

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA

DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LAS MÁQUINAS DESEANTES Y LA RESISTENCIA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

VALENTINA MORALES TORRES

ASESOR: DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

MÉXICO, D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

En todo mi pensamiento, en todo el potencial de mis afectos y mi labor creativa agradezco a

Melita por educarme con toda su sabiduría y su pasión por la vida.

Toda la confianza, la paciencia y el respeto se los debo a Ma.

El coraje, el esfuerzo y la agudeza de mi lucha por producir pensamiento son labor que doy

gracias a Pa.

La labor de resistencia y comprensión del poder se los debo a Bat.

A Carlos Oliva le agradezco por creer en mi capacidad crítica y ayudarme a formular esta tesis;

a Elia Espinosa le agradezco por enseñarme a leer la filosofía de Deleuze y Guattari

con la sensibilidad, con las vísceras, con el delirio y no con la cabeza.; a Jose Luis Barrios

agradezco por acercarme al exquisito universo de las máquinas deseantes y a la historia del arte

contemporáneo. Mil gracias a Arturo Perales y Francisco Sigüenza, quiénes me ayudaron a

enriquecer esta tesis con sus aportaciones sobre el capitalismo.

Con todo mi corazón agradezco a mis cómplices Jorge y Diego, sin los cuáles no sólo, no habría

podido llevar a cabo esta tesis, sino, que me han acompañado en mi sufrimiento y gozo de este

caminar.

A Humberto y Tete por su motivación y consejos; a Ana, Alicia, Claudia, Guish y Vic por

apoyarme y brindarme su amistad; a Hort por cuidarme con tanto esmero mientras luchaba en la

computadora; a Iván, Andrea, Liliana, Quique por su interés en esta tesis.

A ti Mitla que te presentas como la alteridad absoluta, y por ende, la más cercana a la

inconsciencia.

Introducción-----	3
Capítulo 1.Sobre la relación entre el capitalismo y la producción deseante.	
1.1 Subjetividad, Modernidad y Capitalismo-----	10
1.2 Producción deseante.-----	26
Capítulo 2: Máquinas Deseantes.	
2.1 El Cuerpo sin Órganos-----	40
2.2. ¿Cómo funcionan las Máquinas Deseantes?-----	46
2.3 La tarea de los afectos como resistencia.-----	52
Capítulo 3: ¿Puede el Performance accionar flujos de deseo subversivos o de resistencia?	
3.1. Performance -----	56
3.2 Accionismo vienés y resistencia. -----	60
Conclusiones.-----	70
Bibliografía.-----	73

Las Máquinas Deseantes y la Resistencia

Introducción.

En la presente tesis se trata la propuesta filosófica de la máquina deseante creada por Gilles Deleuze y Félix Guattari. La reflexión se lleva a cabo entorno a un tema contemporáneo que es articulado desde la filosofía y la psiquiatría. Sin embargo, en esta investigación nos limitaremos a la lectura de la crítica filosófica que ha sido producto del trabajo de ambos y que ha tenido un impacto para la filosofía.

En la propuesta de la máquina deseante se encuentra por principio, una crítica a la concepción de la subjetividad que se tiene en la contemporaneidad y, en segunda, se denuncia la influencia del capitalismo tardío en su constitución. En el presente trabajo se busca explicar la producción de la subjetividad en la producción social a partir de su lectura del *deseo*, y así exponer en qué sentido la máquina deseante se presenta como subversiva en el capitalismo.

A partir del estudio del psicoanálisis y de la producción capitalista Deleuze y Guattari muestran el modo en que se ha producido y se ha comprendido el *deseo* social y culturalmente. Descubren que el *deseo* desborda el campo de las pulsiones y de los objetos eróticos, y muestra la potencialidad y vitalidad de nuestro ser. Deleuze y Guattari cuestionan a la tradición filosófica que comprende al deseo desde estructuras preestablecidas de la *psique* (consciente, subconsciente e inconsciente.) Pues es, desde este discurso donde la subjetividad se construye con base a estructuras que representan al desear y lo encierran dentro de las operaciones que el hombre realiza en su conciencia y en su inconsciencia. Operaciones, que según el psicoanálisis, el inconsciente guarda para liberar la energía que ha sido reprimida socialmente, y que responde a estructuras predeterminadas en mitos (Edipo,

Elektra). Tomar al deseo desde estructuras no permite analizar la subjetividad desde la multiplicidad y diferencia-como persiguen Deleuze y Guattari- sino desde la univocidad y la mismidad. En este sentido, la importancia de estudiar la producción del deseo los lleva a explorar todos aquellos espacios de alteridad y materialidad que no habían sido tratados. No abandonan el concepto de subjetividad solo proponen abordarlo a partir de la producción del deseo en los cuerpos sociales y su impacto sobre los mismos.

Lo importante en su análisis es descubrir como funcionan los procesos de creación, distribución y consumo del deseo que llevan acabo los individuos o las máquinas sociales. Desde su lectura la subjetividad se va conformando y no nace determinada por medio de estructuras. Además lo que es conformado es un cuerpo siempre atravesado por vivencias, discursos, relaciones múltiples y singulares. Al parecer los individuos como las sociedades están siempre conformadas o influenciadas por medio de estos discursos, ya sea a modo consciente, ya sea inconscientemente, sin embargo, una de las grandes tesis de Deleuze y Guattari es que en el inconsciente el deseo no funciona por medio de estructuras o símbolos que lo determinen. Y es desde este lugar, donde vislumbran la posibilidad de una experiencia del cuerpo y de la vida como *máquinas deseantes*.

La noción de máquina tal y como la retoman Deleuze y Guattari, corresponde a un concepto más allá de la idea de dispositivo tecnológico. Mientras los dispositivos tecnológicos se relacionan siempre con máquinas técnicas creadas por el hombre para cubrir sus necesidades de producción; las máquinas explican cómo se dan las relaciones entre los procesos que llevan a cabo las sociedades o los individuos, o incluso las relaciones que se establecen entre los procesos del deseo y su impacto en el arte, en las ciencias, en la política, etc. La máquina, es de algún modo un modelo

explicativo de la realidad que muestra las relaciones entre cuerpos, individuos u otras máquinas evitando hacerlo desde la idea de un sujeto que determina todo. Desde la máquina el deseo de un cuerpo social se muestra de acuerdo a sus relaciones diferenciales, sus efectos, su materialidad; mientras que desde la idea de un sujeto la interpretación del deseo parte de las causas y representaciones que vengan del discurso dominante.

Por ello en la exposición de la máquina deseante se concentra la problemática de esta tesis: ¿puede el deseo funcionar como un modo de resistencia? La tesis se centra principalmente en buscar las opciones deseantes y afectivas que operen resistencia o subversión. Tiene el propósito de exponer cuáles han sido los mecanismos del capitalismo y de la modernidad que construyeron una subjetividad donde no hay cabida para la multiplicidad, y en donde el deseo tiene un papel empobrecedor. Pues desde esta lectura el deseo no incita a un momento de liberación individual o social, sino, a uno de destrucción. En este sentido la propuesta de Deleuze y Guattari promueve al deseo como un nuevo modo de resistencia a todas esas relaciones de destrucción (como el fascismo, el nazismo, discriminación, etc) o sujeción que ejerce el lenguaje, la cultura, las artes, las guerras, la sexualidad, etc.

¿Con qué máquinas se puede operar esta resistencia? Entre ellas tenemos a las máquinas artísticas como el performance de los accionistas vieneses en donde por medio del esquizoanálisis se buscará si existen elementos de un deseo desterritorializado, huérfano, que remita a las máquinas deseantes. Esta investigación estará centrada en analizar los elementos de la máquina deseante pero con un método de análisis (esquizoanálisis) del accionismo vienés, del cual nos ocuparemos más adelante.

El tema elegido ha sido trabajado por múltiples pensadores comenzando por Freud, pasando por Lacan, Reich y por supuesto por Foucault. Posiblemente el deseo como problema dentro de la filosofía proviene ya aún antes de la filosofía platónica, pasando por el cristianismo y hasta nuestros días. Sin embargo, en la presente tesis el problema fundamental no es averiguar cómo se ha dado el deseo históricamente hasta la invención del psicoanálisis. Más bien este tema se justifica dentro de la Historia de la Filosofía pues el papel del deseo o de las pasiones en la conformación de la subjetividad, en la invención de nuevos conceptos y en el diagnóstico del estado afectivo de la vida humana es indispensable y requiere ser criticado.

La importancia del deseo para Deleuze y Guattari se construye a partir de la propuesta de Spinoza y de Antonin Artaud. La noción de substancia¹ de Spinoza les permite elaborar una filosofía donde el deseo se coloca en un plano de consistencia. Desde este lugar elaboran una propuesta del maquinismo como un modo crítico de abordar la realidad. El modo, la intensidad y la velocidad del deseo en este plano inmanente y sustancial de la realidad es de lo que busca ocuparse esta filosofía. Por otro lado, en la escritura de Antonin Artaud, Deleuze y Guattari encuentran una visión de la vida y de la muerte profundamente orgánica y que destituye el papel del

¹ “En el campo de la filosofía Spinoza se declara monista, esto es, no cree en la existencia de un dualismo cuerpo-alma. Para Spinoza el hombre es cuerpo y mente y todo en su conjunto es parte de una sustancia universal con infinitos modos e infinitos atributos, algo que da lugar a un "monismo neutral". Para Spinoza, **todos los atributos se identifican entre sí**, de manera tal que se evitan los problemas que surgen del dualismo cartesiano, puesto que ya no tiene sentido preguntarse como es que actúan las cosas sobre la mente o viceversa. En efecto, si hay una sola substancia, sus atributos, aunque sean infinitos, resultan en definitiva, un solo atributo (puesto que proceden de la misma substancia). Así, a cada cosa le corresponde una idea y esa idea es su "alma", por lo cual, todos los seres estarían animados en un grado diferente. El orden de las ideas, entonces, refleja el orden de las cosas y se trata, además, de un orden necesario: **como la necesidad dirige todo lo que sucede en la Naturaleza, es que este puede ser expuesto en un orden geométrico**. Sin embargo, debe observarse que esta "necesidad" no implica una "finalidad". Spinoza considera la causa eficiente, más no la causa final, puesto que pensar que las cosas acontecen para algo... no es más que un juego de la imaginación.”
www.wikipedia.com/spinoza.

cuerpo como esa unidad integrada por partes que dependen de la cabeza. De hecho, en la propuesta corporal de Artaud se vislumbra cada componente orgánico en su independencia y en su diferencia. Su idea del teatro aporta a Deleuze y Guattari una herramienta positiva que destituye el mundo de la representación, y critica al método psicoanalítico en el trato del deseo. En este tenor, Artaud aporta elementos teóricos para criticar al psicoanálisis pero también elaborar la propuesta del Cuerpo sin Órganos² que es indispensable para entender a las Máquinas Deseantes.

La filosofía de Deleuze y Guattari nos abre la oportunidad de experimentar la corporalidad desde una micropolítica del deseo. La resistencia responde entonces a un ejercicio constante donde la lucha se da frente a una máquina capitalista que funciona autoritariamente, y que sin embargo, es posible subvertir en el ámbito de lo singular y de la alteridad. Este trabajo dibuja las estrategias de resistencia que surgen en la máquina deseante, pero sobretodo, propone que a partir de su filosofía se vislumbren los mecanismos de represión utilizados en la época contemporánea. Resistir es por un lado luchar por no ser avasallado y destruido, y por el otro lado implica la responsabilidad de estar constantemente poniendo en cuestión el pensamiento que afecta, y es en este sentido que la filosofía de Deleuze y Guattari busca tocarnos.

² Antonin Artaud, Poema Parálisis Nerviosa, [Trad. M. R. Barnatán] tomado de *Artaud* en www.wikipedia.com.

Bajo esta costra de hueso y piel, que es mi cabeza, hay una constancia de angustias, no como un punto moral, como los razonamientos de una naturaleza imbécilmente puntillosa, o habitada por un germen de inquietudes dirigidas a su altura, sino como una (decantación).
en el interior,
como la desposesión de mi sustancia vital,
como la pérdida física y esencial
(quiero decir pérdida de la esencia)
de un sentido.

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario, es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario-el deseo !no la fiesta!-y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.”³

Así los objetivos concretos de este trabajo son:

1. Analizar cómo funciona la afectividad como forma de resistencia.
2. Establecer cual ha sido la postura dominante y destructiva de la comprensión del deseo y los afectos, y las consecuencias que ha tenido en los cuerpos sociales.
3. Analizar las relaciones entre el capitalismo y el deseo, y determinar que modos de subjetividad responden a maquinarias de represión y cuales a maquinarias revolucionarias.

Mi hipótesis es demostrar que en prácticas artísticas como el performance, el deseo o la afectividad puede ejecutarse como un modo de resistencia a la subjetivación o al control social. En este sentido, analizar una práctica performática tiene como propósito exponer como se dan las relaciones entre los afectos y los lugares donde surgen maquinalmente. En un ejercicio de esta índole corresponde a la labor filosófica hallar no sólo nuevos métodos de aproximarse a los objetos artísticos, o a las prácticas estéticas, sino además corroborar que el modo de aproximarse trata aspectos que por medio de otras disciplinas jamás serían tratados, o en el peor caso serían malentendidos. El trabajo crítico de esta filosofía intenta avanzar de acuerdo a la velocidad en que la configuración de la realidad se va transformando. Así por

³Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo*, España, Paidós, 1985. p.121.

ejemplo, en cuestión de las prácticas artísticas elabora modelos diferenciales-como la máquina deseante- que le permitan acercarse al terreno de la afectividad en la estética y la política. Por medio de esta lectura sobre la máquina deseante y en la labor de aplicación de su análisis en un ejercicio performático es posible hallar opciones del pensamiento que presenten la heterogeneidad⁴ del cuerpo y el modo en que pueden subvertirse desde micropolíticas. Se habla de micropolíticas, en tanto, que desde la propuesta ya citada la resistencia siempre es acción singular, corporal y sintomática.

En el primer capítulo, se analiza la noción de máquina y la de subjetividad; además que se expone el concepto de producción y su relación con el proceso de la modernidad y el capitalismo.

En el segundo capítulo, se presenta la propuesta de la máquina deseante, centrando la atención en el funcionamiento de éstas por medio del esquizoanálisis⁵.

Finalmente, en el tercer capítulo, se presenta un ejercicio en una máquina artística (accionismo vienés) donde los afectos puedan operar un modo de resistencia de acuerdo a la propuesta de la máquina deseante.

⁴ La heterogénesis maquínica constituye el análisis que hace Félix Guattari entorno a la máquina a partir del mecanicismo y vitalismo clásico para después explicar su postura entorno a la máquina deseante. Sin embargo, para el propósito de esta tesis los conceptos entorno a la heterogénesis se limitaran al modo en que funciona la máquina deseante como tema central.

⁵ “El esquizoanálisis es un análisis militante, libidinal-económico, libidinal-político(...)Porque el deseo, en todos los sentidos, forma parte de la infraestructura (no creemos en absoluto en conceptos como el de ideología, que no sirve de nada a la hora de analizar los problemas: no hay ideologías).” Félix Guattari *Sobre el esquizoanálisis*, L’Arc. n 49,1972 entrevista con Catherine Backés-Clement.

Capítulo I. Sobre la relación entre el capitalismo y la producción deseante.

1.1 Subjetividad, modernidad y capitalismo.

En el presente capítulo se encuentra un esbozo de la lectura que Deleuze y Guattari tienen de la máquina capitalista en el *Anti-Edipo* (1972) y en el *Mil Mesetas* (1980). Resulta indispensable comprender en qué sentido utilizan las categorías de *máquina* y *producción* para comprender desde donde abordan el discurso del capitalismo. Por medio de la lectura de la máquina capitalista se comprende de qué modo trabajan las máquinas deseantes y de qué modo pueden operar subversivamente. Para ello en este apartado se expone la idea de máquina y su relación con la subjetividad; y la idea de producción y su relación con el capitalismo.

La cuestión no es quién soy, qué hago, que quiero. En la totalidad no hay nadie. La cuestión es cómo componer: cómo y qué bloqueo, cómo y qué corto, cómo y qué anexo.¹

La máquina no es para Deleuze y Guattari, un sistema creado por el hombre para sustituirlo en el momento de la producción tecnológica², sino un modelo operativo que permite a la filosofía estudiar los fenómenos desde su funcionalidad y sus procesos.

Con la lectura de la *máquina* -más allá de la *máquina técnica*- se estudian procesos no sólo tecnológicos sino procesos ontológicos. En este sentido, el estudio de las máquinas en el que se centran es desde los niveles maquínicos con los que se comportan. Así en las máquinas se observan los componentes materiales y energéticos (como las células o las

¹ Gilles Deleuze, *Derrames Entre el Capitalismo y la Esquizofrenia*, Buenos Aires, Equipo Editorial Cactus, 2005, p.10 (Trad. Equipo Editorial Cactus).

² A esta definición corresponde lo que Guattari llama dispositivo tecnológico, en el cuál hace una lectura detallada del proceso tecnológico desde la historia del maquinismo, partiendo de Aristóteles hasta la cibernética actual. Para efectos de esta tesis nos limitaremos en la propuesta de máquina que crea con Deleuze y, que sin embargo, el extiende en el capítulo de “La heterogénesis maquínica” en *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, p. 48-56.

computadoras); los componentes semióticos y algorítmicos; componentes orgánicos, fluidos; informaciones y representaciones mentales que organiza la realidad. Cualquier cosa que se considere una máquina debe tener un principio organizador, a saber, un modo específico de registrar, procesar y ordenar sus componentes o sus relaciones. Por lo que, abordar el fenómeno de la subjetividad desde sus niveles maquínicos implica entender la realidad como un plano de inmanencia donde convergen procesos y niveles que se articulan en dispositivos y no en estructuras.

En realidad el concepto de estructura se relaciona con la idea de que lo que se conforma en la realidad ya se encontraba predeterminado. Desde esta perspectiva lo que conocemos por subjetividad ya se encuentra dado antes de que el individuo tenga contacto con el mundo y descarta la posibilidad de que las relaciones con el otro (alteridad) vayan construyendo la subjetividad. Así, la alteridad y la diferencia no tienen cabida dentro de un modelo que solo permite transformaciones o degeneraciones por el desajuste de las estructuras ya predeterminadas³, y no desde las relaciones que se dan entre individuos en su quehacer cotidiano o político. El problema central con esta postura de la subjetividad es que el nivel material y político pierde valor y, elimina la posibilidad de que la alteridad y la diferencia configuren la realidad.

Desde esta tradición concentrada en el análisis de las estructuras metafísicas, del meta-lenguaje y de las esencias el concepto de sujeto no puede sino entenderse como:

Sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia, (...) ligado a su propia identidad por conciencia o por autoconocimiento (...) y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y los somete a otros en esta forma.⁴

³ Para un análisis más completo de lo que se entiende por estructura se puede consultar De la Garza Toledo Enrique *Subjetividad, Cultura y Estructura*, en <http://www.clacso.edu.ar>.

⁴ Michel Foucault, *Post Scriptum El Sujeto y el Poder*, Barcelona, Ed.Paidós, 1982. p.241.

Es decir, se pone de manifiesto que la subjetividad es un concepto que trabajado desde las relaciones entre la conciencia y su modo de desdoblarse no permite analizar la multiplicidad existencial como de la realidad. Sin embargo, en la propuesta filosófica de Deleuze y Guattari encontramos un planteamiento ontológico que maneja el problema de lo uno y lo múltiple no desde su representación sino desde su heterogénesis.

Las máquinas portan un principio fuerte de entropía y alteridad, no son “estructuras retroactivas” que se basan en el principio de “mismidad”, en *la repetición de lo mismo*, sino por decirlo de algún modo, “sistemas complejos autopoieticos”, dinámicos, ligados esencialmente a lo otro de sí, a la *diferencia*, el desequilibrio y la finitud, abiertos a lo exterior, a otras máquinas, a la acción del hombre, a universos virtuales de valor (...) ⁵

La heterogénesis o multiplicidad es una categoría que utilizan Deleuze y Guattari para designar lo que implica la conformación de las máquinas. Hay un territorio (x) o un plano de inmanencia- al cual se refieren como realidad- en dónde convergen distintos procesos, niveles y que son articulados por medio de las funciones transversales de las máquinas. Entonces se observa que en la teoría maquínica que se presenta, el modelo de la subjetividad no se centra en una estructura dominante como la conciencia, sino, esta se conforma cuando flujos, información, discursos y máquinas convergen en puntos específicos en un plano espacial y temporal nunca cerrado. Categorías como la entropía y la alteridad sirven para explicar como se va dando el devenir de la subjetividad desde lo que conforma a un individuo con su otredad (o su otro de sí), su finitud y su exterioridad. Al introducir la categoría de máquina como modelo para abordar la subjetividad y la realidad, se propone que sea revalorado el concepto *a priori* de las categorías de lo uno y

⁵ Jorge Calderón Gómez, *Sala de Máquinas: Aproximación al Pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari en Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, p.3.

la clasificación de lo múltiple como *a posteriori*⁶ para concentrarse ya no en las estructuras sino en los procesos. Para Deleuze y Guattari los procesos maquínicos pueden ser *alopoiéticos* o *autopoiéticos*⁷ y estos aunque abren posibilidades nuevas de crítica también implican una problemática: ¿Puede abordarse la vida no sólo desde la perspectiva de lo humano sino en relación a la estructura y comportamiento de los “sistemas orgánicos”? ¿Puede existir un desarrollo de la inteligencia y del lenguaje más allá del límite que supone el hombre y existir en la máquina? ¿Las categorías de la realidad como plano de inmanencia suponen una proto-subjetividad?

Mientras para la tradición filosófica heredada desde la modernidad hasta el estructuralismo- la subjetividad se encuentra demarcada exclusivamente en el ámbito de lo humano, para el maquinismo se extiende al ámbito de lo no humano o lo trans-personal. Esto implica de algún modo, que observando los procesos maquínicos no sólo se estudiando a los sistemas orgánicos en los que se encuentra el hombre, sino, también se está intentando abordar todos aquellos sistemas donde no se encuentra la vida o el hombre mismo como centro. En este sentido, el modelo maquínico propuesto por Deleuze y Guattari intenta romper con la idea de que la subjetividad se limite a lo humano. Por otro lado en el funcionamiento de la máquina es posible hallar que no todo lenguaje comunicativo necesita ser conformado a nivel discursivo, sino, puede constituir un registro de signos que pueden corresponder al modo más cercano para acercarse al lenguaje esquizofrénico. Como psiquiatra, Guattari intenta acercarse al lenguaje del esquizofrénico que visto desde la perspectiva psicoanalítica es inconsistente y delirante. Sin embargo, en el lenguaje esquizofrénico es donde hallamos que el pensamiento y la

⁶ El problema de las categorías de lo uno y lo múltiple se encuentra argumentado de manera más precisa en “La filosofía crítica de Kant” y “En la lógica del sentido” escrito por Deleuze, y en la que para efectos de esta tesis no nos concentraremos en argumentar.

⁷ Las máquinas *alopoiéticas* son aquellas que producen cosas distintas a ellas mismas mientras que las *autopoiéticas* conforman y especifican su propia organización. Más adelante se tocará el concepto de alteridad con respecto al concepto de mismidad.

afectividad se pueden comprender por medio de los registros en sus signos y, no desde un lenguaje que impliquen un orden discursivo, sistemático y controlado por lo que las estructuras (sociales, psicoanalítica, sexuales, médicas) exijan.

De algún modo la propuesta de una proto subjetividad en un plano de inmanencia o realidad implican que la realidad no sea vista desde una dialéctica sino a partir de una teoría general de la materia centrada en el estudio de las partículas y los flujos. Para Deleuze y Guattari la subjetividad es polifónica donde lo importante es dilucidar los movimientos del caos y del cosmos, el azar y la necesidad, lo finito y lo infinito, la aceleración y la lentificación, lo intensivo y lo extensivo.

¿En qué sentido Deleuze y Guattari abordan el concepto de capitalismo para explicar su propuesta maquínica?

Se exponía que el modelo maquínico tiene como función abordar los procesos, las relaciones y los efectos entre sistemas, individuos o afecciones. Con el concepto de producción de Marx, Deleuze y Guattari sustentan la importancia del nivel materialista con el que trabaja el esquizoanálisis.

Para Deleuze y Guattari el capitalismo explica de qué modo el hombre transforma todos los ámbitos de su vida efectiva cuando aprende a controlar a la Naturaleza para producir su riqueza y evitar la escasez. Sin embargo, esta transformación no se limita al ámbito de lo económico sino que, se extiende al ámbito de lo ontológico, a los movimientos de la historia, a la conformación de un concepto de subjetividad. Producir implica transformar a la naturaleza y ser transformado por ella, pero también implica definir el modo de esta relación. Con la llegada del capitalismo, la relación entre el hombre y la naturaleza se va abismando colocando al hombre como el centro y el control del mundo, abriendo la enorme dicotomía entre naturaleza e industria, la cuál buscará ser franqueada por medio de la noción de máquina deseante.

¿Por medio de qué procesos se estableció el modo capitalista como el dominante?

Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.⁸

La modernidad es un fenómeno en donde acontecen convergen una serie de pensamientos e innovaciones que transforman radicalmente la realidad. Encontramos que con la llegada de la modernidad la idea del progreso, de perfeccionamiento, de racionalidad se convierten en el hilo conductor de la vida humana. La idea del progreso inspirada por la filosofía idealista empuja al hombre a vencer el miedo de dominar a la Naturaleza. Por lo que por medio de dispositivos tecnológicos- pero sobre todo por el convencimiento de perfeccionar su modo de vida, de producir riqueza- el hombre civiliza su entorno. De ahí que la civilización occidental identifique dos tipos de hombres: el que acepta civilizarse se le considera humano, y el que no lo acepta es un bárbaro. Es así como se comienza por establecer el modo en que se identifica al sujeto como el que permite ser civilizado, humanizado o transformado por medio de la cultura; y el discurso de la alteridad, como todos aquellos que no aceptan ser civilizados y por tanto humanizados como los “naturales”. Así como proceso, la modernidad penetró en la vida humana con el propósito de emancipar al hombre de su estado natural (bárbaro) y llevarlo a un estado civilizado (humano). A partir de la modernidad, el estatuto del hombre como un ser en manos de la fuerza de la naturaleza y de los dioses es desplazado por un nivel superior; el hombre es capaz de controlar a la naturaleza y por tanto, el se convierte como en un

⁸ Bolívar Echeverría, *Las Ilusiones de la Modernidad*, México, UNAM, 1995, p.138.

dios terrenal. Sin embargo, este poderío aparente del hombre tendrá su repercusión en la época contemporánea como *barbarie*⁹.

No obstante en la modernidad la idea de progreso impulsó a las sociedades- a partir del siglo XIX- a adoptar el modo de producción capitalista para incrementar su riqueza. El papel del productor mercantil quien era dueño de sus medios de producción, realizaba el trabajo o la transformación de una materia en un producto, y salía a intercambiar su mercancía por otra, fue sustituido por el modo productivo del capitalismo. Con la llegada del capitalismo, las mercancías comenzaron a producirse circularmente y consumirse de otro modo. Mientras el productor mercantil producía una mercancía intercambiada por otra, en el capitalismo se producía mercancía para crear capital.

Como modelo económico el capitalismo ya no ofrece el mero intercambio de las mercancías sino la obtención de capital. ¿Qué implica que ya no solo se obtenga mercancías sino capital? Por principio implica que la escasez a la que estaba condenado anteriormente-antes de la llegada de la modernidad- deje de ser una maldición. Además implica que la idea de enriquecerse, de producir, de hacerse humano esta supeditada al modo en que reproduce el sistema capitalista. ¿En qué consiste este modo de producción? Como modelo económico el capitalismo muestra sus partes coherentemente articuladas para la obtención de la riqueza. Se sabe que la mercancía es su unidad material, que ésta tiene un valor de uso, un valor y un valor de cambio. El valor de uso de una mercancía no es sino la capacidad que tiene para satisfacer alguna necesidad del hombre, desde necesidades alimenticias hasta de divertimento. El valor de la mercancía es lo que es implícito deducir puesto que de aquí provendrá la riqueza anhelada. En términos económicos la única forma de obtener el valor de una mercancía es el trabajo socialmente

⁹ Para una idea más concreta del impacto del progreso en la modernidad se puede consultar “La Dialéctica de la Ilustración” de Adorno y Horkheimer.

necesario que se llevo en producirla.¹⁰ Al obtener su valor ésta lo expresará como valor de cambio en el mundo de la circulación de las mercancías.

Ahora bien, el sistema capitalista está compuesto por otras partes que cumplen una función: el dueño del dinero que opera ésta lógica al que se le llama capitalista; el proceso de obtención de más dinero que se le llama capitalismo; el obrero que proporciona el trabajo o la transformación del medio de producción en mercancía, y al propio capital.

¿Cuál es el sentido de la producción capitalista? Producir, distribuir y consumir las mercancías o producir valor. La mercancía que ya ha reproducido su valor será ofrecida por el capitalista a cambio de dinero y consumida por los consumidores. De este proceso, que comienza con determinados medios productivos y cierta cantidad de dinero invertido por el capitalista para obtenerlos y otro para pagar al obrero, sacará el capitalista un incremento o plusvalía.

La plusvalía es consecuencia, por un lado, del trabajo que el obrero infringe al transformar una cosa en mercancía y, por otro, el valor que de ella se desprende al final del proceso. En realidad, la plusvalía o plusvalor es la operación del capitalismo que más importancia tiene para el capitalista. Puesto que, ella será apropiada por el capitalista pues desde su lógica el obrero es pagado por las horas que trabaja, y lo extra le corresponde por ser el dueño.

Será preciso comprender que en el funcionamiento de la maquinaria capitalista no sólo determina el modelo económico que domina, sino que determina el modelo ontológico

¹⁰ El trabajo socialmente necesario se calcula como el promedio de horas que el o los trabajadores han invertido para transformar una materia en una mercancía. Ej: 6 horas en tallar una silla, 6 meses en cosechar maíz, etc. Además es necesario confrontarla con otra mercancía para así sacar el promedio de trabajo empleado y obtener su valor.

que prevalece en la época contemporánea. Es decir, el modo capitalista dicta la pauta en el modo en que cada individuo se relaciona con la naturaleza, los otros y la relación que tiene con su cuerpo y su deseo- que es lo que aquí nos interesa. Es un hecho, que capitalista no cumple con la función social como la cumple el obrero y ninguno se relaciona con el otro y con su cuerpo del mismo modo. Sin embargo, lo que el capitalismo determina en la vida de ambos por igual, es que reproduzcan su subjetividad del mismo modo: reproduciendo el capital.

¿En qué sentido es importante comprender que la subjetividad se reproduce por medio de la producción capitalista?

Marx había ya señalado que las condiciones de la producción del capitalismo son también parte fundamental de las condiciones que la reproducen. En este sentido, el modelo capitalista sólo existe en tanto que existen individuos que lo reproduzcan. Pero estos individuos se van conformando a la par que trabajan o invierten en un negocio. Pues aunque el capital exista como consecuencia del trabajo producido por los obreros y los capitalistas, no podría existir como algo separado de ellos. En este sentido, el capitalismo es un proceso dual y contradictorio.

Al igual que la producción, la reproducción presenta dos facetas: una material y otra social. Por lo tanto, la reproducción es, de una parte, reproducción de las condiciones materiales de producción y, de otra, reproducción de las relaciones sociales de producción de los hombres.¹¹

Por un lado, parece que el proceso capitalista tiene como finalidad producir mercancías, acumular capital, es decir, proporcionar los bienes deseados cuando en realidad también esta reproduciendo el modo social en que se relacionan todos los integrantes del proceso.

A saber, como modelo económico esta determinando la obtención de plusvalía pero

¹¹ Anastasio Mansilla, *Comentarios a la Sección Séptima del Tomo I de el Capital*, Habana, Editorial de Ciencias Sociales La Habana, 1976 p.13.

simultáneamente rige el modo efectivo en que se están conformando los individuos. A saber está otorgando el lugar, la función y hasta la configuración ontológica de las sociedades. Desde un punto de vista económico se sabe que el capitalista obtiene una mayor plusvalía del trabajo ajeno y que con ello contrata nuevas fuerzas productivas que le procuren incremento, pero como un acto social este individuo extiende su dominio (o control) sobre otros. Producir, para Deleuze y Guattari es un concepto que supera el orden de lo económico e implica directamente la relación de conformación del individuo y la sociedad a nivel ontológico.

Así vemos que en las relaciones sociales con la llegada del capitalismo y la modernidad se privilegia el lugar del propietario sobre el obrero. Esto se vuelve de suma importancia puesto que como proceso económico y ontológico el capitalismo impacta a los sectores sociales desde el lugar que tiene con respecto al trabajo y el dinero, y no con respecto al lugar que les privilegia sus esencias. Además, el capitalismo desata una lucha encarnada entre sociedades no sólo por conquista territorios sino por producir riqueza aunque implique someter o destruir al otro. Para competir con otros el capitalista, decide volverse más eficaz, más calculador por lo que exige al obrero especializar su trabajo y así conseguir mayores ganancias. En este sentido, el poder de la razón enfocado en la implementación de la tecnología se utiliza como estandarte.

El racionalismo moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.¹²

Los mecanismos de dominación que surgen en la modernidad capitalista se articulan a partir de la noción de progreso. Como se decía anteriormente, la lógica del progreso y la

¹² Bolívar Echeverría, Op.cit., p.151.

lógica del capitalismo se asimilan en algunos puntos. El progreso se desenvuelve en una lógica lineal del tiempo. Es decir, la historia se construye a partir de un pasado, se da en un presente y continúa en un futuro. Sin embargo, la lectura del progreso que tiene la filosofía idealista- la cuál influyo en el racionalismo-coloca al pasado como lo viejo e inútil y al futuro como el momento donde todas las cualidades positivas (libertad, bondad, felicidad, paz) se van a presentar. Las consecuencias de esta lectura son que todos los proyectos civilizatorios estén dirigidos a conseguir esta “positividad” en el futuro, y por lo tanto, el pasado como el presente sean momentos no indispensables para tomarse en cuenta. En este sentido la lectura de la historia se reduce al papel que la razón necesita ejercer para “administrar” el progreso proyectado.

El consumismo de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva el consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos.¹³

La subjetividad conformada durante la modernidad e influenciada por el capitalismo se escinde, pues el sujeto se experimenta por un lado como propietario de sí mismo, como dueño de su cuerpo y de sus deseos pero, por el otro lado; se siente entregado a su función dentro del capitalismo. Si bien antes de la llegada del capitalismo el sujeto encontraba su lugar dentro de la totalidad en la religión, después sustituye esa misma vivencia en pertenecer a una Nación. La figura de la Nación aparece como el lugar donde todas nuestras individualidades son posibles para formar parte de un todo (o un sistema) aunque en realidad lo que suceda es que todas nuestras diferencias se anulan y aparecen como parte de lo mismo (en este caso el capitalismo).

¹³ *Ibíd.*, p.152.

Los individuos buscan su igualdad ya no como parte del mundo divino, sino, como parte del mundo económico. Desde esta perspectiva, el obtener igualdad es obtener el capital que dicte el valor que te determina. Por eso el sujeto moderno busca conquistar la abundancia a toda costa. Sin embargo, el capitalismo guarda una insoluble contradicción que Marx enunció como *la ley general de acumulación capitalista*.

Hay un momento en la modernidad que el capitalismo se ha vuelto el modo económico dominante de la población. Con ello ha conseguido que la mayor parte de la población se sitúe como obrera para subsistir. Sin embargo, a medida que esta población ha aumentado, varios individuos que no han sido necesarios dentro de las fábricas han quedado como desempleados. El comportamiento del capital a medida que se expande para producir mayor plusvalía, exige tener mayor cantidad de obreros pero provoca que haya una mayor cantidad de obreros en reserva desempleados. Es decir, para acumular mayor capital es necesario que existan más desempleados. Sin embargo, a medida que crecen los desempleados más crece la fuerza de trabajo de la que puede disponer el capitalista para enriquecerse, pero menos son las oportunidades de los obreros para subsistir.

Todos los métodos y medios encaminados a desarrollar la producción, se convierten en instrumento de sometimiento y explotación de los productores; deforman al obrero, haciendo de él un hombre fragmentario, reducido al simple papel de apéndice de la máquina; enajenan su trabajo de todo contenido y reducen todas las horas de su vida en tiempo de trabajo.¹⁴

Además de que la riqueza se queda en manos de unos pocos y la pobreza en la mayor parte, el problema del capitalismo es que reproduce los cuerpos sociales que lo hacen funcionar, y en este sentido, reproduce socialmente a una mayoría de sujetos posicionados al servicio de una maquinaria que aparece como la única solución para

¹⁴ Anastasio Mansilla, Op.cit.p.67

asegurarse la supervivencia y la convivencia social. Sin embargo, el movimiento de la acumulación del capital continúa, a pesar, de que exista un grupo social que este en condiciones miserables, puesto que aunque requiere individuos para su realización, se expande de tal modo que domine social y ontológicamente la vida humana. Por eso cuando se habla de la postura que el sujeto moderno asume frente al capitalismo encontramos el modo *realista*, esto es con una actitud afirmativa y militante; ya sea de modo *romántico*, igualando el valor de nuestra reproducción social al valor de la reproducción económica capitalista; ya sea de modo *clásico*, teniendo una actitud espontánea a favor de ser subordinado al mecanismo capitalista; y, finalmente, de modo *barroco*, cuando el sujeto se entrega al proceso capitalista motivado por un supuesto sacrificio en favor del valor capitalista.

Los seres humanos vivían ya su vida como un comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio sólo tenía ojos para el valor de uso.¹⁵

El sujeto moderno como el sujeto contemporáneo se enajena al proceso capitalista en el ámbito económico y en el de la convivencia. Aunque en un principio, cuando el capitalismo aparece en la modernidad, parece eliminar las desigualdades entre los señores y los esclavos, haciendo de la libertad un nuevo concepto. Contrario a ello, el sujeto moderno descubre que en la dinámica capitalista no sólo existe diferencia económica entre los capitalistas y los obreros, sino que además el capitalismo parece actuar sobre la vida de todos como un valor que usurpa el lugar de cualquier necesidad humana (desde la de producir hasta la de consumir). Tal parece que no reproduce más que el sentido de acumularse y no obedece a ninguna dinámica que no le permita perpetuarse. Es decir, fluye arrasando con la vida, con la naturaleza y hasta consigo mismo.

¹⁵ Bolívar Echeverría, Op.cit., p.170

La violencia capitalista no se parece a ningún tipo de violencia de otro tipo de sistema. Anteriormente se observaba una violencia de un amo sobre un esclavo donde la violencia tenía un rostro concreto. En cambio, en el capitalismo, la violencia no es ejercida por un agente humano con rostro sino propiamente por una maquinaria totalizadora. Su dispositivo de control radica en cómo afecta a la subjetividad que vive en el sistema capitalista.

El sujeto de la modernidad, tiene una doble vivencia de sí mismo. Por un lado, se desenvuelve como un trabajador que se dedica a producir mercancías, a crear obras fruto de su creación. Obras de las que nunca verá una ganancia mayor a lo que el capitalista le haya pagado. Situación que buscará compensar con el hecho de estimarse como ciudadano con derechos dentro de un Estado que pugne por la estabilidad social. En este esquema el sujeto moderno *no es su cuerpo, sino tiene un cuerpo* que le permite humanizarse. Y más aún que le permite ejercer la libertad de hacer con él lo que quiera. Sin embargo, ya de antemano la máquina capitalista tiene cubiertas las posibilidades que este sujeto podrá elegir en el tiempo que no esté trabajando. Es decir, como proceso de reproducción social el capitalismo no solo alcanza la etapa de la producción sino también del consumo. Incluso si del consumo del que se trate es el de la satisfacción del descanso, de la diversión o del goce. Eso implica que la reproducción capitalista también alcanza la producción del deseo del sujeto moderno. Se dice que el sujeto moderno ya había interiorizado el modo de producción capitalista y esto implica que se había apropiado de su cuerpo como una propiedad; y además que había comprendido que sólo y mediante la racionalización de sus actos y de su persona conseguiría apropiarse del ideal de ser humano. A partir de aquí concedería el imperio de su posición a su conciencia, transportando el reino de los afectos a la obediencia de la misma.

Los afectos o los deseos estarían racionalmente subordinados al reino de la razón y primordialmente controlados con la aparición del psicoanálisis. El psicoanálisis representará el otro mecanismo teórico y práctico que buscará justificar el porqué del reino de la conciencia o la razón sobre los afectos. Empezando por justificar el dominio que adquiere el hombre sobre la naturaleza al darle un orden de acuerdo a la razón y oponiendo a los afectos como parte del reino del caos. Y sobre todo porque el psicoanálisis ofrecerá un discurso poderoso para conferirle el mayor poder a las figuras de autoridad como la Nación, el Estado y el Padre.

1.2 Producción deseante.

Habíamos observado que el fenómeno de la reproducción social capitalista había sido interiorizado por los cuerpos sociales y, que ha reserva de ofrecerle un panorama liberador a sus afectos o deseos había instituido una economía de los afectos que operaba desde la opresión por parte del capitalista al obrero, del Capital sobre el individuo y principalmente desde la relación del individuo consigo mismo.

Será preciso esperar el capitalismo para encontrar un régimen de producción técnico semi-autónomo, que tienda apropiarse memoria y reproducción y modifique con ello las formas de explotación del hombre.¹⁶

Michael Foucault había ya realizado un análisis brillante de los espacios y los medios de encierro que el individuo experimentaba en su vida partiendo de la familia, pasando por la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital y la prisión. Había concentrado su análisis en las sociedades disciplinarias que habían heredado sus medios de encierro y represión por parte de un Estado donde operaba el principio de soberanía. Sin embargo, después,

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *AntiEdipo*, p. 147.

Foucault decidió ya no concentrarse en las sociedades disciplinarias sino en las sociedades de control.

Control es el término que Burroughs ha acuñado para designar al nuevo monstruo, aquel en quien Foucault ve encarnado nuestro futuro inmediato.¹⁷

Cuando Deleuze y Guattari proponen su crítica a la postura del deseo dentro de la sociedad, comenzaban a observar la mutación que había experimentado las sociedades disciplinarias después de la Segunda Guerra Mundial. A lo último que parecía que estuviera respondiendo la sociedad era a los mecanismos disciplinarios y represivos del siglo XIX y que tuvieron su apogeo al inicio del siglo XX. Después los mecanismos represivos y de encierro se habían mutado para las sociedades de control. En las sociedades de control, el capitalismo continúa dosificando su fuerza represiva y sigue sujetando al individuo sólo que de un nuevo modo que aquí analizaremos.

Deleuze y Guattari debían experimentar qué opciones tenía el deseo en las sociedades de control, uniendo sus propuestas desde la psiquiatría y la filosofía. Se concentrarían en hallar nuevas vertientes que sacaran al deseo del encierro en el que se le había colocado cuando inicialmente había sido subordinando al mecanismo opresor del capitalismo. Solamente que ahora no sería desde las sociedades disciplinarias sino en las de control. Lo importante en sus propuestas era hallar aquellas modalidades en las que el deseo funcionaría como una maquinaria revolucionaria. De otro modo el deseo tendría que permanecer *sujeto* a los mecanismos y a la práctica del psicoanálisis.

Félix Guattari: Mejor dicho, O bien se construye una máquina revolucionaria capaz de hacerse cargo del deseo y de los fenómenos del deseo, o bien el deseo seguirá siendo

¹⁷ Gilles Deleuze, *Post scriptum*, Conversaciones, Madrid, Pre-textos, 1995.p. 81.

manipulado por las fuerzas de opresión y represión y terminará amenazando, incluso desde el interior, a las propias máquinas revolucionarias.¹⁸

¿En qué sentido podría el psicoanálisis funcionar como un mecanismo de control, de encierro o de represión? Sabemos que el psicoanálisis se constituyó como una práctica clínica a finales del siglo XIX pero que tuvo su auge alrededor de los años setenta del siglo XX. Como práctica pretende aún en la actualidad llevar al individuo a encontrar su identidad o su personalidad. Para ello se concentra en el estudio de múltiples operaciones del individuo que develan cómo funciona el deseo. Desde el psicoanálisis la personalidad del individuo se delimita a partir de la forma en que expresa su deseo. No importa si el deseo es expresado por el lenguaje o la conducta, la personalidad debe aparecer cuando uno es psicoanalizado.

La fuente de la personalidad psicoanalítica proviene de la energía psíquica o libido. La libido desde su interpretación está constantemente presionando al individuo para que la libere. Por lo que la acumulación de energía proveniente del instinto sexual se libera de manera directa en la conducta sexual y de manera indirecta por medio de las fantasías sexuales, la escritura o alguna otra actividad. Al liberarla, ya sea directa o indirectamente se puede mantener el equilibrio de la energía psíquica. De esta energía psíquica se alimentan los procesos mentales que pueden ser conscientes, preconscientes o inconscientes. Mientras el consciente genera procesos que advertimos; el preconsciente genera memorias, sentimientos o imágenes que nos pasan inadvertidas pero que se pueden recordar si se tiene necesidad de ello. (Por ejemplo el número de teléfono de un amigo, la dirección de un hospital). Sin embargo, el inconsciente se manifiesta cuando la

¹⁸ Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Sobre el esquizoanálisis*, L'Arc. n 49, 1972 entrevista con Catherine Backés-Clement.

energía psíquica se libera ya sea en sueños, en la neurosis, psicosis, delirio o en el lenguaje verbal.

El psicoanálisis divide la personalidad en tres: Ello, Yo y Super Yo. El Ello contiene a los instintos y opera en el inconsciente. No tiene ningún contacto con la realidad. Para la psicología el ello funciona irracionalmente y se mueve por *el principio de placer*, a saber, la liberación de toda la tensión instintiva que busca el placer sin detenerse en las operaciones lógicas o sociales. El Yo en cambio opera con el razonamiento y a nivel de la conciencia. Aunque su función es cubrir con las exigencias del Ello, lo hace velando por la seguridad del individuo dentro de la sociedad. El Yo a diferencia del Ello, opera conforme al *principio de realidad*, a saber, somete a prueba la realidad para decidir cuándo y cómo puede permitirle al Ello liberar todos sus impulsos sin que peligre el individuo como tal. Mientras el yo funciona como el juez que determina el momento que vale la pena manifestar la energía del Ello; el Ello aparece como el campo donde está la energía psíquica en caos. Así, encontramos que el psicoanálisis postula al Super –Yo como la última estructura de la personalidad. El Super-Yo busca a toda costa que se cumplan con los preceptos morales con los que fue formado el sujeto. Pues en esta estructura están contenidos todos los esfuerzos de la familia por transmitir la diferencia entre lo “bueno” y lo “malo”. Diferencia que usualmente se transmite por conductas de castigo o recompensa y que el Super Yo trata de regular los instintos del ello bloqueándolo ciegamente. Las tres estructuras operan simultáneamente.

De acuerdo al psicoanálisis existe siempre una lucha incesante entre los instintos de Ello que ansían liberarse, las fuerzas de contención del Yo y las de bloqueo del Super yo. Al parecer el Yo es la estructura psíquica que recibe la mayor parte del bombardeo psíquico. Por un lado el Yo debe contener los impulsos y las necesidades del Ello y conseguir que

sean liberadas en las condiciones más reales; por otro lado, debe evitar que el Super yo devaste por completo con la carga moral, la carga de realidad. Así que el Yo utiliza un mecanismo de defensa conocido como *represión*. No es sin duda el único mecanismo de defensa que experimenta el individuo pero es en el que nos concentraremos.

La represión es un proceso activo en donde el Yo utiliza parte de su energía para que sentimientos, imágenes o recuerdos productores de ansia *no* tengan acceso a la conciencia. Para el psicoanálisis, la represión constituye el mecanismo principal con el que el Ello no avasalla al Yo, dicho de otro modo es el que evita que el inconsciente avasalle a la conciencia.

En *Eros y civilización* escrito por Herbert Marcuse en (1955) encontramos descrito el papel de la represión ejercido por la civilización y sus consecuencias. Marcuse retoma la teoría freudiana según la cual la civilización se apoya sobre la represión permanente de los instintos humanos, reemplazando la satisfacción inmediata de estos por una satisfacción diferida y administrada. La libido es sacrificada a favor de la imposición de una cultura o civilización.

Al dejar el “principio de placer” y asumir el “principio de realidad”, toda la tendencia instintiva del ser humano se sometió a un yo organizado.

Sin embargo, para Freud una civilización no represiva es una quimera. El principio del placer y el de realidad son antagonistas irreconciliables, por lo que es imposible pensar en una humanidad “natural”. Marcuse, al igual que Deleuze y Guattari no coinciden con el fundador del psicoanálisis en este punto. Desde una visión de la historia inspirada en el materialismo-histórico de Marx, considera que esta oposición no es metafísica, que no se origina en la naturaleza humana, sino que es producto de una organización social

histórica determinada. Para Marcuse con la llegada del proceso tecnológico es posible tener condiciones que permitan la liberación de las potencialidades reprimidas, donde *Eros* sea liberado y reine la satisfacción.

¿Qué impide el arribo a esta nueva sociedad? El poder que, con el fin de perpetuarse, alimenta un estado de necesidad que ya no es tal. Así, por ejemplo, transforma lo que podría haber sido una liberación sexual (una evolución hacia una sexualidad polimorfa que Marcuse propugna y entiende como propia de una sociedad no represiva) en un consumismo sexual, en una sexualidad tomada como objeto de consumo, integrada al sistema. La pretendida “liberación de las costumbres” que permite y propugna el capitalismo no es una verdadera “liberación” para Marcuse, sino, una estrategia para impedirla. El consumismo y la “liberación de las costumbres” han transformado al hombre en un ser cada vez más adaptado e integrado al sistema. Para Marcuse ya no hay espacio para la oposición y la crítica, la sociedad unidimensional que plantea no integra en sí las oposiciones ni produce alternativas. El capitalismo avanzado ejerce su dominio, su control total, de un modo sutil, manipulando los deseos y las necesidades de las personas. No es que sólo determine las ocupaciones, las habilidades o las actitudes socialmente establecidas también alcanza las aspiraciones individuales. La diferencia de la propuesta entre Marcuse y Deleuze- Guattari es que para ellos, la represión puede subvertirse en goce cuando se comprende el funcionamiento desde el deseo que experimenta el esquizofrénico.

Desde la propuesta de Deleuze y Guattari, el fenómeno del deseo va a expresar su potencia más revolucionaria en el proceso deseante del esquizofrénico. No es que estén proponiendo en convertirse en esquizos para desear, sino que tratan de trazar el camino del deseo esquizo para sostener que aún hay espacios posibles que no tienden a llevarnos

al control ni al encierro. Hay que recordar que el mayor peligro no es perder el control de nosotros mismos sino el que se crea que se necesita *el control* en nosotros. Ya no se trata de perseguir a los que buscan encerrarnos, se trata de hallar cómo es que llegamos a encerrarnos. Nunca desde la actitud del paranoico que ve en el otro la amenaza de si mismo. Tampoco desde la del narcisista que se contempla en un espejo y se encierra. Siempre es desde el punto de fuga en el que el deseo está acoplado.

Decir algo en nombre propio es muy curioso; porque no es en absoluto en el momento en el que se toma por un yo, una persona o un sujeto cuando se habla en su nombre. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio como consecuencia del más severo ejercicio de despersonalización (...) ¹⁹

El esquizofrénico según Deleuze y Guattari experimenta a la naturaleza como un proceso. ¿En qué sentido se refieren a ella como un proceso? Se cita anteriormente que el sujeto de la modernidad estaba atrapado en la maquinaria capitalista para la cual es una parte (no indispensable) de la acumulación del capital; y en la que además reproducía sus relaciones sociales, políticas, sexuales y las relaciones consigo mismo. Parece que el impulso que lo motivaba a continuar reproduciendo esta dinámica, es la que falsamente creía que lo humanizaba. A saber, la que da el lugar del que moldea a la naturaleza como señor de la creación de la misma. Es decir, lo posiciona en el papel del que controla.

El esquizofrénico no vive así a la naturaleza. La vive como parte de sí, además de que él se siente parte de ella. Experimenta a la naturaleza como un proceso que no lo condiciona a colocarse en algún lugar de la maquinaria capitalista sin que ello quiera decir que se encuentra fuera de ella. El esquizofrénico, desde el punto de vista económico, no sería más que una parte improductiva del mismo. Curiosamente como se ve adelante el esquizofrénico es producido socialmente por la maquinaria capitalista. Así como cada

¹⁹ M. Morey en *Prólogo a Lógica del sentido de Gilles Deleuze*, Barcelona, Paidós, 1985.

individuo realiza una parte del proceso capitalista, el esquizofrénico realiza su papel de residuo social. Pues a diferencia del individuo “normal”, el esquizofrénico no representa más que el desecho de lo que el capitalismo no pudo apropiarse. Pues en su cuerpo, en su vida no hay una vivencia de lo que implique el producir y convertirse en hombre. Esa vivencia no es la que funda su vitalidad. Él es el que penetra en todas las formas de la naturaleza; es a la vez árbol, silla tallada y hombre sentado en ella. Él es el proceso en movimiento, él es la naturaleza que recorre las multiplicidades, es el caos que atraviesa los cuerpos. No tiene una finalidad-su fin no es convertirse en hombre- tampoco tiende a la muerte. El proceso esquizofrénico es continua realización, es la operación del delirio. El delirio nos espanta porque se asemeja al diluvio, porque de acuerdo a la psiquiatría es consecuencia de una falla del cerebro que nos aleja de la realidad, que nos convierte en ese cuerpo de desecho retraído, autista, asocial. El esquizofrénico aún es colocado socialmente en el espacio de desecho que en el siglo XIX era conocido como manicomio y que ahora se remite a clínica psiquiátrica. Sabemos que ha llegado ahí porque probablemente esté sufriendo pero sobre todo porque no tiene parte en la lógica de la reproducción social. El esquizofrénico es un modo de vida que vive desde el desgarramiento, y sin embargo, en su cuerpo esquizofrénico el proceso del deseo se entrega a su realización como la maquinaria más potente que hayamos conocido.

Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como *Homo natura*²⁰

Deleuze y Guattari buscan una psiquiatría materialista, a saber, introducir el deseo en la producción y a la vez introducir la producción en el deseo. No están hablando de un delirio en términos de psicológicos sino como categoría histórico social. El delirio mueve

²⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari *El AntiEdipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1985, (1ª ed 1973, trad. Francisco Monge)

al deseo desde los centros de poder en los que se concentra aunque siempre está tratando de escapar de ese control. El delirio esquizofrénico por ejemplo puede tratarse sobre el padre, la madre, los hermanos pero nunca se lo representa como una figura de poder como el padre o la madre. El registro esquizofrénico es mero flujo de deseo.

Sin embargo, el deseo ha sido insertado por el psicoanálisis en una lógica idealista, no en una lógica materialista. Por medio del psicoanálisis el esquizofrénico está encaminado a convertirse en un desecho de alguna clínica psiquiátrica. Y esto es altamente posible porque la práctica psicoanalítica no tiene acceso a ella.

Foucault decía que el psicoanálisis seguía siendo sordo a la voz de la sinrazón. Y, efectivamente, el psicoanálisis lo neurotiza todo, y mediante tal neurotización, no contribuye únicamente a producir esa neurosis cuya curación es interminable, sino al mismo tiempo a reproducir al psicótico como aquel que se resiste a la edipización.²¹

El idealismo en el psicoanálisis-parafraseando a Deleuze- es un sistema de proyecciones que reduce a la producción a representaciones y que reduce a todas las catexis²² sociales de la libido-o energía psíquica- a catexis familiares. Desde el psicoanálisis todas las afecciones pueden ser explicadas a partir del complejo de Edipo. Y esto se debe a que creía que las relaciones de los padres influían más que cualquier otra sobre la personalidad del individuo. Edipo hijo de Layo es abandonado por él pues el Oráculo le ha anunciado que algún día le desplazará del poder. Al pasar los años Edipo y Layo vuelven a encontrarse sin saber su relación familiar. Por truculencias trágicas Edipo mata a Layo y posee a su madre como su esposa pues ahora es el Rey. Cuando a Edipo le

²¹ Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Sobre el esquizoanálisis* L'Arc. n 49,1972 entrevista con Catherine Backés-Clement.,p.4

²² Entiéndase como carga del deseo, flujo de deseo. En la máquina deseante ven Deleuze y Guattari ante todo flujos. Toman la idea de Lawrence: la sexualidad es flujo. Todo deseo es flujo y corte. Flujo de esperma, de orines, de leche, etc. Freud descubrió este flujo de deseo. Ricardo y Marx descubrieron el flujo de producción, el flujo de dinero, el flujo de mercancías; todo ello como esencia de la economía capitalista.

revela el Oráculo quién es en verdad, Edipo es presa de la culpabilidad. Termina por sacarse los ojos y huir. De acuerdo al psicoanálisis, la historia de Edipo muestra en principio que como niño se está siempre deseando a la madre puesto que es la figura de poder que está prohibida por el tabú del incesto. Y desearla provoca temor al padre por el miedo a la castración. Simultáneamente hay un deseo de que el padre muera para remplazarlo.

A partir de este axioma inicial, el psicoanálisis ha quedado prisionero de un familiarismo impenitente, en la que el deseo se genera en una instancia parental denominada por Freud complejo de Edipo.²³

Sin embargo, el esquizofrénico no representa la tragedia edípica. El esquizo no es un actor en escena, puede ser la obra completa si lo desea. Su deseo juega todas las partes sin atarse a una mera representación. En este sentido los que estamos *sujetos* a Edipo somos nosotros mientras jugamos en la dinámica del deseo. Porque desde aquí no hay de otra, si queremos encontrar cual es nuestro problema afectivo tenemos que asumir que el deseo que nos domina siempre proviene de la carencia y del sufrimiento. ¿Cómo poseer a mamá o a papá sin sentirse culpables?

Estudiar al deseo por medio de la categoría de *representación* lo coloca en el terreno del idealismo. Con el método idealista el proceso del deseo en el que se enfoca la atención es en la adquisición de lo deseado. Así desear desde este punto de vista implica carecer de un objeto que no se posee. Ese objeto del cual se carece en el idealismo psicoanalítico sólo es real en tanto que pertenece a la realidad psíquica. Por lo que la realidad del objeto carente aparece como absolutamente independiente de la realidad material del mismo. En este sentido desear constituye perseguir una representación que

²³ Esther Díaz, *Gilles Deleuze: Poscapitalismo y Deseo*. Alianza Francesa, Conferencia 1 de julio de 1999, p.1

no tiene un correlato material. En otros términos es desear un *fantasma*. Desear el ideal de lo representado es crea lo que la filosofía conoce como *fantasma*. Cuando lo que se desea, no se relaciona con lo su materialidad, estamos condenados a estar deseando un mundo que se ve doblado por otro mundo. Si a mi deseo le falta un objeto, entonces este mundo en el que habito no contiene todos los objetos deseados y, de ahí se deduce que habrá otro mundo donde ese objeto se encuentre pero que quizá carezca de otro. Toda esta serie se repite hasta el infinito.

Deleuze y Guattari difieren sobre esta concepción representativa del deseo. Desde su perspectiva, no existe una *realidad psíquica* que sea una existencia particular. No es que el deseo carezca de un objeto real que se haya en otro mundo, más bien, sucede que el deseo produce la necesidad de un objeto. En este sentido, el deseo no es consecuencia de una representación, sino es la energía, el potencial de la actividad de la representación. Así vemos que no se desea porque se tenga necesidad, sino del deseo provienen las necesidades o los contra- productos. Por ejemplo, el deseo de morir es usualmente experimentado por el idealista que concentra la energía deseante en un mundo mejor, pacífico, gozoso que aparentemente no existe en la realidad. En cambio, el deseo que esta dirigido para satisfacer una función, un registro, donde no opera el fantasma, es un deseo donde la muerte no es una idea, sino un acontecimiento de intensidad incomparable. Así desear opera para padecer y afectar la realidad.

Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tienen pocas necesidades.²⁴

²⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, Op.cit. p. 34.

El desear por fantasma se convierte en el miedo a carecer que brillantemente explica el psicoanálisis. Esta carencia no es inmanente a la naturaleza del deseo sino, es introducido por la lógica de la producción social capitalista para controlar y administrar al deseo desde la lógica de la abundancia y la escasez. Es la economía capitalista la que organiza la necesidad, la escasez, y la carencia; y no es el deseo el que produce la carencia. En este sentido, el problema fundamental del manejo del deseo es que actué desde su naturaleza inmanente y no desde, la carencia organizada por el capitalismo.

El deseo, en sí mismo, esto es sin representación, no tiene objeto, es ciego. Simplemente desea (...) Pero cuando el deseo es manipulado para ejercer dominio sobre las personas, se lo rotula, se etiqueta, se le pone nombre (...) en el capitalismo se codifica el deseo como mercadería para ser consumida.²⁵

Para Deleuze y Guattari cualquier cuerpo social está inmediatamente recorrido por el deseo. No es que exista primero una producción social y después una producción deseante. El proceso de la producción social a la vez imprime y dirige el consumo del deseo a la vez que organiza el modo social de los cuerpos sociales. Aunque el sistema capitalista aparezca dividido en procesos aparentemente autónomos (producir, distribuir y consumir), en realidad es parte de un mismo proceso dado en diferentes niveles. El deseo no necesita ser representado o expresado mediante categorías idealistas, son necesita ser introducido directamente en la producción social.

La producción de deseos es inconsciente, como bien vio Freud, pero lo condeno a desplegarse en un teatro burgués basado en la mera representación. Para Deleuze y Guattari, no fue sino hasta la aparición del concepto de inconsciente que el deseo demostró su poder y fue silenciado por el idealismo. El poder del inconsciente que quedó

²⁵ Esther Díaz, *Gilles Deleuze Postcapitalismo y Deseo*. Alianza Francesa, Conferencia 1 de julio de 1999 p.2.

reducido a la capacidad de representativa impuesta por el modelo psicoanalítico dejando a un lado el de su potencialidad material y creativo.

Estamos en presencia de una opción ética crucial: o bien objetivamos, reificamos, 'cientificamos' la subjetividad, o bien, por el contrario, intentamos captarla en su dimensión de creatividad procesual.²⁶

Introduciendo Freud el complejo de Edipo en la comprensión del deseo se le propuso como estructura que se adecua al inconsciente. En este sentido, el *inconsciente*- con su potencia caótica y productiva fue predeterminado a partir de la comprensión del complejo de Edipo y no desde su funcionalidad. La fuerza del deseo contenida y producida e el inconsciente pasó a segundo término. Pues lo que interesaba no era ya saber qué producía el deseo cuando comenzaba a fluir, sino, el papel que la estructura de Edipo estaba llevando a cabo en la realidad. Edipo es una entidad metafísica. Para Deleuze y Guattari es preciso denunciar el uso ilegítimo que se ha hecho de Edipo. Pues, el deseo es revolucionario, cuestiona el orden establecido; es activo, agresivo, artista, productivo y conquistador. Por eso, el idealismo, el psicoanálisis insiste en ocultar su poder para no desafiar la dinámica de explotación y dominación fundada para continuarse hasta el infinito.

Luego, Edipo se apropió de la producción deseante como si todas las fuerzas productivas emanasen de él. (...) La misma historia que la del Capital y de su mundo encantado y milagroso. (Al principio también decía Marx, los primeros capitalistas no podían no tener conciencia)²⁷

Seguimos representándonos el mundo, lo Otro, desde modelos preestablecidos que determinan su comprensión siempre en sentido patológico, paranoico o neurótico. En consecuencia el sentido político y la politicidad se tornan patológicos, homogeinizantes y

²⁶ Félix Guattari, *Caosmosis*, *Op cit.* p. 25

²⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Op.cit.*p.62.

despóticos. Pues al intentar aportar con certeza el proceder de la subjetividad, el psicoanálisis y sus bases mitológicas sirven al estado demencial del capitalismo como maquinarias de dominación y no de liberación.

Podemos plantear, ya en este punto, que la formación maquínica del deseo en un orden ontológico prescinde cómoda e indiferentemente de la interdicción de los aparatos represores del Estado, siguiendo en este punto a Foucault²⁸, sin embargo, en el modo en que se establezcan las relaciones entre las máquinas sociales, las máquinas deseantes y la máquina capitalista se dará la conformación de la subjetividad.

²⁸ Véanse para este respecto *Vigilar y Castigar, El Nacimiento de la Clínica y La Historia de la locura en la época clásica I*.

Capítulo II: Máquinas Deseantes

2.1 *Cuerpo sin Órganos.*

En el capítulo anterior se señaló que Michel Foucault había iniciado un estudio completo sobre el poder disciplinario ejercido sobre el cuerpo social de los siglos XIX hasta principios del siglo XX. El impacto del poder sobre las sociedades de control no respondía a los mismos mecanismos que en las sociedades disciplinarias. Sin embargo, no se excluían absolutamente. Correspondía al quehacer filosófico alcanzar a los fenómenos de poder que no obedecían a la forma dialéctica hegeliana entre los que se encuentra: la locura, la migración, la prisión, etc. No es que este tipo de fenómenos estuvieran al margen de la interpretación dialéctica, sino que simplemente, al ser analizados desde este lugar, no eran alcanzados críticamente. Además el ejercicio del poder sobre estos modos de vida era directamente cedido al análisis de la psiquiatría en el caso de la locura y de la criminología en el caso de la prisión. Foucault demuestra en su célebre libro *Vigilar y Castigar*¹ que el ejercicio del poder en estos ámbitos necesitaba comprenderse desde las estrategias que conformaban a esos determinados modos de subjetividad. Es decir, debían comprenderse desde el saber y el poder desde donde estaban siendo producidos e impactando al cuerpo social. Ya en su análisis el saber y el poder fluyen no a la comprensión de la conciencia que busca las esencias de los ideas sino conforme a la modalidad en que estaba afectando a los cuerpos. En este sentido, tanto las consecuencias del saber como del poder fueron observadas directamente en la realidad del cuerpo. A saber, en la realidad material. Las sociedades capitalistas desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo siglo XX no se encontraban negando la realidad del cuerpo a favor del alma. Al contrario, en el mecanismo capitalista estaba muy claro

¹ Para un análisis completo del poder ejercido en las prisiones ejercido por la vigilancia y el castigo se puede consultar Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, México, 1991. (trad. Aurelio Garzón del Camino)

que el poder debía ser infringido de manera organizada y meticulosa para conservarlo. Por eso administraba espacios como las cárceles, manicomios y prostíbulos para contener a los cuerpos sociales que no habían sido normalizados.

Y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta de que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contenerse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado. Se descubre entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas (...) ²

De la práctica concreta del psicoanálisis, Foucault explica que comienza como una lucha en contra de la psiquiatría del siglo XIX que estaba enfocada en aplicar las leyes de la biología en la explicación de la conducta humana. Sin embargo, como lucha termina degenerándose hasta convertirse en una práctica de poder que normaliza. Una práctica normalizadora familiariza al deseo.

¿En qué sentido Deleuze y Guattari denuncian la normalización del deseo? Como se expuso en el capítulo anterior, Deleuze y Guattari investigan el impacto y la relación entre el capitalismo y el psicoanálisis. Su experimento se basa en utilizar la potencia del deseo oculta por estos mecanismos. Su lucha quizá no está concentrada en el estudio del poder como lo estaba la lucha de la filosofía foucaultiana. No porque no fuese el poder una fuerza que indudablemente habían vislumbrado, sino porque buscaban experimentar con el poder del deseo. Su lucha provenía de aprender a violentar a los cuerpos atravesados por el poder represivo desde nuevas estrategias deseantes. Las estrategias podían concentrarse en la carga de deseo *molar*- la carga deseante en los cuerpos sociales- o en lo *molecular*, en lo microfísico inconsciente. Lo importante es que estas estrategias permitirían que el deseo se liberara. Como se veía anteriormente, estas estrategias habían sido tomadas del deseo del esquizofrénico. Su modo de vida se había

² Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1992, p.114.

desenvuelto sin la lógica y el sentido que presentaba el modo de vida normalizado. Modo de vida que produce deseo y lenguaje violentándose en todo momento.

La primera evidencia esquizofrénica es que la superficie ha reventado. Ya no hay frontera entre las cosas y las proposiciones, precisamente porque ya no hay superficie de los cuerpos.³

En la filosofía deleuziana todo es corporal, el cuerpo no vive con una superficie que lo comunique con el exterior y un interior constituido como interioridad dominado por la conciencia. En el cuerpo esquizofrénico no hay un límite determinado entre el exterior y el interior. Por eso las palabras le afectan a la profundidad. Las palabras ya no expresan atributos de los estados de las cosas. Ellas chocan en la profundidad del cuerpo como si fueran olas chocando en las piedras. De las palabras reciben los esquizofrénicos puros afectos y son heridos con las palabras-acciones en sus cuerpos sin órganos.

¿A qué se refieren hablando de los cuerpos sin órganos? El Cuerpo sin Órganos⁴ es tomado por Deleuze y Guattari para explicar los movimientos que el deseo imprime en el cuerpo. El CsO lo toman de la propuesta teatral de Antonin Artaud (1896-1948), quién buscaba crear un nuevo lenguaje más allá de las palabras. Un lenguaje capaz de subvertir el pensamiento y la lógica de la representación teatral. Sobre todo buscaba que el espectador experimentará el teatro para llevarlo hasta los límites de su conciencia, y posicionarlo en su inconsciente, en su Cuerpo sin Órganos.

Como se observaba en el capítulo anterior, la sociedad capitalista implica de un modo rotundo a Edipo. Este sigue apareciendo como una constante que desvía las fuerzas del inconsciente. Por eso Deleuze y Guattari proponen abordar al inconsciente a partir de ell concepto que hacen del Cuerpo Sin Órganos, inspirado por Artaud.

³ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, España, Ed. Paidós, 2005, p.118.

⁴ Que en adelante cifraremos como CsO.

Y es duro llegar a Dios por el camino escalonado de los órganos, cuando esos órganos nos fijan al mundo en que nos encontramos y tratan de convencernos de que no hay otra realidad. Lo absoluto es una abstracción, y la abstracción requiere una fuerza que es contraria a nuestro estado de hombres degenerados. (...)¿No tenemos también nosotros nuestras efigies, nuestros tótems, nuestros trozos de dios, que, en la cabeza y el corazón de los individuos que los adoran, también llegarán a consolidarse en formas, a separarse en multitudes de dioses?

El CsO es el inconsciente en su estado puro y pleno. Es el deseo que no ha pasado por ningún proceso de la psique y que por tanto es amorfo y sin contenido. La noción de organismo, por ejemplo, es contraria a la de CsO. Los organismos ya son cuerpos conformados por partes que les otorgan la vida-por ejemplo los órganos como el cerebro, el corazón, el hígado y los pulmones conforman al organismo biológico humano. Y justamente un organismo se genera, se produce de partes mientras que el CsO es engendrado, improductivo.

El cuerpo sin órganos es producido como un todo, pero un todo al lado de las partes, y no las unifica ni las totaliza, se añade a ellas como una parte realmente distinta⁵

Deleuze y Guattari ven al CsO como una sustancia inmanente al modo que la pensaría Spinoza. Tiene atributos conocidos como objetos parciales, sin embargo, no son la expresión de un organismo y sus partes. El CsO y sus órganos-parciales son una misma cosa en tanto que multiplicidad. Entiéndase la multiplicidad como lo contrario a la totalidad. Un organismo es una totalidad de órganos que funcionan alrededor de un origen y que a partir de él todas sus partes funcionan. Por ejemplo el organismo humano posee un sistema circulatorio que se constituye de sangre que circula por el cuerpo, sin embargo, el sistema para funcionar depende de que el corazón bombe sangre por el

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *AntiEdipo*, Op.cit.p.336.

cuerpo para no morir. Así para que se mantenga sangre circulando en el organismo necesita que el corazón sea el motor que la impulse. En cambio el CsO existe en tanto que no hay organismo, cuando por ejemplo el proceso de la sangre bombeada se detiene y sólo están ahí sus fragmentos, dirían que es el momento de la antiproducción.

Se había explicado que el psicoanálisis tradujo el proceso del deseo en *fantasmas*, en procesos de representación y de significantes. Deleuze y Guattari introducen entonces al CsO para mostrarnos que el deseo no opera por medio de representaciones.

Es no-deseo tanto como deseo. De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas. El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga (...) es un límite.⁶

El mejor modo de ver cómo opera el CsO es observar cómo opera sobre el cuerpo del masoquista. Para el psicoanálisis, el masoquista busca obtener el placer pero no puede alcanzarlo porque sus *fantasmas* le provocan infringirse dolor y permanecer en el estado de angustia. En esta interpretación del deseo se observa de nuevo que al deseo le es directamente subordinado el papel de placer como finalidad. No es que el masoquista no alcance el placer por el dolor fantasmático que se lo impide. Es sólo que el masoquista utiliza el sufrimiento para retardar su arribo al placer, al deseo positivo.

El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa inscribiéndola en todas sus disyunciones.⁷

El gozo del deseo inmanente no puede ser medido por el principio de placer porque el gozo es el que mueve el deseo hacia donde quiere dirigirse.

⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas*, España, Ed. Pre-Textos, 2006 (1ª ed. Al español, 1988. Trad José Vázquez Pérez)

⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *AntiEdipo*, p.21.

En este sentido, el CsO es el campo de inmanencia del deseo. Piénsese cómo la energía que recorre a un huevo. El huevo no es aún organismo, es la sustancia que se está gestando, que va confluyendo amorfamente. Sin embargo, cuando el huevo se convierte en organismo esa sustancia toma la forma de un pájaro, un reptil, una idea. De éste el CsO se ata y funciona como significado-en el plano del lenguaje, como organismo –en su materialidad, y como sujeto-en el plano del pensamiento y el deseo. El CsO continuamente estará buscando desarticular al organismo, al significante o al sujeto llevándolo a la producción misma.

El CsO es lo que Deleuze conoce como el Absoluto Fuera y en que se darán los registros de alteridad.

2. 2 *¿Cómo funcionan las Máquinas Deseantes?*

La energía libidinal se transmite, y recicla, a través de órganos acoplados a otros órganos que, para Deleuze, forman máquinas deseantes.⁸

Hay máquinas en todas partes, en todo cuerpo. Puesto que lo que las hace máquinas no es un engranaje sino que funcionan como un sistema de cortes. Por las máquinas corren flujos materiales que ellas cortan. Así tenemos al seno que produce leche y a la boca que extrae la leche del seno, por el que corre la leche que alimenta al niño. No es que existan máquinas madres y máquinas niño sólo se acoplan las partes para cumplir una o varias funciones.

Somos estrictamente funcionalistas: lo que nos interesa es cómo funcionan las cosas, cómo se disponen, cómo maquinan.⁹

⁸ Esther Díaz, Op.cit, p.3.

⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Sobre el esquizoanálisis*, p.7.

Estos flujos pueden emanar de una máquina y moverse a otra. Así una máquina como la boca corta el flujo de leche y consume simultáneamente. La máquina deseante produce y consume flujos de deseo en registros o códigos que la atraviesan desde algún ángulo o línea de fuga que puede ser parte del código de lo sexual, del código de la biología, del código del amor, etc. Por sí misma sin embargo, la máquina deseante no tiene un código específico. En su acoplamiento, los flujos del inconsciente circulan sin un sentido específico, sin un curso o finalidad.

El inconsciente no sigue las vías de una generación que progresa (o regresa) de un cuerpo a otro, tu padre, el padre de tu padre, etc. El cuerpo organizado es el objeto de la reproducción por la generación; no es su *sujeto*.¹⁰

Y, efectivamente, la máquina deseante no moviliza la energía del inconsciente con la finalidad de que se concentre o estratifique en códigos prefabricados como el de Edipo. Aunque el deseo sea atrapado por el código edípico eso no significa que el inconsciente tienda a Edipo como lo hace creer el psicoanálisis. El inconsciente como dicen Deleuze y Guattari desde siempre ha sido huérfano.

Todos los flujos del inconsciente tendrán la tendencia de circular para fugarse. ¿Fugarse a donde y de qué? Los flujos del deseo buscan escaparse de codificaciones como el *sujeto*, como el *fantasma* o todo lo que los concentre o estratifique en organismos. En este sentido, las máquinas deseantes tratan de acoplarse con el CsO, sin contraponerse a su encuentro. De hecho, será el hacerse de un CsO lo que le permita al deseo fugarse de la dinámica de lo representativo. No significa que en el contacto entre flujos del deseo y los cortes de las maquinarias no exista la posibilidad de advenir en organismos, sin embargo, de algún modo u otro, los flujos de deseo tratarán de resistir esta codificación al contacto con otras maquinarias sociales, artísticas, biológicas, etc.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Derrames Entre el Capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Equipo Editorial Cactus, 2005, p.113.

Deleuze y Guattari explican la propuesta de la circulación de los flujos a partir del libro *L'étude des flux et stocks* escrito por Daniel Antier. Los flujos para Antier son el valor de las cantidades (ya sea monedas, servicios, etc) que pasan de un polo a otro. Siempre se están desplazando hasta que son bloqueados por un polo. El polo puede ser un individuo o una empresa que se encuentra incerto en un sistema coherente de movimiento de flujos monetarios. El flujo de la renta monetaria, por ejemplo, se determina por el total de los salarios que se pagan en una nómina. Estos salarios son otorgados por los empresarios al asalariado, de modo que la renta monetaria le es entregada como salario, es decir, el flujo monetario se codifica como salario. Lo que comienza moviéndose como flujo termina en la materialidad de un salario. En términos económicos, el flujo que es retenido en un solo polo se le llama *stock*. El flujo y el *stock* no son lo mismo, pues el flujo circula en toda dirección y el *stock* hace que el flujo se concentre en un solo polo. Movimientos similares le ocurren a la energía libidinal. Cuando comienza el flujo del deseo no tiene por objeto personas o cosas, sólo se codifica en la práctica cuando el deseo tiene por objeto una representación, es decir, es atrapado y polarizado en un *stock*. Sólo que el lugar del deseo donde se estratifica está controlado por la máquina social en la que el deseo circula. No toda codificación, sin embargo, cosifica al deseo. El sexo es una codificación del deseo que se encuentra ya preestablecida socialmente. No obstante el modo en el que se establezcan las relaciones sexuales asigna hacia donde se polariza el deseo cuando recorre el cuerpo lleno (codificado) del sexo. El taoísmo, como lo presentan Deleuze y Guattari en el *Mil Mesetas*, se conformó como una práctica que enseñó al individuo de Oriente que contener la eyaculación en el acto sexual imprimía un retardo en la intensidad del placer. Esto provocaba que el acto sexual fuese profundamente intenso. En este sentido, la relación sexual circulaba productivamente. En cambio, una relación sexual en la que un hombre retarde la eyaculación para comprobarse

así mismo su virilidad y potencia masculina, encamina el flujo al discurso que impone el significado de la virilidad. La relación sexual tiende a estratificarse así porque el deseo se polariza en bajo esa intensidad en la sociedad occidental. Del modo en que circule el deseo por una máquina social se determina el polo y la carga o intensidad con la que afecte al cuerpo social.

Las intensidades de los flujos del deseo pueden afectar a nivel *molar* o a nivel *molecular* inconsciente. Ambos niveles de intensidad deseante son colectivos puesto que como ya se había mencionado el deseo se da en tanto hay producción social. La carga *molar* se da siempre desde la representación del objeto- el caso del sexo que representa virilidad y la carga *molecular* opera siempre desde la multiplicidad- es el caso de la práctica sexual enseñada por el taoísmo.

Dependiendo de la carga y la intensidad con la que circule el deseo cuando se acopla con máquinas sociales, podrá develarse si está actuando libremente o represivamente. Los afectos de algún modo u otro buscarán reventar al sistema que los esté bloqueando. La intensidad con la que puedan fugarse marcará el peligro con el que puedan reventar el sistema social en el que circulen. En el caso de las cargas deseantes fascistas, Guattari y Deleuze se inclinan a pensar que las máquinas deseantes pueden actuar a modo de resistencia. La carga fascista se da cuando el deseo se codifica en conflictos de intereses. La clase dominante descubre que puede detentar poder cuando bombardea a la sociedad de discursos castrantes, opresivos a tal grado que genera que el deseo se subvierta o se reprima hacia el individuo o la colectividad desde el estrato de la impotencia. El fascismo del deseo es una máquina de destrucción que aún opera en las sociedades capitalistas después de la Segunda Guerra, sólo que ha mutado a la misma velocidad a la que ha mutado el modo de control del capitalismo en nuestras vidas diarias.

En el último apartado de este capítulo observamos en qué sentido el afecto puede operar a modo de resistencia en un capitalismo que no opera desde la máquina célibe que operaba en las sociedades disciplinarias, sino desde la máquina productora de deseos por el hecho capitalista del consumismo.

El capitalismo tardío continúa condenando, vertiendo las catexis libidinales en maquinarias de destrucción, sólo que ahora- como dicen Deleuze y Guattari -los serpenteos de una serpiente son más complejos que los túneles de una topera.

El deseo ha fluído en todas las maquinarias sociales de modo distinto. En la máquina salvaje el deseo ha fluído sobre el cuerpo de la tierra. Los flujos entre las sociedades primitivas se fundaron con la finalidad de apropiarse de la tierra. Así el deseo se movilizaba territorialmente, a modo de conquista, circulando y estratificándose en relaciones de parentesco. En la máquina despótica, el flujo del deseo se da en las formas de gobierno totalitarias. La deuda es el lugar donde termina codificado el deseo. En el estado despótico, los flujos se concentran como terror de las sociedades a no obedecer lo establecido por el Estado, en ese sentido se convierten en deudores de todo lo que tienen, hacen o piensan pues el Estado supuestamente se los ha otorgado.

La paradoja fundamental del capitalismo como formación social es que se ha constituido históricamente sobre algo increíble, sobre lo que era el terror de las otras sociedades: la existencia y la realidad de flujos descodificados.¹¹

El capitalismo es capaz de privatizar todo los flujos sociales y deseantes. Se debe a que este opera en y por medio de descodificación y desterritorialización. Lo territorial se descodifico en propiedad privada, el flujo monetario en mercancía y el flujo de siervos y campesinos se descodificó en trabajadores. Se observa que el capitalismo se constituyó de los códigos que habían quebrado, que eran inútiles, en otras palabras, es una máquina demente pues utiliza todo lo invertido para formarse. El deseo se subsume bajo el código

¹¹Ibíd., p.21.

del capital y se dirige a consumirse como mercancía. Actualmente, se vive bajo el régimen del consumismo explotado en su mayor intensidad. Los flujos deseantes se codifican por el capitalismo a modo que los cuerpos sociales se enfocan a consumir. En todas las instancias de la cotidianidad el deseo está dirigido a consumirse. No se puede hablar que este deseo sea dirigido por un Estado o un poder concreto con rostro, puesto que el modo de reproducción social del capitalismo tardío, ya no reprime el deseo al modo que el padre castiga al niño. Las catexis¹² libidinales no están concentradas a modo de luchas de intereses o de clases. Las cargas libidinales fluyen ahora en el código de la seducción continúa.

La seducción continúa, describe Lipovetsky en la *Era del Vacío*, decodifica el sentido de la seducción como estrategia de encantamiento, de provocación y excitación y lo pervierte en espectáculo. En el espectáculo, la carga molar deseante se estratifica en un simulacro. En el simulacro también hay carencia por lo que el afecto producido se estratifica en un modelo, una imagen o una mercancía. En este sentido, el afecto es seducido por esta imagen, modelo o mercancía. Así que el afecto corre de una mercancía a otra a modo demente sin encontrar jamás ese objeto carente. Se produce en el individuo o en la colectividad un vacío total. El capitalismo aparta la figura de Edipo para ahora utilizar la de Narciso. Narciso vive viendo su reflejo puesto que está encantado por la belleza que en él mira. Este reflejo es la única imagen que le queda a Narciso de su hermana gemela para recordarla. De esta figura se apropia la máquina capitalista para codificar los flujos del deseo en el reflejo. La estrategia oculta es pensar que nuestro reflejo encuentra uno al ser amado o al objeto perdido. El conflicto desencadenado es que el individuo o la colectividad buscarán desesperadamente dónde se encuentra su verdadero yo. Diríamos casi andan en busca de la idea platónica.

¹² Catexis: Carga.

2.3 La tarea de los afectos como resistencia

¿Cómo se puede luchar en contra de una maquinaria que se alimenta de todo lo que se ha decodificado y desterritorializado si nuevamente es integrado en la maquinaria demente del capitalismo? Deleuze y Guattari piensan que yendo en contra no se soluciona nada. Proponen como estrategia de resistencia insertarse en el sistema y llevarlo hasta sus límites, es decir, hacer que el deseo se fugue.

Se decía que en la filosofía de Deleuze y Guattari lo importante es verse afectado por los flujos deseantes que se fugan de la representación que tengamos de las cosas o los fenómenos. En este sentido, todas las experiencias de la vida desde la amorosa hasta la de relacionarse con el Otro se pretende que sean relaciones diferenciales, múltiplicidades y no relaciones de sujeción. Desde lo cual puede decirse que se busca establecer relaciones entre cuerpos que se afectan unos a los otros de modos múltiples. ¿Cómo puede ser posible que desde un cuerpo pueda operarse diversidades de sentido que se comuniquen afectos? El concepto básico para comprender este modo diverso es lo que Deleuze llama *Acontecimiento*. El mundo está plagado de acontecimientos que impresionan o afectan a los cuerpos. Lo que hace cualquier máquina social desde la microfísica hasta la social, es que pliega, despliega o bloquea los acontecimientos que la impresionan. Aragües, estudioso de la filosofía deleuziana, ejemplifica el acontecimiento en la imagen de una horca, donde se observan tres figuras: una frente a la horca, el verdugo y el juez que condenan. Cada cual vive el acontecimiento del ahorcamiento de modo muy diversos. Mientras que para el que será ahorcado es un acontecimiento de angustia, para el verdugo es de sometimiento y para el juez de justicia. Y quizá para nosotros sea la horca un acontecimiento de museo, un instrumento de tortura.

Diferentes acontecimientos que se posan, en un mismo contexto y simultáneamente, sobre un mismo objeto, o bien diferentes acontecimientos que se posan sobre un mismo objeto en contextos diferentes.¹³

Con el concepto de acontecimiento y pliegue, Deleuze muestra que el deseo no se codifica de la misma manera. La realidad como tal no es unívoca, presenta muchos pliegues, muchos estratos que configuran al deseo desde zonas múltiples. La tarea de los afectos como resistencia es poder operar la lógica del acontecimiento en su relación con las máquinas sociales, artísticas, pedagógicas, etc. Es de comprender que la afectividad como un modo de resistencia no opera desde la contraposición de los conceptos de revolucionario y conservador. Deleuze y Guattari están a favor del papel del deseo como revolucionario en tanto que transforma o se subvierte a modo de máquina deseante. Como se dijo anteriormente, la tarea de la resistencia que proponen no es la de la lucha *en contra* de la máquina capitalista. Para ellos no existen el a favor o en contra de la revolución en el ámbito político. Puede acontecer que un individuo sea militante revolucionario de un partido de izquierda pero en otro ámbito (como el sexual por ejemplo) opera de acuerdo a la lógica del discurso dominante; así mismo, un individuo puede servir al poder conservador más recalcitrante pero la relación amorosa con su amado(a) puede ser un revolucionario. Los afectos no se subvierten de manera unívoca puesto que ningún individuo es homogéneo en sus relaciones consigo mismo ni con el otro. En este sentido, tampoco cabe hablar de afectividades buenas o malas, sólo cabe hablar de los afectos por lo que producen en los cuerpos y denunciar las consecuencias de su fluir. Esther Díaz nos cuenta cómo es que los soldados nazis experimentaban erecciones durante los discursos de Hitler, en este sentido, el afecto imprime una intensidad revolucionaria en el cuerpo del soldado y, sin embargo, eso no aminora la carga social con el que el nazismo destruyó a millones de personas. Es justo el punto que

¹³ARAGÜES, J.M, *Problemas deleuzianos de la subjetividad*, Zaragoza, 1995. en “Gilles Deleuze, Un pensamiento Nómada”, p. 11.

Deleuze y Guattari ven en el deseo, el hecho de que nuestra tarea es seguir las direcciones de los afectos que son codificados, estratificados y territorializados por lugares sombríos como el nazismo, el fascismo, psicologismos o neoimperialismo. Así la tarea de nuestra resistencia es micropolítica y microfísica inconsciente. El flujo de resistencia no tiene instrumentos concretos de lucha, justo porque la resistencia es siempre acontecimiento, está siempre abierta a nuevas posibilidades y nuevos flujos de enunciación que convergen en diversos campos de inmanencia. Ya que los afectos fluyen, no pueden observarse más que sobre espacios, sobre materiales, sobre imágenes en movimiento. No pueden conectarse las máquinas deseantes unas con otras a menos que se les ofrezca nuevas posibilidades conceptuales. Por eso en el *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari ofrecen sustituir toda la construcción conceptual de lo arbóreo por el del *rizoma*.

En el pensamiento clásico o idealista del cual proviene la representación, la afectividad se ve como un árbol. Los afectos echan raíces en la memoria, en el inconsciente, así en un árbol que echa raíces es en donde se buscan los orígenes. En un árbol las ramas, el tronco y las raíces dependen una de la otra para sostenerse, para permanecer. En cambio en el *pensamiento de la diferencia* del cual proviene la propuesta de Deleuze y Guattari, la afectividad fluye en el rizoma. Los *rizomas* son pequeños tumores o corpúsculos (pueden ser líquenes, musgos, hongos) que se le pegan a las raíces para alimentarse. No dependen de ellas para subsistir puesto que pueden moverse a otra raíz para alimentarse. En el rizoma la afectividad fluye de un rizoma a una raíz, o de un rizoma a otro rizoma. Pero no se estratifican en la tierra, tienen movilidad. Cada punto de un rizoma puede ser conectado en multiplicidades. En este sentido, puede hablarse que la afectividad es un modo de resistencia, puesto que busca crear, producir pensamiento-afecto conectándose entre rizomas y no entre sistemas arbóreos cerrados.

Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza.¹⁴

Cuando los rizomas aumentan la velocidad y la intensidad de las posibilidades de que se experimente la multiplicidad de los afectos se le llama *agenciamiento maquínico*.

La diferencia fundamental entre el modo en que operan los rizomas y el modo en que opera el pensamiento unitario radica en que el pensamiento unitario busca siempre el significado de lo que acontece. Las relaciones que establece son biunívocas pues los acontecimientos siempre parten de la suposición que son representados y que lo importante es desentrañar su significante. Cuando el pensamiento unitario opera el afecto siempre es territorializado o codificado por el poder del significante. En cambio, en el pensamiento rizomático lo importante es buscar la multiplicidad de líneas de fuga en el plano de consistencia que opera. Dado que la estrategia rizomática no es ideal sino material, se da sobre un plano material, un mapa. En los mapas los cartógrafos ubican las dimensiones, posiciones, direcciones de los lugares o de las corrientes marinas. Si se usa un mapa para navegar en el inconsciente sucede que puede señalarse que dirección toma el afecto cuando se estratifica, cuando se territorializa, cuando se bloquea, cuando alcanza el CsO.

¹⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil Mesetas*, p.14.

Capítulo III. El performance; afectos fluyendo y resistiendo.

3.1 Performance

En el presente capítulo se utiliza la propuesta *maquínica* y *esquizoanalítica* para mostrar como confluyen y divergen los afectos en la dimensión artística de la práctica del performance. El propósito de este capítulo es demostrar que el poder subversivo del deseo existe en prácticas muy concretas dentro del ámbito de las artes. Deleuze y Guattari veían la grandeza del arte en el modo en que podían producir deseo subversivo y no en su formalidad o significación. En el presente apartado se investiga en qué sentido puede el *performance* mostrar cómo opera el polo esquizo-revolucionario de la catexis libidinal¹ y en qué sentido como práctica artística nos remite a modo de resistencia o subversión estética-política.

Como se veía anteriormente, Deleuze y Guattari se sitúa más en la vivencia estética, en el modo de producir afectos que en el análisis de la obra de arte. Pues en la vivencia estética se revela la *différence*² en el trabajo de las fuerzas producidas y, no se da tanta importancia a la formalidad, o significación de las obras. Su estética busca la potencialidad de los signos tanto en la plástica como en la literatura aunque no renuncia al uso de técnicas semióticas. La propuesta de Deleuze y Guattari no guarda fidelidad a ninguna escuela filosófica o artística, más bien produce conceptos a partir de autores como Spinoza, Marx, Nietzsche, Proust; Kafka, Artaud, etc y los pone a maquinar, a operar lúdicamente. Muestra ante todo que el lugar de la estética está en sus mecanismos o dispositivos y no en su lingüística. La propuesta estética de Deleuze se da por el camino del pensamiento negativo³, y toma a las obras artísticas más como jeroglíficos que recuperan el inconsciente.

¹ En la catexis libidinal esquizo-revolucionaria es donde Deleuze y Guattari insisten se halla el poder subversivo o de resistencia del deseo, como se explico en el capítulo anterior. El polo esquizoide revolucionario invierte el poder, moviliza las singularidades moleculares como máquinas deseantes para operar las líneas de fuga no-figurativas y revienta los límites de la territorialidad.

² Jacques Derrida ilustra muy bien las operaciones de la diferencia en la escritura.

³ Marchan Fiz “el pensamiento negativo va del después hegeliano a Nietzsche, Freud hasta llegar a Foucault y actualizarse por Cacciari” p.245.

Hablamos de producción, de modos de producción, no de innovaciones. Y por eso la tradición en esta tarea, que cupo al arte tanto tiempo, pesa más en contra que a favor del artista contemporáneo. Porque es la experimentación en la "experimentación estética, la "estética" le gana a la "experimentación", la resitúa fuera de la producción y lo conduce otra vez y bajo distintas formas al espectador, manos a la espalda parado frente al cuadro con su consciencia o inconsciencia afectada (...)⁴

Deleuze menciona que cada vez que somos afectados por medio de los *fantasmas* grupales nuestro deseo opera por la carencia del objeto perdido. Entonces buscamos en todos los objetos, en todos los mundos aquel objeto perdido del que carecemos. Así sucede cuando se sitúa uno a *contemplar* un cuadro, se está empujando al espectador a esclavizarse a sus ojos, a perseguir el uso de la conciencia en el mirar para representarse algo. Y sobre todas las cosas el espectador no experimenta con el cuerpo, con la máquina de deseos y pasiones, está obligado a estratificarse en su posición de espectador. El primer sentido subversivo del esquizoanálisis y su propuesta estética está en que concentra su atención en lo político de las obras y van en contra de la contemplación. El sentido político al que se están refiriendo no se agota en las relaciones sociales que se disparan con la obra, sino, al papel productivo de deseo que se da cada vez que se conforma una máquina social.

¿Cómo opera la máquina del *performance*? El performance es deudor de ciertas prácticas estéticas procedentes del campo de la pintura como de la escultura, del *happening*, de las acciones del grupo *Fluxus*, de la literatura y del teatro. Es decir, es una práctica estética híbrida. La palabra *performance* proviene de la lengua inglesa que nos remite a conceptos de actuación, presentación, conferencia, ejecución musical, sin embargo también el *performance* como tendencia artística es conocida como Arte-Acción. En el performance, la técnica es la

⁴ Gilles Deleuze, *Derrames*, p. 11.

que configura el ejercicio creativo y acciona las sensaciones o los afectos de los espectadores. Por lo que como práctica artística se concentra en la acción y no en la contemplación para crear. Sabemos que por medio de la técnica o la ejecución en un performance se configuran o se transfiguran las catexis tanto del espectador como del artista.

La técnica es el proceso creativo mismo en las artes no objetuales. Configura sensaciones al ritmo del desenvolvimiento, haciendo ver que aquéllas son manantiales en la creación, surgimientos incesantes a velocidades y densidades diversas, según el artista y su circunstancia.⁵

Lo que nace del performance no está destinado a ser vendido y reproducido en un mercado de arte o incluso en una imitación pues no es objetual. En este propósito está el segundo elemento que lo hace subversivo, intenta evitar que lo producido se convierta en mercancía de la lógica capitalista y se le destituya de su alteridad como acción. Como explica Elia Espinosa, el performance es una arte en el que se accionan sensaciones. De acuerdo sus investigaciones del performance y de la filosofía deleuziana, Elia Espinosa descubre que las sensaciones creadas en un performance sólo pueden tornarse obras de arte si las sensaciones creadas logran crear una totalidad de elementos heterogéneos. Esto es, si todo lo producido en un performance puede imprimir sensaciones gigantescas, extremas sobre los cuerpos.

El *performer* no trabaja con brochas o con lienzos sobre los que traza un dispositivo sino utiliza su propio cuerpo para crear sensaciones y simultáneamente se crea así mismo. El performance rebasa el nivel de lo artístico pues provoca que una transformación también a nivel ontológico en su poiesis.

Siguiendo a la Dra. Espinosa en el acontecimiento de un performance, el *performer* se presenta como cuerpo increado en el sentido que no representa nada. Pues el performance no es teatro ni cine. Cuando ejecuta sus movimientos, sus gestos, su tensión, su olor en el performance este cuerpo, se transfigura en una serie de momentos no premeditados pero no

⁵ Elia Espinosa, *La Técnica en el Performance, configuración de sensaciones en tránsito*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005.

sin sentido y va produciendo *heterogeneidad*. En esa heterogénesis las sensaciones corpóreas se fugan al cuerpo de los que observan y dotan de una intensidad irrepetible a la vivencia del performance.

En este sentido, en la conformación del performance se observa la producción de un deseo que no remite a la esfera de la representación o del espectáculo. De ahí, que como práctica artística nos remita a la propuesta del teatro de Artaud. No es que el performance pueda considerarse teatro como tal, sino que el elemento de acción y producción de cuerpo se asemeja al de la propuesta de Deleuze y Guattari del cuerpo. El cuerpo desde su propuesta es más que un organismo compuesto por órganos que se entrelazan y son dominados por la conciencia. Para ellos en realidad, la producción de subjetividad viene cada vez que este cuerpo abierto se pliega o se despliega de acuerdo a los acontecimientos. Cuando se realiza un performance no se está representando la idea que se tiene de algún tema, se está mostrando como el cuerpo deviene de acuerdo a todos los discursos o afectos que lo van modificando. Esto implica que en el ejercicio performático se configura un flujo de afectos, una política del cuerpo y una subjetividad polivalente.

3.2 Accionismo vienés y la resistencia

Herman Nitsch, Günter Brus, Otto Mühl y Rudolf Schwarzkogler fueron quienes en 1965 constituyeron el Wiener Aktionsgruppe (Accionismo vienés). El accionismo vienés no puede reconocerse como un movimiento aunque ellos hayan participado juntos por varios años, puesto que cada cual presenta en sus acciones corporales funciones artísticas sin una finalidad en común aunque sí un código creativo al cual se apegaban.

Sus objetivos fueron formulados con claridad: reaccionar contra el expresionismo abstracto norteamericano y sus derivaciones utilizando su cuerpo como soporte y material de la obra

de arte, un cuerpo que podía ser degradado, envilecido e incluso mancillado en un proceso de «política de la experiencia»⁶

El código en común para los artistas vieneses era utilizar su cuerpo como soporte en un proceso de política de la experiencia. ¿En qué sentido sus acciones eran política de la experiencia

Tanto los accionistas vieneses como *fluxus*, *happenings* y *body art* habían renunciado a la mercantilización de la obra de arte por museos y galerías. En los performances estaba decidido que la experiencia estética fuera colectiva y además que procurará el menor uso de objetos que no fueran el cuerpo para accionar las sensaciones.

Así, Hermann Nitsch realizaba acciones donde había crucifixiones y corderos destripados, jugaba con sus entrañas, recogía la sangre de los corderos en cubetas. Vestido con hábitos religiosos se bañaba en sangre y se revolcaban en excrementos. En *Origen Mysterien Theatre*, Nitsch se va al castillo de Prinzendorf y presenta actores crucificados.

Günter Brus presenta performance de prácticas sexuales censuradas por el ser humano y presenta una automutilación.

Otto Muehl practica públicamente el onanismo y el masoquismo y, finalmente, Rudolf Schwarzkogler jamás se practicó una sola mutilación aunque presentaba performances de agresiones físicas, procesos de autocastración y travestismo.

El grupo como tal trabajó poco tiempo como colectivo ya que se disolvió tras *Kunst und Revolution* (Arte y Revolución). El grupo realizó un performance en la Universidad de Viena en 1968, en el que Otto Mühl y Günter Brus hicieron mofa de los símbolos del Estado y gritaron insultos hacia Kennedy, además de que practicaron el masoquismo en público. Mühl y Brus fueron arrestados y se exilió a Nitsch.

⁶ Ana María Guasch, *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 26.

De acuerdo a Piedad Soláns, especialista en Accionismo vienés, los accionistas utilizan su cuerpo como límite en la búsqueda de la libertad. Para poder llegar a la libertad humana, los accionistas buscan superar los límites que los separan de ella. Estos límites sin embargo requieren de un ejercicio riguroso en el que el cuerpo necesita ser destruido continuamente para que vaya mostrando todas las máscaras que lo humanizan.

¿Qué implica destruir el cuerpo? Al cuerpo lo humanizan las instituciones, lo humaniza la psicología, lo humaniza la tecnología y la cultura que ejercen poder sobre él. Por eso los accionistas vieneses violentamente destruyen sus cuerpos en los performances porque buscan a toda costa deshacerse de lo que la cultura de aquellos años les imponía que representarían. Desde el punto de vista del esquizoanálisis, sería necesario destruir esas concepciones que controlan la concepción del cuerpo pues lo único que provocan es que el deseo este reprimido.

Hoy día dice F.Pluchart en el manifiesto de Niza- el arte corporal ya no tiene por qué producir belleza, sino lenguaje, un lenguaje inédito, no codificado que, rechazando la historia, el sentido y la razón, sea capaz de hablar del cuerpo, aquí y ahora, con el fin de preparar el mañana.⁷

La Viena de 1965 experimentaba la posguerra. Después de la ocupación nazi, su territorio se dividió entre los estadounidenses, los soviéticos, los franceses y los ingleses. Austria recobra su independencia como república el 15 de mayo de 1955, año en que las tropas la desocuparon obligándola a firmar un pacto que la comprometía a ser territorio neutral y a ingresar a la ONU. Viena se convierte en su capital. Como uno de los países geográficamente cercano a la URSS, Austria fue un lugar de migraciones de polacos y judíos de la parte oriente de Europa. Por lo que el socialismo se plantó a modo de gobierno. Austria continuó experimentando cambios políticos, económicos, migratorios, sexuales que no habían sanado la herida de la posguerra sino la diversificaban aunque de modo diferente. Era de entenderse que un grupo de artistas como los accionistas vieneses reaccionarán a todos estos fenómenos

⁷Ibíd., p.96.

con prácticas que presentarán la violencia – a todo los niveles- que padecían y estaban viviendo. Porque, como se dijo anteriormente, las catexis libidinales se producen siempre en cuerpos sociales. En este caso, Viena había sufrido una catexis molar producto del nazismo y sus alcances en la carga de las afecciones no podían terminar en un abrir y cerrar de ojos. Aunado a ello, a pesar de recuperar la independencia, la máquina social aún estaba ocupada y afectada por las consecuencias del nazismo. Después se vio afectada por las migraciones y el socialismo. No paraban de fluir cargas de afección violenta. El accionismo vienés presentaba las consecuencias de la posguerra y de los nuevos lugares de afección que se estaban gestando. En este sentido, el accionismo vienés funcionó como un arte, como política, como transformación del mundo bombardeado por las revoluciones de 1968.

Todos los participantes del accionismo vienés presentaron variados performances, sin embargo, para este trabajo me concentro en dos performances de Rudolf Schwarzkogler, a fin de mostrar cómo opera la catexis esquizoide revolucionaria. Se ha elegido a Schwarzkogler para presentar puesto que, de todos los integrantes del Accionismo Vienés, él propone una crítica sobre el cuerpo. Sus performances se enfocan en el modo en que los sistemas de poder construyen, transforman y destruyen al cuerpo humano. De acuerdo a su propia reflexión, todas las maquinarias de poder conforman una historia artificial que no habla de la naturaleza del cuerpo sino de su imagen y nada más. El cuerpo, según Schwarzkogler jamás existirá en un estado natural porque ha sido modificado por la cultura de acuerdo a como ella se ha ido modificando. El problema es que la imposibilidad de acceder al estado natural del cuerpo hace que el único modo de conocerlo sea la imagen, es decir, la representación que imprime la cultura. En esta paradoja se mueven los performances de Schwarzkogler, en el deseo de acceder a un cuerpo natural, puro, y en la imposibilidad de lograrlo por la construcción de la imagen cultural. ¿Cómo opera la catexis esquizoide revolucionaria en sus performances?

En la Acción 2, se muestra la imagen de un cuerpo masculino desnudo recargado en una pared blanca y un cuadro de hule negro sobre una mesa en donde está el pene envuelto en grasa y una venda envolviéndolo. Hay material quirúrgico y cuchillas de afeitar a su alrededor y ni un rastro de sangre. Este performance fue realizado frente a unos pocos amigos de Schwarzkogler y llegó como imagen. Sin embargo, el hecho de que sea una imagen no evita el ejercicio rizomático de la misma. La imagen de un cuerpo desnudo entre paredes blancas y mesas de fondo negro son técnicas que por un lado buscan crear la sensación de disolución de las formas del cuerpo. La pared blanca se pierde con el torso humano, también blanco, y la mesa negra hace que se pierda el pene del cuerpo. La venda, las tijeras quirúrgicas y las navajas de afeitar son aparatos que tienen como función cortar, despedazar y que, sin embargo, en la imagen de Schwarzkogler están inmóviles, ya han sido utilizadas. En este performance hay dos tipos de flujos que maquinan y circulan los afectos en sensaciones: la sensación de disolución corporal y la construcción clínica del cuerpo.



Acción 2.

Se mezclan pues dos estratos; por un lado la construcción clínica, cultural y quirúrgica-edípica y castradora- del cuerpo (...) y , por otro, la proyección existencial del cuerpo hacia la desaparición⁸

En el performance Acción 2 opera la máquina deseante puesto, que subvierte el poder de la máquina social que ejerce por medio del código de la clínica. La clínica según el discurso del poder busca curar y aliviar las enfermedades que aquejan a los individuos y, sin embargo, las prácticas clínicas se pueden preocupar más por cortar y retirar las partes de un organismo que no funciona a encontrarles otros modos de funcionamiento. Además Schwarzkogler presenta cómo la cultura inundada de psicoanálisis castra al individuo y lo encierra en la imposibilidad de hallarse. Por eso fluye en la imagen una sensación de disolución que afecta al cuerpo de la obra en donde se busca denunciar a todas esas políticas del cuerpo. ¿Cómo puede ser un performance de la resistencia? Subvirtiendo y decodificando todo lo que la cultura del 68 había codificado en el cuerpo social.

En Acción 6, Rudolf Schwarzkogler, presenta el límite de un cuerpo humano destruido por un aparato clínico y tecnológico. No hubo público pero todas las acciones fueron grabadas. En este performance, según Solans, lo que parece que importa no es la acción sino la construcción de la imagen.

Rudolf Schwarzkogler en Acción 6 se presenta en una habitación blanca rodeado de gases, materiales farmacéuticos, una botella, luces, cables, un estetoscopio, dos bolas pintadas de blanco y un pollo muerto. El cuerpo atado, cegado, ensordecido, reducido al mínimo movimiento se alimenta a través de una sonda y absorbe un líquido.

[...] A través de sondas y cables, el cuerpo fantasma de Schwarzkogler establece una relación química y eléctrica con el cadáver del pollo muerto. [...]Apoyado en la pared, el

⁸ Piedad Soláns, *Accionismo Vienés*, Madrid, Nerea, 1999.p. 39.

espejo absorbía en la oscuridad los sucesos, los espacios y las imágenes, que desaparecían devorados por la negritud⁹.



Acción 6.

Schwarzkogler en su ejercicio performático opera varios mecanismos que hacen fluir los afectos. Al presentarse vendado y rodeado de gasas, y material clínico en una habitación blanca, se produce un afecto en donde el cuerpo está siendo esterilizado, está siendo medido clínicamente. Con respecto al espejo en negro en una habitación blanca este cuerpo no se refleja puesto que el cuerpo está reducido a la mera corporalidad, a la corporalidad clínica donde no hay necesidad de identidad. Cuando le abre el pico al pollo y le produce una herida inmediatamente le da de beber de su propia curación. El afecto que opera se derrama, se fuga pues el mismo mecanismo que trata clínicamente a ese cuerpo vendado también trata al de un pollo. No hay fronteras entre un cuerpo a otro, como tampoco hay un afecto degradante sino donde ambos cuerpos comparten procesos similares. Uno en la clínica, el otro en la fábrica.

⁹*Ibíd.*, pp. 53 y 54.



Acción 6.

Como se ha dicho anteriormente, la potencia de la resistencia advenida al ejercicio artístico-estético del performance consiste, pues, en una confluencia o divergencia de afectos que se maquinan durante el acto poiético. Durante ese proceso los afectos se estratifican para crear como en el caso de este performance sensaciones de desquicio o de impotencia. Este nuevo flujo deseante es codificado no sólo como un ejercicio estético sino político. Políticamente en la Austria de aquella época (1966) los discursos sobre la desestructuración de la subjetividad afectaban la artes y en este caso en particular al performance. El acontecimiento de este ejercicio estaba fugando líneas de afecto en sensaciones de impotencia o de dolor, también los discursos sobre la subjetividad estaban siendo cuestionados. Ahora bien, este ejercicio performático sólo deviene como resistencia en la medida que hace fluir afectos que se escapan de los códigos que lo circulan. Es un modo de resistencia enfocada a fugarse de la concepción de subjetividad dominante que operaba en aquel momento, a fugarse a la objetualidad de las artes y a denunciar la corporalidad enferma. La acción de ruptura está enfocada a la carga molar represiva que era ejercida por los discursos de poder, por la clínica y por la estética.



Acción 6.

El accionismo vienés ha sido criticado ferozmente por dos razones fundamentales, por el uso de la violencia en sus performances y por su tendencia nihilista. Y desde los argumentos de Deleuze y Guattari defienden que hay en el Accionismo vienés son performances de resistencia. Las presentaciones de todos y cada uno de los accionistas presentaban al cuerpo como límite, un cuerpo afectado y sujeto, un cuerpo imposible de penetrar hasta convertirse en naturaleza. En este sentido, el Accionismo vienés no puede superar la escisión entre cuerpo y naturaleza que la estética del romanticismo (siglo XIX) se cuestionó. Sin embargo, el accionismo nos presenta las posibilidades de lo múltiple, de la heterogeneidad en las subjetividades, pues el cuerpo y la mente no están escindidos aunque haya una lucha violenta entre los mecanismos de poder y las máquinas deseantes para coexistir. Esa violencia corporal y del lenguaje que se presenta a modo de acciones y de imágenes desde la filosofía deleuziana no es una incitación a la destrucción. Como sociedades poscapitalistas vivimos en un nihilismo creciente que no puede ser atacado por medio de prácticas que inocentemente muestren la belleza del mundo. La grandeza de las grandes obras de arte dice Deleuze y Guattari está en su posibilidad de descodificar y desterritorializar los afectos y subvertirlos en experimentos. Además que para Deleuze y Guattari todos los experimentos no pueden ser represivos. Cuando hay represión no se está viviendo a las máquinas deseantes sino al sujeto

que desea. En este sentido el accionismo vienés es un experimento de resistencia. Otro problema muy diferente es lo que sucede cuando un experimento de esta índole es codificado como un modo fascista de reproducción social y deseante. Pero explicar ese tema implicaría otra tesis.

Conclusiones

El concepto de máquina deseante se forma a partir de una comprensión ontológico-materialista de la máquina y del lugar que tiene el concepto de producción. Es desde este sentido que puede decirse que la subjetividad propuesta critica: la concepción del deseo del psicoanálisis proveniente del idealismo y la concepción de proceso que se establece a partir del capitalismo. Es en el seno de la modernidad y el capitalismo donde se privilegia las estructuras de la conciencia por encima de los procesos de la razón. Esto como consecuencia de privilegiar el poder de la representación que opera en la conciencia y someter el poder del deseo que opera desde el inconsciente. En la época contemporánea el capitalismo sigue delimitando y sujetando el deseo al mecanismo de la racionalidad, sólo que con nuevas maquinarias como el psicoanálisis.

El psicoanálisis aunque propone establecer la constitución psíquica del individuo y de los cuerpos sociales, denigra y desvía el papel revolucionario del deseo. Este discurso tiene como consecuencia encerrar al deseo en la carencia y centarlo en una estructura familiarista descrita en el complejo de Edipo establecido por Freud. Sin embargo, Deleuze y Guattari demuestran que el psicoanálisis es un mecanismo de control individual y social que funciona desde la filosofía idealista que presenta la maquinaria del deseo operando por representaciones, aunque la filosofía crítica descubre opera según el uso y el lugar en que se posiciona el deseo. De tal modo que la libido no opera de acuerdo a estructuras predeterminadas sino preestablecidas socialmente por la clase dominante. La verdadera potencia del deseo a nivel individual o social es descubierta por Deleuze y Guattari en el deseo esquizofrénico donde prueban que la energía de la libido corre libremente, en tanto que no fluye como un lenguaje ni tiene finalidad. Es decir, muestran que como proceso el deseo no se rige por significados, fantasmas, finalidades ni estructuras de ninguna índole. El flujo del deseo como máquina deseante no se totaliza en cuerpos u organismos de poder, pues la

máquina deseante funciona en tanto que se acopla con otra parte, descompone otra máquina o se hace de un Cuerpo sin Órganos. Los flujos de deseo para Deleuze y Guattari no actúan sobre un cuerpo dotado de conciencia a modo de sujeto, sino actúan sobre un cuerpo que recibe impresiones, afectos y se pliega o despliega al ser afectado. Ese cuerpo, sin embargo, no opera desde la dialéctica de lo idéntico, sino desde la heterogeneidad y la diferencia. No existe para Deleuze y Guattari un individuo que se va construyendo desde un origen específico como lo es la conciencia, más bien, hay un cuerpo afectado por acontecimientos que muestra múltiples facetas de la afección. Por tanto, no puede decirse que haya en esta tesis una propuesta de subjetividad alternativa. Hay solamente la denuncia crítica de las consecuencias de la modernidad, el capitalismo y el psicoanálisis sobre la invención de una subjetividad homogénea y la destrucción de un cuerpo deseante y múltiple.

Deleuze y Guattari proponen la máquina deseante para mostrar el poder creador y subversivo del deseo cuando no se halla codificado como sujeto. Su poder creador está en que actúa sin códigos ni significantes a modo de flujos de energía dinámica, creando sensaciones e impresiones de gran intensidad y goce. Su poder subversivo actúa en contra de los significados, las ideologías, la represión y la impotencia desde la multiplicidad. Su poder revolucionario está dado puesto que el deseo tiene de impronta fugarse y derramarse. Es peligroso en tanto que vuelca y destruye los códigos que lo atan y lo limitan, pero es más peligroso cuando las cargas de deseo está dirigidas desde la desquiciada maquinaria capitalista, desde el funcionamiento del fascismo que opera manejando fantasmas, desde la represión sexual heredada del cristianismo y psicoanálisis, y desde el deseo anestesiado de la época contemporánea. Contra esas cargas las máquinas deseantes luchan con cargas esquizo-revolucionarias. Estas luchas de resistencia nunca son luchas de las que se pueda establecer su dirección, aunque usualmente provienen de los lugares de la *diferencia*, de la marginación, de la creatividad y de la experimentación.

La afectividad es un modo de resistencia en prácticas estéticas como el performance del Accionismo vienés porque es una práctica subversiva. Se subvierte a la estética mercantilizada y el lugar del arte en museos, galerías o teatros y se realiza desde y con el cuerpo como creación. Además subvierte los códigos de la sexualidad de 1968 exponiendo prácticas orgiásticas y masoquistas. Y por último es una práctica subversiva porque derraman los afectos en la búsqueda de terminar con una subjetividad marcada por el psicoanálisis. Sin embargo, desde la rigurosidad argumentativa de la máquina deseante, el accionismo vienés opera una máquina deseante pero no consigue a formar un Cuerpo sin Órganos. Pues llegar a ese estado subversivo absoluto, supondría que el accionismo vienés superará no sólo el papel de lo mercantil en el ámbito artístico sino además, el papel se produjera una nueva valoración de la sexualidad donde la operación violenta sobre su cuerpo encaminará a una micropolítica de resistencia creativa. El problema es que el accionismo vienés ya no produce una micropolítica del deseo y en sus presentaciones se limita a la crítica de su historia.

Bibliografía Primaria

- · Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, España, Paidós, 2005. (1ª ed. 1969). pp. 66-73.
- · Deleuze, Gilles. *Lógica de la sensación*, Madrid, Arena, 2002. (1ª ed. 1981) pp.103-111.
- · Deleuze, Gilles. *Posdata sobre las sociedades de control en Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos, 1995. Pp.276-286.
- · Deleuze, Gilles. *El Pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 59-101.
- · Deleuze, Gilles. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Equipo Editorial Cactus, 2005, Trad. Equipo Editorial Cactus. Pp.8-49
- · Deleuze, G y Guattari, F. *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985, Trad. De Francisco Monge. pp. 428.
- · Deleuze, G y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994. pp.8-155.
- · Guattari Félix, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, Trad. Irene Agoff, pp.11-46.

Bibliografía Secundaria

- · Amezcua , J y Sanz, Noemí, *Accionismo Vienés:¿Arte o violencia real?* en el proyecto “La lógica de la creencia” de la Universidad de Oviedo, España.2005.
- · Aragües, Juan Manuel, *Gilles Deleuze un pensamiento nómada*, España, Mira, 1997. pp. 9-23, 73-87.
- · Backés-Clement, Catherine, *Sobre el esquizoanálisis* Entrevista sobre El Anti-Edipo con Gilles Deleuze y Félix Guattari, L´Arc, num. 49, 1972. [www.U-ABC Teoría. Tijuana-artes.blogspot.com](http://www.U-ABC.Teoría.Tijuana-artes.blogspot.com)
- . De la Garza Toledo, Enrique, *Subjetividad, Cultura y Estructura* en Biblioteca Virtual CLACSO, <http://www.clacso.edu.ar>
- · Díaz, Esther, *Postcapitalismo y Deseo* e Alianza Francesa, Conferencia 1 de julio de 1999 en www.observacionesfilosóficas.net
- · Echeverría, Bolívar, *Las Ilusiones de la Modernidad*, México, UNAM, 1995. pp.133-199.
- · Espinosa, Elia, *La Técnica en el Performance, Configuración de Sensaciones en Tránsito*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005, pp.483-492.
- · Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1992. pp. 111-118.
- . Foucault, Michel, *Post Scriptum El Sujeto y el Poder*, Barcelona, Ed.Paidós, 1982. pp. 241-259.
- · Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, España, Anagrama, 1995. pp. 7-48.
- · Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, España, Pre-Textos, 1988. pp. 15-23.

- · Guash, Ana María, *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.pp. 81-115.
 - . Gómez Calderón Jorge, *Sala de Máquinas: Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari* en *Nómada*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Madrid, Num.14, 2006.p1-18
 - · Habermas, Jürgen, *Modernidad versus postmodernidad*, España, Alianza Editorial, 1981, pp. 87-103.
 - · Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, España, 2003. pp.220
 - · Mansilla, Anastasio, *Comentarios a la sección séptima del Tomo I de el Capital*, Habana, Ciencias Sociales, 1965.pp.7-72.
 - · Marchán Fiz, Simón, *La estética en la cultura moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.pp. 225-248.
 - . Marcuse, Herbert, *Eros y Civilización*, Madrid,
 - · Núñez, María Gracia, *Estados Maquínicos y Dispositivos de Resistencia: Devenir Otr@*, en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei> pp. 1-14.
 - · Osorio Rojas Carlos, *Gilles Deleuze: La Máquina Social*, en
 - <http://cuhwww.upr.clu.edu/huma/libromania/máquinas>
 - . Soláns, Piedad, *Accionismo vienés*, Hondarribia-Guipúzcoa, Nerea, 2000, 122pp.
- (Todas las imágenes fueron tomadas de este libro)