

# Cuerpo y subjetividad en la filosofía contemporánea

Por María del Carmen Vitullo

Filósofa por la Universidad Nacional de Rosario. Profesora Titular de la cátedra “Problemática del saber”, Carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Directora, desde su fundación, del Centro “Félix Guattari” de Estudios e Investigaciones, de la misma casa de estudios. Actualmente se encuentra desarrollando su tesis doctoral.

1 Nos referimos al texto de Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas* (publicado por primera vez en Belgrado, en 1936), donde habla de la pérdida de toda referencia que sufre el hombre, inmerso en el mundo de la doxa.

2 Precisamente, muchas de las perspectivas acerca del cuerpo y la subjetividad provienen del campo de la Biología y de disciplinas vinculadas a la problemática de la salud.

3 Algunos autores, entre ellos Anne-Francoise Schmid (1998), plan-

Abordando el debate

*No future! Cuando sueño con cambiar el mundo, me quedo sin armas... Ya no entiendo más lo que pasa en los cuatro puntos del planeta: el horizonte parece una pared y el futuro resbala... El posmodernismo es la época en la que el hombre ya no se entusiasma por un futuro que canta, prometido para antes o para después de la muerte. La esperanza de una realización del ser humano se difumina. Nadie piensa más en esto* (Pommier, 2000).

Las nociones de *cuerpo y subjetividad* de la Filosofía contemporánea no pueden separarse de un debate que ha ocupado especialmente los últimos casi 40 años, al menos a partir de los cambios, polémicas y transformaciones desatadas por el Mayo francés en 1968, sumados a los movimientos políticos y sociales que dieron la vuelta al planeta y que tuvieron, incluso en Argentina, una gran importancia sobre finales de los sesenta y mediados de los setenta. Y no es que el quehacer filosófico no planteara desde hacía ya tiempo “la caída del Sujeto”<sup>1</sup>, la pérdida de la confianza en la “Ratio” o el fin de las totalidades. Lo que sucede, a nuestro entender, es que en los ochenta se produce una proliferación de la problemática modernidad/posmodernidad que penetra distintos campos teóricos y se hace ex-

plícita en los medios de comunicación, el arte, la educación, el derecho, la economía y la historia, impregnando incluso la vida cotidiana, y replanteando los conceptos de salud<sup>2</sup>, tanto “mental” como “corporal”, entre otros muchos.

En esa época, la avanzada posmoderna se hace sentir notoriamente en el campo filosófico, planteando que no se ha producido el “desacople”<sup>3</sup> entre la modernidad y la racionalidad moderna, y por lo tanto postula “el fin de la modernidad en su conjunto”, desenmascarando la subjetividad moderna como represora o animada por una voluntad de dominación. Tal debate puede ser entendido como la controversia de una época que percibe en mutación sus referencias, en franca debilitación sus certezas, proyectándose hacia un espectro de carencias y miserias sociales en las que se acelera, por un lado, la abundancia, mientras que, por otro, el futuro se perfila como des-humanizado.

El tema de la crisis de la modernidad es abordado hoy desde un gran abanico de vertientes teóricas, en el que no han faltado los debates desde lo estético y lo político, además de lo filosófico. Tales enfoques son, la mayoría de las veces, simultáneos, provocando como efecto una gran ambigüedad en la consideración de los problemas, sumado a la sensación de incertidumbre, enfatizada por la crisis de valores, razones, relatos que sustentaban el vivir, y conocimientos fundantes que daban seguridad ante el mundo. Pero no abundaremos aquí sobre las certezas modernas cuyas verdades, que aún no cesan de ser criticadas en nuestros días, ya fueran puestas en tela de juicio por Marx, Nietzsche y Freud: la fundación cartesiana del Sujeto pensante<sup>4</sup>, capaz de discernir científicamente entre certeza y error, capaz de crear una Metodología infalible, capaz de sistematizar los saberes en una Ciencia Universal del Orden<sup>5</sup>, territorio privilegiado de la Razón, frente a las ilusiones y trampas que nos alejan de la Verdad, entendida como el camino hacia lo bueno y lo justo.

El Sujeto del siglo XVII, auto-emancipado y sostenido en la primacía del “sí-mismo”, hacía creíbles los grandes relatos de legitimación del saber y de emancipación. El siglo XVIII, en tanto, terminará de plasmar la fascinación por las certezas y las profecías. Con aspiración de continuidad, el Sujeto kantiano dejará instaurada la idea radiante de la maduración científica y política del hombre, su acceso al progreso y a las verdades éticas y estéticas, conquistadas en un “para siempre” que se proyecta con seguridad hacia el futuro. Pero será el siglo XIX el lugar en que se perfilen los límites a estas seguridades de un porvenir feliz: la pauperización creciente y el malestar social, que ponen en cuestión la imposición política de los modelos de Estado sistematizados (configuradores de sistemas educativos, jurídicos, sanitarios, y político-institucionales, fuertes y sólidos), darán por tierra, paulatinamente, con la fascinación por el progreso y la prospectiva. Sumado a esto, se hacen notorias las crisis científicas en todos los órdenes, en Física, Matemáticas, Biología e incluso en el nascente campo de las Ciencias Humanas (no es casual en ese siglo la aparición proliferante en la literatura de nuevas utopías como *Viaje a Icaria*, de Etienne Cabet (1842) y *El falansterio*, de Charles Fourier (1832), entre otras, y los escritos anticipatorios y futuristas de Julio Verne y George Wells).

Hoy, en el debate modernidad/posmodernidad, el término “posmoderno” no remite a una visión única<sup>6</sup> sino a un gran abanico de posturas que podríamos decir que comprende desde las filosofías críticas (cabría discutir aquí si se incluyen las filosofías llamadas “de-constructivas” y “de la diferencia”), las experiencias estéticas inusuales, ciertas “modas” y procedimientos del andamiaje cultural, la invasión cibernética, los cambios arquitectónicos, hasta la preponderancia de los mass-media, pasando por multitud de problemáticas. No obstante esta diversidad, y reduccionismos aparte, creemos que hay rasgos comunes que apuntan a enfatizar el

agotamiento del proyecto moderno en lo que hace a sus grandes relatos normalizadores y legitimadores: ya no se confía en un decurso emancipador de los hombres y de las sociedades, ya el Sujeto no es el ámbito privilegiado de la enunciación racional de la Verdad, ya la Conciencia no es transparente a los sentidos del Mundo representado, ya no se avanza hacia un Progreso ilimitado, ni hacia la Libertad definitiva, ni hacia la Justa distribución de las riquezas. Toda homogenización ha tocado a su fin y todo afán de universalizar y totalizar es un imposible.

Habitamos un presente fragmentario, incierto, ambiguo, incluso ambivalente, en el que parecen desintegrarse la existencia propia y la de los otros. Un desencanto a la vez tenso y relajado: “Demasiado joven para morir, demasiado viejo para el Rock and Roll...”<sup>7</sup>. Lo “real” se esfuma en los flashes de la memoria instantánea de los clips televisivos, de la informática y de los juegos de video, alejándose de la memoria colectiva de la comunidad, como puntualizara Paul Virilio (1990). Y las visiones del cuerpo y de la subjetividad están íntimamente conectadas a estos desafíos del presente, que ya no tienen el carácter de los desafíos modernos, por cuanto no prometen, valga la redundancia, un futuro “prometedor”. El presente es (o se vive como) inmodificable. Parecería que lo nuevo es sólo tecnología y escenario.

#### Los posmodernos vistos desde la posmodernidad

*Cierta concepción del progreso y la modernidad ha fracasado, comprometiendo en su caída la confianza colectiva en la idea misma de una práctica social emancipadora. Paralelamente, una suerte de glaciación ganó las relaciones sociales: las jerarquías y las segregaciones se endurecieron, la miseria y la desocupación tienden hoy a ser aceptadas como males inevitables... ¿Puede deducirse que estaríamos en adelante condenados a permanecer con los brazos caídos ante el crecimiento del nuevo orden*

tean que hay dos fenómenos diferentes que tienen como punto en común el “adiós a la modernidad”: por un lado, la *modernización “social”*, que se considera divorciada de la *modernidad “cultural”*, y que se limita a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, la ciencia y la técnica, las cuales al unirse forman una especie de sistema autárquico, no influyente por la cultura moderna (esto estaría sustentado por el funcionalismo sociológico de los años 50); por otro, el fenómeno de finales de los 70 y comienzo de los 80 al que hacemos referencia.

4 El filósofo Slavoj Žižek (2001) plantea que habría que enfrentar esa demonización del cogito cartesiano, propia de la cultura posmoderna, y propone para esto una recuperación y reafirmación del Sujeto, pero no desde la transparencia tranquilizadora de su sí-mismo centrado sino desde su reverso olvidado y no reconocido: “El ser en exceso de la subjetividad”.

5 La *mathesis universalis*, concepto desarrollado por Descartes en las Reglas I y V, en *Reglas para la dirección de la mente* (1628) y en otros textos.

6 En esta diversidad de perspectivas, donde no hay modelos “puros”, podríamos señalar dos como las más influyentes: una que se podría llamar “instrumental”, basada fundamentalmente en la tecnociencia y en el poder del individuo para obtener los conocimientos propios del desarrollo tecnológico del cual depende su bienestar; y otra que se podría denominar “crítica de la tecnociencia”, pero de algún modo también “crítica de la razón instrumental”,

y afirmativa de la vida a la manera nietzscheana, en la que se pueden encontrar pensadores como Edgar Morin y filósofos como Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze y Félix Guattari, de los que nos ocuparemos más adelante.

7 Frase atribuida al grupo inglés de música rock *The Rolling Stones*.

8 Se refiere a procesos de configuración y mantenimiento de dualismos que retomaremos más adelante.

9 El significante está visto aquí como producción capitalística, justificando una nueva ética del descompromiso.

10 "Maquinico" es aquí diferente de mecánico, ya que no obedece a relaciones de causa-efecto.

11 Más adelante veremos la diferencia entre lo "maquinico" y lo "mecánico", y su relación con los procesos de subjetivación.

12 "Minoritario" no significa aquí "minoría" en el sentido tradicional "parlamentario", ni alude a la cantidad de miembros de dichos grupos, sino que más bien expresa una situación de "minorización". Dichos grupos se nuclean en función de intereses comunes que tienen que ver con situaciones de explotación, sometimiento, exclusión, ausencia de libertad y justicia, violencia arbitraria, riesgos sociales y abusos de todo tipo, incluyendo muertes por accidentes debido a irresponsabilidad o falta de ética, secuestros y toma de rehenes.

*de la crueldad y el cinismo que están a punto de sumergir al planeta, con la firme intención, según parece, de durar?* (Guattari, 2000).

Esta cita de Félix Guattari se continúa en la afirmación de que numerosos intelectuales y artistas, pertenecientes a distintos medios culturales, pero en especial a los que se reconocen en lo que él llama "la moda posmodernista", parecen haber llegado a la lamentable conclusión de que los movimientos políticos y de ideas que pretendían otrora servir de guía para reconstruir la sociedad sobre bases menos injustas, menos des-igualitarias, han perdido su credibilidad. Ya sea que se trate de artistas, pintores, arquitectos o filósofos, es decir, productores de cultura, parecería que, en esta especie de "orientación posmoderna", tienen en común el hecho de que suponen, o dan por sentado, que las crisis que atraviesan hoy las prácticas artísticas y sociales sólo podrían desembocar en el rechazo firme de todo proyecto colectivo de envergadura. A su criterio, cada uno cultiva su "propio jardín", pero preferentemente acorde a los usos y costumbres de los contemporáneos, modelados por los mercados del arte y de la opinión, a través de campañas publicitarias. Parecería que hubiera un principio de "comunicación suficiente" que contribuye al mantenimiento de ciertos equilibrios, en la consistencia efímera de la sociabilidad ordinaria.

*He aquí que para los posmodernos, ¡ya no se trata sino de nubes erráticas de discursos que flotan en el seno de un éter significante!* Para Guattari, el "socius" no puede reducirse a hechos de lenguaje, ni estos últimos a cadenas significantes "digitalizables" o binarizables<sup>8</sup>. A su entender, lo que él llama "disposiciones sociales concretas", que no deberían de ningún modo ser confundidas con los "grupos primarios" de la sociología americana, cuestionan muchas más cosas que los simples rendimientos lingüísticos, y aunque los filósofos posmodernos dan vueltas en torno de supuestas investigaciones pragmáticas tienen una concepción aún "modernista"

(e incluso "estructuralista") del habla y del lenguaje que les impide articular de manera significativa los hechos subjetivos con las formaciones del inconsciente, las problemáticas estéticas y las micro-políticas.

La omnipotencia actual de los mass-media parece demostrar que cualquier eslabón social puede prestarse, aparentemente sin resistir, al laminado des-singularizante e infantilizante de las producciones *capitalísticas*<sup>9</sup>. Pero el avance de la tecnología, y nuestra dependencia cada vez mayor de la intervención de máquinas, no implica que tanto la libertad como la creatividad humanas estén condenadas a ser alienadas por procedimientos mecánicos. Para Guattari, como para Gilles Deleuze, en lugar de que el sujeto pase a depender de la máquina, nada impide que las redes *maquinicas*<sup>10</sup> se comprometan en una suerte de proceso de subjetivación<sup>11</sup>.

Como visión de futuro, estos autores apuntan a la emergencia de nuevas prácticas de subjetivación de una era que llaman -en especial Guattari- "posmediática", la cual será ampliamente facilitada por una re-apropiación concertada de las tecnologías comunicativas e informáticas. Esta re-apropiación tendrá que ver con una re-invenición de la democracia (esto quizás a muy largo plazo), y con la promoción de nuevas formas de concertación e inter-actividad colectiva, una re-singularización de los medios de expresión mediatizados. Pero lo central sería la multiplicación al infinito de los "conectores existenciales", que permitan acceder a universos creativos mutantes.

En los operadores de una era posmediática, la actividad multi-central y la autonomización subjetiva no serían correlatos de un cierre sobre sí mismos o de la falta de compromiso que caracteriza a la posmodernidad. Si hay un futuro posible para una revolución posmediática, el mismo tendrá que tomar el relevo de los grupos minoritarios<sup>12</sup> que, hoy día, con sus formas de organización y expresión muy diversas, fragmentarias y sui-generis, se han

ocupado del hambre en el mundo, la desocupación, las cuestiones de género, la crítica a toda forma de exclusión, segregación o sometimiento, las degradaciones ecológicas irreversibles, la carrera hacia el sobre-armamento nuclear, los riesgos mortales de la violencia social y política, la penalización de la pobreza y la contaminación massmediática de la subjetividad colectiva.

Algunos de estos grupos se vinculan con sus pares en distintos países (caso ecologistas, gays, lesbianas, travestis, transexuales, feministas, e incluso protectores de la fauna silvestre, etc., etc.) y otros grupos son locales o "nacionales", pero logran importancia a nivel internacional. En nuestro país los vemos a diario en sus rondas de Plaza de Mayo, en sus marchas, piquetes, "escraches", pintadas y en todo tipo de prácticas creadas *ad hoc*, a los fines de hacerse conocer, de hacerse ver y oír, de expresarse y manifestarse y lograr la adhesión colectiva y el otorgamiento de sus demandas por parte de las instituciones nacionales, provinciales, municipales y, en algunos casos, del orden privado.

Circula en esas prácticas todo un entramado de nuevas visiones del cuerpo y de la subjetividad, que se produce y re-configura a un ritmo vertiginoso. La filosofía del fin del milenio trabajó exhaustivamente alrededor de esas visiones y esas producciones, analizando los discursos y las prácticas, y creando a su vez nuevos conceptos acordes. Dentro de ese quehacer filosófico, han sido de nuestro interés los desarrollos acerca de las nociones de *cuerpo y subjetividad* de las corrientes francesas contemporáneas. Dentro de ese campo, hemos puesto el acento en los representantes de las denominadas "filosofías de-constructivas", "filosofías de la diferencia" o "filosofías del deseo", llamadas así según las lecturas actuales de los ensayistas, las cuales ofrecen un abanico multifacético e inquietante. Nos referimos a Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard, Francois Larruelle, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros.

Estos autores tienen en común algunas perspectivas y conceptos que tienen que ver, en rasgos generales, con posiciones de-constructivas en relación a la metafísica occidental, con líneas de pensamiento de corte nietzscheano (y en algunos de ellos anti-hegeliano), con un estudio riguroso tanto del marxismo como del psicoanálisis, acompañado de consideraciones críticas respecto de los mismos, de gran originalidad y dinamismo. Los caracterizan, también, tomas de posición política de elevado compromiso en contra de los totalitarismos, el abuso de poder, la omnipotencia de las instituciones y el apogeo de los mass-media. Inmersos en los avatares de un mundo llamado posmoderno, estos autores critican fuertemente al pensamiento posmoderno (con el que en realidad comparten ciertos criterios comunes, como la cuestión de la "liquidación"<sup>13</sup> del proyecto moderno, dado que las promesas de progreso que formulara la Ilustración, no se han cumplido). En esa crítica, como ya vimos en el caso de Guattari, se pone el acento en la falta de compromiso político y social, y en el alejamiento de posiciones y prácticas revolucionarias, de lo cual acusan incluso a las organizaciones de izquierda. De entre estos autores hemos seleccionado a Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes, en sus trabajos conjuntos o individuales, se ocupan al detalle de nuevas concepciones de *cuerpo y subjetividad*, creando conceptos totalmente innovadores.

#### La subjetividad como producción

*Considerar la subjetividad desde el ángulo de su producción no implica ningún retorno a los tradicionales sistemas de determinación binaria, ni a los de infraestructura material-superestructura ideológica. Los diferentes registros semióticos que concurren a engendrar subjetividad, no mantienen relaciones jerárquicas obligadas, establecidas de una vez para siempre... De hecho, la subjetividad es plural y polifónica, para retomar una expresión de Mi-*

13 Dicho incumplimiento no se debe a una cuestión de "olvido" sino que es el propio progreso el que impide cumplimentar dicha promesa. "El neoalfabetismo, el empobrecimiento de los pueblos del Sur y del Tercer Mundo, el desempleo, el despotismo de la opinión, y por consiguiente el despotismo de los prejuicios amplificados por los mass-media, la ley de que es bueno lo que es "performante", todo eso no es la consecuencia de la falta de desarrollo, sino todo lo contrario. Por eso ninguno se atreve a llamarlo progreso" (Lyotard, 1990).

*jail Bajtin. No conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne a las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca* (Guattari, 1996).

En una entrevista con Christian Descamp, Didier Eribon y Robert Maggiori, sobre su obra *Mil Mesetas* (1998), escrita conjuntamente con Guattari<sup>14</sup>, Deleuze manifiesta que los conceptos vertidos en dicho trabajo son totalmente filosóficos, pero no son dados “ya hechos”, no son pre-existentes, son “creados”, “inventados”. En ellos hay tanta creación como en el arte o en la ciencia. Y como un conjunto de conceptos configura un sistema, su obra también lo es. Pero se trata de un sistema abierto (como en la obra de Maurice Blanchot), fundado sobre interacciones que repudian las causalidades lineales y transforman la noción de tiempo. Y lo que ellos en la introducción de dicha obra llaman “Rizoma”, es precisamente un sistema abierto. En él los conceptos no son generalidades de moda en la época, son singularidades que se articulan sobre los flujos de pensamiento ordinarios. Un concepto está lleno de una fuerza crítica, política y de libertad.

Respecto de las diatribas recibidas por el uso de palabras nuevas y “complicadas”, Deleuze sostiene que un concepto ora necesita de una nueva palabra para ser designado, ora se sirve de una palabra ordinaria a la cual da un sentido singular. Los conceptos de *cuero* y *subjetividad* son filosóficos, aunque también se hayan ocupado de ellos el Psicoanálisis, la Psiquiatría, la Medicina y la Biología, entre otras disciplinas. A continuación, comenzaremos por el concepto de subjetividad, intentando mostrar la perspectiva según la cual estos autores lo abordan, esto es, como producción.

La subjetividad es producida por instancias individuales, colectivas e institucionales. Guattari señala tres órdenes de problemas que llevan a extender la definición de subjetividad, en el intento de superar la oposición clásica entre sujeto individual y so-

cial, revisando a la vez las modelizaciones de inconsciente actualmente en debate<sup>15</sup>:

- La irrupción de los factores subjetivos en el primer plano de las prácticas actuales
- El desarrollo masivo de las producciones *maquínicas* de subjetividad
- La acentuación creciente de los aspectos etológicos<sup>16</sup> y ecológicos relativos a la subjetividad humana.

Respecto del primer punto los ejemplos son muchos, ya que los factores subjetivos han ocupado un lugar muy importante en la Historia. Pero en la actualidad, merced a la preponderancia de los mass-media, son relevados por éstos y adquieren alcance mundial. Entre los ejemplos citados por Guattari tomaremos el de la revolución subjetiva del pueblo iraní, que no ha seguido un rumbo emancipador, sino que, según él, se focaliza en arcaísmos religiosos y en actitudes sociales globalmente conservadoras, particularmente en lo que se refiere a la condición femenina.

Asimismo, tomando como ejemplo la caída de la cortina de hierro en el Este, vemos que ésta no se produjo merced a la presión de insurrecciones armadas, sino por el efecto de un “inmenso deseo colectivo” que demolió el “sustrato mental” del sistema pos-stalinista. Este fenómeno fue de una gran complejidad, ya que combinó aspiraciones emancipadoras con todo un entramado pulsional de conservadurismo, posiciones retrógradas, hasta incluso fascistas, de orden nacionalista, étnico y religioso. Comentando la guerra del Golfo, el autor se pregunta (en un texto que como sabemos es anterior al 9/11) qué nos deparará la permanente tentativa de sometimiento del estilo yanqui de subjetivación, que se impone merced al poder combinado de las armas y de los medios masivos de comunicación.

A su vez, parecería que la historia contemporánea está siendo atravesada cada día más por un incremento de reivindicaciones de singularidad subjetiva: contiendas ligüísticas, autonomismos, nacio-

14 Publicada en *Libération* el 23 de octubre de 1980.

15 Alude especialmente al Psicoanálisis de orientación lacaniana, con el cual debate a lo largo de muchas de sus obras. En *Caosmosis* (1996), Guattari sostiene que el problema no es ya saber si el Inconsciente lacaniano o el Inconsciente freudiano aportan una respuesta científica a los problemas de la psique. Estos modelos sólo serán considerados en su carácter de producción de subjetividad, entre otros, inseparables de los dispositivos técnicos e institucionales que los promueven.

16 La etología puede concebirse como una investigación de la génesis dinámica que inviste a ciertos individuos de la aptitud para expresar ciertas intensidades, para componerse con ciertos organismos o elementos materiales.

nalismos, que en medio de una inquietante ambigüedad, expresan una aspiración a la liberación nacional, a la vez que se manifiestan en re-territorializaciones<sup>17</sup> de subjetividad conservadora. El cóctel subjetivo contemporáneo, dice, está así caracterizado por una mezcla de arcaizante apego a las tradiciones culturales y, no obstante, de aspiración a la modernización tecnológica y científica. En el caso del Psicoanálisis, al reducir los hechos sociales a mecanismos psicológicos, éste no se encuentra en las mejores condiciones para abordar tales problemas. Es oportuno, señala Guattari, forjar una concepción más transversalista de subjetividad, que permita responder a la vez a las colisiones territorializadas, propias de su idiosincrasia y de sus aperturas a sistemas de valor, con implicaciones sociales y culturales.

*¿Deben considerarse las producciones semióticas de los mass-media, de la informática, la telemática, la robótica, al margen de la subjetividad psicológica? No lo creo. Así como las máquinas sociales pueden ser ubicadas en el capítulo general de los Equipos colectivos, las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no únicamente en el seno de sus memorias, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos y de sus fantasmas inconscientes (Guattari, 1996).*

Los componentes que agencian la producción de subjetividad son heterogéneos:

- Componentes semiológicos significantes, manifestados a través de la familia, la educación, el ambiente, la religión, el arte, el deporte
- Elementos fabricados por la industria de los medios de comunicación, del cine, etc.
- Dimensiones semiológicas a-significantes que ponen en juego máquinas informacionales de signos, funcionando paralelamente o con independencia del hecho de que producen y vehiculizan significaciones y denotaciones, y escapando así a las axiomáticas propiamente lingüísticas.

No nos encontramos frente a una subjetividad dada como un "en-sí", sino frente a procesos de toma de autonomía o de autopoiesis<sup>18</sup>. Lo importante -en especial cuando se trata de pacientes- no es la mera confrontación con una nueva materia de expresión, sino la constitución de complejos de subjetivación: individuo-grupo-máquina-intercambios múltiples.

En el caso de pacientes psicóticos<sup>19</sup>, estos complejos ofrecen a la persona posibilidades diversificadas de re-hacerse una corporeidad existencial, salir de sus atolladeros repetitivos y, de un modo nuevo (y en un cierto sentido), re-singularizarse. Se trata de una creación, de crear nuevas modalidades de subjetivación, "del mismo modo que un plástico crea nuevas formas sobre la base de la paleta de que dispone". La definición "provisoria", que según sus propias palabras podría hacerse de la subjetividad como más abarcadora, sería la siguiente: "Conjunto de condiciones por las que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como Territorio existencial sui-referencial<sup>20</sup>, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva".

En ciertos contextos sociales y semiológicos la subjetividad se hace individual, una persona tenida por responsable de sí misma se sitúa en el seno de relaciones de alteridad regidas por usos que son familiares, por costumbres locales, jurídicas, etc. En otras condiciones la subjetividad se hace colectiva, lo cual no quiere decir que se vuelva "exclusivamente" social, ya que el término "colectivo" ha de entenderse (dentro de esta perspectiva esquizoanalítica) como una multiplicidad que se despliega, a la vez, más allá del individuo, del lado del socius<sup>21</sup>, y más acá de la persona, del lado de intensidades pre-verbales que son más bien tributarias de una lógica de los afectos que de una lógica de conjuntos bien circunscritos o diferenciados.

En esta re-definición aparecen ciertas condiciones de producción de la subjetividad que implican:

17 Concepto acuñado por Guattari y Deleuze (1988) y vinculado al de "territorio" (entendido como una zona interior de domicilio, una zona exterior de dominio, una zona limítrofe más o menos retráctil en función de las circunstancias, una zona neutralizada, compartida con individuos de otras especies, y una zona de reserva por la acumulación de recursos energéticos, también un refugio. El territorio es comportamientos y no un fragmento físico de terreno, se hace a fuerza de vincular a él ciertas conductas, gestos, canciones, olores...). La des-territorialización tiene que ver con una transformación: que el hombre sea un animal parlante sólo puede explicarse a partir de la des-territorialización de la laringe, la boca y los labios (pero también la motricidad) del rostro animal. El territorio es inseparable de la des-territorialización. La re-territorialización alude a un bloqueo, cualquier cosa puede valer como "territorio perdido". "Por ejemplo, el aparato de Estado se denomina equivocadamente 'territorial', de hecho efectúa una des-territorialización, pero ella queda inmediatamente enmascarada por re-territorializaciones en la propiedad, el trabajo y el dinero (es evidente que la propiedad de la tierra, pública o privada, no es territorial, sino re-territorializante". En el caso de las re-territorializaciones, que cortan las líneas de fuga, la des-territorialización sólo subsiste como negativa.

18 Autoproducción. Guattari aclara que este concepto es de Francisco Varela, pero que él lo usa en un sentido diferente.

19 Se refiere a los enfermos que Guattari atendía como terapeuta

en la clínica La Borde.

20 Que puede referirse o reverenciarse a sí mismo.

21 Este concepto, articulado en *Anti-Edipo* (Deleuze-Guattari, 1985), no tiene el mismo sentido que "sociedad", al menos no el de las concepciones basadas en el intercambio, en que lo esencial radicaría en "circular o hacer circular". Para estos autores, la sociedad debe entenderse como un *socius* de inscripción, donde lo esencial radica en marcar o ser marcado. Sobre esto volveremos al trabajar la cuestión del cuerpo.

22 Disposición, conformación, unidad mínima de análisis teórico y de actividad práctica.

23 Introducción a *Mil Mesetas* (1988).

instancias humanas inter-subjetivas manifestadas por el lenguaje, instancias identificatorias tributarias de la etología, interacciones institucionales de diversa naturaleza, dispositivos maquínicos, como los que se basan en la asistencia por computadora, y también universos incorpóreos, como los atinentes a las artes plásticas y a la música. Esta parte no humana y pre-personal de la subjetividad es esencial para Guattari, por cuanto solamente a partir de ella puede devenir su heterogénesis. La subjetividad no se fabrica sólo a través de los estadios psicogenéticos del Psicoanálisis o los "matemas" del Inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, mass-mediáticas o lingüísticas, que no pueden calificarse de humanas.

Asimismo, deberá admitirse que cada individuo, cada grupo social, vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos, pero que también son míticos, rituales, sintomatológicos. A partir de esa cartografía, cada uno de ellos se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, sus miedos, intentando a la vez administrar sus inhibiciones y pulsiones. Hay cartografías familiares, del entorno, del analista, del analizado. Sólo la interacción de estas cartografías dará su régimen a los diferentes agenciamientos<sup>22</sup> de subjetivación. Ninguna de ellas expresa un conocimiento objetivo de la psique, pero todas tienen importancia, por cuanto apuntalan un cierto marco, lo que Guattari llama "la armadura existencial" de la situación subjetiva.

Por último, cabe aclarar que estas posiciones respecto de la subjetividad como producción, estas "meta-modelizaciones", como las llama el propio autor, son la expresión de haber renunciado tanto al dualismo metafísico como a la triangulación edípica y a las sujeciones familiaristas, proponiéndose descentrar la cuestión del sujeto respecto de la cuestión de la subjetividad. No obstante, no tienen el carácter de "teorías científicas" porque, como sostiene Guattari: "Lo importante no es el resulta-

do final, sino el hecho de que el método cartográfico multi-componencial pueda co-existir con el proceso de subjetivación y que resulte así posible una re-apropiación, una autopoiesis de los medios de producción de la subjetividad".

### *Testimonios de un encuentro*

---

Si bien Deleuze ha afirmado muchas veces que nadie mejor que el propio pensador para hablar de su obra, también ha expresado en "Rizoma"<sup>23</sup> que "es agradable hablar como todo el mundo", llegar al punto en que "ya no tiene importancia decir yo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos... Nos han ayudado, aspirado, multiplicado... Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes".

En el juego de este autor, que oscila entre la afirmación de su posición filosófica y el olvido de su propio nombre, para hacerse *irreconocible, imperceptible*, intentaremos abordar los conceptos (llamados también por ellos "prácticas" o "conjuntos de prácticas") de Cuerpo sin Órganos y Rostro, tanto en su dupla con Guattari, como en los textos individuales de ambos, en entrevistas y en diálogos con periodistas especializados en filosofía. El riesgo que corremos comporta un peligro por todos conocido: traducir lo intraducible, mostrar un pensamiento vivo que hace tiempo ha llegado hasta nosotros en condiciones de hablar por sí mismo. Este tipo de pensamiento se ejerce en relación a dominios y objetos heterogéneos sin dejar de definirse como pensamiento filosófico.

Deleuze ha estudiado, hablado y escrito sobre filósofos de diferentes épocas (algunos críticos han llamado a esto sus "monografías"), entre ellos Hume, Kant, Lucrecio, Leibnitz, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault... pero sin considerarse un historiador de la Filosofía. También ha abordado saberes no explícitamente filosóficos en la obra de Proust,

Sacher-Masoch, Sade, Zola, Kafka, Klossowsky, Tournier, Bene, Bacon. Ha trabajado la expresión cinematográfica en dos minuciosos estudios: *La imagen tiempo* y *La imagen movimiento*, y en otro tipo de obras ha tematizado problemas o cuestiones a partir de producciones filosóficas, literarias, artísticas y también científicas (Matemáticas, Física, Biología, Lingüística, Psicoanálisis, Antropología). Aquí ubicaríamos *Diferencia y Repetición* (1988), *Lógica del sentido* (1989), *Anti-Edipo* (1973) y *Mil Mesetas* (1988), estos dos últimos, como ya vimos, en un "entre" dos con Guattari.

Para Deleuze, hacer filosofía es mucho más que repetir o repensar filósofos, es algo que podríamos llamar *genealogía y geografía*, en el sentido de que en vez de constituir sistemas fechados, presupone ejes, puntos, orientaciones por las cuales se desenvuelve, al tiempo que no sólo se visualiza el contenido sino también la forma, privilegiando la constitución de espacios, de tipos heterogéneos y antagónicos. Tampoco su quehacer es estrictamente crítica literaria, crítica de arte o "crítica de las teorías científicas". Según sus propias palabras, es crítica, pero no entendida como una reflexión extrínseca al discurso filosófico, porque la filosofía no sólo no es reflexión sobre otras cosas exteriores a ella sino que ni siquiera es *reflexión*. Como planteamos más arriba, es *creación*. "El filósofo es creador y no reflexivo", aclarará él mismo, afirmación que su amigo Félix ha de suscribir. Dicha afirmación implica lo siguiente:

- Subvertir la caracterización de la Filosofía como *metadiscurso* o *metalenguaje* (cuyo objetivo sería formular criterios de legitimación o justificación)
- Reinventar para la Filosofía la producción de conocimientos, la creación de conceptos; la creación, en fin, de nuevas formas de pensamiento
- Denunciar que tanto la Epistemología como la Historia de la Filosofía han sido agentes de poder, una especie de *policía del pensamiento*, cuya trayectoria intimidante ha impedido *pensar*, ha obturado el ejercicio del *pensamiento*

- Colocar a la Filosofía en relación intrínseca con otros dominios, pero no con un sentido de fundamentación, justificación o legitimación sino para establecer conexiones, convergencias, cartografías y resonancias

- Ejercer un pensamiento libre de presiones de las burocracias intelectuales de nuestra época o de otras, libre de los fines del *estado real*, de las significaciones dominantes y de las exigencias del orden establecido.

Cuando se conocieron, Guattari no era un filósofo de profesión. Según cuenta en una entrevista<sup>24</sup>, provenía de cuatro lugares: el comunismo (la oposición de izquierda, las actividades de Mayo del 68), la práctica clínica en La Borde -con Jean Oury desde 1953-, la formación psicoanalítica con Lacan y la configuración de una especie de "discurso esquizo" (preferencia en el trabajo con esquizos, y no con neuróticos, porque en la psicosis se encuentran, según él, los "verdaderos problemas"). Guattari buscaba unir esos cuatro lugares o "formas de vida" de modo dinámico y es con Deleuze con quien siente que lo logra. En tanto, para Deleuze la capacidad de creación de conceptos filosóficos por parte de Guattari no tenía parangón. Su primera obra juntos, *Anti-Edipo* (1973), es para ellos la continuación de Mayo del 68, época en que aún no se conocían.

Félix le habla de lo que ya en ese tiempo denominaba "máquinas deseantes"<sup>25</sup>, y al buscar los conceptos adecuados para trabajar sobre ello abandonan las categorías lacanianas de falo, estructura, significante, simbólico, etc., y comienzan a formular una propuesta crítica en un contexto diferente. Hay un devenir-filósofo en Guattari (y también en Deleuze) que resulta fascinante, desde el devenir-filósofo que habita en cada uno de nosotros. "*Devenir nunca es imitar*, ni adaptarse a un modelo. Hay allí arrogancia y prodigio, pero también modestia, como en un poema de Bob Dylan que habla del *ladrón de pensamientos*" (Deleuze, 1980).

24 Realizada por Catherine Baccès-Clément, con la presencia de Deleuze, y publicada en *L'Arc* Nº 49, 1972.

25 Entendidas dentro de una concepción teórico-práctica del Inconsciente-máquina, de un Inconsciente esquizo, sobre el que volveremos más adelante.

“El nombre propio sólo designa un efecto”, sostendrán. El filósofo asombrado, el creador, lucha con el caos, como abismo indiferenciado u océano de disimilitud, desde una soledad poblada de encuentros, en un trabajo quizás *negro* y *clandestino*. La Filosofía necesita también una no-filosofía que la comprenda, una comprensión no-filosófica, como el arte un no-arte y la ciencia una no-ciencia. La necesita a cada instante de su devenir (Deleuze-Guattari, 1993).

#### La creación del concepto de rostridad

Podríamos decir que esta noción, este concepto, tiene una historia que es a la vez una geografía, tiene un perímetro irregular y varios componentes, es una multiplicidad<sup>26</sup>. Constituye, además, el producto de la contundencia de Félix, quien dice a Gilles: “Antes del Ser está la política”, cambiando con ello muchas cosas en la vida de ambos, en ese trabajo *entre-los-dos*, atravesado por múltiples *pour-parlers* (negociaciones, conversaciones) impredecibles. Y es precisamente en *Anti-Edipo*, esa primera *pieza*, donde aparece esbozada esta cuestión del *rostro*, en el apartado dedicado a “Voz, grafismo y ojo: el teatro de la crueldad”, y más adelante, en las páginas dedicadas a mostrar el aplastamiento del triángulo mágico: la sustitución de los signos no significantes que componen la cadena territorial, por un significante despótico del que vierten unificados todos los signos, en un flujo des-territorializado de escritura. Se introduce así la trascendencia y la presencia de un déspota. Aparece la bi-univocización<sup>27</sup> que reemplazará al uso polívoco de la palabra. Se inicia la conversión de un grafismo primitivo en escritura propiamente dicha, conexión realizada por el déspota y la formación imperial.

En *Kafka. Por una literatura menor* (1978) aparece un planteo inquietante que posteriormente tendrá que ver con la Rostridad: la mirada, los ojos, los gestos. Se mostrarán duplas: *cabezas agacha-*

*das-retratos fotos* y *cabezas erguidas-sonido musical*, y también la relación entre territorialidad, des-territorialización y reterritorialización. Nuevamente el ejercicio del poder (relaciones familiares, relaciones burocráticas, situación de judío, situación de escritor de una literatura menor, es decir la literatura de una minoría dentro de una lengua mayor, situación de callejón sin salida) y, por supuesto, la constitución de máquinas. Pero es sin duda en *Diálogos con Claire Parnet* (Deleuze, 1980) y luego en *Mil Mesetas* (Deleuze-Guattari, 1988) donde el concepto de Rostridad (visagéité) adquiere un tratamiento complejo y específico con sus elementos: rostro (visage), rostrificación (visagéification) y máquina rostritaria (machine visagéitaire)<sup>28</sup>. Asimismo, la Rostridad también será comentada en entrevistas con Cristian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori, entre otros, reapareciendo a su vez en *La imagen movimiento* (Deleuze, 1984) y en *¿Qué es la Filosofía?* (Deleuze-Guattari, 1993).

#### Pared blanca agujero negro: el sistema del rostro

Un rostro es un dispositivo montado en la intersección de dos ejes: el eje de significancia (pared blanca sobre la que inscribe sus signos) y el eje de subjetivación (agujero negro sobre el que sitúa su conciencia, su pasión). “Ancho rostro de mejillas blancas, rostro de tiza perforado con unos ojos como agujero negro... El rostro no es una envoltura exterior al que habla, piensa o percibe”, dirán ambos autores. Aunque un niño, una mujer, una madre, un policía, un jefe, un profesor, hablan un lenguaje cuyos rasgos significantes se ajustan a rasgos de rostridad específicos, *los rostros no son individuales*, sino que constituyen espacios de resonancia que seleccionan lo real, mental o percibido, adecuándolo previamente a una realidad dominante.

El rostro como sistema construye, por un lado, la pared, el marco, la pantalla que necesita el significante (entendido por Deleuze y Guattari como sig-

26 Concepto que adquiere un nuevo sentido en estos autores: no son los elementos ni los conjuntos los que definen la multiplicidad. Ésta se define por lo que ocurre *entre* los elementos y los conjuntos.

27 Alude a los usos dualistas, de pares opuestos hijos. “La máquina binaria (principio de dicotomía) es una pieza importante de los aparatos de poder” (Deleuze, 1980).

28 Conceptos que no tienen un uso metafórico, como aclara Deleuze. La “rostridad” es una función social.

no devenido signo de signo, signo despótico que ha reemplazado al signo territorial) para rebotar, a la vez que, por otro, labra el agujero que necesita la subjetivación (entendida como sujeto, conciencia, pasión) para manifestarse.

“En el cine -dirá Deleuze (1984)- el primer plano de un rostro oscila entre dos polos: hacer que el rostro refleje la luz o al contrario, marcar las sombras hasta hundirlo en la más implacable oscuridad”. Los rostros concretos no son algo ya construido. Nacen de una máquina abstracta de Rostridad que los produce, a la vez que proporciona al significante su pared blanca y a la subjetivación su agujero negro. Es esa máquina la que configura al sistema en Rostro, según las combinaciones que le son propias, según un orden de razones.

Una cabeza no es un rostro, aunque esté incluida en el cuerpo. El rostro es superficie (rasgos, líneas, arrugas), es un mapa. El cuerpo, en cambio, es un sistema volumen-cavidad. Cuando la cabeza deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal, polívoco, multidimensional (propio de las culturas primitivas) se produce el rostro, es más, la cabeza (sus elementos y la totalidad del cuerpo) será rostrificada en un proceso inevitable. Así como también los objetos serán rostrificados si fuera necesario. Dirán ambos autores: “La cuestión es saber en qué circunstancias se desencadena esa máquina que produce rostro y rostrificación”, preguntarse cuáles son las sociedades, las civilizaciones que tienen necesidad de hacer funcionar esa máquina de sobrecodificar la totalidad del cuerpo y la cabeza con un rostro, y con qué fin. Esto va desde el rostro del amado o de la amada, el rostro del jefe o del rey, a la rostrificación del cuerpo físico y social. Los individuos, las personas, serán así identificados, fichados, reconocidos, controlados, un ordenador central los ubica y distribuye, están hundidos en agujeros negros, prendidos en una pared blanca sin contornos. Cada cual debe tener el rostro que corresponde a su papel, a tal o cual posición, a tal o cual nivel.

### *Políticas de la rostridad*

---

Decíamos que la máquina abstracta no se efectúa únicamente en rostros que produce sino, también, y en grados diversos, en partes del cuerpo, vestimentas, objetos, que ella rostrifica según un orden de razones y no según una organización de semejanzas. Entonces, ¿cuándo aparece la máquina rostritaria?, ¿cuándo se desencadena? Lo hace cuando se logra una economía y una organización del poder.

Proponen Deleuze y Guattari (1988): “Veamos unos ejemplos muy simples: el poder materno que pasa por el rostro de la madre en el curso del amantamiento, el poder pasional que pasa por el rostro del amado, incluso en las caricias, el poder político que pasa por el rostro del jefe, banderolas, íconos y fotos, incluso en las acciones de masa, el poder del cine que pasa por el rostro de la estrella y por el primer plano, el poder de la tele...”. Pero no es que el rostro, la potencia del rostro, produzca por sí mismo poder y lo explique, ya que hay ciertos agenciamientos de poder que tienen necesidad de producir rostro y otros que no.

Las sociedades primitivas, cuya semiótica no es significativa ni subjetiva sino esencialmente colectiva, polívoca, corporal y territorial, no producen rostro. *Todo pasa por los cuerpos*, sus volúmenes, sus cavidades internas, sus conexiones y coordenadas externas que son variables, fragmentarias. Hay una semiótica manual que se coordina pero no se subordina ni unifica con secuencias orales rítmicas, cutáneas. Sus códigos se basan en los cuerpos, en la pertenencia de las cabezas a los cuerpos y en la capacidad del sistema cuerpo-cabeza para devenir. Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, constituyen un sistema gráfico. Este sistema es independiente de la voz y es precisamente lo que posibilita que estas formaciones sean orales.

29 Sobre esto agregaremos algunas apreciaciones más adelante.  
 30 Aquí los autores nos remiten a Friedrich Nietzsche (1989).  
 31 En la obra citada, Nietzsche establece esos cortes: "...una ingente cantidad de libertad fue arrojada fuera de la vista, coaccionada a la fuerza a pasar al estado latente".  
 32 Dicen Deleuze-Guattari (1973): "Es posible que la empresa sea ante todo militar y de conquista, es posible que ante todo sea religiosa, la disciplina militar convertida en ascetismo y cohesión internos... Ahí está lo esencial: hablamos de formación bárbara imperial o de máquina despótica cada vez que se movilizan las categorías de nueva alianza y de filiación directa. Y cualquiera sea el contexto de esta movilización..."

Con respecto a las marcas sobre el cuerpo, Deleuze y Guattari aportan un ejemplo tomado de una investigación etnológica de Michel Cartry (1968): sobre el cuerpo de una muchacha se coloca la calabaza de la escisión. Para que la transformación de la joven sea plenamente efectiva es preciso que se realice un contacto directo entre su vientre y la calabaza (y los signos inscriptos en ella). Proporcionada por el linaje del esposo, la calabaza sirve de conductor a la voz de alianza, pero el grafismo debe ser trazado por un miembro del clan de la muchacha. Es preciso que ella se impregne físicamente de los signos de la procreación y se los incorpore. El signo actúa por su inscripción en el cuerpo. Esa marca no sólo tiene valor de mensaje, sino que es un instrumento de acción que actúa sobre el cuerpo mismo. La articulación de la voz y el grafismo se realiza sobre el propio cuerpo, y constituye el signo, que no es semejanza o imitación, ni efecto de significante, *sino posición y producción de deseo*.

A esto se agrega el ojo: el ojo que mira el ritual con placer, el ojo colectivo o divino que no está animado por ninguna idea de venganza. Voz, grafismo y ojo: triángulo mágico. "Todo es activo, acciona o reacciona en ese sistema, la acción de la voz de la alianza, la pasión del cuerpo de la filiación, la reacción del ojo apreciando la declinación de ambas", afirman Deleuze y Guattari (1973).

Sistema de la deuda o representación territorial: voz que habla o salmodia, signo marcado en plena sangre, ojo que goza con el dolor. Máquina deseante: ojo-mano-voz. Triple independencia, teatro de la crueldad. ¿Podemos pensar algunas similitudes entre estos rituales primitivos y los que actualmente realizan los jóvenes?... Barras bravas, rituales carcelarios, playas nocturnas en verano, encuentros de gente sin casa y adictos, los ejemplos son múltiples<sup>29</sup>.

La representación territorial se corta, se rompe, salta, con la instauración de la máquina despótica. Llegan rubios animales de presa, *un terror sin precedentes*, frente a cuyas acciones el sistema de la

crueldad primitivo es nada<sup>30</sup>. Han arribado los fundadores del Estado: la ciudad griega, el cristianismo, el humanismo democrático y burgués, la sociedad industrial, el capitalismo<sup>31</sup>. El nuevo socius "bárbaro" (en el sentido de extranjeros) implica nuevas alianzas, que recusan las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. El déspota se coloca en filiación directa con el dios y el pueblo debe seguirlo. Nacen los imperios sobre las ruinas de la máquina territorial primitiva, se configura el rostro.

Vemos el paso de un círculo a otro (el palacio, la calle, el pueblo, el campo, la selva, las fronteras) y un poder sacerdotal cuyo papel es eliminar todo lo que atasca y amenaza el funcionamiento de la máquina. Estamos definiendo aquí, también, un régimen en el que el signo incesantemente remite al signo, en cada círculo y de un círculo a otro, y el conjunto de signos a una significación móvil o a un centro de significancia en el cual la interpretación, la asignación de un significado, no cesa de restablecer el significante como para recargar el sistema... ¿Puede inscribirse esto en la Historia, en la Antropología, o es sólo un mapa, una geografía, o como dicen Deleuze y Guattari, un ejemplo entre la infinidad de regímenes posibles?

Sabemos que no hay en estos autores ni Filosofía de la Historia, ni Metáfora, pero si alguna "data" es posible se habla de *Año Cero Rostridad (el rostro de Cristo)*, lo que permitiría ubicar en la cultura cristiana este régimen de significante circular, pero también las culturas antiguas con Estado, lo cual iría desde Sumer al Imperio Romano. Pero si nos corremos de la empiricidad de una inscripción histórica determinada, podríamos decir que esta Rostridad del déspota, con un régimen significante centrado y circular, es también propia de la relación *ser-saber-poder* que está en la base del surgimiento de la metafísica occidental<sup>32</sup>.

Concibamos otro régimen: ahora, en lugar de un centro de significancia, existe un punto de sub-

jetivación que determina el inicio de la línea (recta, ilimitada) que suplanta a la simultaneidad de círculos alrededor de un centro. *Se constituye así un sujeto de enunciación*, luego un sujeto del enunciado, enunciado que incesantemente restituirá la enunciación. He aquí un mecanismo diferente del anterior: el rostro ha cambiado de funcionamiento. Ya no es el rostro despótico visto de frente, sino el rostro autoritario visto de perfil. *Dios deviene punto de subjetivación y no cesa de apartarse de su Sujeto, que a su vez no cesa de apartarse de su Dios.*

¿Es esto la Modernidad? ¿Es la irrupción del Sujeto moderno en el marco de las Monarquías absolutas y los Estados nacionales?... ¿El Rostro autoritario es el rostro del rey, del Rey Sol, del Estado Moderno, tanto el monárquico como el republicano?... Lo que sí podemos ver es que este es otro régimen de signos: pasional o subjetivo (complementario del eje de significancia) y que hace referencias tanto a épocas y medios muy distintos, a formaciones sociales y acontecimientos históricos, como también a formas patológicas, tipos psicológicos, obras de arte, literatura y expresiones cinematográficas. Lo importante es que no haya que realizar nunca ni analogías ni la más mínima reducción.

### Rostro y máquina binaria

El Rostro ha adquirido y ejercido también funciones de bi-univocización, de binarización. Establece todo tipo de dualismos, de dicotomías. Máquinas binarias como aparatos de poder que interrumpen los devenires. Esto se da según dos procedimientos:

- Actuando como un ordenador central que, ordenando normalidades, relaciona un rostro elemental con otro: hombre/mujer, rico/pobre, sabio/ignorante, adulto/niño, jefe/subordinado, maestro/alumno, acusado/juez, policía/ciudadano, padre/hijo, obrero/patrón... (Máquina de cuatro ojos que son rostros elementales, unidos de dos en dos). Los rostros

concretos individuados se producen y se transforman en torno a estas unidades y combinaciones. Más que poseer un rostro, nos introducimos en él. - Actuando como respuesta selectiva o de opción, controlando, al tratarse de un rostro concreto, lo que puede pasar o no pasar, ser aceptado o no. La relación binaria es ahora Sí/No. No es negro ni blanco, ¿es mestizo? No es ni rico ni pobre, ¿es un desclasado? No es ni hombre ni mujer, ¿es travesti? La máquina rechaza así los rostros *inadecuados* o los gestos *equivocos*. Permite a veces opciones, una cierta tolerancia bajo ciertas condiciones, pero también indica un enemigo al que hay que derrotar a cualquier precio (todavía está hoy en la palestra, como ya vimos, la persecución y exclusión de gays, lesbianas, personas con capacidades diferentes, pobres, desocupados, etc.).

“De todas maneras, la Máquina Abstracta te ha reconocido (en su nuevo papel de detectar las desviaciones) y te ha inscripto en el conjunto de su cuadrículado”, aseguran Deleuze-Guattari. De esta forma, la Máquina Binaria se constituye en una central de los aparatos de poder. Ahora bien, ¿es posible des-hacer el rostro?... ¿Hacer que el rostro escape?... ¿Se lograría hoy, en un espacio de capitalismo mundial integrado, en el que la informática y los medios de comunicación masiva desempeñan con tanta facilidad un papel represor -porque funcionan como máquinas binarias en los aparatos de poder y construyen más que contenidos informáticos abstractos-, una permanente formalización de consignas? ¿Es posible des-hacer el rostro cuando la arborescencia todavía funciona estableciendo sistemas de jerarquías y de transmisión de órdenes? ¿Es posible establecer líneas de fuga, rizomas, nuevos devenires, des-hacer los estratos y las jerarquías, liberar las cabezas buscadoras?...

“Si el rostro es una política, des-hacer el rostro también es otra política...”. Es necesario traspasar la pared del significante, salir del agujero negro de la subjetividad. “Pero no es sencillo -dirán Deleuze-

Guattari- y se puede caer en la locura”, ya que no se puede volver atrás, no se puede recuperar el sistema multívoco de las comunidades primitivas, pre-significante y pre-subjetivo. En medio del rostro hemos nacido y con ello deberemos combatir, tomándolo quizás como una herramienta a la que hay que dar un uso nuevo.

*Sólo a través de la pared del significante podemos hacer pasar las líneas de a-significación que anulan todo recuerdo, toda referencia y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas, que hay que re-lanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos y conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas...* (Deleuze-Guattari, 1986).

Liberar los rasgos de rostridad como pájaros no es una tarea de estetas ni de aventureros. Es una tarea política, que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino. Nos preguntamos si todas las nuevas formas de marcas que adoptan los jóvenes respecto de su cuerpo tendrán que ver con esta política de des-hacer el rostro<sup>33</sup>. Me refiero a todo tipo de piercings, orificios, tatuajes, objetos incrustados en el cuerpo, bajo la piel o en los músculos, heridas que se hacen una y otra vez, abriendo la piel hasta que sangre. Letras, números, dibujos, en color o en blanco y negro, que se exhiben, tiene que ser vistos y apreciados. E incluso tienen que hacerse rituales en los que la contemplación del dolor en el cuerpo, el dolor que producen esas marcas, el tormento o la aflicción de los que lo padecen, se convierte en alegría y placer de quienes lo observan.

Pienso en las barras bravas del fútbol argentino, en los rituales de los adolescentes marginados, consumidores de drogas, que se realizan en la calle, en las estaciones de trenes o de subtes, en rincones bajo los puentes, como así también las prácticas de

los adolescentes de familias con poder adquisitivo, que tienen un operar clandestino en casas abandonadas, en lugares de vacaciones, en departamentos de amigos, en fiestas privadas ad-hoc. ¿Se puede hablar aquí de filiaciones extensas y alianzas laterales, como en las comunidades primitivas? ¿Se puede hablar, como dicen estos autores, de “enderezar” al hombre, marcarlo en la carne, hacerlo capaz de alianza? ¿Hay un sistema de deuda (que no es infinita como en la impuesta por las sociedades con Estado) o representación territorial? ¿Hay allí un intento de formarlo en la relación acreedor-deudor, que en ambos lados es asunto de la memoria, proyectada hacia el futuro? ¿Será posible salir del horror del rostro formando devenires extraños, nuevas polivocidades, haciendo por todas partes rizoma?

#### Éxtasis y peligros del cuerpo sin órganos

Tomando como referencia la fecha de emisión del programa de radio de Antonin Artaud<sup>34</sup>, al que llaman “experimentación radiofónica”, y tomando “prestada” su expresión “Cuerpo sin Órganos” (que ya habían trabajado conceptualmente en *Anti-Edipo*), estos autores le dedican un capítulo de *Mil Mesetas*: “De todas maneras tenéis uno (o varios) no tanto porque pre-exista o venga dado hecho -aunque en cierta manera pre-existe-, sino porque de todas maneras hacéis 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 que no la emprendáis. No es tranquilizador en tanto que podéis fallarlo. O bien puede ser terrorífico, conduciros a la muerte. Es no-deseo tanto como deseo. De ningún modo es una noción, un concepto. Más bien es una práctica, un conjunto de prácticas”.

Refiriéndose a la emisión radiofónica de Artaud, van a plantear que se trata de una experimentación también biológica y política, que causa escándalo y provoca la censura y la represión. Se trata de corpus

33 Agradezco aquí las interesantes sugerencias de dos colegas de diferentes campos disciplinares: Daniel Zambaglione, La Plata, Educación Física (sobre las barras bravas) y Daniel Latino, Rosario, Psicología (sobre los piercings y los rituales adolescentes).  
34 28 de noviembre de 1947.

y socius, política y experimentación. El *Cuerpo sin Órganos* (CSO) ya está “en marcha” desde el momento en que el cuerpo quiere desprenderse de los órganos, o los pierde. Aparece así un interminable desfile: del cuerpo del hipocondríaco (cuyos órganos están destruidos), del cuerpo esquizofrénico (accediendo a una lucha interior activa que libra contra los órganos y cuyo precio es la catatonía), del cuerpo paranoico (cuyos órganos no cesan de ser atacados por influjos), del cuerpo drogado (a la espera de su dureza y su parálisis de frío), el cuerpo masoquista (que se comprende mal a partir de su dolor), del cuerpo anoréxico (con su modo de escapar a la determinación orgánica de la carencia y del hambre).

Deleuze y Guattari preguntan ¿qué ha pasado? “¿Por qué esta cohorte de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el Cuerpo sin Órganos está lleno de alegría, de éxtasis, de danza?”. Cuerpos vaciados en vez de cuerpos llenos. Han querido hacerse un CSO, pero han sido vencidos en esta batalla. No han usado la prudencia como “dosis”, como regla inmanente a la experimentación. El *Cuerpo sin Órganos* es lo que queda cuando se ha suprimido todo: el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones<sup>35</sup>.

Para cada clase de CSO debemos preguntarnos en primer lugar cuál es su tipo, cómo está fabricado, por qué procedimientos y medios que prejuzgan ya lo que va a pasar; y, en segundo lugar, cuáles son sus modos, qué pasa, con qué variantes, qué sorpresas, qué imprevistos en relación a lo esperado. Entre un CSO y lo que pasa sobre él hay una relación de síntesis o de análisis: algo va a ser producido bajo tal modo, pero sin que se sepa lo que va a ser producido. Es una experimentación muy delicada: no debe haber estancamiento de los modos, ni desviación del tipo. El masoquista, el drogadicto, rozan constantemente esos peligros que vacían su CSO en lugar de llenarlo. Se puede fracasar una, dos o más veces, pero siempre es el mismo

fracaso, el mismo peligro, tanto a nivel de la constitución del CSO como a nivel de lo que pasa o no pasa.

*Creíamos habernos hecho un buen CSO, habíamos escogido el Lugar, la Potencia, el Colectivo (siempre hay un colectivo, incluso si se está solo) y luego nada pasa, nada circula, o algo hace que eso ya no pase... Bloquear, estar bloqueado ¿no es todavía una intensidad?... El cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes, un nombre propio para cada uno, poblamiento del CSO... ¿Qué puebla, qué pasa y qué bloquea? (Deleuze-Guattari, 1986).*

El CSO no es una escena, un lugar, ni un “soporte” en el que pasaría algo. Hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium*<sup>36</sup> a la vez intensivo, inextenso. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero, como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, el CSO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia del propio deseo, justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, no hay carencia que vendría a socavarlo ni placer que vendría a colmarlo (como se pretendería desde el Psicoanálisis, con sus tres principios: placer, muerte y realidad).

Artaud pensaba que el cuerpo no tenía necesidad de órganos, pero para Deleuze y Guattari el CSO no se opone a los órganos, se opone al organismo, es decir a esa organización de los órganos llamada organismo. Con sus “verdaderos órganos”, que deben ser compuestos y situados, se opone al organismo, a esa organización de los órganos del organismo, se opone al “juicio de Dios”, como decía Artaud, juicio del que se aprovechan los médicos (y otras instituciones) y del que obtienen su poder.

*El juicio de Dios arranca al CSO de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto... Serás un organismo, serás organizado, arti-*

35 El psicoanálisis, afirman, hace lo contrario, lo traduce todo en fantasma.

36 Alude, no a un lugar o a un espacio sino, a una materia intensa y no formada, no estratificada, materia igual a energía.

*cularás tu cuerpo -de lo contrario serás un depravado-. Serás significativa y significado, intérprete e interpretado -de lo contrario serás un desviado-. Serás sujeto y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado -de lo contrario sólo serás un vagabundo-* (Deleuze-Guattari, 1986).

Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor. Para liberarse de la organización habría que arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración. También implicaría arrancar el Inconsciente de la significancia y la interpretación para que devenga auténticamente productivo. Esto no es ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. Pero la prudencia es el arte común a estas tres instancias, ya que si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción. No se puede alcanzar el CSO de una manera salvaje, hay que conservar una parte del organismo, pequeñas provisiones de significancia, pequeñas dosis de subjetividad, justo lo necesario para poder responder a la realidad dominante.

Lo peor es precipitarse en un desmoronamiento suicida o demente. El CSO pleno requiere ser llenado, no vaciado. El problema material de un esquizoanálisis es saber si disponemos de los medios necesarios para hacer la selección, para separar al CSO pleno, lleno, de sus *dobles vacíos*, vidriosos, lúgubres en su masoquismo, hipocondría, paranoia, drogadicción, y de sus *dobles cancerosos y proliferantes* fascistas y totalitarios<sup>37</sup>. Quizás la respuesta esté en el plan de consistencia, él hace la selección. Y no es simplemente el conjunto de todos los CSO, el plan es el que lo crea, crea el conjunto de todos los CSO

llenos, seleccionados, ya que no hay conjunto positivo con los cuerpos vacíos o los cancerosos.

#### A modo de conclusión abierta y provisoria

La segunda mitad del siglo XX, y en especial el fin del milenio, ha posibilitado la construcción de visiones del cuerpo y de la subjetividad que intentan dar cuenta de las prácticas sociales y políticas, diversas y heterogéneas en su permanente fluir, buscando hallar o crear ciertas correspondencias que permitan modelizar, analizar, interpretar la vida de los seres humanos, en su desconcertante complejidad. Van desde concepciones que analizan la penetración del poder en los cuerpos mediante las disciplinas, caso Michel Foucault<sup>38</sup>, pasando por el cuerpo y la subjetividad "cibernetizados", el advenimiento de un nuevo hombre, un ser articulado por el uso y el abuso de diversas tecnologías, en especial informáticas, digitales, como plantea Naief Yehya (2001), a los trabajos que relacionan el problema del cuerpo y la subjetividad con el debate modernidad/posmodernidad, específicamente, caso David Le Breton (2002) desde la Antropología y Gérard Pommier (2002) desde el Psicoanálisis, y a los planteos de las diversas imágenes del cuerpo en las prácticas deportivas, leídas desde las investigaciones etnográficas de la sociología, caso Loïc Wacquant, discípulo de Pierre Bourdieu, por mencionar sólo algunos.

Las que hemos presentado en una más que apretada síntesis (que corre el riesgo de perder en el intento la riqueza y dinamismo teórico que las caracteriza), y que hemos seleccionado de acuerdo a preferencias ya explicitadas, tienen la virtud de permitirnos pensar con nuevas y hábiles herramientas, no sólo las prácticas sociales de las que somos parte sino, también, re-significar nuestras propias concepciones, vernos a nosotros mismos "en devenir", en producción, en las líneas que nos constituyen, segmentarias (que caracterizan al sedentario), moleculares (al migrante) o de fuga (al nómada). Lí-

37 El CSO puede ser "falsamente llenado" de componentes fascistas, autoritarios. Es el cuerpo proliferante del déspota que bloquea toda circulación de los signos, es también el cuerpo asfixiante de la subjetivación, porque al no dejar ni siquiera subsistir una distinción entre sujetos hace imposible la liberación.

38 Como lo hemos trabajado ya en otros textos.

neas que tienen cada una sus propios peligros y de las que habrá que averiguar sus posibilidades de creación, sus equilibrios y desequilibrios, sus acontecimientos. Líneas enmarañadas, immanentes, imbricadas unas en otras, que nos preguntan quiénes somos, como individuos y grupos, y nos permiten el suspenso de aspirar a saberlo alguna vez.

#### Bibliografía

- BAUMAN, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003.
- CARTRY, M. "La Calebassede l'excisionen pays gourmantché", M. Cartryjournal de la Societé des africanistes, 1968.
- CRAIA, E. *A Problemática Ontológica em Gilles Deleuze*, Editora Universitaria, UNIOESTE, Brasil, 2002.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Kafka. Por una literatura menor*, Era, México, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Seix Barral, Barcelona, 1973.
- DELEUZE, G. *Conversacoes (Pourparlers)*, Editora 34, Río de Janeiro, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Diferencia y Repetición*, Júcar, Gijón, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche y la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_ *La Imagen movimiento. Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Diálogos con Claire Parnet*, Pre-Textos, Valencia, 1980.
- GUATTARI, F. *Cartografías esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Cartografías del deseo*, La Marca, Buenos Aires, 1995.
- \_\_\_\_\_ *L' Inconscient Maquinique*, París, Encre, 1979.
- LE BRETON, D. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- LYOTARD, J-F. *La Posmodernidad* (explicada a los niños), Gedisa, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_ *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_ *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- \_\_\_\_\_ *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*, Alianza, Barcelona, 1989.
- POMMIER, G. *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
- SCHMID, A-F. *L'Age de L' Épistémologie*, Kimé, París, 1998.
- VIRILIO, P. *Amanecer crepuscular*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- \_\_\_\_\_ *La estética de la desaparición*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- YEHYA, N. *El cuerpo transformado*, Paidós, México, 2001.
- ZIZEK, S. *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2001.