí que la labor que en este caso tenía Don Juan como maestro, era la de preparar el Tonal de su alumno de manera que descubriese su naturaleza Nagual y las capacidades propias del Tonal, de imponerle una práctica a través de la cual la isla del Tonal fuese poco a poco limpiada de todas las posturas inamovibles que habían adquirido sus elementos. Dar por sentado la posibilidad de variar el uso de los elementos,

mostraba al alumno la incidentalidad de la perspectiva de la razón y posibilitaba el asalto del Nagual.

Pero tal proceso no implica eliminar al Tonal sino sólo quitarle el poder que detentaba para dejarlo como lo que es, un cuidador del ser; porque si éste se borrara de manera abrupta, la totalidad correría el riesgo. Así, el Tonal debe ser protegido y utilizado de la manera que ofrezca más ventajas al aprendiz en su camino como guerrero, aprender a colocar los asuntos de la razón y los de la voluntad en la mitad que les corresponde en su ser. Sólo así, tendrá las armas necesarias para entrar con prudencia al Nagual.

*Así el guerrero puede aventurarse en el Nagual y dejar que su racimo se organice y se reorganice en todas las formas posibles. Te he dicho que la expresión del Nagual es un asunto personal. Con esto quise decir que depende del guerrero mismo dirigir la organización y reorganización de ese racimo. La forma humana o el sentimiento humano es el arreglo original [...] sin embargo, hay un número infinito de formas alternas que el racimo puede adoptar.*⁵⁹

Castaneda describe el camino del guerrero como una práctica regida por la impecabilidad y el conocimiento, en la que cada acción forma parte de una preparación para el encuentro con lo desconocido, con el Nagual como zona y fuente de las posibilidades del ser.

Volvamos a retomar a Artaud y pensemos su relación con Castaneda y el tema de la práctica prudente y mesurada. Si bien en los últimos años de vida de Artaud su práctica se basó en la ruptura sin límites con la razón, es posible rastrear en sus formulaciones sobre *El Teatro y su doble* su idea sobre la necesidad de entrenar tanto al actor como creador teatral sobre un conocimiento amplio y riguroso sobre el cuerpo, la respiración y las capacidades que el hombre podía desarrollar bajo esa disciplina. Con ello podemos dar muestra de que

⁵⁹ Carlos Castaneda, *Relatos...*, 305.

Artaud no fue bajo todos los aspectos un experimentador suicida, si concibió la necesidad del trabajo y entrenamiento específico del cuerpo para conseguir en la escena las posibilidades materiales y energéticas de las que tanto actor y espectador eran capaces, pero en su práctica corporal no puso límites, creemos fue por sus objetivos cambiaron radicalmente. Quizá su ruptura con la metafísica significó un repudio al hombre mismo y su necesidad de crearla, en tanto ser que jamás dejaría de necesitar de parcializaciones para poder existir. Es posible pensar que su necesidad de verdad pura lo llevó a rechazar su condición humana y lanzarse a aquello que la trascendería por completo. Frente a esa perspectiva la condición de sus días finales no se presenta como el resultado de un desconocimiento sino de una elección.

Como lo mencionamos, dentro de la literatura de Castaneda la adquisición del conocimiento sobre el Tonal y el Nagual representaba la enseñanza final del proceso de iniciación que todo hombre entrenado bajo la tradición a la que pertenecía Don Juan, recibía antes de separarse de su maestro para iniciar su práctica en solitario. Este hecho evidenciaba la capacidad de comprensión, uso y cuidado de las dos partes que conformaban la totalidad del aprendiz, cualidades que lo convertían en brujo y le permitían la experimentación con las posibilidades propias de ambos componentes, en las cuales estaba incluida la posibilidad de trascender su condición humana a través de la inmersión total hacia el mundo del Nagual. Para nuestro trabajo este conocimiento y capacidades del brujo representan una forma de describir y comprender los dos elementos que se implican en la práctica del CsO, es decir, el juicio y la experimentación. Las ideas de Castaneda son de gran valor para preparar la exposición del concepto práctico de Deleuze y Guattari en nuestro trabajo en la medida en que en ellas se reconoce la importancia del juicio, así como

la existencia de una realidad que lo rebasa identificada con la experimentación en tanto medio por el cual accedemos a lo que existe por fuera de las prácticas a las que hemos circunscrito a nuestra razón. Castaneda plantea la necesidad de un equilibrio entre ambos aspectos como condición de la integridad y plenitud de un ser humano, sin la cual le estarían negadas las posibilidades de agotar los límites de su humanidad.

Podríamos plantear dos niveles de consideración del juicio, uno en el que se revela su indubitable necesidad humana al ser el medio por el cual nos es posible captar el mundo, y un segundo nivel en el que el juicio se posiciona por encima de la circunstancialidad de su agente instaurándose como ley cuyo poder se extiende más allá de lo humano. Por su parte la experimentación aparece en los dos momentos como consecuencia del juicio, por el hecho de que poseer una estructura para aprehender el mundo posibilita la experiencia, atendiendo al primer nivel, y en el segundo, la experimentación como una forma por la que al juicio le sería posible auto-regularse en la medida en que hace aparecer otras tantas instancias capaces de proporcionar información al hombre, más allá de la razón y de lo que comúnmente entendemos como humano, concepto que no podemos olvidar es también un constructo tanto para Artaud como para Castaneda.

Las consideraciones de Artaud sobre el cuerpo, así como las referentes al Tonal y Nagual nos permiten una concientización de lo que implica el lugar y poder del hombre en el mundo al proporcionarnos una cosmovisión que, cierta o no, nos adelanta para comprender la necesidad vital del conocimiento sobre las estructuras por las cuales el hombre organiza su realidad, tema para el cual, como veremos en el capítulo II, Deleuze y Guattari tienen su propia argumentación.

Para nosotros el hecho de que la literatura de Castaneda, cierta o no, se apoye en los conocimientos de un hombre que perteneció a una cultura cuya cosmovisión choca con la racionalidad de nuestra educación occidental, ofrece la posibilidad de tomar la sabiduría de los pueblos y costumbres que sobreviven de manera marginal en nuestro país, como una fuente de conocimiento con el mismo valor y posibilidad que la usada por la globalización como estandarte, en la medida que ambas son formas de las que el hombre se ha hecho para vivir atendiendo a las particularidades de sus circunstancias. No es pues nuestra intención decir que sea necesario adscribirse a los ritos sagrados en busca de la sabiduría chamánica de las culturas precolombinas que hoy perviven para alcanzar el CsO, sino llamar la atención para concientizarnos de que poseemos de manera cercana la prueba de la pluralidad de formas de aprehender el mundo, y que si nos diésemos a la tarea de acercarnos a ellas mediante su revaloración, la oportunidad de poner en cuestión nuestros axiomas más estimados se abriría al medir en igualdad de importancia las diferencias entre una y otra forma de posibilitar la experiencia. Así veríamos la bondad y los peligros del juicio así como la olvidada necesidad de experimentación como surgimiento de lo nuevo.

2.3. El cuerpo taoísta y la alquimia sexual.

Es necesario aclarar que las referencias al taoísmo que retomaremos aquí corresponden a las presentes en la Meseta 6 *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*⁶⁰ en la que se presenta en su aspecto sexual. Es importante aclarar también otro sesgo; nosotros nos apegaremos a los puntos ahí descritos que nos permitan crear un contexto sin adelantarnos en términos y posturas que son incomprensibles en esta parte de la investigación, en la que aún no hemos entrado a la definición “formal” de la práctica del CsO. De esta manera, como en los ejemplos anteriores, intentaremos explicar el taoísmo en la medida que nos ofrece otra vía en defensa de la posibilidad y necesidad del CsO a la luz de la dinámica presente entre Juicio y Experimentación.

2.3.1. Taoísmo

Existen variadas formas a través de las cuales se ha traducido y entendido lo que tanto la palabra Tao como la práctica del taoísmo implican. Así por Tao se ha dicho “sendero”, “vía”, “sentido”, “camino”, etc. Por nuestra parte nos apegaremos a lo que David García Walker dice en el prólogo a su traducción del Tao Te King.

Para Lao Tsé, el TAO es el principio fundamental de la concepción del mundo. Es algo mucho más allá de todo lo perceptible y definible, anterior al cielo y a la tierra y más allá de todo tipo de existencia. No es nada que esté sobre las demás cosas, ya sean materiales o espirituales, pero tampoco es la Nada, puesto que de la Nada no surge nada y el Tao es el origen de todo sentido, es lo que concede un sentido y un significado a todo cuanto existe o puede existir.⁶¹

Aun así anotará García Walker, Lao Tsé tiene todo el cuidado de no hacer afirmaciones tajantes en sus textos acerca de lo que el Tao es, ya que su misma naturaleza le impide

⁶⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 155-170.

⁶¹ Lao Tsé, *Tao Te King*, Trad. David García Walker (México: Colofón, 2006) 10.

hacerlo. Así se abstendrá de ofrecer “pruebas” limitándose a compararlo o “hacerlo parecer como”.

Es como un abismo

Del que salen todas las cosas del mundo.⁶²

El TAO que puede expresarse,

no es el TAO verdadero.

El nombre que puede ser pronunciado,

no es el verdadero nombre.⁶³

Sabiendo de esta manera que es imposible no traicionar con términos algo que se vive y no se piensa, tomaremos al Tao con las palabras de Walker como *el principio fundamental de la concepción del mundo*.

Así, el Tao puesto a la base de la existencia material, se divide a través de los conceptos: yin y yang. Éstos, entendidos como formas complementarias que se manifiestan en todo lo existente, expresan dos fuerzas -una femenina y otra masculina- cuya necesaria armonía vital depende no sólo de la unión de seres opuestos, sino de que tanto yin como yang se posean mutuamente dentro de sí mismas.

La esencia de la medicina china parte del conocimiento de estos principios, ya que considera que la presencia equilibrada de ambos en el cuerpo humano es el único medio de alcanzar la salud. Así, métodos como la acupuntura parten de la manipulación de los canales energéticos del cuerpo que esta ciencia ha descubierto, para lograr la presencia armónica de los principios que le otorgan la vida plena.

⁶² Lao Tsé, *Tao Te...*, 20.

⁶³ Lao Tsé, *Tao Te...*, 17.

2.3.1.1.El sexo y el Tao

La práctica sexual que aquí nos atañe parte de los mismos principios que la medicina mencionada, y esto manifiesta no una concordancia entre saberes, sino la presencia de una forma de vida de la que Oriente es digno representante frente a las culturas de perspectiva más “occidental”. Para la cultura antigua china los conocimientos entendidos como saberes “científicos” no existen como tales, ya que sus múltiples formas de comprender -y ejercer- la vida, manifiestan la unidad del hombre con la naturaleza.⁶⁴ De tal modo el acto sexual aparece como un medio de plenitud dentro de una perspectiva en que vida, ciencia, salud y religión son una sola cosa.

Ya sea que de este acto sexual se puedan extraer consecuencias como la reproducción, es esencial entender que el principio que lo recorre no es éste, ya que el acto taoísta, como lo veremos, está alejado de toda finalidad, de toda proyección.⁶⁵ No se trata de eliminar la descendencia, más bien de no tomar la cópula como medio, sino como un fin en sí misma, y es este sentido el que abarca todo acto. Para el taoísmo se trata de alejar la conciencia de la acción, de modo que entre menos impregnadas de “yo” estén las experiencias, éstas se convierten en una vía de la plenitud. De tal modo el sexo aparece como medio por el cual las dos fuerzas complementarias del universo (yin y yang) siguen el natural curso de acoplarse para llegar al Tao del que vienen antes de ser separadas en la materia.

No se trata así de forzar el gozo, los hijos, la salud, el saber, sino de dejar que se manifiesten a través del conocimiento de las fuerzas que nos componen. *Wu wei* es el término taoísta para designar la no acción en tanto no interferencia con el Tao y es este

⁶⁴ Alan Watts, *Naturaleza, hombre y mujer*, (España: Kairós, 2005) 21 y 63.

⁶⁵ Y es este punto el que importará a Deleuze y Guattari y que retomaremos en su sentido en el Capítulo II.

“vacío” en la acción lo que permite en el acto sexual el flujo pleno de las energías que ya no sólo conectaran dos fuerzas, dos personas, sino que por un momento estos seres se integrarán al flujo de los principios complementarios que componen la plenitud del Tao.⁶⁶

El manejo de la respiración, así como el control de la eyaculación llevándola entre liberaciones y detenimientos, no son ejemplos de técnicas que se necesiten aprender. Lo que el taoísmo así como la meditación budista nos dice acerca de controlar la respiración se refiere a la contemplación de la misma, a dejar que vaya y venga sin ninguna clase de interferencia. No se trata de lo que se debe hacer, sino de dejar que las cosas sean, con lo que ello pueda implicar.

Pues no existe ningún valor en el coito prolongado e inmóvil como tal; se trata de dejar que ese proceso sexual suceda espontáneamente, y esto no puede darse sin la previa desaparición del ego, del forzamiento del placer sexual.⁶⁷

A partir de ese punto el sexo se convierte en Tao, en un circuito donde pasan libremente y se enlazan las potencias de dos cuerpos que dejan de manifestarse en términos humanos. Los implicados ya no son entendidos como hombres o mujeres, potenciales o futuros progenitores, sino como energías cuyo flujo actualiza al Tao, un principio que es intraducible al lenguaje y juicio del hombre, haciendo su acceso posible sólo mediante esa deshumanización de los actos que se condensa en la “no acción”

Esta vida –podemos llamarla Tao- les saca de sí mismos y se sienten como llevados por una corriente vital que sólo puede ser llamada cósmica, porque ya no es lo que “tú” y “yo” estamos haciendo.⁶⁸

⁶⁶ Alan Watts, *Naturaleza,...*, 206.

⁶⁷ Alan Watts, *Naturaleza,...*, 207.

⁶⁸ Alan Watts, *Naturaleza,...*, 214.

La forma en la que la relación Juicio- Experimentación puede ser rastreada en el Taoísmo que aquí hemos expuesto nos parece tienen un carácter distinto hasta el ahora visto, que si bien no cambia la dinámica central entre ambos términos, nos lleva a tomar en cuenta otras consideraciones presentes ya desde los planteamientos de Artaud y Castaneda que no habían sido remarcadas. Si no habíamos reparado en ellas fue como un recurso de claridad, pues nos parece que es al interior de la explicación del Taoísmo donde pueden ser exploradas de manera que evite ciertas ideas contradictorias o confusas con lo que hasta ahora hemos venido diciendo.

Podemos ver cómo en las descripciones del Tao está presente una quizá no oposición, pero sí una negación de las cualidades del lenguaje para expresar lo que el Tao es. Como podrá ver el lector, este argumento parece ser el mismo que encontramos presente en Artaud en su crítica al lenguaje de las palabras como incapaz de expresar lo que denomina Crueldad. Dentro de nuestra investigación del Tao, la cual debido a nuestros objetivos generales no presenta un estudio minucioso del tema, no encontramos alguna referencia por la que se argumente que la incapacidad del lenguaje para hablar del Tao responda como en Artaud a la naturaleza intelectual del mismo, siendo el cuerpo o la materialidad un medio más acorde para alcanzar su expresión a cabalidad. Lo que se destaca del Tao es que siendo éste el principio de donde surge la existencia, nada de lo humano podría agotarlo, de ahí que sea el acto en el que el hombre se desprende de su conciencia, su lenguaje y /o la especificidad de su cuerpo; en pocas palabras en el que deja de ser hombre, donde este principio se manifieste a plenitud, sobre el cual no se puede decir ni que esté sobre lo intelectual o lo material. Creemos pues que la teoría materialista que nosotros suponemos está de base en el pensamiento de Artaud aún en sus planteamientos metafísicos no podría ser la respuesta por

la que el lenguaje hablado y su lógica propia no fuesen el medio idóneo para expresar y ejercer al Tao. Aunado a ello se encuentra el hecho de que el Tao proviene de una cultura que, a diferencia de la europea de la que provenía Artaud, se caracterizó por el desarrollo de conocimientos y prácticas que por más especialización que tuvieran compartían un pensamiento de base aplicable a todos esos rubros, como lo explicamos ya con referencia la medicina china. De manera que podríamos suponer la posibilidad de un tipo de lenguaje más en comunión con la vida que el europeo criticado por Artaud.

El caso de Castaneda frente al Tao es parecido al de Artaud pues Castaneda tienen en el aspecto material del hombre el punto de unión entre éste y lo que rebasa su especificidad, el cuerpo es el medio de enlazar al hombre con el Nagual. De manera que aquello que nosotros encontramos de común en los tres es el hecho de que para cada una de estas visiones existe un sustrato de la vida más allá del hombre, algo que superaría todas las parcializaciones de las que fuese capaz. Independientemente de que el hombre integre o no a su entendimiento de la realidad la mayor cantidad de posturas sobre lo que la vida puede ser, impidiendo así un uso fascista del juicio, existe un campo que rebasa todas esas posibilidades siendo el origen de las mismas y de otras muchas a las que no tiene acceso.

Es aquí donde se manifiesta el aspecto que llamaremos suprahumano de estos pensamientos y que para nosotros califica los alcances últimos del CsO, de los cuales sólo haremos mención para ubicar los límites de estudio de nuestro trabajo como ya bien aclaramos en la introducción. Decimos que en la explicación del Tao se muestra más claramente este hecho debido a que el uso de términos como la “no acción” permiten mostrar cómo esta práctica se constituye en su negación misma, pues el momento en el que se ejerce o se conduce el principio Tao es en el momento mismo en el que el hombre ya no está.

Se preguntará el lector cuál es entonces el aporte que el Tao ofrece a nuestro capítulo centrado destacar las notas de intimidad de nuestra vida con el CsO, si lo humano no es más que algo a detener. Dichas razones se podrán hacer más evidentes cuando se aborde la sexualidad taoísta en los términos de Deleuze y Guattari. Aquí por lo pronto podemos destacar el hecho de que la práctica sexual del taoísmo puede ser utilizada para alcanzar una comprensión distinta de lo que se juega en las relaciones de pareja, al cambiar la finalidad de éstas, del goce o la procreación a la contemplación del acto mismo, de la misma manera en que la meditación que tiene a la respiración como punto de apoyo permite revelar el movimiento de la vida del hombre más allá de la mera supervivencia, abriéndose con ello a otras formas de entender la funcionalidad orgánica en un momento en el que ésta se vuelve modificable.

Si bien la modificación que a través del Tao alcanza el cuerpo no es en todos los sentidos del mismo cariz que el mencionado en las dos unidades anteriores, el posicionamiento como materia sin conciencia en tanto estatuto socio-cultural, permite colocar esta práctica sexual como una vía que trasciende el peligro de los determinismos de la razón. Las dificultades mismas que encontramos para definir al Tao nos dan cuenta de un acontecimiento que rompe con los sesgos de los que es posible el pensamiento. Lo que ocurre en la cópula taoísta ofrece a la existencia un potenciamiento de su flujo y no su fragmentación y falsificación. La experimentación sin agente, es decir, la vida en plenitud que no anula la presencia del hombre sino que la hace parte de sus infinitas posibilidades de manifestación.

Capítulo II. CsO: El concepto práctico de Deleuze y Guattari

1. El juicio como lógica de la estratificación.

*Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar.*⁶⁹

La pregunta “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” con la que Deleuze y Guattari titulan la Meseta 6⁷⁰ de su libro *Mil mesetas*; nos abre el panorama de otro tipo de pensamiento al sustituir la búsqueda de esencias por la experimentación. Dejar de lado el “qué es” para invitarnos a un “cómo se hace”, no le sustrae al pensar su posibilidad, sino que le revela la naturaleza de su hasta ahora lógica dominante, posibilitando su deconstrucción y reelaboración constante.

Esta lógica a que se apunta es la que se concentra en la realización de un juicio que, como hemos venido argumentando, más allá de servir como instrumento-guía para la aprehensión del mundo, funda un tribunal cuya labor consiste en el establecimiento de categorías mediante las cuales se estipulan los márgenes de “lo verdadero”, lo “bueno”, lo “bello”, etc., atendiendo a una perspectiva dominante que valora lo que sirve o no dentro de la constitución de una realidad conveniente a ella. Ésta decreta esencias que encierran a las cosas en el carácter de creaciones acabadas, convirtiendo al conocimiento en una herramienta de dominio más que en un ansía de verdad o supervivencia.⁷¹ De esta manera,

⁶⁹Gilles Deleuze, “Para terminar de una vez con el juicio”, *Crítica y Clínica* (Barcelona: Anagrama, 1996) 2013.

⁷⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (España: PRE-TEXTOS, 2010) 155-170.

⁷¹ Ejemplo de está que es una crítica a la lógica del juicio lo encontramos en varios textos de y sobre Deleuze, a través de los cuales se va fundamentando su filosofía de la creación-experimentación. *Lógica del sentido* presenta la crítica, ya citada en “Contexto...”, a la teoría de la Participación desarrollada por Platón; en la que se revelan las pretensiones morales más que ontológicas o epistémicas de la necesidad clasificatoria de su dialéctica. La crítica deleuzeana de la “crítica del juicio” de Kant quien más allá de acabar con el tribunal lo afianza en la subjetividad al suponer un sentido común como fundamento de la verdad. Por otro lado, la elaboración de la ya mencionada teorización y crítica del juicio presente en el texto “Para acabar de una vez con el juicio”. Véase respectivamente. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (España: Paidós,

Deleuze y Guattari, al presentar al CsO mediante un cuestionamiento que indaga por las circunstancias y no por esencias, nos ofrecen una forma alterna de entender y ejercer la realidad, una que busca trastocar las ataduras propias de un mundo constituido por medio de la instauración de una ley que trasciende la dinámica de sus acontecimientos.

Como hemos adelantado, esta lucha por una forma distinta de pensamiento-acción tiene en la figura de Antonin Artaud un claro antecedente, quien nos dice que *Para acabar con el juicio de dios* se necesita hacer un Cuerpo sin órganos que posibilite al hombre sustraerse de su poder. Porque un cuerpo que deja de sostener su actuar en los determinismos de la estructura jerárquica de la organicidad, deviene un flujo de transformación que le hace inasible a toda pretensión por instaurar en sus márgenes lo verdadero y lo falso; lo bueno y lo malo. Al vaciarle ninguna consigna tiene poder, la enfermedad no anida, la locura no posibilita diagnóstico alguno, no hay súbditos, no hay creyentes, dios no tiene labor alguna, es innecesario; la creación regresa a manos de cada cuerpo.

En su replanteamiento del Cuerpo sin órganos de Artaud, Deleuze y Guattari nos ofrecen un concepto práctico cuya necesidad seguirá siendo quebrantar el juicio. En la Meseta 6 que aquí nos ocupa, Deleuze y Guattari enlazan el “Juicio de dios” artaudiano con su propia teoría de la estratificación⁷². No podemos detenernos aquí a hacer un desarrollo cabal de esta última porque ello implicaría perder el hilo de la descripción de nuestro concepto práctico, sin embargo es necesario que la identifiquemos básicamente. La estratificación es descrita por Deleuze y Guattari como un fenómeno inherente a la Naturaleza.⁷³ Ella es todo

2005)295-309. John Rajchman, *Deleuze. Un mapa* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004) 10 y22. Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica* (Barcelona: Anagrama, 1996) 199- 214.

⁷² Presente en la meseta 3: “Geología de la moral”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 47-78.

⁷³Ponemos aquí Naturaleza con mayúscula para identificarla con el sentido amplio al que refiere Spinoza, es decir, como todo lo existente.

aquello que confiere una forma y un fin a la materia. Esta formalización, en tanto adopción de un código, proporciona el determinismo que posibilita que las cosas puedan separarse y clasificarse. La estratificación abarca desde el ámbito geológico, orgánico, hasta el antropomórfico, estructurando todo a su paso. Frente a este fenómeno encontramos su opuesto en la desestratificación, un proceso que libera la materia de la sedimentación que le impone la norma que adopta. Lo importante aquí es ver que ambos fenómenos son inevitables y coexistentes, todo proceso lleva dentro de sí las posibilidades de su disolución.⁷⁴ Pongamos tres ejemplos inspirados en los que nos ofrecen Deleuze y Guattari; pensemos en la multitud de movimientos que constituyen geológicamente a la Tierra, los hay tanto que destruyen como los que aumentan su fisonomía: sedimentación, plegamiento, erosión, etc. Por otra parte tomemos la evidencia de la teratología y las infinitas conformaciones de que es posible un embrión. Finalmente pensemos en las transformaciones morales y sociales que alberga la historia del hombre, lo que para una época fue la moral en otra resulta un atentado contra la vida o el capital. Ya sea por el influjo de fenómenos naturales despersonalizados, o gracias al deseo social, la vida se codifica y descodifica sin límite alguno. Teniendo esto en cuenta podemos vislumbrar lo que nos tratan de comunicar Deleuze y Guattari: lo que encontramos día a día no es o el triunfo de lo normal o de lo anormal, sino algo que se ignora aun teniendo su evidencia de frente, es decir, que lo que persiste en la existencia es un movimiento de modificación constante dentro del cual la adquisición y pérdida de código constitutivo no es más que la dinámica de este flujo.

⁷⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 59.

Capa por capa, del centro de la tierra hasta llegar a la cabeza del hombre, la formalización funciona de la misma manera, de ahí la pertinencia de hacer una “geología de la moral”, en la que se vea la inmanencia estratológica de su origen. Todo funciona por pérdida y adquisición de códigos. Pero, olvidándolo o ignorándolo, hemos dado a esas formas accesorias y circunstanciales el título de designios divinos y hemos construido nuestro Juicio de Dios para atar el movimiento de la tierra, la naturaleza y al hombre.⁷⁵ Se dice ¡La tierra es así!, ¡la natural es esto! ¡Lo bueno y lo malo son aquello, así lo ha mandado nuestro dios!

Dentro de esta dinámica de la estratificación el hombre de manera específica se constituye como tal en la implicación de tres estratos, a los que Deleuze y Guattari se refieren como los que “nos atan más directamente”: organismo, subjetivación y significancia. Ellos mantienen al hombre dentro de los márgenes que le hacen normal y aceptable, pues a través de ellos el “hombre” adquiere las estructuras y cualidades que se le adjudican como consustanciales a su estado “originario”. El estrato que le da un cuerpo “funcional y sano”; el que le hace un ser íntegro y específico, un individuo; y el que le permite el conocimiento y la verdad del mundo mediante su lenguaje e interpretación.

Nos resulta importante hacer notar que en la estratificación que hace al hombre están implicados movimientos de codificación que tienen un origen social, y no son solamente determinaciones a las que podríamos adjudicar un origen enteramente biológico. Lo que el hombre termina siendo o debiendo ser está dictado por el juego de otros tantos movimientos generados en una dinámica política, de modo que se podría decir que lo que hasta ahora se llega a entender como “natural” en el hombre está imbuido por la

⁷⁵ Deleuze y Guattari, *Mil...*, 164-165.

circunstancialidad social. Esta perspectiva es parte de lo que el pensamiento de Deleuze y Guattari revela, y a cuyo conocimiento se abren las posibilidades para cuestionar y replantear el conjunto de ideas y hechos que constituyen lo que hoy entendemos por “hombre”, esa entidad ideal que en mayor o menor medida luchamos por alcanzar en una carrera que deja de lado la experimentación en tanto cuestionamiento y recreación de lo que podemos ser.

Entendiendo la estratificación como el juicio que pesa sobre la Naturaleza y por ende sobre el hombre, el CsO aparece como la práctica experimental por medio de la cual se busca conocer y replantear la estructura completa de dichas codificaciones. De modo que su objetivo no es exclusivamente un ejercicio con la organicidad humana sino con el imbricamiento completo, la red de relaciones categoriales en la que surge el hombre y el entorno social que lo trasciende. Pues como se hace notar a lo largo de *Mil mesetas*, los estratos no funcionan como entidades aisladas unas de otras, sobre las que se pudiese interactuar de manera exclusiva sin afectar el andamiaje completo en y por el que existen y se desarrollan los acontecimientos. Con ello en mira se hace necesario comprender que el replanteamiento y modificación de la estructura estratológica que está de fondo en la vida, a través del concepto práctico del CsO, implica una alteración en los códigos que constituyen al hombre y en consecuencia una transformación de la presencia y ejercicio de lo humano, y no sólo de su corporalidad.

2. La pragmática del CsO

La lógica del juicio como lógica de la estratificación se enfrenta al CsO en la medida en que se oponen un pensamiento de las esencias, del “deber ser” y una pragmática basada en

el dinamismo de la materia anterior a las categorías ontológicas, respectivamente. La construcción de un CsO, el “cómo”, parte así de alcanzar las circunstancias que permiten privilegiar el movimiento que trasciende los estratos, dando pie a un tipo muy distinto de individuación, porque cuando Deleuze y Guattari nos hablan de CsO poco tiene que ver ello con “mi” cuerpo, “tu” cuerpo; porque como desestratificación el CsO altera la organicidad, subjetividad y la interpretación como unas de las tantas ataduras que conforman al hombre.

Ahora bien, cuál es pues ese otro tipo de pensamiento que en un principio decíamos abría la pragmática del CsO y que hasta ahora únicamente hemos explicado en negativo, afirmando sólo quizá el movimiento, la materia. Cuáles son sus implicaciones que nos hacen valernos primeramente de un cuestionamiento que remite a circunstancias y no a esencias.

Para explicar lo anterior nos permitimos la lectura de Deleuze sobre Spinoza, figura que resuena en todo CsO.

*[...] si somos spinozistas no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como sustancia o sujeto. Emplearemos términos de la Edad Media o también de la geografía, lo definiremos por latitud y longitud. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma, una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre elementos no formados. Llamaremos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una fuerza anónima (fuerza de existir, poder de afección) [...]*⁷⁶

Más allá de concentrarnos en términos que por el momento desviarían nuestra explicación, nos interesa detenernos en este sesgo que abre la definición de cuerpo; el incluir cualquier

⁷⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, (Argentina: Tusquets, 2006) 155.

cosa como candidato posible para llenar este concepto revela que la individuación que hace posible este fenómeno no es la que divide los existentes en entes particulares, sino en conjuntos caracterizados por las “relaciones” de velocidad, fuerza, movimiento, intensidad, capacidad de afectar y ser afectados, etc. Importan aquí lo que posibilita o impide el movimiento, lo que aumenta o disminuye la fuerza y, en consecuencia, las capacidades de afección que de ahí se deriven.

Recapitulemos, un CsO como movimiento de desestratificación que va más allá del organismo, la subjetividad, la interpretación, etc., impidiendo que se le identifique con formas, sujetos, especies, géneros pero le posibilita abarcarlos en cuanto puntos de un conjunto de fuerzas en movimiento.

[...] no puede hablarse de “mi” cuerpo sin órganos, sino de “yo” en él, lo que queda de mí, inalterable y cambiando de forma, franqueando umbrales.⁷⁷

Así tenemos que el CsO sí está compuesto por órganos, pero libres de la jerarquía que los atrapa en funciones impidiéndoles su flujo y modificación; está poblado por sujetos, si se quiere usar esa forma de hablar, pero en tanto componentes de un circuito de fuerzas; está compuesto de clases sociales pero en el momento en que se convierten en movimientos de lucha y creación que rebasan cualquier ideología. Y ello porque el CsO no se opone a los órganos sino a la organicidad, se opone a las esencias -en tanto determinismos que impiden la experimentación, como el cuerpo que plantea Spinoza, para privilegiar lo que nos posibilite ver las relaciones que ofrecen una diferente ontología.

⁷⁷Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 166.

2.1 El cuerpo intenso

Como medio de experimentación el CsO identifica su acción con la dinámica de una suerte de materia prima, que puede ser entendida como energía, si nos valemos de las equivalencias que para la física tienen estos dos estados y sus relaciones con el movimiento. De tal manera, lo que compone a este CsO se determina como una población de materia intensa, es decir, entendida en función de su grado de movimiento y es en función de ese grado que ocupa el espacio. Con ello Deleuze y Guattari nos aclaran que el CsO no puede ser entendido como un contenedor o un lugar ubicable en el espacio, sino como materia que ocupará el espacio en un grado determinado.

Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y por vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones y todo ello dependiendo de formas accesorias, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras.⁷⁸

Y es que el CsO de Deleuze y Guattari, como ellos mismos lo dicen, rinde un homenaje a Spinoza y a su forma de medir e identificar un cuerpo a la manera de una cartografía en la que se ubican fuerzas. El CsO, en tanto experimentación, consiste en la búsqueda de vías para producir y aumentar los flujos dinámicos de los que se compone un cuerpo, es una cuestión de cómo hacer crecer el movimiento, la intensidad, la potencia, el Deseo. Porque el CsO es el “campo de inmanencia del Deseo”

Tratemos de identificar qué implica la anterior afirmación. En el sentido que aquí nos compete, la referencia a Spinoza se ubica en su noción de *conatus*: *Cada cosa, en tanto que*

⁷⁸Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 159.

*es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser*⁷⁹. Refiriendo con ello la cualidad que permite a cada cosa inclinarse hacia los seres y circunstancias que posibilitan aumentar su potencia y alejarse de aquellos que la disminuyen. Esta tendencia se convierte en el hombre en una ética de los afectos y pasiones, un juego vital de elección entre actuar o dejarse afectar; entre las pasiones tristes y alegres. En general es la fuerza que puja detrás de cada existente y, como mencionamos antes, establece este otro tipo de relaciones que componen cuerpos en función de su trabajo frente a ella o con ella.

Como lo hace notar José Luis Pardo,⁸⁰ el Deseo del que hablan Deleuze y Guattari, que en *Anti-Edipo*⁸¹ ocupa el centro de la filosofía ahí descrita, tiene una raigambre spinocista. El impulso de vida que refiere Spinoza se transforma en Deseo, pero en dicha adopción deluzeano-guattariana éste ha debido pasar por la idea de “Voluntad de poder” de Nietzsche y de la de Libido en Freud. Con todas las consecuencias que ello implica, donde en Nietzsche el *conatus* se replantea en un sentido de voluntad de vida, de acción, de creación frente a la vida servil de la negación; y donde en Freud será traicionado en un mal entendimiento que lo aleja de la potencia indeterminada para encerrarlo en los márgenes de la representación inconsciente, donde pierde su fuerza esencial, convirtiéndose en un cuento familiarista.

Deleuze y Guattari buscan rescatar el Deseo de la falsificación de la que ha sido víctima a través del discurso y la práctica psicoanalítica, para devolverle la potencia que Spinoza y Nietzsche lograron ver. Se trata de devolverle al Deseo su categoría de “energía libre” que produce y llena toda la materia, a partir de la cual las cosas pueden formarse o disgregarse;

⁷⁹ Spinoza, *Ética* (México: Porrúa, 1999) 123.

⁸⁰ José Luis Pardo, *Deleuze. Violentar el pensamiento*, (Colombia: Cincel, 1992) 120-121.

⁸¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Edipo*, (España: Paidós, 2013).

destacar la dinámica de la materia-energía, que en tanto Deseo traduce una potencia que se rige por el movimiento, el flujo. Este movimiento incluye la estratificación así como su disolución pero, donde a través de este hilo de modificaciones lo que se conserva es lo que hace posible la variación y no su obstrucción a través de codificaciones inamovibles. Las posibilidades del Deseo, de la materia, la energía, la intensidad no son su esencia, sino una de las tantas paradas que pueden darse en este su proceso de producción.

El CsO como “campo de inmanencia del Deseo” significa Deseo en positivo, libre de toda trascendencia. *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* denuncia la triple ley negativa por la que el Deseo es traicionado y colocado fuera de su campo de suficiencia y autodeterminación. Así, leeremos que el sacerdote y el psicoanalista (versión moderna del primero) se encargan de homologar Deseo con “carencia”, “placer” e “imposibilidad”, concibiéndolo en función de instancias que lo anulan, cuando en realidad el Deseo se colma a sí mismo y nada tiene que ver con una dinámica de medios y fines.⁸²

Hacerse un CsO significa componer las relaciones-conexiones necesarias para restaurar la inmanencia del Deseo, donde éste regresará a su fluir constitutivo libre de todo pecado, de toda psicoanalización, de toda estratificación tomada como ley trascendental. De nuevo se opone la lógica de las esencias y la experimentación; el Deseo se prolonga, se hace, se experimenta, no se interpreta. Deleuze y Guattari oponen un inconsciente-como-producción

⁸² Tanto el sacerdote como el psicoanalista que describen nuestros autores, se han encargado de traicionar y mal interpretar el Deseo. Ambas figuras lo han entendido como una cualidad del hombre ligada a éste en la medida en que se entiende como una subjetividad bien definida, un ego en una postura de anhelo incesante por satisfacer sus necesidades particulares. Pero esta postura acaba siendo un signo trágico ya que en ella este deseo no puede pensarse o existir más que como indicativo de algo que lo supera; una carencia o un gozo que la mayor parte de las veces se torna imposible, y que cuando es alcanzado resulta insuficiente o reducido, de modo que el hombre se enfrasca en un ciclo de deseo pero en donde jamás le busca por sí mismo, más bien lo padece porque lo que anhela, siempre está por encima de él. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 159.

al inconsciente freudiano del teatro familiar; en este último no se dejan de tejer cuentos de alcoba. Para Deleuze y Guattari las fuerzas libidinales que Freud descubrió en el inconsciente no son fuerzas personales ni representativas, a ese nivel no existen subjetividades con fines que determinen comportamientos específicos, sino pura fuerza disjunta y discordante que sólo busca seguir su proceso: producirse incesantemente. De ahí que el *Anti-Edipo* ofrezca medios capaces de romper las pseudo-uniones del Deseo con el placer, la carencia, el teatro religioso y familiar en el que ha sido encerrado.

2.2 CsO: Tipos y modos.

Liberar el proceso del Deseo puede hacerse de variadas formas, de ahí que Deleuze y Guattari identifiquen lo que denominan “tipos” y “modos” de CsO; producción y población respectivamente, una experimentación de dos fases. El cuerpo masoquista, el cuerpo drogado, el cuerpo del tao, el del amor cortés, etc. como ejemplos de tipos de CsO encarnan una doble experimentación por medio de la cual construyen un circuito para desatar el flujo del Deseo. Se necesita primeramente construir el CsO y después hacer circular el Deseo porque, nos advierten nuestros autores, se puede lograr la desestratificación pero de nada servirá si se lleva a cabo de tal manera que lo que obtengamos sea un cuerpo vacío por el que el Deseo ya no pueda pasar.

En el capítulo I de esta investigación nos dimos a la tarea de exponer tres protocolos de experimentación por medio de los cuales se describieron distintas formas por las que puede ser construido un CsO. Si bien este proceso no se describió en términos de producción, población y Deseo, fue por la necesidad de acercarlos al lector de una manera más práctica, es decir, haciéndole lo más común a las experiencias cotidianas del hombre para que viera

su cercanía, posibilidad y vigencia; además de que teóricamente era incongruente hablarle de esta terminología sin un desarrollo previo. Pues bien, cada uno de estos ejemplos y los demás que nos ofrece la Meseta 6 exponen dos fases por medio de las cuales la relación con los estratos es modificada; las ataduras que impiden al cuerpo convertirse en un conductor del Deseo son alteradas dando paso así al fluir de sus intensidades. Tomemos el ejemplo citado del Tao, y uno nuevo en nuestra explicación, el del masoquista.

Primera fase: Las circunstancias que posibilitan el acto sexual dentro del taoísmo convierten la relación de los cuerpos implicados en una dinámica de fuerzas. Como lo vimos en el primer capítulo se trata del juego de las dos energías complementarias, yin y yang, derivadas del Tao. En tanto proceso de producción, lo que en primer lugar nos importa del Tao es el desfase que este circuito creado entre hombre y mujer hace de estos mismos. Se diría que en tal acto se logra una desestratificación que permite modificar momentáneamente la organicidad, subjetividad y significación de los agentes de este proceso. **Segunda fase:** Hombre y mujer se convierten en dos medios por los cuales las energías complementarias vuelven a su estado de unión primordial, es decir, al Tao. Para llegar a tal punto es necesario que el acto sexual se convierta en un acción vacía donde ninguna finalidad exterior dirija su andar. Sólo a través de la contemplación -que permite que las energías constitutivas sigan su propio curso- será como se alcance la plenitud.

Aproximar la conceptualización del Deseo con la del Tao no es nuestro objetivo, sino hacer ver que la cópula taoísta como práctica de una filosofía que se afirma en la no acción, es una desestratificación de los cuerpos que los convierte en conductores del Deseo. Este desmantelamiento de las funciones, fines y consideraciones subjetivas ordinarias, permite que el circuito energético se active y encause a su origen; esta desestratificación de los

cuerpos permite al Deseo volver a la inmanencia, al desligar el acto sexual del placer y cualquier punto exterior a él.⁸³

Lo que se tiene como resultado es el proceso doble por el cual se produce y puebla el CsO, donde la primera fase modifica su configuración convirtiéndolo en un conducto, para, en un segundo momento, llenarlo de la misma manera en la que fue producido, es decir, no se puede hacer circular el Deseo de otra manera que no sea la que fue empleada para hacernos el CsO.⁸⁴

El punto anterior se hace más claro en el caso del cuerpo masoquista quien construye y puebla su CsO mediante el uso del dolor. El ejemplo de este tipo que nos aportan Deleuze y Guattari muestra un dispositivo compuesto por un hombre y una mujer, pero donde el hombre deviene caballo y la mujer domador. Hay una transformación de las relaciones por los roles que ocupan en este juego, donde el dolor que la mujer confiere al hombre los coloca en un circuito del Deseo positivo. Se advierte la construcción de un agenciamiento⁸⁵

⁸³ Podríamos pensar que en estas afirmaciones finales se esconde una necesidad de catalogar de manera negativa al placer, como si lo importante de un acto sexual fuese anular la experiencia misma en la medida en que se le plantea como una acción sin conciencia, volición o necesidades. Nada más alejado de lo que Deleuze y Guattari tratan de explicar. Recordemos un poco la introducción a la sexualidad taoísta presentada en nuestro primer capítulo. En ella hacíamos una pequeña comparación entre la idea de la “no-acción” y lo que dice el budismo sobre la meditación en la respiración. Ambas posturas describen un actuar en la que el hombre se vuelca a la contemplación de sus actos, no se trata de dejar que una voluntad superior me sobrepase y dirija mi actuar mientras yo observo, sino de dejar de “pensar” nuestras acciones en la medida que ello representa forzarlas, violentarlas y dejar de vivirlas por adelantarnos a fines que no han llegado aún, fines que no existen o determinan más que en la medida que un acto es humanizado. Deleuze y Guattari nos dirán que hay un “gozo” inmanente al Deseo, como el placer de vivir las cosas a su tiempo y curso sin necesitarlas por lo que no son o nos traerán sólo dejando de ser, como el orgasmo que anula el Deseo. Toda noción que aleje al Deseo de su inmanencia plena y presente lo atrapa en los estratos.

⁸⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 157.

⁸⁵ Aquí tomamos Agenciamiento como la zona o territorio constituido por las relaciones creadas en este masoquismo, las cuales, en su ejecución, descodifican los medios que permitían circunscribir al hombre a la mujer y al caballo en roles no modificables. Se desata un uso diferente que saca a relucir un sistema de actos y signos particulares a esa nueva relación a la que producen y sostienen. Este sistema no refiere a una escueta relación pensada entre un animal acabado y el medio que lo podría afectar o ser afectado, sino a una dinámica que plantea actos y lenguajes que proporcionan a sus agentes cualidades que les posibilita movimientos más amplios y complejos que los del mero conductismo. Estos movimientos hacen posible

en la que el CsO no es sólo del hombre transformado por las “ondas doloríficas”, sino uno que incluye al caballo-hombre y a la mujer-domador; todo un colectivo del que no podrían excluirse lugares, instrumentos, indumentaria y todo lo que permite la desestratificación.

Este caballo al que se alude y que parece no existir en la escena, se presenta ahí gracias a las relaciones que se desatan. La mujer que monta al hombre y le azota abre el circuito donde el hombre intercambiará energía con este caballo que la vestimenta y la postura traen a la escena, y que conferirá al hombre las fuerzas que le son propias al animal y a éste las del hombre. Esta relación de “estar siendo el caballo” a través del dolor se abre como una desestratificación que permite devolver al Deseo su inmanencia mediante relaciones que potencian la vida como creación y experimentación.

Como lo describen nuestros autores y en respuesta al tratamiento que el psicoanálisis hace del masoquismo, no se trata de un ejercicio que revele las supuestas desviaciones mentales de alguien quien sólo por medio del dolor pueda alcanzar el placer, ni tampoco es cuestión de un castigo que el masoquista necesariamente se infringe para hacerse merecedor de un gozo que nunca alcanza; describe una forma distinta de relacionarse donde lo único que vale es la prolongación del Deseo a partir del dolor, de una intensidad cuyo potenciamiento rompe las relaciones del Deseo con toda trascendencia encarnada, en este caso, en el placer.

además una Desterritorialización a través de líneas denominadas “de fuga” que permiten conectar con otros Agenciamientos. Véase la definición de Agenciamiento presente en la Meseta 15 *Conclusión: Reglas concretas y Maquinas Abstractas*. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 513-515.

Si el deseo no tiene como norma el placer no es a causa de una carencia que sería imposible satisfacer, sino por el contrario, en razón de su positividad, es decir, del plan de consistencia que traza en el curso de su proceso.⁸⁶

Pero la experimentación que hace al CsO no se trata de una simple oposición al juicio donde el quehacer sólo consistiese en soltar golpes a diestra y siniestra con tal de derribar todo estrato a nuestro paso. La del CsO es una labor delicada en la que sólo la prudencia dirige la acción. El CsO puede ser fallado, y si en todo caso se logra producirlo, no se está exento de no poder hacer que el Deseo circule a su través. Es aquí donde se presenta el punto que en nuestro primer capítulo permitió diferenciar entre la experimentación de Artaud y de Castaneda, distancia sobre la cual se sostiene la posibilidad de construir una comprensión del CsO como posible desde nuestra cotidianeidad, como experimentación.

2.3 Mimar los estratos⁸⁷

Traigamos de nuevo a cuenta la experiencia iniciática de Castaneda descrita en el capítulo I y, con ello, exponamos las comparaciones entre Tonal y los estratos; y entre el Nagual y el CsO, que Deleuze y Guattari conciben. Si bien es cierto que el Nagual nombra la realidad toda en su potencia, no existe aislado del Tonal como esta tendencia inherente a la vida de organizar y desorganizar la materia. En una de sus tantas configuraciones la existencia ha dado pie al hombre, que, como pieza de la vida misma incluye en sí el juego incansable de la creación y disolución de las formas. Cuando el hombre nace está dotado de esta potencia que le da poder de crearse y recrearse incesantemente, como respuesta al equilibrio en que se encuentran su Tonal y Nagual. El problema comienza cuando el Tonal sobrepasa sus límites y nos hace creer que lo único existente es la organización, la forma por la que las

⁸⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*,162.

⁸⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 165.

cosas se distinguen y el juicio que nos permite conocerlas. El Tonal hace que el hombre aborte de su vida el conocimiento de esa potencia que lo acompaña en el Nagual que ahora posee encubierto. El hombre tiene ahora la necesidad de equilibrar esos dos elementos para vivir en su máxima potencia y construirse, si así lo desea, la posibilidad de trascender esta misma.

Es necesario pues, que el hombre cuide y proteja su Tonal si es que quiere conocer su Nagual; es necesario que conozca sus potencias como ser estratificado para que le sean reveladas las que tiene como materia desorganizada. En esto consiste la labor de Don Juan, en mostrarle a su discípulo sus dos mitades y en hacer que cada una ocupe la parte que les corresponde; que el aprendiz conozca su poder de hombre y de brujo, ya que sólo así podrá o vivir una vida humana plena o lanzarse hacia la disolución de su humanidad.⁸⁸

He ahí la prudencia de la que nos hablan Deleuze y Guattari. Para hacerse un CsO necesitamos de los estratos, conocerlos a fondo, saber cómo funcionan, cómo funcionamos en ellos; sólo así sabremos de las posibilidades de la materia intensa que antecede a toda organización. Pero no basta conocerlos, habrá que cuidarlos en la medida que nos permitan la experimentación, en la medida que posibiliten el fluir del Deseo. Podemos hacernos un CsO, pero aun así podemos fallarlo cuando, gracias a una desestratificación salvaje, el Deseo se ve imposibilitado para circular y en lugar de lograr un cuerpo lleno de sus intensidades, alcancemos un cuerpo vacío en cuya precipitada desorganización se roce la muerte o la nulidad mental que nos impidan la más mínima experimentación, como lo veíamos en el caso de la etapa final de la vida de Artaud.

⁸⁸ En *Relatos de poder*, Don Juan explica a Castaneda que fue por el estado de su Tonal que había sido elegido como su aprendiz. El brujo pudo percibir su estado de fortaleza el cual era indispensable para que pudiera emprender el viaje en busca del Nagual. Carlos Castaneda, *Relatos de poder* (México: FCE, 2013) 265.

Parece pertinente destacar la posible contradicción que lo anterior podría representar, pues al explicar el Deseo como una dinámica de intensidades en la que el movimiento es su sostén, resulta extraño pensar que quitar por completo y de tajo todas las ataduras que al Deseo se le habían impuesto, ahora le sea imposible el flujo. Bajo el tratamiento hasta ahora expuesto resulta comprensible que una persona, al ser privada de toda relación con lo que la haga identificarse mínimamente, no podrá alcanzar ninguna clase de experimentación al perder todo eje que guíe su movimientos en tanto cosa medianamente definida como subjetividad; pero no que, al Deseo – que rebasa lo humano- como potencia de vida y creación que puja dentro de todo pierda su flujo por la que parecería ser una condición idónea para su desfogue. Por qué entonces Deleuze y Guattari afirman que aun no teniendo obstáculo alguno, existe una imposibilidad para que pase.⁸⁹

2.4 Plano de consistencia

En una adopción-adaptación de la ontología de Spinoza,⁹⁰ Deleuze y Guattari formulan tres nociones cuya dinámica tal vez nos ayude a comprender la problemática antes descrita. Ellos postulan: Una única sustancia, Plan de consistencia (*Omnitudo*), los diferentes CsO entendidos como tipo, géneros o atributos sustanciales (*remissio*) y la clase de intensidades que pueblan cada tipo de CsO como los modos de esta sustancia (*latitudo*). Tanto en Spinoza como en Deleuze y Guattari hablamos de sustancia atributos y modos. Pero en este segundo caso, la sustancia no describe algo dado (la totalidad de la Naturaleza), sino

⁸⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 165.

⁹⁰ El planteamiento de la Ética de Spinoza parte de la noción de Dios-Naturaleza como sustancia única, de la cual se dice que todo lo que existe es un modo en el que se manifiestan sus atributos. Esta sustancia posee una infinidad de atributos pero el hombre sólo conoce dos: pensamiento y extensión, y estos mismos sólo pueden ser conocidos por medio de los modos que son las manifestaciones de la Naturaleza en la materia. Todo queda circunscrito a un único ser, panteísmo en el que no existe nada trascendente a la Naturaleza, en la que todo es y que puede ser identificada con Dios. Así tenemos que la ontología de Spinoza reconoce una única Sustancia, sus atributos y modos.

una realidad por hacerse, esta *Omnitudo* plantea el conjunto posible de todos los tipos de CsO al conjugar en un *continuum* todos los modos o intensidades que pueblan a cada atributo.⁹¹ Se trata de una experimentación conjunta en busca de potenciar el flujo del Deseo.⁹²

Por momentos parece que se plantea la llegada a una especie de materia indiferenciada que aumentaría la ambigüedad alcanzada ya desde la creación de los tipos, una especie de caldo intenso, porque si en cada tipo buscamos modificar la subjetividad, organicidad y significación, en un conjunto de tipos pensados en función de una sustancia única se potenciaría más esa despersonificación.

Como lo vimos desde un principio, el punto principal de interés en el planteamiento de Deleuze y Guattari es la experimentación, el CsO en tanto práctica que supera la condición humana pero que no existe desligado de ella. A nuestro parecer no se trata tanto de que la meta sea alcanzar un todo indiferenciado por medio de la desestratificación, sino de convertir nuestra vida en una especie de laboratorio mediante el cual debelemos lo incidental de nuestras circunstancias y con ello en mira nos lancemos a una constante búsqueda por vivir otras configuraciones. Por eso la desestratificación que implica la práctica del CsO no es un aniquilamiento del hombre sino de las categorías en tanto aprisionamientos de las posibilidades de definirnos y actuar de otros modos impensados para el Juicio que dice “el Hombre es...”.

⁹¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 163.

⁹² Si bien el análisis del concepto de *Omnitudo* no es la intención de este trabajo, su explicación es necesaria para entender la importancia de una desestratificación prudente que permita seguir hablando de cuerpos agentes de la experimentación.

El Deseo no fluye en un cuerpo vacío por una desestratificación total, necesita de líneas de fuga creadas en la experimentación, la cual únicamente es posible teniendo un territorio dado sólo desde los estratos.⁹³ El CsO no anula los estratos sino que se vale de ellos, de reformularlos para potenciar la vida, el flujo del Deseo. Si fuese desestratificación total no podría alcanzarse la *Omnitudo* porque no habría intensidades que pasaran y se conectarán. Sólo la prudencia posibilita la *Omnitudo*. Se podría apostar por entender la práctica del CsO como aquello que nos reafirma, no como seres estratificados, sino como seres de experimentación que sólo son posibles desde los estratos, desde un juego que los reduce al nivel necesario para superarlos y crearlos una y otra vez.

Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurara aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuums de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una tierra nueva. Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar las intensidades continuas para lograr un cuerpo sin órganos.⁹⁴

Ahora bien, respondiendo a la pregunta con la que cerramos el apartado anterior, podemos decir que los estratos no sólo son un asidero que da la posibilidad de la experimentación sino algo ineludible aun fuera de ésta, pues ni los estratos ni el Deseo existen uno sin el otro, los estratos son Deseo. Estratificación y desestratificación son dos procesos que se

⁹³ Como se mencionó citas atrás, las líneas de fuga aparecen en esta práctica como movimientos constitutivos de los agenciamientos, y éstos a su vez aparecen dentro de los estratos. Los agenciamientos parten de los estratos tomando de ellos lo necesario para construir territorios que implican individuaciones que rebasan a los entes particulares. Las líneas de fuga nacen de la pragmática presente en cada agenciamiento posibilitando una huida tanto de éste así como de los estratos, para enlazarse ya sea con otro agenciamiento o con el Plano de consistencia.

⁹⁴Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 165-166.

implican necesariamente, dos maneras de manifestación del Deseo, de manera que allende a cualquier configuración, los estratos en tanto codificaciones le son inherentes. Una práctica prudente posibilita la experimentación; los estratos el flujo del Deseo, pues como lo vimos con la teoría de la estratificación, no todo estrato es humano y no todo estrato es un medio de opresión. La *Omnitudo*, al igual que la Sustancia única de Spinoza nos sirven aquí pues para entender que la primera, como campo consistencia, y la segunda como totalidad de la existencia, se actualizan en la afirmación, en el potenciamiento de todas sus formas de manifestación.

Retomando pues el CsO como práctica que parte de lo humano, entenderemos así que, rebajar el organismo, la subjetividad, la significación, no implica la muerte física o mental, aun cuando pueda rozarla. Implica develar y construir relaciones a través de las cuales componemos conjuntos, agenciamientos que trascienden las posturas y funciones de lo individual. De tal manera, el cuidado de los estratos tendría que verse, no como una simple valoración de los roles que desempeñamos de ordinario, sino de entenderlos bajo una nueva perspectiva dada por el reconocimiento del lugar que ocupan dentro de la dinámica del Deseo, en la que no sólo se conciben desde la perspectiva del Tonal, por usar la terminología de Castaneda, sino también desde la mirada del Nagual, como parte constitutiva de su dinámica en la que nos es vital su remoción.

El CsO se opone sólo a la organicidad, porque él mismo posee sus “órganos verdaderos” que nada tienen que ver con funciones fijas que responden a la forma del organismo al que pertenecen, sino con las intensidades que produce y lo atraviesan conectándolo con otros cuerpos. Deleuze y Guattari nos hablan del “artículo indefinido como conductor del

Deseo”⁹⁵ y con ello nos refieren a un entendimiento distinto de lo que compone al cuerpo, ya se trate de órganos u otras entidades, éstos sólo se distinguirán por sus diferencias intensivas, por el papel y la velocidad que su materia vaya gestando en las diferentes agenciamientos que vaya integrando. El CsO tiene que ver con colectividades integradas por “un” ojo, “una” mano, “un” pie, etc. que marcan umbrales intensivos donde se desatan lazos que mueven fines y posibilidades siempre cambiantes.

2.4.1 “Otro plan”

En nuestra interpretación, el CsO aparece como una vía para alcanzar la plenitud al convertirnos en voluntades de auto-creación que trascienden los límites de la individualidad, para descubrirse como componentes intensivos de colectividades de Deseo, de vida, más amplias que el ego circunscrito a un cuerpo supuestamente acabado⁹⁶. Conductores de una fuerza cuya finalidad es su despliegue, pero habrá que poner atención a lo que esa fuerza, ese Deseo, tienda porque el peligro del CsO no sólo está en la falta de prudencia que desencadena una desestratificación brutal, sino la posibilidad del CsO de estar constituido bajo muy diferentes relaciones entre las cuales el Deseo como impulso tienda hacia la muerte, o la guerra, al dinero, al fascismo, etc. *No es un problema de ideología, sino de pura materia, fenómeno de materia física, biológica, psíquica, social, cósmica.*⁹⁷

⁹⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 169.

⁹⁶ Referimos aquí de nuevo a de los medios que hacen posible el juicio de dios, es decir, la idea de que dios como creador dona lotes con usos específicos a sus creaturas. Esto las hace entenderse a sí mismas como seres acabados, cuya forma agota todas sus posibilidades, quedando como responsables de que cada una de sus acciones y pensamientos actualice y reivindique su esencia como regalo de una divinidad.

⁹⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 169.

El CsO canceroso es ejemplo de ello. Así como encontramos CsO llenos, CsO vacíos, encontramos CsO del organismo, que afianzan la jerarquía del cuerpo al endurecerla. El organismo debe luchar por eliminar toda célula cancerosa no sólo para no ser aniquilado, sino para que exista la posibilidad de alcanzar otro tipo de CsO, el del Plan de consistencia. Podemos hablar así de una clasificación más puntual en la que se distinguen CsO llenos, vacíos y cancerosos, como tipos generales, dentro de los cuales se inscribe la práctica específica de los tipos drogado, tao, masoquista, hipocondríaco, etc. En la clasificación primera podemos ubicar una diferenciación en la dinámica misma del Deseo, es decir, pasa, no pasa o se sedimenta, endurece y obstruye el Deseo. En la segunda clasificación, más específica, encontraremos una distinción basada en el tipo de procedimiento emprendido para hacer pasar ese Deseo.⁹⁸

No se trata pues de otra cosa que de los devenires de la materia, sus posibilidades y juegos que escapan a toda finalidad humana, aun cuando en muchas ocasiones hagan alianza con ella. No es cuestión de que exista un buen y un mal Deseo, ni de un buen o un mal CsO, sino de construir un conocimiento⁹⁹ que permita detectar cada uno de los movimientos implicados, la estratificación, desestratificación violenta, el Plan de consistencia, no para

⁹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 167-168.

⁹⁹ Deleuze y Guattari denominan esta disciplina como esquizoanálisis, la cual se basa en un proceso que busca reivindicar la esquizofrenia no como diagnóstico clínico, sino como el modo en el que el Deseo se distribuye naturalmente. Como lo vimos desde la introducción, para Deleuze y Guattari la esquizofrenia aparece como *proceso universal de la producción deseante*, esto es, *proceso por el cual el Deseo se produce y se reproduce*. El campo de Deseo - intensidad, energía, conato, libido, tiene un modo de actuar, ese es la esquizofrenia, la cual que va más allá del hecho humano pero su forma de darse en él revela su andar, es decir, se presenta como una posibilidad del pensamiento que se ejerce fuera de los "moldes del sentido común" que abandona toda imagen, toda representación yendo así por encima de todo objetivismo y subjetivismo. Así la esquizofrenia como proceso de producción del Deseo trabaja con singularidades y no con individuos, y no porque no nos toque en ese aspecto, sino que cuando lo hace dejamos de ser cosas acabadas para entrar en el plano de la eterna variación. José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento* (Madrid: Cincel, 1990) 118-121.

usarlo a conveniencia sino para rescatar aquellos medios y uniones que posibilitan al Deseo como vida libre de juicio.¹⁰⁰

Este análisis que distingue entre las diferentes formas de proliferación del Deseo no se entiende en Deleuze y Guattari como un conocimiento cuyo fin sea favorecer al mejor postor, facilitando vías de crecimiento a un Deseo fascista o aniquilador, pues el Deseo de muerte, de guerra, al igual que el juicio, aun siendo eso, Deseo, muestra la cara endurecida de la vida que se encierra en sí misma y le impide trascender los fines particulares traicionando su propia fuerza. La cuestión de la experimentación del CsO, del fin del juicio, es la de una lucha de fuerzas vitales, decimos lucha oponiéndolo a guerra para distinguir la primera de toda empresa subjetivista que busca el poder y la dominación. La lucha de la vida por afirmarse a sí misma en un juego de creación, experimentación, etc. En *Para acabar de una vez con el juicio*, Deleuze hace hincapié en la distinción antes citada, guerra y lucha como posturas opuestas que apuntan a lógicas distintas, la de la muerte y la vida respectivamente. La lucha aparece ejemplificada en la naturaleza propia de todo recién nacido quien en su diminuta extensión concentra la fuerza capaz de abrirle paso y afirmarle de forma obstinada e indomable ante todo lo que le rodea.

¹⁰⁰ Recordemos que la ruptura del juicio implica dejar de pensarnos en términos de identidades concretas con sus atributos correspondientes, para comenzar a definirnos en función de lo que Deleuze y Guattari denominan singularidades. La singularidad aparece ya en la lógica de Deleuze, frente al individuo más diferenciado, como aquello que no puede ser instanciación ni especificación de alguna categoría porque escapa a la categorización mostrándose como una potencia que ha de ser descubierta y repetida. John Rajchman, *Deleuze. Un mapa* (Buenos Aires: Nueva Visión 2004) 57-58. Este tema será tratado con más amplitud en el Capítulo III Primer apartado "Multiplicidad y singularidad"

Esta imposibilidad de individualización a la manera aristotélica, que antepone la idea de singularidad da cuenta de los procesos mediante los cuales se construyen los cuerpos. Estos procesos son la materia del esquizoanálisis por medio de la cual es posible diferenciar las formas en las que el Deseo se implica en diferentes movimientos y fines.

Dentro de la *Meseta 6* que nos ocupa volvemos a encontrarnos esta estrecha relación entre el niño y el CsO entendido como huevo intenso, que, como ya mencionamos al principio del capítulo, refiere al conocimiento de las cosas por las fuerzas y los grados de éstas desarrolladas en ellas. El niño aparece como poseedor de núcleo de materia intensa dentro de la cual todo es posible. Pero este bebé es entendido como un ser libre de toda relación personal exterior, es decir no es un hijo, ni un potencial padre o madre, ni algo que suponga la existencia de progenitores, nada de líneas y arboles parentales. Es pura potencia, espacio en el que fuerzas se manifiestan conecta y devienen. Tampoco se trata de hablar de épocas o años dorados a los que todos debiéramos regresar, no es cuestión de líneas temporales, sino de ver la potencia del recién nacido como la impronta de lo que late en la vida, colándose entre los estratos, perforándolos y trascendiéndolos.

Así Deleuze y Guattari nos hablan del CsO como adyacente al organismo. Es a esta potencia a la que le han hecho un cuerpo y unos órganos, le han atado; de ahí que no esté perdido o en un punto pasado o futuro, está rozándonos a cada instante, lo hacemos a cada instante percatándonos o no. Nos acompaña como una vida sin nombre, rangos o clasificaciones, contemporánea a todo, ligada a todo, esperando desatar su fuerza al primer instante en el que al juicio se le haga tambalear.

Ése es el plan que nos aguarda y que aun siendo adyacente no podrá ser alcanzado más que emprendiendo la experimentación.

3. Recapitulación

Llegado este punto retomemos los tres protocolos de experimentación del capítulo I, y veamos cómo aunado a la experimentación encontramos la impronta común por buscar los

medios que mantenga cada práctica al margen del Juicio de Dios, que como vimos anteriormente abarca no sólo lo religioso, sino también lo político, epistemológico, artístico, etc. Artaud denunciaba la primacía de la palabra y de un pensamiento que impedían al teatro mostrar lo esencial de la vida, la Crueldad; para poder así reformar el teatro y al hombre mismo. Los días finales de Artaud esta lucha se concentró en el cuerpo como realidad última del hombre, y en el clamor de ésta por desterrar de sí toda posibilidad por convertirse en blanco del tribunal de cualquier consideración eidética. Por su parte, Castaneda denuncia la autoridad detentada por el Tonal, que bien podríamos describir como el régimen totalitarista del pensamiento occidental arrasando toda novedad experiencial a su paso. Un guardián de las formas “aceptables” que niega todo conocimiento por fuera de sus márgenes, de ahí que cierta o no, la literatura de Castaneda busque reivindicar otras formas de conocimiento como lo son las propias de los pueblos indígenas de América, mismas que Artaud reverenció en su literatura y práctica vital. Finalmente, el Tao nos ofrece el ejemplo más simple pero el más radical, al eliminar de sí la acción y con ella, la palabra, los conceptos, el conocimiento como dominio de las formas; apuesta por la contemplación de la vida que se hace y rehace a pesar nuestro, pero que sin nuestra “no acción” no llegaría a cabalidad.

Podemos distinguir así tres puntos afines a estos tres protocolos y al CsO de Deleuze y Guattari: Experimentación (práctica que proponen o por la que apuestan), fin del juicio (instancia a la que se oponen o buscan modificar) y liberación de la fuerza vital que sostiene la existencia (perspectiva o estado hacia el que refiere o se dirige su práctica); Artaud: Experimentación teatral, fin del juicio de dios, Crueldad; Castaneda: Práctica iniciática, reducción del Tonal, Nagual; Sexualidad taoísta: No acción (*Wu wei*), Ego, Tao;

CsO: Experimentación, estratificación y Deseo. Todo un programa por sacar a la luz el movimiento en plenitud como constante vital a través de la cual la existencia se estratifica y se libera, pero cuya consciencia en el hombre le abre a éste la posibilidad de alcanzar una vida intensa que sólo se agota en la transformación y experimentación que lo pone en sintonía con el estado último que lo constituye.

Al nivel del discurrir del hombre, los estratos son vitales pero sólo desde la mirada que ha percibido su dinámica, en la ignorancia de su papel en la vida éstos representan un peligro que como vimos, puede desarrollar un tipo de CsO que impida su salida más allá de lo humano (peligro del CsO canceroso). Así como lo resaltaba la tarea que Don Juan tenía con Castaneda, sólo equilibrando sus dos mitades, sus dos perspectivas mediante el conocimiento de cada una, sólo así tanto Tonal como Nagual podrían alcanzar su plenitud y permitir al hombre la experimentación. El CsO como práctica inmanente (de este mundo) no niega al hombre mediante un ideal ascético por el que se busque llevarlo más allá de lo material, desdeñando la salud física, la dignificación de la persona subjetiva, o su cordura mental; lo asume y potencia como vehículo imprescindible para rozar otro plan.

El fortalecimiento de los estratos implica pues mantenerlos en un estado óptimo tal que nos permitan trascenderlos pero sin soltarnos completamente de ellos, pues éstos funcionan como eje de referencia que hace posible el movimiento de experimentación, una práctica que se agota en un vaivén entre los estratos y el CsO. El punto clave a destacar coloca la práctica del CsO como movimiento de basculación, una ida y vuelta incesante. De ahí que el CsO sea lo no humano que sólo podemos experimentar desde lo humano que se comprende como formalización circunstancial y por tanto móvil.

El estrato como juicio y el estrato como posibilidad de configuración del Deseo guardan una distancia vital para que como seres experimentales alcancemos una vida cada vez más libre de la opresión, una vida de dignidad más allá de lo humano.

Capítulo III. Alcances Prácticos

1. Multiplicidad y singularidad

A lo largo del capítulo II analizamos el concepto del CsO en tanto manifestación de una pragmática que se opone al pensamiento como juicio en pro de una dinámica basada en la que en palabras de John Rajchman podemos denominar lógica de las multiplicidades.¹⁰¹ La importancia de matizar con esta terminología es ampliar la naturaleza experimental de nuestro objeto de estudio, ofreciendo una vía más para entender el movimiento que trasciende los estratos, ya que es por medio de esta lógica múltiple que el CsO se alcanza.

Necesitamos seguir enfatizando el carácter de la terminología que puebla la filosofía de Deleuze y Guattari, si decimos lógica, con ello no hacemos referencia a un conjunto de proposiciones, de identidades y predicados; procesos de inducción y deducción necesarios para alcanzar una verdad. Hablamos de una experimentación por medio de la cual es posible la creación y el surgimiento de innumerables potencialidades veladas por los determinismos de la lógica ordinaria.

A los que entienden la lógica como cálculo sentencial de la verdad, esta noción puede parecer paradójica y sin sentido; y los que pretenden de ella un método de inferencia para las ciencias bien pueden negarle lisa y llanamente el carácter de lógica. Contar con un cálculo o método puede ser muy útil para corregir los errores de la inferencia. Pero para eludir las ilusiones del reconocimiento y la representación en el pensamiento, y poder pensar de otra manera se necesita una lógica de otro tipo.¹⁰²

Así, dentro de tal talante tenemos que distinguir, como lo hacen Deleuze y Guattari, la multiplicidad que ellos trabajan de la noción corriente en la que se la toma como atributo,

¹⁰¹ John Rajchman dedica dos capítulos (IV y V) de su libro *Deleuze. Un mapa*, a la descripción de esta peculiar lógica que atraviesa la filosofía de Deleuze. John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, Trad. Elena Marengo (Buenos Aires. Ed. Nueva Visión, 2004) 53-109.

¹⁰² John Rajchman *Deleuze. Un...*, 53.

es decir, la multiplicidad que supone una unidad (sujeto u objeto) con la cual sólo tiene relación cuantitativa, ej. 12 perros, 5 mesas, múltiples montañas, etc. En tal lógica la variación, o acuña esencias o mienta las cantidades subsumidas a éstas; en la lógica de *Mil Mesetas*, la multiplicidad despliega lo que tales categorías dejan en la sombra, el proceso mediante el cual lo que se repite ya no es la invariación de la esencia sino la nota que hace imposible la categorización eidética al constituir una suerte de presencia inatribuible: una diferencia libre, libre de la lógica de la distinción, oposición o contradicción; una Singularidad. *Son esas “diferencias libres”, “disparidades” o “singularidades” las que constiuyen “combinaciones” o “ensamblamientos múltiples”.*¹⁰³

Es pues importante para comprender tales conceptos que no tomemos la multiplicidad a la manera de un conjunto cuyas partes serían las singularidades, sino como un proceso que describe el andar de éstas últimas, es decir, el proceso de repetir la diferencia en un despliegue o *complicatio*. Aquí la complicación, que Deleuze toma de la terminología de Leibniz, describe el proceso de bifurcación indefinida de las series a las que están incorporadas las singularidades; el modo de proliferación de esta virtualidad que acompaña al mundo de las formas acabadas, una potencia que “insiste” entre las cosas.¹⁰⁴ Así, las infinitas series que daban lugar a los mundos imposibles frente al mejor de ellos elegido por el dios de Leibniz, en Deleuze y Guattari dejan su realidad hipotética para latir en este mundo, con la posibilidad de irrumpir en cada y cualquier instante.

En el universo lógico de Deleuze existe algo más pequeño que el individuo más especificado, y más grande que la categoría más abarcadora. Análogamente lo que se llama diferencia no debe confundirse con distinción, oposición o contradicción [...] una singularidad no es

¹⁰³ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 58.

¹⁰⁴ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 65.

*un caso o una instanciación de nada: no es la particularidad ni la cualidad de ser único. [...] éste no corresponder a ninguna clase [...] es una suerte de potencia o azar.*¹⁰⁵

Para Deleuze y Guattari todo juicio en tanto proceso selectivo crea “zonas de indistinción”¹⁰⁶ con cada una de las categorías que establece como oficiales, toda normalización de la existencia, delinea el movimiento de las singularidades que escapan y hacen tambalear el tribunal de la razón, la moral, la salud, etc.¹⁰⁷ Bajo esa perspectiva podemos entender de qué manera el CsO se presenta como adyacente, de qué manera nos acompaña como potencia. El juicio le hace un cuerpo a la Naturaleza desterritorializada, pero los ideales que el sistema del juicio impone no recogen en su cristalización toda la materia existente, siempre hay algo que no se acomoda, que rebasa sus estatutos, de forma que el juicio no sólo crea lo que constituye su verdad, sino también lo mismo que permite desmantelarla.

Estas zonas de indeterminación en las que las singularidades se complican, es decir, en las que se prolongan y multiplican, describen un movimiento libre de fines y puntos de partida, un movimiento que siempre está haciéndose de cualquier punto hacia cualquier otro, formando una proliferación y entrecruzamiento ilimitado. En ese sentido, la potencia que la multiplicidad comporta se distingue de la definida dentro de la filosofía aristotélica, debido a que en esta última la potencia remite a la posibilidad de llegar a ser algo cuya esencia aguarda en su interior al influjo de circunstancias específicas. La multiplicidad carece pues

¹⁰⁵ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 57-58.

¹⁰⁶ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 17.

¹⁰⁷ Podemos ahora traer a cuenta la referencia a la ontología de la Diferencia emprendida por Deleuze y citada en la parte de Contexto de nuestro trabajo. Los conceptos de multiplicidad y singularidad, como lo habrá ya detectado el lector, refieren a las formulaciones que la inversión del platonismo, iniciada años atrás por Deleuze, alcanzaron en el trabajo conjunto entre Deleuze-Guattari. La lógica de las multiplicidades permite continuar la tarea de reivindicación del simulacro al construir una descripción de la forma en la que el universo de la Diferencia se despliega por debajo y por encima del mundo de la representación.

de unidad en tanto esencia determinante de su comportamiento, pero esta ausencia no es un límite sino un poder de movimiento y creación.¹⁰⁸

El CsO despliega así una lógica de la multiplicidad al emprender una búsqueda experimental de todo aquello que la estratificación nos impide ver: la dinámica de la materia anterior a las formas, individuos, sexos, clases, etc.,. Una experimentación que, al trabajar con movimientos, fuerzas, uniones y territorios que superan y atraviesan lo que constituye al “hombre”, permite repetir las singularidades que pueblan el campo presubjetivo, pues estos potenciales no pueden ser liberados sin nuestra intervención. Habremos de desplegar las singularidades que nos anteceden pensándonos como multiplicidades, es decir, componiendo relaciones y ensamblamientos que nos liberan de los determinismos ontológicos que requieren de un “es” para poder hablar, usando la disyunción como conector de un plan que no borra la diferencia.¹⁰⁹

Como sabemos ya, no es cuestión de deshacer identidades sino de que nuestra vida se torne “vaga” para que en ella se puedan colar otros mundos, otras formas de existir en la medida que nuestro pensamiento se vuelve hacia lo que insiste en los bordes de cada uno de nosotros. Es cuestión de experimentar, ensamblar, agenciar de otro modo en el que dejemos atrás la historia para iniciar un devenir, un movimiento que atrapa lo nuevo, el azar desligándolo de un carácter de anomalía que hay que desechar.¹¹⁰

¹⁰⁸ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 76.

¹⁰⁹ John Rajchman refiere en su texto a la implicación lingüística que la lógica de las multiplicidades conlleva, el uso de “conectores lógicos” distinto que permiten no sólo describir sino proliferar la ontología de la diferencia. De esta manera el uso del término “es”, pieza clave de la composición del mobiliario del mundo eidético, da paso al “y” como la disyunción que permite conectar sin la imposición y fijación de códigos que atrapan y detienen la complicación de la diferencia. John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 59-60.

¹¹⁰ Rajchman explica cómo esta vaguedad no es ninguna especie de defecto, sino pura potencia para la creación de nuevas y diferentes conexiones. Esta inespecificidad se convierte en nuestra peculiaridad, no algo particular porque ello remitiría a individualidades bien definidas, sino aquello propio del estar siendo de

Pensar en uno mismo y pensarnos mutuamente como “múltiples” o “compuestos por multiplicidades” no es imaginar que tenemos muchas identidades o yoos distintos (personalidades, módulos cerebrales, etc.) Por el contrario, es dejar de comprendernos en términos de identidad e identificación, o como personas o yoos bien diferenciados, por muchos que seamos o “disociados” que estemos. Significa que jamás estamos totalmente divididos en especie, razas o géneros “puros” que nuestra vida nunca puede reducirse a una “individualización” de ninguna clase o tipo puro. Antes de estar situados en ninguna especie o estrato o clase, integramos una suerte de masa indefinida o multitud.¹¹¹

2. Realismo: Ética y Estética

La distancia que el pensamiento de la multiplicidad genera frente a las categorías permite desligarnos de la trascendencia de las formas ideales para practicar una actitud “realista” frente a la vida, ésta no consiste en asentar los criterios de verdad en los datos sensoriales, sino en volcarse sobre la vida como algo que no se supedita a nada exterior para poder discurrir, una inmanencia pura, un puro potencial de experimentación: el Deseo como campo intensivo en el que no hay objeto ni sujeto sino sólo el proceso inconsciente de las singularidades¹¹² de donde lo nuevo únicamente puede surgir.

[...] las multiplicidades tienen la realidad de los “acontecimientos” o de lo que es “inatribuible” en la existencia, y esa realidad se manifiesta en que seamos “realistas” cuando no podemos ni juzgar ni decidir sino sólo experimentar.¹¹³

Este realismo existe ligado a una especie de crédito o confianza de una “creencia en el mundo”¹¹⁴ que nos libera del “deber ser” para concentrarnos en un “poder ser”. De ahí las

lo innatribuible, es una individuación de otro tipo, de uno inefable en el que se conjugan innumerable e infinitas líneas. Un devenir [...] “liso” al que ninguna cualidad se adhiere [...] mismo que Deleuze reconoció en la novela americana, donde la vaguedad de los personajes los hacia discurrir en otra clase de tiempo en el que no que se juega ninguna dinámica identificatoria sino “encuentros complejizantes” complicaciones. John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 84, 91 y 92.

¹¹¹ John Rajchaman, *Deleuze. Un...*, 80.

¹¹² José Luis Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento* (Madrid: ed. Cincel, 1990) 123-124.

¹¹³ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 66.

distinciones que Deleuze hace entre Moral y Ética. Mientras que en la primera se necesita de algo superior para saber cómo actuar, la segunda se revela como una respuesta ante el desmantelamiento del mundo que acompaña a la caída de toda figura rectora, que nos empuja hacia una actitud que sabe que al borrarse los límites el mundo explota en un entramado ilimitado de nuevas y siempre cambiantes relaciones, en las que necesitamos creer para poder crear. La ética es una postura de inmanencia que posa sus ojos sobre el mundo y nos brinda la posibilidad de lo nuevo. Es una *Ética de los modos inmanentes de la existencia*.¹¹⁵ Es la ética spinocista.

El mismo Spinoza que nos interpela evidenciando que no sabemos lo que un cuerpo puede, nos revela un pensamiento como confianza en la capacidad de creación inherente de cada modo. De nuevo, la cuestión es el tipo de pasiones con las que nos arreglemos para aumentar nuestro *conatus*; de nuevo la cuestión es construir las conexiones necesarias para potenciar el flujo del Deseo en tanto flujo de una vida que rebasa cualquier definición, repetir las diferencias que nos permitan ver el movimiento detrás del mundo del juicio eidético.

Deleuze describe en sus textos sobre cine cómo a partir de la segunda guerra mundial, se hace urgente este cambio de paradigma del pensamiento, una “conversión empirista”¹¹⁶ que el nuevo cine de aquella época supo elaborar. Para Deleuze, el cine de postguerra presentó un tipo de imagen que definió la potencia no sólo del cine sino del arte en tanto creación, una imagen que, alejándose de la dinámica de la representación, de los modelos sociales, de los clichés, dejó de mostrar lo que podíamos ver, para hacer aparecer lo

¹¹⁴ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 11.77-78

¹¹⁵ Enrique Álvarez Ansión, *La cuestión ética de la creencia en el mundo a través del cinematógrafo* (www.filosofía.net/materiales/articulos/a_52.html) 1 de Octubre de 2015

¹¹⁶ John Rajchman, *Deleuze. Un...*, 32.

invisible, la dinámica del campo diferencial, su necesidad y las determinaciones propias para lograr vislumbrarlo. Pero tal cuestión no se concentraba en revelar una necesidad de creer en el mundo para “conocer” lo que las categorías nos impedían ver, ésta no se muestra como un ansia clasificatoria tradicional, sino de pura experimentación y de libertad que permite generar otro tipo de conocimiento y realidad.

Esta especie de resonancias que la filosofía tiene con el cine, son encontradas por Deleuze también entre aquella y diferentes disciplinas como la pintura, la ciencia, la música, la literatura etc., Pero ello no denota una cualidad transdisciplinaria de la filosofía, sino el movimiento que constituye todo acto de creación implicado en el seno de ésta y de las otras. Se trata de la creación como un movimiento de “resistencia”, de “liberación de la vida” que permite al que crea y a la sociedad que le recibe, ser capaces de sobrellevar y trascender el Poder, entendido como cualquier forma de dominación que impide que la vida se despliegue en su potencia.¹¹⁷

¹¹⁷ En su artículo titulado: “Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri”, María García Pérez ofrece un matiz del concepto de Resistencia en Deleuze, que para nosotros se acopla de buena manera a la línea conceptual que hemos venido manejando en este capítulo, por lo cual nos permitimos hacer cita de él para precisar el lugar de tal concepto en este trabajo. La idea que García Pérez desarrolla parte de la necesidad de hablar sobre la posibilidad concreta de acción de las minorías frente al poder que se instituye en el Estado. Para Deleuze un minoría no alude a una desventaja numérica, sino que con ella recoge una colectividad dada en función de su heterogeneidad, de la ausencia de una figura a la que se subsuma y le otorgue unidad, un campo diferencial podríamos decir. Así pues el comportamiento intensivo que subyace a la minoría, [...] *se trata por tanto de una instancia de flujos sin tregua que insertan la novedad en el mundo político-social y que, en consecuencia, esconde un potencial siempre revolucionario: la diferencia es siempre, en tanto que tal, insurrecta y su re-sistencia consiste en su eterno volver, en su repetición: el eterno volver de la diferencia. Este potencial se cumple de facto en el momento en que esta diferencia se actualiza, se efectúa y da lugar a nuevas instituciones y a nuevas formas de gobierno y de organización social, esto es, cuando se corporeiza en el plano de la extensio.* María García Pérez, “Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri”, *Eikasía. Revista de filosofía*, consultado el 9 de marzo de 2016:209. <http://revistadefilosofia.com/64-08.pdf>.

Tenemos aquí una distinción que Deleuze hace para explicar las nociones spinocistas de alegría y tristeza.¹¹⁸ Tanto una como la otra tiene al grado de *connatus* como su origen, la alegría se describe como el estado de aquel que ha desplegado sus potencias, mientras que la tristeza surge por el impedimento en la consecución de las mismas. Es en este último caso donde aparece el poder, Deleuze nos dice que no hay potencia mala sino mal poder allí donde la potencia en su nivel más bajo se revela en un movimiento en el que un cuerpo aleja a otro de lo que “puede” hacer. Esta distinción es la misma que sostenía las diferencias que en el capítulo II mediábamos entre guerra y lucha, haciendo que sólo en la primera podamos identificar el discurrir de un ansia de dominio y no de crecimiento impersonal y vivificante.

El acto de creación que conlleva el realismo surge como resistencia no sólo a un nihilismo que aparece y reaparece a lo largo de la historia, sino al carácter hegemónico en el que se llegan a colocar los estratos, y cuyo derrocamiento aumenta la urgencia de este peculiar tipo de conversión. De tal modo, la creencia de la que Deleuze nos habla significa todo menos una actitud estática en la que relegamos nuestra acción a una fuerza o ser considerado como superior (salvacionismo); ésta por su parte, nos vuelca sobre el que se podría considerar, no un alto grado de responsabilidad, sino más precisamente de potencial en un camino en el que trascendemos también lo que nos definía dentro de uno u otro tipo de cuerpo. La alegría propia de esta actitud no es el resultado de quien confía en que todo estará “bien”, sino del que lucha día a día, en una danza que discurre liberando y combinando las singularidades que nos anteceden como hombres, mujeres, blancos, animales, ricos, pobres, etc.

¹¹⁸ Gilles Deleuze y Claire Parnet, Abecedario Deleuze, J /Joie /Alegría (<https://www.youtube.com/watch?v=HKQGRVOCnuo>) Consultado el: 2 de diciembre de 2015.

Desde este ángulo adquiere claridad lo que afirman Deleuze y Guattari cuando emparentan al CsO con la alegría, la salud y la juventud.¹¹⁹ Podría objetarse que bastaría decir que el CsO se hace liberando la vida en tanto fuerza impersonal pero, si bien es ése el grado no buscado sino preexistente de la Naturaleza, sabemos que es necesario partir de los estratos mismos, y de las especificaciones que nos hacen posibles como sujetos, ya que ambos movimientos no son otra cosa más que manifestaciones de esta vida misma. Así como lo explica Castaneda, Tonal y Nagual son las dos partes necesarias de nuestro equilibrio.

Alegría, salud y juventud, no mientan posiciones en el lado positivo de una escala de buenas actitudes o costumbres, no aparecen aquí como parámetros de normalización, sino como formas de nombrar la repetición de la que como sujetos vagos, somos capaces. Repetir la vida, repetir lo indiferenciado, multiplicar la fuerza que discurre detrás, sobre y entre nosotros, no para impedir definición alguna, sino para que la carencia de finalidad de esa potencia invada nuestras vidas y, a través de ese movimiento, ninguna hegemonía sea posible.

Tanto la ética como la estética que proponen Deleuze y Guattari comportan una especie de violencia que es propia de lo que no puede pensarse-juzgarse. Ellas surgen en una suerte de irrupción en la que lo impersonal, lo indecible, lo irrepresentable desafía nuestras encasilladas formas de relacionarnos entre nosotros y con el mundo, llevándonos hacia un replanteamiento de lo que somos y de las posibilidades de construirmos de manera que alejemos tanto al pensamiento como a la sensación de los dominios de la representación.

¹¹⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (España, ed.: PRE-TEXTOS, 2010) 157.

Es ahí donde Deleuze coloca la labor del cine de post guerra, la pintura de Bacon o la literatura de Kafka, por mencionar algunas. Éstos describieron un movimiento en que la sensación, la corporalidad y el lenguaje respectivamente hacen posible pensar lo impensado, al enfocarse en hacer ver aquello que ninguna categoría establecida podía explicar.

La danza del CsO, aquella que Artaud reclama le fuera devuelta al cuerpo, es la de la vida, la de “una vida” que no se reduce a la forma ni a los modos en que se cristalizan sujetos y objetos. Pero en nuestra perspectiva, la lógica del CsO no es una lógica de la negación del sujeto, sino una que reclama “seamos” vistos desde una postura que sea realista sobre las líneas que trabajan en nuestra presente constitución. Entendemos al CsO como adyacente no sólo porque sea una presencia sujeta bajo las ataduras de la categorización ontológica, sino porque a la par presentamos formas de subjetivación que pasan desapercibidas, otras formas de individuación que no tienen que ver con personas ni con cosas, sino que acoplan distintos movimientos.¹²⁰ Somos en variadas formas puntos de intersección de muchas líneas que seguirán creciendo y bifurcándose de manera incesante. La cuestión es para nosotros volver los ojos no sólo a lo que hay, sino a lo que hacemos y que queda oculto por usar nombres y posturas para entenderlos que ocultan los devenires que nos atraviesan y que hacemos atravesarnos. Volcar la mirada a esas zonas para darnos cuenta de cuánto de nuestro actuar está ya formando individuaciones que nos potencian como vida y nos permiten un devenir que libera a todo cuanto hay, pero que, como hemos repetido,

¹²⁰ En entrevista para la revista *Libertação*, Deleuze refiere al tipo de individuación que *Mil mesetas* desarrolla, como modos de individuación distintos a los de las cosas, las personas o los sujetos; aquellos que en lugar de remitir a esencias remiten a circunstancias. De ahí que Deleuze y Guattari hablen de la individuación de una hora del día, de la de un clima, una región, en las que confluyen todo un colectivo de intensidades. Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 22.

siguiendo a nuestros autores, no serán vislumbradas ni aumentadas más que a través de la experimentación.

*De todas maneras tenéis uno (o varios) no tanto porque preexista o venga dado de hecho – aunque en cierto sentido preexiste-, sino porque de todas maneras haceís uno, no podéis desear sin hacer uno –os espera, es un ejercicio, una experimentación inevitable, ya hecha en el momento en que la emprendéis, no hecha en tanto no la emprendáis.*¹²¹

¹²¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil...*, 155.

Conclusiones

A la luz de la investigación que aquí finaliza queremos resaltar tres ideas:

El CsO como Experimentación. Desde su primera formulación en Artaud, el Cuerpo sin órganos representa una vía de lucha y resistencia mediante la cual el hombre se sustrae a la hegemonía de cualquier juicio. Como vimos, es importante entender que la necesidad del CsO no es negar la validez de cualquier afirmación sino expresar con su dinámica que detrás de cualquier determinación se encuentra el flujo que la posibilita y borra en un movimiento constante. La experimentación surge invalidando dichas perspectivas en su imposición como leyes de normalización, otorgando así libertad al hombre en la medida en que ésta es en primer lugar una liberación de la vida que se descubre ante nosotros como diferencia ajena a cualquier moral. El hombre desata a la vida al dirigir su mirada más allá de los lindes del juicio, al descubrirse componiendo una infinitud de cuerpos y movimientos inconcebibles bajo el dominio de la ley de la Identidad, de la Organicidad y del Lenguaje.

El CsO como campo de inmanencia del Deseo. Mirando más allá del juicio se encuentra la el discurrir de “una vida” que insiste y prolifera de manera implacable. Allí el cuerpo deja de entenderse como propiedad de un sujeto individual y se abre para calificar todo tipo de configuraciones de fuerza, tal como lo entiende el Spinoza de Deleuze. Libre de toda forma, función e identidad el cuerpo se convierte en un campo energético donde el Deseo como fuerza vital se agota en la sola necesidad de afirmación. Allí el Deseo se libera de toda trascendencia y avanza conectando intensidades, aumentando su potencia, deslizándose cada vez más hacia la construcción del Plan de consistencia.

El CsO, hacia una ética. El CsO configura una ética de las potencias, de la afirmación de una vida que no se supedita a nada que no sea la vorágine de la Inmanencia. El CsO nos revela el ineludible quiasmo¹²² entre los actos y las cosas, entre la ontología y la práctica humana. Así en esta urgencia por liberarnos de las ataduras físicas, necesitamos dejar la moral eidética para comenzar a pensarnos integrando otro tipo de relaciones, tiempos y espacios, agenciamientos que ignoramos o que aún no hemos desatado que nos llevan a iluminar esas zonas obscurecidas. El CsO no anula o niega las formas, les otorga un discurrir vago, fragmentario; en el que se convierten en estadios inasibles siempre abiertos a la transformación y conexión. Una ética de la disyunción que avanza conectando y aumentando, develando las posibilidades de la vida y recombiniéndolas de manera infinita.

La necesidad por la que el CsO nace y se renueva desde el Teatro de la Crueldad hasta la filosofía de Deleuze y Guattari, es para nosotros la misma que lo hace vital en nuestra actualidad, y por la cual para nosotros se hizo válida la elaboración de este trabajo; el CsO urge en la medida que nos es imprescindible un acto de resistencia que apunte hacia la vida liberada de la hegemonía y el control. Nos es necesario el conocimiento y la prudencia que nos revele la cartografía del poder en cuyo entramado se tejen nuestros cuerpos, ideas y acciones, una proliferación de múltiples conexiones donde el Deseo se ha tornado un impulso aniquilador.

El CsO tiene la posibilidad de mostrar al hombre y a la existencia toda como la materialización de la política vigente, sin que ninguna metáfora exista de por medio. Revelando que el núcleo de su opresión y de su libertad no radica en la reivindicación de

¹²² Tomamos aquí Quiasmo para describir movimiento de reversibilidad entre los componentes de una relación.

una verdadera naturaleza sino la siempre cambiante disposición de fuerzas. Hacernos un CsO nos permite reconstruirnos eligiendo con qué intensidades conectarnos, qué nos conviene y qué no, habiendo descubierto que ese cuerpo nuevo no es mío ni tuyo sino nuestro y que resistir al juicio no es cuestión de ninguna rivalidad entre subjetividades.

Como hemos explicado ya, si bien la filosofía presente en *Mil mesetas* no tiene en el “hombre” el núcleo de sus formulaciones, pues lo supera circunstancialmente; pasa necesariamente por la dinámica implicada en su constitución al desmantelarla para evidenciar el lugar de otro tipo de realidad, una que lo antecede y lo rebasa; posibilitado un aporte vital para el entendimiento y diversificación de nuestra vida. Así lo pudimos ver a través de la experimentación emprendida por Artaud, Castaneda y la práctica taoísta, las cuales si no discurren con la terminología de Deleuze y Guattari, para nosotros, refuerzan y aclaran el vínculo del CsO con lo humano al rescatar la dinámica energético-material de nuestra constitución, revelándola a través de prácticas que guardan un lazo íntimo con nosotros. El arte, el lenguaje, el ritual, la diversidad epistémica, la sexualidad: la experimentación, se convierten en las herramientas revolucionarias que nos ponen cara a cara con la evidencia y la urgencia del CsO: las veces que lo hacemos, hemos hecho y a las que hemos renunciado emprenderlo.

En la introducción de este trabajo hicimos mención de ciertos ámbitos en los que consideramos que el acercamiento a las formulaciones sobre el CsO en general y en específico sobre el estrato orgánico,¹²³ posibilitaba el desarrollo de prácticas que nos permitirían ir más allá de la inclusión de grupos socialmente marginados como la recién

¹²³ Hago esta especificación sólo por la ya mencionada, en la introducción, cualidad de insospechada que socialmente representa la dinámica de la estratificación en el ámbito fisiológico del cuerpo.

denominada comunidad LGBT¹²⁴, o las personas con “discapacidades” físicas o mentales (por mencionar los casos con lo que nos relacionamos con más frecuencia) Ello como respuesta a la deconstrucción de la normatividad sanitaria y moral que permite seleccionar las “correctas”, de las “incorrectas” manifestaciones humanas.

Para nosotros entender que la codificación que hace posible al hombre es cuestión de una práctica, y no de una esencia en correcto o desviado funcionamiento según sea el rubro con el que se clasifique; nos permite, no sólo hermanarnos – como se dijo en la introducción- al ver que las personas “diferentes” son otras posibilidades de vida como lo son las nuestras, sino posibilitar un entendimiento en el que se evidencie que el “humano” no es tan “puro”, “definido”, “cuerdo”, y “sano”, por más que se crea o por más disciplinado y controlado que se tenga, proporcionando así un sustento ético-ontológico de la diferencia, en el que instancias como el sexo, género- por mencionar el caso específico, resultan reflejo de una política estructurada por la superposición de estratos. Nuestra existencia humana lo es en su materialidad corporal, una política de la estratificación. Consideramos que vernos así permite valorar en igual medida todas las fuerzas y circunstancias que se implican en cada momento en el que acontecemos y propiciar la entrada de otras tantas, aspecto por el que para nosotros resultaría provechoso dejar de utilizar rubros incluso para la “disidencia”, que al empeñarse en una clasificación que la abarque y defina a la perfección, no hacen más que crear las circunstancias propicias para convertirse en una nueva fuerza opresora.¹²⁵

¹²⁴ Siglas usadas para designar a la comunidad integrada por Lesbianas, Gays, Bisexuales y personas Transgénero.

¹²⁵ La misma comunidad LGBT ha sido objeto de críticas por haber desplazado a otros grupos que no se sienten representados con su especificación, de ahí que se encuentra la variante LGBTQ, que mediante el vocablo “Queer” trata de incluir a todas aquellas manifestaciones sexuales humanas que no se basan en la lógica binaria (hombre-mujer).

Sabemos de las implicaciones que esa definición tiene para la obtención del reconocimiento, debido a que esa inclusión es un medio por el cual se convierten en sujetos de derechos sociales o políticos pero, tratando de seguir a Deleuze y Guattari, nos parece que basar la totalidad de su práctica vital en ello impide que se desenvuelvan como resistencias permitiendo que la dinámica normativa sólo se siga potenciando. A lo que queremos ir al citar el caso de la diversidad sexual, es destacar que una pluralidad de fuerzas que podríamos coloquialmente subsumir a diferentes géneros, sexos, identidades, anatomías, etc. se implican para hacer posible nuestro discurrir diario, el que sólo por costumbre, moral o supervivencia identificamos con una sola individualidad posible. Percepciones, sentimientos, pensamientos, funciones, que nos hacen tan “impuros” para el juicio pero que nos llenan de herramientas para experimentar. Creemos que esta concepción nos posibilitaría ser medios de resistencia, al permitir de manera sostenida la introducción de lo nuevo en el aparato de codificación al que pertenecemos, un modo de creación desde la trinchera que se puede volver lo humano cuando se lo piensa como el punto de anclaje, un gozne para el giro experimental.

Para nosotros el cuerpo humano, con todas sus posibilidades mentales y materiales es el campo de batalla de una lucha que se combate desde la despersonalización contra otra fuerza que carece de manera similar de ego alguno. Cuando se lucha contra el capitalismo, la tiranía, la explotación, la desigualdad, la discriminación- las que son finalmente la misma cosa para la actualidad- nos parece que se lucha contra nadie, pues detrás de cada una de sus manifestaciones sólo existen conexiones imposibles de abarcar que nos terminan entregando antes que una multiplicidad a la manera de nuestros autores, a la humanidad entera enredada por el mismo alambre punzante que nos cercena. Así pues creemos que la

lucha se hace contra el desconocimiento de esa condición, una ignorancia que nos hace creer que entre más definido y separado de lo “malo”, más salvado y glorioso estaré. La desestratificación deleuziano-guattariana se nos presenta como una axiología de lo humano de una clase distinta que nos reúne en miras a la diferencia que nos antecede y rebasa. Ser humano así se convierte en una desestratificación que me empatiza con el otro, al partir de una diferencia que no separa, sino conecta; la que nos posibilita la liberación en los márgenes de lo atado, puesto que es para nosotros para quienes creemos sigue apremiando hablar del CsO.

Cabe preguntar ahora si el objetivo principal planteado en la introducción de este trabajo se ha alcanzado mediante su desarrollo. Habremos de decir aquí que antes de su elaboración, en nuestro proceso de estudio sobre el concepto práctico del CsO, la oportunidad de acercarnos y profundizar en algunas de las fuentes de las que Deleuze y Guattari se valen para exponer su práctica- Artaud, Castaneda, sexualidad taoísta- nos permitió obtener una visión radicalmente distinta de la que nos habíamos hecho con la sola lectura de la Meseta 6 en la que se expone. La efectividad de ese encuentro representó la posibilidad de insertar esa parte de la filosofía de Deleuze y Guattari en la concreción de nuestro acontecer, revelando su actualidad y urgencia, posibilidad que en varias ocasiones un primer acercamiento a esta filosofía había negado o puesto en duda constante. Para nosotros ese hecho se presentó como la oportunidad de replantear la forma en que nuestro proyecto de investigación sobre el CsO sería expuesto, de manera que pudiese representar una vía esclarecedora también para lectores apenas iniciados en el tema. Así ofrecer la personal efectividad de ese proceso como una opción para aportar en la difusión y revaloración del

CsO, supone parte de la realización de su eficacia como herramienta. La parte que resta sólo será posible de completar en la recepción que lo acoja.

Bibliografía:

- Álvarez Ansián, Enrique, *La cuestión ética de la creencia en el mundo a través del cinematógrafo*. (www.filosofia.net/materiales/articulos/a_52.html).
- Artaud, Antonin. *El teatro y su doble*. México: Gallimard, 2006.
- Artaud, Antonin. *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, Traducido por María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas. Buenos Aires: Caldén, 1975.
- Castaneda, Carlos. *Relatos de poder*. Traducido por Juan Tovar. México: FCE, 2013.
- Demoulié, Camille. “Nietzsche y Artaud, pensadores de la crueldad”.
(file:///C:/Users/usuario/Downloads/Dialnet-NietzscheYArtaudPensadoresDeLaCrueldad-3266957.pdf) (Consultado el 22 de marzo de 2016).
- Deleuze, Gilles. *Crítica y Clínica*. Traducido por Thomas Kaufman. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Traducido por José Luis Pardo. Edición electrónica de: www.philosophia.cl/. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. España: Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Argentina: Tusquets, 2006.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas*. Traducido por José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. España: PRE-TEXTOS, 2010. Original en francés: Gilles

Deleuze et Félix Guattari. *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Abecedario Deleuze, J/Joie/Alegría*. ([http://www.youtube.com/watch?v=HKQGRVO\(nvo\)](http://www.youtube.com/watch?v=HKQGRVO(nvo))). (consultado el 2 de diciembre de 2015).
- Dosse, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Traducido por Sandra Garzonio. Argentina: FCE, 2009.
- Garcia Pérez, María. “Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri”. Eikasía. Revista de filosofía. (<http://revistadefilosofia.com/64-08.pdf>) (Consultado el 9 de marzo de 2016).
- Guattari, Félix. *Psicología y Transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Argentina: Siglo XXI, 1976.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (<http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>)
- Pardo, José Luis. *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Colombia: Cincel, 1992.
- Rajchman, John. *Constructions*. E.U.A.: The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1998.
- Rajchman, John. *Deleuze. Un mapa*. Traducido por Elena Marengo. Argentina: Nueva Visión, 2004.
- Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico*. Argentina: FCE, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Porrúa, 2013.

- Tsé, Lao. *Tao Te King*. México: Traducido por David García Walker. Colofón, 2011.
- Watts, Alan. *Naturaleza, hombre y mujer*. España: Kairós, 2005.