

LA CONDICIÓN CsO, O DE LA POLÍTICA DE LA SENSACIÓN*

Eric Alliez**

RESUMEN

El Cuerpo sin Órganos tiene que herir. Lo cual significa, para el filósofo, que el CsO desorganizará su identidad filosófica. Como tal, el CsO estalla en medio de la obra de Gilles Deleuze y es la marca de una ruptura entre una Lógica del sentido y una Lógica de la sensación, entre una biofilosofía y una biopolítica, contemporánea de los acontecimientos de mayo del 68 y del comienzo de la colaboración de Deleuze con Félix Guattari. Mientras que antes de la ruptura existe una superficie de singularidades móviles que expresa una deleuziana maquinaria estructuralista del sentido, después de dicha ruptura el pensamiento logra su auténtica materialidad en conceptos llenos de vida, conceptos que han sido contruidos maquinicamente y que expresan acontecimientos. El pensamiento no es ya immanente a la vida, sino que se trata de la dimensión vital *de* la vida que se arroja a lo impensado gracias a la ruptura producida por el CsO. Este *arrojarse* da lugar a la sensación, entendida como la dimensión tanto estética como política del CsO, que crea nuevas posibilidades para la vida. A la postre, la biopolítica resulta coextensiva tanto del arte como de la filosofía, haciendo válida como a ninguna otra la pregunta de Deleuze y de Guattari: «¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?».

ABSTRACT

«The BwO Condition or, The Politics of Sensation». The Body without Organs has to hurt. This means, for the philosopher, that it must dis-organ-ise his or her philosophical identity. As such, the BwO explodes in the middle of Gilles Deleuze's work, and marks a break between a Logic of Sense and a Logic of Sensation, between a biophilosophy and a biopolitics, contemporary with the events of May '68 and the beginning of Deleuze's collaboration with Felix Guattari. Before the break there is a surface of mobile singularities expressing a Deleuzian structuralist machinery of sense, while afterwards thought attains its true materiality in living concepts constructed machinically and expressing events. Thought is no longer immanent *to* life, but is the vital dimension *of* life plunging into the unthought through the break introduced by the BwO. This *plunge* produces sensation, as both the aesthetic and political dimension of the BwO, creating new possibilities for life. Biopolitics finally becomes coextensive with both art and philosophy, nothing else but Deleuze and Guattari's question, How Do You Make Yourself A Body Without Organs?'



S'élever en esprit pour voir les choses sous l'aspect exclusif d'esprit
c'est en réalité ne plus rien voir.
Antonin ARTAUD

Mich provoziert jede glatte Fläche, sie mit intensivem Lieben zu beschmutzen.
[...] Ich zerreiße die Haut der Fläche und Krieche darunter ins Intrem.
Otto MÜHL

El Cuerpo sin Órganos tiene que herir.

Y hiere al filósofo.

Y es un ataque fulminante.

Cuerpo sin Órganos.

El Cuerpo sin Órganos de Artaud - Una relación afectiva, intensa y anárquica del cuerpo con las fuerzas (que hiere), relaciones con las fuerzas *qua* devenires (cuando ha lugar) - Para Acabar de Una Vez Con el Juicio de Dios y Su Capacidad de *Organ-ización Ad infinitum*.

CsO - ¿Un logotipo de moda, una marca en la cresta de la ola, la insignia de un distinguido club?

¿Un nuevo escolasticismo? ¿Un esquizo-escolasticismo?

En tanto que hiere, hiere al filósofo «deleuzeano» *caído en la trampa*.

Como anti-producción neurótica, como imitación sin inventiva, como repetición sin fuerzas ni diferencias, como *logo(s)*, este estribillo del CsO hiere.

* El presente texto fue originalmente redactado en inglés para el Simposio TransArt IV, «Theorie und Praxis des organlosen Körpers» (Akademie der Bildenden Künste, Viena, 8-10 de noviembre de 2001) y publicado en E. Alliez y E. von Samsonow (eds.), *Biographien des organlosen Körpers*, Viena, Turia + Kant, 2003, pp. 11-29. Este volumen es el cuarto de *TransArt Series*, colección dirigida por Eric Alliez y Elisabeth von Samsonow. *Laguna. Revista de filosofía* agradece al autor haber cedido amablemente los derechos de traducción.

** Eric ALLIEZ (París, 1957) ocupa en la actualidad la cátedra de Estética y Sociología del Arte de la Akademie der Bildenden Künste de Viena. Ha sido profesor invitado en varias universidades brasileñas, austriacas y en Warwick University (UK). En John Hopkins University (EEUU) ha impartido cursos y conferencias. Ha dirigido seminarios en el Collège International de Philosophie (París) con I. Stengers y F. Guattari; es co-director del programa de investigación «TransArt» de la Akademie der Bildenden Künste de Viena. Entre sus publicaciones se encuentran *Contretemps* (1988), en colaboración con M. Féher, D. Gilles e I. Stengers (Ed. Michel de Maule); *Les Temps Capitaux, Tl. I: Récit de la conquête du temps* (1991), Cerf; *La Signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?* (1993), Cerf; *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (1995), Vrin (nueva ed. en preparación); *Deleuze, Philosophie virtuelle. In Memoriam* (1996), Ed. Synthélabo; *Gilles Deleuze. Une Vie Philosophique* (ed.), Rencontres Internationales São Paulo-Rio de Janeiro, 10-14 junio 1996, Ed. Synthélabo; *Gilles Deleuze. Immanence et vie* (ed.), Rue Descartes, n.º 20, PUF; *Les Temps capitaux, Tl. II: La Capitale du temps* (1999), Cerf; edición de *Ceuvres* de Gabriel Tarde (1999-), Ed. Synthélabo-Le Seuil; *Chroma Drama* (2001) (ed.), Turia+Kant. Anuncia la próxima publicación de «dos gruesos volúmenes» sobre estética (*La Pensée-Matisse y L'Œil-Cerveau. De la peinture moderne*). [N. del T.]

Pero no hiere tal como el Cuerpo sin Órganos ha de herirme en mi ser filósofo, porque no des-organiza mi (presunta) *identidad* filosófica.

Citando a Deleuze y Guattari, la vulgata del CsO hiere porque

«devenir no es imitar»;

porque

«el problema no es el significado, sino sólo el uso»;

porque

«no basta con decir ¡Viva lo múltiple! Lo múltiple hay que hacerlo. Tenemos que lograr que el pensamiento se haga nómada»;

porque

«lo embaucador tiene verdadero futuro, pero no devenir»...

Un *esquizo-escolasticismo*¹ anti-productivo ha fomentado la *reacción* contra *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, libros calificados de efímeros productos del pensamiento de Mayo. Y nos consta que muchísima gente estaría encantada con que mayo del 68 no hubiera sido más que el fantasma de ciertos *mauvais maîtres*...

En el prólogo de la edición inglesa de *El Anti-Edipo*, Foucault escribió que ser antiedipo se ha convertido en un estilo de vida. Pero un estilo de vida no es una moda ni una exégesis hiper-textual. En el sentido de Foucault, es un arte, un *art de soi*:

La mejor manera, creo, de leer *El Anti-Edipo* consiste en abordarlo como un 'arte' [...]. Preguntas que se preocupan menos del *porqué* de las cosas que de su *cómo*. ¿Cómo se inserta el deseo en el pensamiento, en el discurso, en la acción? [...]. Diría que *El Anti-Edipo* [...] es un libro de ética².

De *El Anti-Edipo* en adelante, cristaliza en la cuestión del Cuerpo sin Órganos un movimiento contradictorio y paradójico. Por un lado, una hiper-textualidad neurótica que no es capaz de poner en marcha, en un adentro/afuera productivo (al modo deleuzeano), a las fuerzas contenidas en el texto. Por otro, una difusión vírica y rizomática de las mil mesetas del pensamiento de Deleuze y Guattari. Del que participan no-filósofos, que arrastra a artistas. No debemos pasar por alto el hecho de que actualmente, en Francia, más que los filósofos académicos, son los artistas quienes leen a Deleuze y Guattari, los libros firmados por Deleuze y Guattari, como si la filosofía en tanto que institución disciplinaria no se pusiera a sí misma en juego

¹ Empleo esta expresión de una forma *inmediata* y *primitiva*, como una especie de descripción «fenomenológica» de esa nueva territorialidad edípica «deleuzoguattariana», expresión que nada tiene que ver con el uso que de ella hace Keith Ansell Pearson cuando escribe que *Diferencia y repetición* originó un «insólito esquizo-escolasticismo»; cf. K.A. PEARSON, *Germinal Life, The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London-New York, 1999, p. 2.

² Michel FOUCAULT, «El antiedipo: una introducción a la vida no fascista», prólogo de la edición inglesa de *El Anti-Edipo*, trad. de M.J. Tornamina, en *Archipiélago. Cuadernos críticos de la cultura*, otoño de 1994, núm. 17, pp. 89-90. En un artículo publicado en 1983, «L'écriture de soi», Foucault entendió asimismo la «estética de la existencia» como una «etopoiética»; reed. en M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, pp. 415-430.





en esa *experimentación*. Esos no-filósofos ofrecen una nueva tierra al pensamiento de Deleuze y Guattari, efectúan la filosofía —filosofía y nada más que filosofía en su relación constitutiva con el presente— en un proceso de *cambio* en el que sus vidas y obras se hallan involucradas. Esta lectura/devenir de/en Capitalismo y Esquizofrenia significa que el abandono de la ortodoxia marxista, del psicoanálisis y del estructuralismo nunca ha sido para ellos un «auténtico» problema. Lo *auténtico* es el devenir «mismo» —del que esas, sí, teorías reductivistas han hecho caso omiso, lo han desestimado.

Pero volvamos a la extrema dificultad del filósofo ante el Cuerpo sin Órganos, pues la crueldad primera del CsO, de esa fórmula arrolladora de Antonin Artaud, se dirige *contra* el Filósofo.

Antes de *El Anti-Edipo* había escrito Deleuze varios libros de gran belleza, libros que ya se encontraban en relación con un exceso constante de la «Historia de la filosofía» institucional: sobre Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Kant como el «enemigo» (la expresión es de Deleuze)... Tales obras serán introducidas y empleadas en *Diferencia y repetición*, la primera elaboración del sistema deleuzeano. Pero es que, pese a haber sido todo adecuadamente desarrollado, argumentado, y conceptualmente consistentes sus elementos, se trataba aún de algo de una extraña ineficacia, como dijo el propio Deleuze a propósito de este período «pre-guattariano». Contemplado el conjunto a distancia, el efecto retrospectivo es el siguiente: *al encaminarse hacia una definición formal del CsO, la lógica del sistema quedó encerrada en la forma pura de lo determinable en el pensamiento, como la neurosis filosófica*. (Sabemos muy bien *cómo* duele liberarnos de ella: una lucha eterna contra *mí*). Y el hecho es que a *Diferencia y repetición* siguió de inmediato ese libro único en su género, *Lógica del sentido*, en el que el CsO surge por vez primera, en las *palabras físicas* de Artaud, en medio de un proceso roto por él —el proyecto de una *lógica estructuralista del sentido*— y que tiene un desenlace aporético, un desenlace que reclama y augura la colaboración con Guattari...

Considérese lo que sostiene Deleuze sobre dicho periodo en una entrevista realizada tras la publicación de *El Anti-Edipo*:

Yo trabajaba únicamente en el campo de los conceptos, y aún de forma tímida. Félix me habló de lo que él llamaba, ya entonces, las máquinas deseantes: toda una concepción teórica y práctica del inconsciente-máquina, del inconsciente esquizofrénico. Entonces tuve la impresión de que era él quien llevaba la delantera³.

La cuestión de la existencia de una brecha entre un antes y un después (el trabajo conjunto con Guattari) se complica en la medida en que en *El Anti-Edipo* (1972) y en *Mil mesetas* (1980) Deleuze y Guattari proponen dos definiciones del CsO —una es que el CsO es un huevo, la otra es que el CsO es la *Ética* de Spinoza— que, *nominal, discursivamente, preexisten* en cierto modo a esos libros. La vinculación del ser

³ Gilles DELEUZE, «Entrevista sobre *El Anti-Edipo* (con F. GUATTARI)» (1972), en *Conversaciones*, trad. de J.L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 26.

singular y pre-individual de Simondon con el campo intensivo de individualización del huevo en *Diferencia y repetición* (1968) identifica, de hecho, esa *problematización* (lo *problemático* es el estatus ontológico de lo «pre-individual», que como tal se opone a lo *negativo*) con una *ética* de lo «trans-individual»⁴. Si, además, tenemos en cuenta el contemporáneo *Spinoza y el problema de la expresión* (1968) —con su trasfondo nietzscheano y bergsoniano—, entonces todas las piezas encajan, el huevo como paradigma y la centralidad básica de la filosofía de la inmanencia pura de Spinoza. Y, *en vérité*, esta doble definición se reduce a una sola: la sustancia de Spinoza es una distribución de intensidades en la superficie del huevo. Deleuze se orienta hacia esa afirmación de la *intensidad*, sin requerir los servicios del CsO como tal (pero lo que *de verdad* quiera esto decir, *como tal*, por el momento *no lo sabemos realmente*: sólo nos figuramos que significa *la ruptura entre el antes y el después*), salvo en calidad de posible noción común (*por hacer*) de esa (*aún*) definición nominal.

Me atrevería a decir que, para Deleuze, Spinoza es el filósofo que ha logrado articular e identificar universalmente «expresionismo» (mediante su «teoría de la expresión») y «constructivismo» (el llamado «método geométrico»), porque la expresión spinozista es la expresión pura de la univocidad *en tanto que* afirmación de la no-indiferencia y de la *apertura* del Ser. A mi modo de ver, todo ello significa que, partiendo de Spinoza —un Spinoza con quien nunca dejaron de confrontarse Nietzsche y Bergson—, la filosofía deleuzeana ha sido una bio-filosofía, en el sentido moderno y contemporáneo que Deleuze le imprimió (expresión = construcción *qua* verdad inmanente, la verdad de la *inmanencia* de la moderna imagen del pensamiento); y que Deleuze pudo haber dicho, desde éste, el «mejor» plano de inmanencia, *espero no escribir jamás ni una sola frase que no sea de inmediato una afirmación vitalista*.

Dicha noción de bio-filosofía trae consigo al vitalismo como expresión constructiva de una totalidad no-orgánica. Ésta se apropia de la figura fundadora del moderno neo-darwinismo, August Weismann, y de su formalización de la vida germinal. Weismann plantea la teoría de un huevo de intensidad germinal con un campo intensivo de diferenciación como un dinamismo de pura potencialidad y virtualidad. La vida germinal no se refiere a puntos de origen, sino exclusivamente a instantes de devenir creativo. En su relectura del legado de Weismann —estudiado con todo rigor por Keith Ansell Pearson—, Deleuze insistirá en que el devenir no es tanto una evolución sobredeterminada cuanto una evolución-involución creativa que supone comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas de singularidades no-individualizadas. El huevo es un rizoma *avant la lettre*. El huevo es una «multiplicidad intensiva», por emplear un concepto bergsoniano que Deleuze trabajó durante años (desde los prime-

⁴ Véase el artículo de DELEUZE titulado «Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CLVI, núm. 1-3, enero-marzo de 1966, pp. 115-8; reeditado en G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes (Textes et entretiens 1954-1974)*, Minuit, París, 2002, pp. 120-4. El libro de Simondon fue publicado en 1964 (PUF, París), lo cual significa —en términos de cronología deleuzeana— entre *Nietzsche y la filosofía* (1962) y *El bergsonismo* (1966). Acerca de la cuestión del huevo, Deleuze se remite constantemente a A. Daq, *L'Œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, París, 1941.





ros artículos sobre Bergson en 1956 hasta la publicación de *El bergsonismo* en 1966). Viene esto a decir que devenir y multiplicidad intensiva son una y la misma cosa. En *Diferencia y repetición* y en *Mil mesetas*, Deleuze presentará «pedagógicamente» (una pedagogía de los conceptos...) la polémica entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire como la oposición entre un plano de organización, una estructura de órganos desarrollados en una evolución sobredeterminada, y un plano de composición, que sobrepasa a los órganos para llegar a los más elementales materiales que entran en varias combinaciones y que, en función de sus grados de velocidad y de lentitud, forman un órgano dado. Si Cuvier desarrolla una lógica de los órganos en su relación con una unidad trascendente que se realiza a sí misma en términos de órganos funcionales irreducibles, Geoffroy Saint-Hilaire va más allá de órganos y funciones para llegar a la Naturaleza como máquina inmanente abstracta que comprende materiales en combinaciones intensas. Son la velocidad y la lentitud, las relaciones entre movimiento y reposo, las que preside las formas de una estructura fija, de un organismo estable. Y es esta imagen del plano de Naturaleza como plano inmanente de consistencia lo que arroja un poco de luz sobre la naturaleza del CsO. Una imagen que pone de manifiesto un plano molecular de Naturaleza atravesado por elementos no-formales que se plasman en este o en aquel conjunto individuado. *Germinal Life*, el notable libro de Keith Ansell Pearson, explica claramente que este plano deleuzeano comporta una *etología de los conjuntos*, y que el plano-huevo, librado de la continuidad del germoplasma, permite que «las fuerzas de la vida expresen una evolución creadora más allá de la constricción entrópica» a través de *singularidades-acontecimientos* (en tanto que campo de individuación y de singularidades pre-individuales...).

En el Prólogo de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza se lee que el método geométrico no es otra cosa que una manera de considerarlo todo «como si se tratara de líneas, planos o cuerpos». Pero la cuestión consiste en que, como explica Deleuze, el método geométrico es necesariamente genético, porque —empleando sus propios términos— sus elementos ya no son formas o funciones y porque sólo se los distingue gracias al movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad... La sustancia de Spinoza es un plano de consistencia poblado por infinidad de fragmentos de materia anónima que entran en contacto. A cada relación de movimiento y reposo corresponde un grado de potencia, un tipo de intensidad que la afecta. Los afectos son devenires en este sentido y determinan «lo que puede un cuerpo» (título del capítulo 14 de *Spinoza y el problema de la expresión*); también en ese sentido es la *Ética* una etología (desarrollada en *Mil mesetas*). Nada sabremos del cuerpo hasta que sepamos lo que un cuerpo puede, qué son sus afectos, cómo puede o no componerse con otros afectos. La representación (Descartes) queda disuelta por la afección (Spinoza), conduciendo a la cuestión concreta de la *filosofía práctica* (véase SPP)⁵. En este ámbito spinozista será proyectado el

⁵ Las siglas empleadas en la traducción son las siguientes: la primera de las cifras que acompañan a la sigla remite a la paginación del original; la segunda, a la de la traducción española. LS: Gilles DELEUZE (1969), *Logique du sens*, Minuit, París, 1997; trad. de M. Morey, Planeta, Barcelona, 1994; CC: G. DELEUZE, *Critique et clinique* (1993), trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996;

Cuerpo sin Órganos como un ataque al organismo *en cuanto* organización trascendente y como la alternativa inmanente *del* cuerpo, una alternativa que lo abre a conexiones y relaciones bio-filosóficamente indisociables de «un campo trascendental impersonal y pre-individual», de cuyo análisis en términos de «superficie inconsciente» ya se ocupaba *Lógica del sentido*.

Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada. [...] Lo que no es ni individual ni personal, al contrario, son las emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y poseen un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia. Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales [...]. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, pisamos firmemente el campo de lo trascendental (LS: 124-5/118; «De las singularidades»)⁶.

El campo trascendental kantiano se convierte en una superficie intensiva y nomádica que conduce «inconscientemente» al huevo spinozista en tanto que definición formal del CsO. Quiero decir, una definición susceptible de lectura formal, analizable mediante una lógica continua (la única que aquí hemos contemplado: en consonancia con la *logique des énoncés*), hasta que reparamos en la profunda *Spaltung* del Cuerpo sin Órganos para con el *discurso filosófico mismo*.

Después de *Diferencia y repetición* y de *Spinoza y el problema de la expresión* (ambos publicados en 1968), *Lógica del sentido* (1969) es donde Deleuze se enfrenta a la afirmación específica de la univocidad spinozista del Ser desarrollada desde la relación entre la expresión —en cuanto implica ésta la *paridad* de las acciones/pasiones del alma con las del cuerpo y en cuanto procura una dinámica real a la ecuación anti-simbólica Expresión = Construcción— y el estructuralismo como forma contemporánea del constructivismo. Un constructivismo que comprende la esfera de la expresión como meramente lingüística en el sentido de que *no hay estructura sin lenguaje* —sea verbal o no-verbal. En palabras de Deleuze: en relación con el psicoanálisis, existe una estructura de cuerpos en la

SPP: G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique* (1970, 1981²), Minuit, París, 1994; trad. de A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 2001;

AE: G. DELEUZE y F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe* (1972), Minuit, París, 1999; trad. de F. Monge, Paidós, Barcelona, 1985;

MP: G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Mille Plateaux* (1980), Minuit, París, 1990; trad. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Pre-textos, Valencia, 1988;

QP: G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie* (1991), Minuit, París, 1991; trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1995. [*N. del T.*]

⁶ Véase además, en esa misma serie, la nota al pie sobre el libro de Simondon, que lo presenta como una nueva concepción de lo trascendental.





exacta medida en que se *supone* que los cuerpos hablan un lenguaje de síntomas⁷. Teniendo por objetivo el examen de una «univocidad especulativa de Ser y lenguaje», *Lógica del sentido* se planteará como una extraordinaria tentativa de explorar las condiciones con las que el estructuralismo como «*nueva filosofía trascendental*»⁸ sería apropiado para la expresión del *Untersinn* del caótico mundo de los cuerpos, apropiado para sus afectos y mixtos, para las profundidades y falta de fundamentos del cuerpo, *habida cuenta de que el sentido no es sino el acontecimiento entendido como efecto incorporal de superficie*. El propósito esencial de las series de *Lógica del sentido* es suscitar, por encima y más allá de la oposición entre el fondo y la superficie, una articulación proposicional del sentido y del lenguaje en las acciones y pasiones de los cuerpos que sea capaz de ascender a la superficie del lenguaje. Que el sentido sea un acontecimiento incorporal implica que las profundidades del cuerpo se expresan como pura superficie, convirtiendo a los juegos de palabras de Lewis Carroll, las paradojas de sentido y sinsentido (el espejo) desarrolladas por medio de series dobles (cuerpos-lenguaje, «comer»-«hablar»...), en absolutamente emblemáticos de un movimiento *que transita desde los cuerpos hasta lo incorporal, en un devenir-ilimitado que recorre la superficie*. Devenir, el ilimitado devenir de los cuerpos, es estrictamente coextensivo del lenguaje cuando todo asciende a la superficie. *Alicia en el país de las maravillas...* Los juegos de palabras son juegos de superficie, vivaces sinsentidos «que circulan» como planas manifestaciones de la esencia incorporal del sentido. Inmaterial, el sentido no es más que un efecto, que expresa todo afecto como un efecto de superficie: como un efecto óptico (o *effet de miroir*).

Deleuze propone su «explicación» del estructuralismo en la undécima serie:

Los autores que la costumbre reciente ha dado en llamar estructuralistas quizá no tengan sino un punto en común, aunque este punto es el esencial: el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición [...]. El estructuralismo, consciente o no, celebra unos reencuentros con una inspiración estoica y carrolliana (LS: 88/89).

Con la decimotercera serie (!), «Del esquizofrénico y de la niña», *Lógica del sentido* se revela, si no caso único, sí al menos un caso peculiar en la historia de la literatura filosófica. Hundimiento. Hundimiento del estructuralismo como ese *nuevo materialismo, nuevo ateísmo, nuevo anti-humanismo*, de esa «productividad que es la de nuestra época» (tal como se la aplaude en el artículo «¿En qué se reconoce el

⁷ Este «ejemplo» crucial lo proporciona Deleuze al comienzo de su importante artículo sobre el estructuralismo, cf. G. DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», originalmente publicado en F. Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie*, t. VII: *Le XX^e siècle*, Hachette, París, 1972, y ahora reimpresso en *L'Île déserte*, p. 239. El artículo en cuestión fue escrito en 1967 y como tal es presentado: «Estamos en 1967», subraya Deleuze. Me permito recordar que *El Anti-Edipo* fue publicado en 1972, el mismo año que el del artículo «estructuralista», aunque el plano «carrolliano» del estructuralismo que se trasluce en él lo hace netamente contemporáneo de *Lógica del sentido* (1969).

⁸ G. DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», art. cit., p. 244.

estructuralismo?»⁹). El hundimiento del estructuralismo carrolliano se produce a causa del convulso Cuerpo sin Órganos de Artaud como insurrección de los dos «lenguajes» en la profundidad, de las acciones y pasiones corporales, que vendrá a coaccionar, a amenazar, a llevar a la implosión al proyecto de una *Lógica del sentido* serial —y de un «psicoanálisis del sentido» (a pesar de que Deleuze aún estableciera la distinción entre éste y un «mal psicoanálisis»)—. Inopinadamente, emerge un cuerpo esquizofrénico que arrasa la organización «superficial» del sentido y del lenguaje, haciendo que la serie decimotercera se pregunte: ¿cómo imaginar una superficie que corresponda a las más recónditas y quebradas profundidades del cuerpo una vez que las series hayan desaparecido? En este punto, el descubrimiento de un «cuerpo vital» por parte de Artaud agrieta la superficie «à force de souffrance». *El efecto de lenguaje se ve remplazado por un puro lenguaje-afecto de palabras-soplos (mots-souffles) y palabras-grito (mots-cris), de palabras-acciones y palabras-pasiones exclusivamente tónicas y no escritas, que lleva el apelativo de «cuerpo sin órganos de Artaud»*¹⁰. El lenguaje-afecto de un cuerpo ex-pulsivo; o, mejor dicho, citando a Artaud: «l'espace du souffle entre la fuite de tous le mots»¹¹. *Es una máquina que respira*.

Escribe Deleuze —y hemos de citarlo en toda su extensión para *sentir* cómo el Cuerpo sin Órganos des-organiza la superficie filosófica (*inclusive la de la bio-filosofía de Deleuze, cuya experiencia es indisociable de mayo del 68 y de su decisión política de colaborar con Guattari en 1969*):

Nada más frágil que la superficie. [...] Nos damos cuenta de que hemos cambiado de elemento, que hemos entrado en una tempestad. Creíamos estar todavía entre niñas y niños, pero estamos ya en una locura irreversible. Creíamos estar en el extremo de las investigaciones literarias, en la más alta invención de lenguajes y palabras; pero estamos ya en los debates de una vida convulsiva; en la noche de una creación patológica que concierne a los cuerpos.

[Nos hallamos] en otro mundo y en un lenguaje totalmente diferente. Con pavor, lo reconocemos sin esfuerzo: es el lenguaje de la esquizofrenia. Incluso las palabras-valija parecen tener otra función, sincopadas y sobrecargadas de guturales. A la vez, medimos la distancia que separa el lenguaje de Carroll, emitido en la superficie, del lenguaje de Artaud, tallado en las profundidades de los cuerpos: la diferencia de sus problemas. Podemos dar entonces toda su importancia a las declaraciones de Artaud en su carta de Rodez: «No he hecho una traducción del Jabberwocky. He intentado traducir un fragmento, pero me aburría. Nunca me ha gustado este poema, que siempre me ha parecido de un infantilismo afectado... No me gustan los poemas o los lenguajes de superficie, que respiran ocios felices y

⁹ *Ibidem*, pp. 245 y 269.

¹⁰ Deleuze cita el siguiente pasaje de Artaud en una nota al pie: «Pas de bouche Pas de langue Pas de dents Pas de larynx Pas d'œsophage Pas d'estomac Pas de ventre Pas d'anus Je reconstruirai l'homme que je suis»; cf. LS: 108/104-5 («Del esquizofrénico y de la niña»).

¹¹ Antonin ARTAUD, «Projet de lettre à Georges Le Breton», en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, vol. XI, p. 187.



triumfos del intelecto, apoyándose éste sobre el ano pero sin echarle alma o corazón. El ano es terror siempre, y no admito que se pierda un excremento sin que uno se desgarre por perder también su alma, y no hay alma en el Jabberwocky... Puede uno inventarse su lenguaje y hacer que hable la lengua pura con un sentido no gramatical, pero es preciso que este sentido sea válido en sí mismo, es decir, que surja de la angustia... Jabberwocky es la obra de un aprovechado que ha querido saciarse intelectualmente, hartado de una comida bien servida, saciarse del dolor ajeno... Cuando se hurga la caca del ser y de su lenguaje, es preciso que el poema huelga mal, y Jabberwocky es un poema al que su autor se ha guardado bien de mantener en el ser uterino del sufrimiento donde todo gran poeta se ha templado y que, al parir, huele mal. En el Jabberwocky, hay pasajes de fecalidad, pero es la fecalidad de un *snob* inglés que roza lo obsceno como rizándolo con tenacillas al rojo... Es la obra de un hombre que comía bien, y esto huele en su escrito...». Resumimos: Artaud considera a Lewis Carroll como un perverso, un pequeño perverso, que se empeña en la instauración de un lenguaje de superficie y no ha sentido el verdadero problema de un lenguaje en profundidad: problema esquizofrénico del sufrimiento, de la muerte y de la vida. Los juegos de Carroll le parecen pueriles, su alimento demasiado mundano, incluso su fecalidad hipócrita y demasiado bien educada (LS: 101-4/99-101)¹².

Nos hallamos en otro mundo... En un mundo que denuncia el «ridículo del pensador», del «pensador abstracto», «que se queda en la orilla», que sólo se permite la contra-efectuación de la violenta alternativa del Cuerpo sin Órganos —«simple representación plana del actor o del bailarín» (LS: 183-4/165)—. Y si, como remata Deleuze, *ni una sola página de Artaud daríamos por las obras completas de Carroll*, esto se debe a que el Cuerpo sin Órganos de Artaud lacera a la filosofía de un modo tal, que a la biofilosofía deleuzeana no le queda más remedio que *representar [to act]* la productividad de la superficie *desde las intensidades del cuerpo esquizo y de «su progresiva y creadora desorganización»*. Será cometido de *El Anti-Edipo* el proporcionar a la filosofía contemporánea el plano de inmanencia en tanto que *aquella* superficie de intensidades sin la que los conceptos no pueden ser reales y en tanto que movimiento de la vida que atraviesa el campo material del pensamiento en un cuerpo sin sujeto, *interactuando un cuerpo maquínico*.

Ruptura, *abertura* sin la que el materialismo sigue siendo una *Idea* o una *Decisión* (Badiou, Lardreau y su *¡Viva el materialismo!*¹³); sin la que las operaciones conceptuales no se pueden realizar como operaciones físicas (la *fisicalidad* del concepto —como «centro de vibraciones»— está desarrollada en *¿Qué es la filosofía?*, el testamento de Deleuze y Guattari. Pero también tenemos que hacernos eco de la respuesta de Deleuze, que se encuentra en una entrevista de 1980: «La idea de una

¹² Nótese que en su artículo sobre el libro de Louis WOLFSON, *Le schizo et les langues*, Deleuze escribe que la cosmología vitalista del cuerpo sin órganos de Artaud, a causa de sus *palabras-soplos*, va más allá de los límites de la «ecuación» wolfsoniana en su proximidad con los juegos de Carroll; cf. G. DELEUZE, «Louis Wolfson o el procedimiento», en CC: 28n/31n.

¹³ Véase el pseudo-anónimo *Vive le matérialisme!*, Verdier, Lagrasse, 2001.

vida no-orgánica es constante en *Mil mesetas*. Se trata precisamente de *la vida del concepto*. Esta aseveración nietzscheana enlaza al Cuerpo sin Órganos con la insurrección dionisíaca contra el mundo apolíneo y la filosofía de Schopenhauer...). Abertura dionisíaca a falta de la cual la sustancia-spinozista-como-distribución-de-intensidades-en-la-superficie-del-huevo = CsO no puede ser *experimentada como* el «inconsciente esquizofrénico» del mundo que ofrece sus condiciones internas a los *acontecimientos*, como la única consistencia de los conceptos. (El enfrentamiento Deleuze-Badiou acerca de la cuestión del acontecimiento es, a este respecto, absolutamente fundamental, teniendo en consideración que Badiou, en su libro sobre Deleuze, dejó por completo de lado las obras con Guattari porque le era preciso no prestar atención a la renovación de la filosofía deleuziana que proviene de la abertura del CsO...¹⁴). Este sentido experimental —en un campo de *experimentación* trascendental— es el que hace al Cuerpo sin Órganos inseparable de la rotunda descomposición [*break/down*] que induce en el discurso de Deleuze, desde la decimotercera serie de *Lógica del sentido* hasta las líneas iniciales de *El Anti-Edipo* (que le costaron a Deleuze el Collège de France):

Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello folla. Qué error haber dicho *el*ello. Lo que hay por todas partes son máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones (AE: 7/11; trad. modificada).

Al sustituir este constructivismo estructuralista por el maquínico, Deleuze y Guattari presentan el Cuerpo sin Órganos como la *identidad física* entre el expresionismo y el constructivismo. Identidad física quiere decir que el CsO ya no es un problema para el pensamiento (pensamiento «inmanente a la vida»), sino la dimensión vital de la vida a la que el pensamiento se arroja¹⁵ *para convertirse en filosofía Y en no-filosofía*, desembocando en «esa emoción que hace consciente a la mente de ese terrible, perturbador sol de la materia, y que atraviesa su llama al rojo vivo» (Artaud). Una conflagración que permite al filósofo, en su experimentación esquizo, «convertirse en no-filósofo para que la no-filosofía se convierta en la tierra y el pueblo de la filosofía» (QP: 105/111; trad. mod.). La cristalización en el «CsO» de la difusión viral y rizomática del pensamiento de Deleuze-Guattari que mencionamos al comienzo, no tiene otra razón de ser que este devenir recíproco. Que *despeja* la ecuación Expresión = Construcción = Devenir (lo *impensable* para el post/hiperestructuralismo lacaniano de Badiou¹⁶) y que acarrea

¹⁴ Cf. Alain BADIOU, *Deleuze. La Clameur de l'Être*, Hachette, París, 1997 (hay trad. esp. en Ed. Manantial); véase también el «Dossier Badiou/Deleuze» que publiqué en *Futur Antérieur*, núm. 43, 1997-98/3; *Multitudes*, núm. 1, marzo de 2000 y su prolongación en mi artículo «Badiou. La grâce de l'universel», en *Multitudes*, núm. 6, septiembre de 2001.

¹⁵ Cf. G. DELEUZE, «L'immanence: une vie...», *Philosophie*, núm. 47, septiembre de 1995. Es el último texto que Deleuze entregó a la imprenta.

¹⁶ Con tal ecuación verificamos que el pensamiento de Deleuze-Guattari *no es* un post-estructuralismo (sí es que esta expresión no tiene un significado meramente cronológico). Al contra-



Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes. Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia¹⁷.

No se trata aquí de responder una vez más al *mauvais procès* en lo que respecta a la llamada «apología de la esquizofrenia», a la que se supone integrada en la noción de Cuerpo sin Órganos. Deleuze y Guattari dieron muy buena cuenta de ello en *Mil Mesetas*. Cuando el CsO se convierte en la denominación del devenir de la filosofía misma, lo primero que hay que hacer es determinar con la mayor exactitud posible las líneas de *devenir* a que da lugar ese nuevo *sentimiento*. (En el sentido en que Artaud escribió que el pensamiento «debe poder responder a todas las manifestaciones *del sentimiento y de la vida*»¹⁸).

Percibo dos líneas, que son necesaria y absolutamente una sola, en la información y deformación del plano de consistencia del pensamiento de Deleuze-Guattari: (1) La Lógica del sentido se transforma en una Lógica de la sensación; (2) La biofilosofía se efectúa a sí misma como biopolítica.

Para ir poniendo punto final, sigamos brevemente esas dos líneas de devenir.

(1) El terreno aporético en que evoluciona *Lógica del sentido* queda fijado en su último párrafo, cuando la cuestión de un «algo distinto» se mantiene como el hecho de la lógica estoico-carrolliana del sentido, y que debe aguardar a la obra de arte por hacer, la única que podrá responderla. En *Kafka. Por una literatura menor* (1975), publicado por Deleuze y Guattari como una especie de apéndice a *El Anti-Edipo*, el «algo distinto» es una secuencia de estados intensivos que forman un devenir colectivo que limita al sentido a la dirección de sus «líneas de fuga». («Du sens, subsiste seulement de quoi diriger les lignes de fuite» [«Sólo queda el suficiente sentido con el que dirigir a las líneas de fuga»]¹⁹). Un uso del lenguaje asignificante, intensivo, «que habla *desde los mismos* estados de cosas» (MP: 110/91), que da a la

rio, y en el sentido estricto del término, cabe decir que *Lógica del sentido* desarrolla una filosofía post-estructuralista. En su reciente trabajo *Le périple structural, figures et paradigme* (Le Seuil, París, 2002), Jean-Claude Milner presenta al lacanismo, con enorme acierto, como un hiper-estructuralismo, y lee *El Anti-Edipo* como «anti-estructura».

¹⁷ Cito de ese párrafo de AE: 26/27: «Los senos sobre el torso desnudo del presidente [Schreber] no son ni delirantes ni alucinatorios; en primer lugar, designan una banda de intensidad, una zona de intensidad sobre su cuerpo sin órganos. El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por *gradientes* que señalan los devenires y los cambios del que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido: la emoción vivida de los senos no se parece a los senos, no los representa, del mismo modo como una zona predestinada en el huevo no se parece al órgano que de allá va a surgir». No resulta sorprendente que la tercera tesis de *Vive le materialisme!* recite: como pura decisión, «el materialismo nada tiene que ver con la materia» —dicho esto, *por supuesto*, contra Deleuze— (cf. G. LARDREAU, *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Verdier, Lagrasse, 1999).

¹⁸ A. ARTAUD, «Lettre à monsieur le législateur de la loi sur les stupéfiants», en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, vol. 1, p. 68: «qu'elle [la pensée] puisse répondre à toutes les manifestations du sentiment et de la vie».

¹⁹ G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, París, 1975, p. 39.

sintaxis el grito de las fuerzas y que hace de ella una máquina de expresión en la ecuación intensiva materia = energía. Todas estas fuerzas son positivas en relación con la intensidad = 0 del Cuerpo sin Órganos, una «producción de lo real como magnitud intensiva a partir de 0» —por eso el CsO es un huevo— (MP: 189-190/158) y que reivindica un «*Yo siento*» más insondable que cualquier *vécu...* Sentir es devenir, devenir-otro. *Me siento devenir* significa que *lo real es el devenir mismo, la abertura de las intensidades nómadas producida en el CsO* —y no es esto una correspondencia de relaciones que genera una estructura, *fijando el devenir en una estructura* (contra el estructuralismo: «un devenir no es una correspondencia de relaciones»²⁰)—. Kafka (los devenires-animal de Kafka) converge con Artaud (un mundo de puras intensidades) cuando al Arte no le cabe más cometido que «*apoderarse de fuerzas*» («*capter des forces*»), *porque la fuerza es la condición constitutiva de la sensación para un cuerpo, porque la sensación alcanza al cuerpo abriéndose paso a través del organismo que tiene confinada a la vida*. A estas alturas, sin embargo, la pintura debe recoger el testigo de la literatura, de la «literatura menor», pues la pintura hace visible, inmediatamente, la «pura presencia del cuerpo», la materialidad del cuerpo, su realidad intensiva como Cuerpo sin Órganos liberado de su representación orgánica. (La figura de D. H. Lawrence es muy relevante en este sentido: no sólo porque de buenas a primeras comenzó a pintar en 1926 —cuatro años antes de morir—, sino porque, a fin y al cabo, su concepción de las artes plásticas se basa en la realidad de un *cuerpo glorioso* que, tras haber servido de estímulo para sus obras literarias, tuvo que encauzarse hacia el acto pictórico²¹). *Pintar hace visible al CsO en la sensación*: tal fue la experiencia de Artaud, quien descubrió el «cuerpo sin órganos» gracias a Van Gogh — *Van Gogh le suicidé de la société*²²— y, probablemente, anticipando dicho descubrimiento en *dibujos* que (explica Artaud) «ya no representan temas artísticos», «obras de arte, obras de simulación estética». *Action-drawing*, dice Derrida²³. (Véase la secuencia: «Couti l'anatomie» [aprox. septiembre de 1945]; «La potence du gouffre» [aprox. octubre de 1945]; «L'exécration du Père-Mère» [abril de 1946]; «La projection du véritable corps» [noviembre de 1946 - diciembre 1947/enero 1948]²⁴). No es otra la razón por la que la *Lógica del sentido es sustituida*

²⁰ MP: 291/244. La crítica al estructuralismo se desarrolla en la décima meseta («Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...»).

²¹ Véase D.H. LAWRENCE, «Introduction to these paintings», en *The Paintings of D.H. Lawrence*, Mandrake Press, 1929. En «Para acabar de una vez con el juicio», cap. 15 de *Crítica y clínica*, Deleuze remite el cuerpo sin órganos tanto a Artaud como a Lawrence; cf. CC: 164/183.

²² Los textos de Artaud con el «cuerpo sin órganos» están recopilados en el volumen XIII (!) de las *Œuvres complètes*, Gallimard, París. Este volumen contiene *Van Gogh le suicidé de la société* (1947), *Pour en finir avec le jugement de dieu* (1948) y *Le Théâtre de la cruauté* (1948).

²³ Jacques DERRIDA, *Artaud le Môme*, Galilée, París, 2002, p. 98.

²⁴ Los cuatro dibujos a los que me refiero se presentaron en la exposición «Hommage à Antonin Artaud», Museum Quartier, Viena, 7 de septiembre - 17 de noviembre de 2002, comisariada por Cathrin Pichler y Hans-Peter Litscher. Acerca del dibujo titulado «La potence du gouffre» leemos: «La potence du gouffre est l'être et non son âme et c'est son corps».



por la *Lógica de la sensación* y por la que es vinculada con la pintura, toda vez que pintar, el *action-painting*, evidencia históricamente («por un exceso de presencia») la secuencia Expresión = Construcción = Devenir —y lo lleva a cabo, por lo demás, sin el concepto de «signo» (deconstruido, en términos literarios, en *Kafka. Por una literatura menor*)—. Francis Bacon. *Lógica de la sensación* (1981) sigue tan de cerca a *Mil mesetas* (1980) porque pintar muestra materialmente a la obra de arte como «un ser de sensación, y nada más» (QP: 155/165)... Al ser el más cezanniano de los pintores contemporáneos, Bacon —explica Deleuze— retrotrae la verdad al cuerpo para liberar, por medio de su deformación, de su des-organ-ización, una fuerza más profunda y casi irrespirable (*une Puissance plus profonde et presque invivable*)²⁵. ¿De qué verdad se trata? Menos de una verdad estética que de una verdad como puro sensible, la verdad intensiva del Cuerpo sin Órganos que encarna a la estética como *estética = sensación*. Lógica de la sensación quiere decir que toda auténtica inmanencia es *estética*; y que la tarea del arte consiste en expresarla en una política de la sensación, construyendo un bloque de sensación que «se sostenga en pie por sí mismo» (expresión de Whitehead que Deleuze y Guattari redescubren en *¿Qué es la filosofía?*) como una nueva posibilidad de la vida.

Todo lo anterior denota una *política de la sensación* más bien que una «estética» en el sentido corriente del término. Porque el arte no es un fin, sino un modo de trazar líneas de vida, una manera de liberar materias de expresión construyendo nuevas territorialidades sensibles que implican *devenires reales*, devenires que constituyen el *medio real* del arte en su unión vital con el no-arte.

(Prolongando esta línea artaudiana nos topamos con las *acciones materiales* del Viennese Actionism, que sume a los cuerpos en el caos de las sensaciones, desorgan-izándolas para *presentar* a los cuerpos como *pinturas vivas* de un proceso esquizo que conlleva un «inconsciente maquínico». Mühl en particular, quien propone el «principio rector *Materie = Farbe*», escribe: «en la acción material, el cuerpo es como un huevo cascado que deja ver su yema»).

(2) Que la biofilosofía se efectúa a sí misma como biopolítica, como una política del ser *qua* vida íntimamente ligada a la sensación (y ya no, forzosamente, con las condiciones del inconsciente), significa «¿Cómo hacerse un *Cuerpo sin Órganos?*»²⁶.

²⁵ Cf. G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Ed. de la Différence, París, 1981, cap. VII («L'hystérie») y VIII («Peindre les forces»).

²⁶ Relacionado con la artaudiana fecha de 28 de noviembre de 1947 —la fecha de «Pour en finir avec le jugement de dieu»—, «Comment se faire un Corps sans Organes?» es el título de la sexta meseta de *Mil mesetas*. En el prólogo de la traducción italiana de *Mil mesetas* Deleuze y Guattari explican que la diferencia de este nuevo libro respecto de *El Anti-Edipo* estriba en que la multiplicidad ya no es tratada como una síntesis con las condiciones del inconsciente, sino como un sustantivo puro (p. XII). La sexta meseta desarrollará la idea de que *Heliogábalo* y los *Tarahumaras* de Artaud expresan precisamente esa «multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia» (MP: 196/163). Ello significa que desde *El Anti-Edipo* hasta *Mil mesetas* Artaud todavía está ahí *en marcha*.

Más que una pregunta, se trata de una respuesta *constructiva* al *crack up* de la *Lógica del sentido*, tal como queda formalizado en su vigesimosegunda serie, «Porcelana y volcán»:

Si querer es querer el acontecimiento, ¿cómo no querer también la plena efectuación en una mezcla corporal y bajo esta voluntad trágica que preside todas las ingestiones? [...] ¿[Acaso] es posible mantener la insistencia de la grieta incorporal, evitando hacerla existir, encarnarla en la profundidad del cuerpo? Más exactamente, ¿es posible mantenerse en la contra-efectuación de un acontecimiento, simple representación plana del actor o del bailarín, y a la vez guardarse de la plena efectuación que caracteriza a la víctima o al verdadero paciente? Todas estas preguntas acusan el ridículo del pensador [...] Cuando Artaud habla de la erosión del pensamiento como de algo esencial y accidental a la vez, radical impotencia y sin embargo alto poder, es ya desde el fondo de la esquizofrenia. Cada uno arriesgaba algo, ha ido lo más lejos posible en este riesgo, y extrae de ahí un derecho imprescindible. ¿Qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sensatez y distinción? ¿Hablar siempre de la herida *de Bousquet*, del alcoholismo *de Fitzgerald* y *de Lowry*, de la locura *de Nietzsche* y *de Artaud*, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en el profesional de todas estas habladurías? [...] En verdad, ¿cómo permanecer en la superficie sin quedarse en la orilla? ¿Cómo salvarse salvando la superficie, y toda la organización de superficie, incluidos el lenguaje y la vida? ¿Cómo alcanzar esta *política*, esta *guerrilla* completa? (LS: 183-4/164-5).

Una *política*, una *guerrilla total* mediante la que *Artaud es Spinoza resucitado*, pues sólo a partir de *Artaud el esquizo* podemos «tratar de sentir y de comprender a Spinoza por en medio» (SPP: 164/149). Quiere esto decir que el gran libro sobre el CsO es la *Ética*, ya que *el único proceso universal es la esquizofrenia como campo de inmanencia del deseo* (deseamos a través del CsO, el CsO es el *continuum* del deseo). El hecho de que «la misma palabra, esquizo, [designa] a la vez la abertura eventual y el hundimiento posible, y todas las transiciones, las intrincaciones de uno a otro» es la ineludible confirmación de la productividad absoluta del proceso esquizofrénico *y de su represión social cada vez que el deseo es sustraído de su campo de inmanencia por las trascendencias organizadas del juicio de Dios*. El *hundimiento*: «el esquizo-entidad surge tanto más como un producto específico cuanto que el proceso de producción se encuentra desviado de su curso, brutalmente interrumpido» (AE: 161-2/141).

Si el CsO es lo real, siempre expresado, pero que tiene que ser individualmente construido para cada uno de nosotros, allí donde las intensidades funcionan y *horadan*; si «de ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas» (MP: 186/155-6) que implica un máximo de cautela para poder separar al CsO de sus dobles huecos o cancerosos, ello es debido a que el Cuerpo sin Órganos es la Lucha dentro de nosotros. Es lo que lucha contra el juicio y todas las organ-izaciones que aprisionan a la vida, contra todas las regresiones que hacen fascista o ignominioso al deseo; aunque después de todo, como lo manifiesta Deleuze en uno de sus últimos textos, «Para acabar de una vez con el juicio», lo que tenemos aquí es la *lucha entre* las fuerzas, en cuyo desarrollo unas



fuerzas se apoderan y eliminan a otras fuerzas, creando esas asociaciones de fuerzas un *devenir selectivo*, asociaciones producidas por una potente vitalidad no-orgánica. La verdad «estética»²⁷ del Cuerpo sin Órganos es un *art de soi*.

Make Combat, not War.

Porque el juicio de Dios siempre está a favor de la guerra, contra el poder social de la diferencia.

«En la guerra», escribe Deleuze, con una proposición de alarmante actualidad, «la voluntad de poder sólo significa que la voluntad quiere el poder como un máximo de poder o de dominación» (CC: 167/186).

Combate la guerra —o de *Comment se faire un Corps sans organes*—. Éste era el inicio de *Pour en finir avec le jugement de dieu*, cuando Artaud estaba combatiendo la relación americana con la guerra, «para demostrar, mediante las aplastantes propiedades de la fuerza, la superioridad de los productos americanos»²⁸.

Con Artaud y su ardiente deseo de «practicar la vida», Deleuze y Guattari trazan las líneas de un «devenir-revolucionario» para el mundo actual.

Ésta es la condición CsO, sin la que la filosofía de Deleuze y Guattari no puede convertirse en una *onto-etopoiética*²⁹.

Traducción del inglés para *Laguna* de Moisés BARROSO RAMOS

²⁷ «aesthetic/aisthetic» en el original (N. del T.).

²⁸ Cf. A. ARTAUD, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, *op. cit.*, p. 72: «[les Américains] veulent à toute force et par tous les moyens possibles faire et fabriquer des soldats en vue de toutes les guerres planétaires qui pourraient ultérieurement avoir lieu, et qui seraient destinés à démontrer par les vertus écrasantes de la force la surexcellence des produits américains, et des fruits de la saveur américaine sur tous les champs de l'activité et du dynamisme possible de la force».

[«(Los americanos) quieren a cualquier precio y por cualquier medio fabricar y manufacturar soldados / en previsión de todas las guerras planetarias que ulteriormente podrían tener lugar, / y que estarían encargadas de demostrar mediante las aplastantes virtudes de la fuerza / la superioridad de los productos americanos, / y de los frutos del sabor americano en todos los campos de la actividad y del dinamismo posible de la fuerza»].

²⁹ En mi trabajo *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Cerf, París, 1993, exploré el concepto de «onto-etología».