

Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze¹

Body and Difference in Gilles Deleuze

VALENTINA BULO VARGAS*

Resumen: En este escrito intentaré repetir, a mi modo, algún delineamiento concreto que realiza Deleuze sobre el asunto del cuerpo. Será tratado desde la perspectiva de una problemática ontológica, aunque especialmente en Deleuze esta perspectiva no está fuera del análisis político, psicológico, matemático, (a)lógico, etc. Una de las tesis que se sostendrá aquí, y que pretende ir probándose en su ejercicio, es que la construcción deleuziana del cuerpo nace del pensamiento de la diferencia, y abre al menos algunas vías de tránsito (o de fuga, si se quiere) respecto a ciertos problemas de la diferencia que se plantearán poco a poco. Comenzaremos, pues, marcando algunos puntos del asunto de la diferencia que se irán delineando hacia una construcción del cuerpo-máquina.

Palabras clave: Deleuze – cuerpo – diferencia – máquina – ontología.

Abstract: In this paper I will try to repeat, my way, some concrete outlining that Deleuze carries out in relation to the body. It will be in fact treated from the perspective of an ontological proposal which although specially in Deleuze is not out of the political, psychological, mathematical, (a)logical, etc. One of the theses that will be supported here, and which intends to go on proving itself through its practice, is that the deleuzian construction of the body born from the thinking of the difference, and opens at least some lines of transit (or of flight, if we wish to say) in relation to certain problems of the difference which will be posed little by little. We will begin, then, by settling some points around the difference which will be outlined towards a construction of the body-machine.

Key words: Deleuze – body – difference – machine – ontology.

Aunque a lo largo de toda la historia de la filosofía ha habido pensamientos que han dado cierta preponderancia al cuerpo, es en el siglo XX donde surgen expresamente las llamadas «filosofías del cuerpo», tanto de corte cientificista, como fenomenológico y también ontológico. Y es que la corriente central del pensamiento metafísico ha sido sistemáticamente vaciada de cuerpo, lo que ha llegado a cristalizarse de modo ejemplar, me parece, en el «ser-sin-cuerpo» heideggeriano². Respuestas y resistencias filosóficas al pensamiento meta-

Fecha de recepción: 13 abril 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

1 Este escrito es una versión de una parte del Proyecto Postdoctoral Fondecyt, del Gobierno de Chile, «Miradas contemporáneas para una filosofía del cuerpo y la afectividad», nº 3070001.

* Dirección: Universidad Austral de Chile, Instituto de Filosofía, Campus Isla Teja, Valdivia, Chile. Mail: valenbulo@hotmail.com

2 He tratado con mayor detalle estas cuestiones en artículos como «Función del temple y disfunción de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar en Heidegger tardío», en *Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago, Ed. RIL, 2008, p. 149-160. «Ontología modal del cuerpo en Jean Luc Nancy», en *Revista Philosophica*, Valparaíso, nº 35, p. 81-94. «La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología», en Zubiri desde el s XXI, Salamanca, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 159-169.

físico central hay muchas, «diferencia» y «cuerpo» son conceptos-herramientas trabajados usualmente en esa dirección.

La filosofía de Deleuze no entra de por sí en las llamadas filosofías del cuerpo, pero las máquinas, órganos y cuerpos sin órganos transitan sus textos coquetamente. El pensamiento deleuziano se deja recorrer por los cuerpos y a su vez hace de éstos lo que aquí llamaré «funcionamientos diferenciales». La pregunta es cómo operan los cuerpos en este pensamiento y qué vías se pueden abrir desde aquí. Se tratará en todo caso de una problematización ontológica del asunto del cuerpo en Deleuze; ontológica no porque se subscriba a un «doctrina del ser», sino porque acontece en el desplazamiento deleuziano del ser al diferir. El cuerpo será tratado aquí desde el pensamiento de la diferencia, que es a lo que nos referiremos en primer término.

El olvido de la diferencia

Aunque aquí haremos un ejercicio de propuesta ontológica deleuziana, hay que decir de entrada que el movimiento del pensar en Deleuze es primeramente deshacedor del pensamiento dominante (llamado también historia de la filosofía). Justamente para poder pensar, dice Deleuze, hemos de descomponer el pensamiento ya fijado en una imagen, desplazando con ello su territorio de dominio, por eso el problema de la diferencia surgiría de la descomposición de la identidad; la historia de la filosofía justamente habría ocultado (un «casual» olvido) la diferencia³.

Aquí hay varias cuestiones: primeramente, hacer notar que el trabajo que hace Deleuze es un trabajo de descomposición en su doble sentido maquínico y orgánico; descomponer como deshacer, dismantelar las construcciones filosóficas dominantes, y también llevar a cabo su putrefacción. Teniendo en cuenta estos sentidos del descomponer, distinguiremos tres criterios de verificabilidad usables en este pensamiento, que aluden a la pregunta por aquello que hace de este modo de pensamiento una verdadera descomposición: en primer lugar, descomponer un pensamiento no es arrasar con él, es desarticular su interpretación canónica, por lo tanto ha de seguir siendo congruente con los textos, sólo que éstos son usados ahora en una dirección «diferente» al canon. Justamente, en segundo lugar, esta diferencia es condición de verificación en un pensamiento que descompone lo que está compuesto de un determinado modo. De un texto no se sigue necesariamente una interpretación sino muchas, se trata justamente de marcar la diferencia con aquella que se ha impuesto como verdadera, un efectivo «poder de la verdad contra los poderes establecidos que dictan el sentido único»⁴. En términos deleuzianos esto se llama desplazamiento; es desplazar el campo de dominio de una verdad. En tercer lugar, y se sigue de lo anterior, este desplazamiento es un hacer, es un efectivo remover los modos de organizarse el pensamiento en todos los ámbitos: sociales, psíquicos, científicos, familiares, lógicos, es un modo de pensar constitutivamente revolucionario, y si «no hace nada» es que no es verdadero. Es justamente lo que

3 Cf., J. L. Pardo: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 13-16.

4 V. Silva/R. Browne: *Antropofagias: Las indisciplinas de la comunicación*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2007, p. 88.

Nancy llamará experiencia de la libertad, es «poner en juego como *praxis* del pensamiento una *experiencia* de la libertad», una real liberación del pensamiento⁵.

Así, pensar es pensar diferentemente. La diferencia no se presenta al pensamiento como un *telos*, un fin ajeno al pensar, no es un «tema», sino que es el modo de acontecer el pensamiento. El pensamiento habría de acontecer desidentitariamente, haciéndose siempre otro. Es en este esfuerzo que Deleuze se aboca en gran parte de sus escritos a la práctica de desmantelamiento del «reino de la identidad», ya sea en su versión de la subjetividad, que consistiría –siguiendo a J. L. Pardo– en su deconstrucción bajo los tres momentos de impresión, pliegue y expresión⁶, ya sea en su versión del objeto. «Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y de la idea pensante»⁷. En esta lucha del pensamiento por «estar haciéndose diferente cada vez», es que el pensamiento se ha de dirigir hacia sí mismo descomponedoramente, esto es, ha de deshacer sus fijaciones representativas; es la desarticulación del pensar representativo y objetivante⁸ desde su cuádruple raíz: analogía, semejanza, identidad y oposición⁹.

Ahora bien, esta descomposición, y es el acento con que trabajaré aquí, es un movimiento del pensar rigurosamente positivo¹⁰; el uso de los conceptos adquiere, diría, un carácter mágico, pues son usados liberadoramente para intervenir y «resolver» situaciones locales, pensar es aquí hacer móvil el horizonte de comprensibilidad; «hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil»¹¹, es precisamente «soltar» las múltiples diferencias que impiden, por exceso, la fijación de cualquier horizonte.

La formulación deleuziana de la diferencia ha de ser necesariamente problemática, pues se instala en la diferencia misma como problema. El problema es la «figura» propia del pensamiento de la diferencia, porque el problema deja las diferencias abiertas. Deleuze llegará a plantear en *Diferencia y repetición* el tratamiento de una «diferencia sin negación», liberada así de cualquier identidad que reduzca «su» diferencia; una liberación múltiple en donde cada diferencia se excede a sí misma¹². Escuchemos el último párrafo con que termina *Diferencia y repetición*:

5 Cf. J. Nancy: *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996, p. 22 y p. 169 nota 2.

6 Cf. Pardo, op. cit., p. 16ss.

7 G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France puf, 1985, p. 342 (Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006, p. 394).

8 Uso esta expresión claramente heideggeriana para mostrar de algún modo que, aunque explícitamente Deleuze se acoge en este punto al trabajo de Foucault, hace juego también y está en innegable diálogo con la trayectoria heideggeriana del pensar meditativo frente al representativo.

9 Cf. G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 337.

10 Nancy incluye a Deleuze en los contemporáneos que compartirían aquel «rasgo profundo y poderoso del pensamiento hoy: la exigencia de una afirmatividad». Véase en Nancy: *La experiencia de la libertad*, op.cit. p. 183.

11 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 3.

12 Desde esta diferencia sin negación la lectura que hace Badiou en su análisis de la «ontología vitalista de Deleuze» es una reducción grave; afirmar que la filosofía de Deleuze implica una concepción ascética del pensamiento en el que «ser digno de la vida inorgánica es también no demorarse demasiado en la satisfacción de los órganos» es ir en contra de esta diferencia que se afirma en su diferir mismo y que por tanto constituye necesariamente el exceso. (Cf. A. Badiou: *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2002, p. 61ss.)

«Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un sólo y mismo Océano para todas las gotas, un sólo clamor del Ser para todos los entes. A condición de que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota, y en cada camino el estado de exceso, es decir la diferencia que los desplaza y los disfraz, y los hace retornar, girando sobre su punta móvil»¹³.

Si nos quedamos con la primera oración, parece ser que no mienta nada distinto del pensar metafísico más tradicional, habla de un mismo Ser, parece buscar lo uno de lo múltiple y el Ser de lo ente. El problema está en la «condición» que pone Deleuze en la segunda oración; la condición para la mismidad es que a cada caso de lo múltiple le «toque» (*atteindre*) la diferencia, y esto acontece en exceso, la diferencia es el exceso del cada caso, su desbordamiento. La «condición» deleuziana de la diferencia deshace cualquier mismidad, deshace, me atrevo a decir, al Ser como principio de unidad de los entes y del pensamiento. Por eso esta condición de la diferencia hace imposible pensar la diferencia. «Hemos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento... ¿cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento?»¹⁴. Parece ser que las mil vías de lo mismo son intransitables por un mismo pensar. Cada texto de Deleuze expresa este hacer-deshaciéndose del pensamiento, diferenciándose de sí en el desplazamiento y el disfraz. Por esto, me parece, más que atender a lo que dice, es menester atender a lo que hace con lo que dice; Deleuze usa los conceptos volviéndolos contra sí mismos, en el juego de pensar lo impensable, y quedando, me parece, muchas veces atrapado en una «voluntad aporética».

Este movimiento del pensamiento de la diferencia, movimiento expansivo que hace estallar cualquier identidad —en el pensar diferentemente, en el desplazamiento, en la descomposición, en el problema que afirma las diferencias dejándolas abiertas— es el funcionamiento propio de la construcción deleuziana del cuerpo. Cuerpo es un modo de funcionar que tiene que ver con la diferencia, con todos los momentos que hemos señalado, este movimiento puede ser seguido ahora desde algunas de sus aristas; es donde nos dirigiremos ahora.

La diferencia-intensidad como principio de la diversidad

«La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Mas la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Ella es aquello por lo que lo dado es dado como diverso»¹⁵. La diferencia es condición de posibilidad del sentir, la que se pliega para hacer aparecer los diversos fenómenos. Cada vez que percibimos algo estamos ya guardando diferencias, las que quedan «implicadas». Sentir es plegar diferencias, y ellas nos impresionan intensivamente en los umbrales de la sensación; los diversos colores, sonidos son sólo la extensión cualitativa de la diferencia de intensidad. Deleuze acude a las intensidades, como fuerzas vectoriales, para conceptuar la diferencia como principio de diversidad fenoménica. «La expresión ‘diferencia

13 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 338s.

14 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 293.

15 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 286.

de intensidad' es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma»¹⁶.

Deleuze busca el principio de la diferencia por sí misma, no sustentada en la identidad; las diferencias cualitativas se apoyan en una identidad respecto a la cual diferir, como la negación, la contradicción, la oposición (en definitiva, el sentido); las intensidades en cambio son como vectores, como agentes transportadores a partir de las «diferencias de oscilación», transmisores, fuerzas, diferencias puras, que no existen por sí mismas sino transmitiendo, desplegando lo que está implicado, aunque en ello se anulen a sí mismas. Y tiene que ser así, pues la extensión justamente «extiende» la diferencia anulándola como tal. No sentimos intensidades, sino desplegadas-anuladas en las cualidades. «No hay por qué asombrarse de que la diferencia sea literalmente 'inexplicable'. La diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en que se explica. Esto significa tan sólo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación. Explicarse para ella es anularse...en tanto es puesta fuera de sí, en la extensión y en la cualidad que llena esa extensión...la diferencia de intensidad se anula o tiende a anularse en ese sistema; pero es ella la que, explicándose, crea ese sistema»¹⁷. Es ésta la tensión: la diferencia se hace deshaciéndose y en ese deshacerse se explica, crea un sistema. Palpamos aquí lo que antes vimos como pensar de la diferencia; un pensamiento descomponedor que se explica al deshacerse y se deshace en la explicación.

Como podemos constatar, desde una diferencia *así*, conceptos como individuo, sujeto, objeto, llegan demasiado tarde; si quisiéramos seguir hablando de individuos habríamos de entenderlos justamente como «sistemas creados desde el principio de la diferencia», o como «individuos vectoriales», que tienen más que ver con campos de oscilación intensiva que con cosas, substancias u objetos; «el oleaje de la individuación en el campo de intensidades hace que una tempestad o una temperatura sean tan individuales como un libro o una mesa»¹⁸. La diferencia es pre-individual, desde las intensidades cabe hablar de oscilaciones, fuerzas, tensiones, vectores, más que de individuos como «unidades mínimas de comprensibilidad». Luego veremos cómo Deleuze irá usando estos términos en el sentido aquí descrito; la construcción del cuerpo ha de hacerse desde principios intensivos, el cuerpo sin órganos, las máquinas deseantes o de guerra, rizomas y árboles han de entenderse como «usos» conceptuales por donde «pasa» intensivamente la diferencia. Se trata ahora de una determinación de fuerzas y de umbrales; se construyen cuerpos-máquinas que conduzcan intensivamente la diferencia.

Los dos polos: Fuerzas de cohesión y de dispersión

La diferencia, entonces, se «transmite» creando un sistema, los constructos creados pueden tender a potenciar o depotenciar la diferencia, por esto Deleuze habla de «dos polos»¹⁹, que son los dos modos posibles de ejercerse la fuerza, es decir, la potencia de la diferencia: el

16 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 287.

17 G. Deleuze: *Différence et répétition*, op. cit., p. 293s.

18 J.L. Pardo, op. cit., p. 45.

19 G. Deleuze: *Derrames*, Buenos Aires, Cactus, 2005, 34.

polo que depotencia la diferencia es la cohesión, donde podemos usar conceptos como rigidez, representación, imagen, fascismo o paranoia, y el polo que la potencia es la dispersión, donde se pueden usar conceptos como elasticidad, descentramiento, desterritorialización, revolución y esquizofrenia.

Para Deleuze la potenciación de la diferencia es necesariamente un movimiento dispersivo, pues justamente acontece en el estar difiriendo de sí; sus escritos son el ejercicio de ello. Es una cierta «razón aleatoria», donde lo esencial del pensamiento es volverse otro y multiplicar las conexiones; a eso apuntan, como veremos, los usos conceptuales del pensamiento rizomático o del cuerpo sin órganos. Cualquier tipo de fijación, ya sea como horizonte de comprensibilidad, imagen, representación, o cualquier estructura centralizada, reduce la proliferación de la diferencia. Es cierto que, como dijimos, un constructo necesariamente está plegando diferencias, en este sentido siempre hay disolución o pérdida diferencial; pero no da lo mismo el tipo de constructo que se realice, pues mientras más centralizado sea, menos posibilidades tiene de diferir de sí. La potenciación no es como el poder que somete a otros, potenciar es liberar diferencias, y en este sentido, para Deleuze, necesariamente ha de ser un descentramiento. Todo esquema, cuerpo, concepto, pensamiento, organización centralizada pasaría por un sometimiento de lo diferente y por lo tanto impediría su potenciación.

El tono propio del ejercicio de la potencia es la alegría. Cuando se conquista la potencia el tono adquirido se llama alegría. «La alegría consiste en la plenitud de una potencia»²⁰. Si estamos conceptuando la potencia como una «afirmación de la diferencia sin negación» en un sentido intensivo, es decir, como una puesta en tensión y una capacidad de transmisión; entonces la alegría se entiende desde aquí como un umbral. Si la intensidad de la potencia conquistada es suficiente, entonces eso es alegría. No se trata de afectividades subjetivas, las potencias liberadas, conquistadas, son fuerzas positivas, una especie de ebullición propia del acontecer, «el tifón es una potencia; destruye nuestros hogares, pero su goce no consiste en derribar casas, sino simplemente en existir»²¹.

Flujos y cortes

Lo que Deleuze llama polo ha de entenderse entonces como un umbral de cierta intensidad por donde circula un flujo. El flujo sería la canalización sistematizada de la diferencia. Lo lógico, para que haya la dispersión o disgresión, es que esta canalización tenga la mayor cantidad de cortes; como en un canal de regadío, si no hay corte alguno, toda el agua llegará a un solo sitio, si llenamos de cortes que constituyan a su vez nuevos canales y cada uno a su vez con más cortes, más diversificado será el flujo de agua. Lo mismo acontece con las parcelas del pensamiento; mientras más se «salte» (corte) de un tema a otro, de una parcela de códigos a otra, mientras más diversas conexiones disciplinares y de todo tipo acontezcan, el flujo del pensamiento «portará» mejor la diferencia y reducirá la posibilidad de sometimiento entre unas y otras. El «contenido» importa, me atrevo a decir, casi sólo en la medida que «haga funcionar» diversificadamente el sistema, ya sea de pensamiento, de

20 F. Zourabichvili: *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Ed. Atuel, 2007, p. 77.

21 F. Zourabichvili, op. cit., p. 80.

orden social, psíquico, matemático, etc. El corte, en este sentido, es el que hace fluir de un modo determinado al sistema.

En el *Antiedipo* distingue tres tipos de corte²², es decir, tres modos de flujo: flujo asociativo (síntesis conectiva), flujo polivalente (síntesis disyuntiva) y el flujo residual (síntesis conjuntiva). El flujo asociativo corresponde al modo como un flujo extrae de otro. Es lo que dijimos antes sobre las conexiones, mientras más conexiones hay en un sistema más diversificado es. El modo de operar el flujo asociativo es a través de una continuidad pura ideal, llamada por Deleuze *hylè*, es operar bajo el supuesto de que todo circuito está ligado a cualquier otro. Esta tesis no es verdadera en un sentido clásico, una verdad adecuada a cómo son las cosas en realidad (en este caso como un flujo material continuo), sino que la tesis de la *hylè* es verdadera porque opera bajo un supuesto que funciona diversificadamente. El flujo polivalente, en segundo lugar, es aquel que incorpora o registra la separación o fragmentación, es incluir la diferencia en tanto diferente y separada. Cuando Deleuze habla de diferencia sin negación, significa que las diferencias no están aunadas y se afirman fragmentariamente, y si en términos lógicos hay disyunción, ésta está también incluida como tal. En tercer lugar designamos el flujo residual. Si queremos usar el ejemplo de los canales, es aquello que se desborda de todo canal, lo incanalizable, el resto que queda de todo flujo es un modo de fluir, el propio de las partes inabsorbibles, lo singular propiamente tal, como una parte que no tiene que ver con el todo.

Rizomas y árboles, cuerpos y máquinas

Los sistemas rizomáticos son usados también como «portadores» de la diferencia, en la medida en que éstos no centralizan, como los sistemas arborescentes. Cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con cualquier otro²³.

A diferencia del sistema arborescente, los rizomas no poseen raíces fijas, sino que cualquier línea puede funcionar como raíz (rizoma significa en griego justamente raíz). Esto significa, para nuestro tema, que un sistema de pensamiento rizomático no busca ni fundamento sobre el cual construirse, ni ningún tipo de originariedad previa a la construcción de un sistema, «ya se trate de buscarse raíces o ancestros, situar la clave de una existencia en la infancia más lejana, o incluso consagrar el pensamiento al culto del origen, el nacimiento, el aparecer en general. Genealogistas tradicionales, psicoanalistas y fenomenólogos no son los amigos del rizoma»²⁴. No hay aquí experiencia originaria fundante de ningún tipo, en este sentido tampoco hay una máscara tras la cual nos encontramos con una verdad originaria, o en donde «probamos» experiencialmente una construcción conceptual determinada; dicho de otro modo, hay una experiencia constructa sin raíz, hay pura máscara o disfraz (el estar volviéndose siempre otro), así se usa el rizoma. El que se renuncie al origen, en el sentido aquí descrito, no equivale a una renuncia a la verdad, sí a ella como adecuación de identidades,

22 G. Deleuze y F. Guattari: *L'Anti-Oedipe*, París, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 43-50 (Traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985).

23 G. Deleuze y F. Guattari: *Mille Plateaux*, París, Ed. Minuit, 1980, p. 17 (traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2002).

24 F. Zourabichvili, op. cit., p. 93.

como estructura centralizadora; su discernimiento recae ahora en su fecundidad o su esterilidad. Es lo que intenté conceptualizar antes como criterio de verificabilidad. Una experiencia constructa sin raíz se sostiene mientras esté generándose, en este sentido podría hablarse de origen, pues está originándose, es lo que más adelante conceptualizaremos como devenir o agenciamiento. En principio el «método» rizomático permite cualquier mezcla, cualquier construcción, pero eso no significa que «funcione», el sistema rizomático funciona en la medida en que sea fecundo, desplace territorios, genere verdad. El pensamiento rizomático no es una «negación de principios», sino sólo de su afirmación dogmática que subyuga a los demás. Si hablamos de principios habría que decir que el rizoma justamente los admite todos, en la medida en que no se centralicen, es afirmación de la diferencia sin negación.

El uso conceptual que Deleuze da a los cuerpos transita también por la línea de los campos intensivos y el descentramiento, preguntarse qué es el cuerpo en este contexto tiene poca utilidad, más bien parece mejor hacer la pregunta por el modo de usarse, de distribuirse (agenciar), de producir los cuerpos. Esto no significa que hablemos, por ejemplo en el caso del cuerpo sin órganos, en términos metafóricos, sino rigurosamente en términos reales. No hay analogía, hay producción de realidad; los usos conceptuales tienen una función alquímica, componen y descomponen enlaces.

Los cuerpos funcionan, y su funcionamiento es muchas veces maquínico, por lo que es fácil en muchos textos de Deleuze componer el cuerpo-máquina. El cuerpo se usa aquí relacionadamente, el cuerpo es una relación funcional, un mecanismo funcional que distribuye de un modo (orgánico, por ejemplo) u otro determinadas intensidades. El cuerpo es un invento que funciona, aunque sólo funcione (como afirma en el Antiedipo) echándose a perder.

Aludiré solamente a tres usos del cuerpo²⁵, o mejor dicho, a tres modos del cuerpo como relación funcional intensiva de la diferencia: el cuerpo sin órganos, las máquinas deseantes, el devenir-mujer.

- a) El cuerpo sin órganos: «El cuerpo no es nunca un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo. El cuerpo sin órganos se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que traza en el cuerpo niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud... toda una vida no orgánica, porque el organismo no es la vida, la prisiona. El cuerpo está perfectamente vivo, y con todo no es orgánico»²⁶.
- b) Máquinas deseantes: «El deseo es máquina»²⁷ que produce realidad.

25 Frédéric Neyrat realiza, de la mano de Deleuze, una valiente construcción ontopolítica a partir del cuerpo de la tierra y la «diferencia mundial», que distingue entre el mundo globalizado e informatizado y el mundo tal cual se sustrae a la producción. Diferencia que muestra que el mundo no puede hacer cuerpo, ni ser sujeto (ni como Dios, hombre o Madre Naturaleza) pues es una realidad asubjetiva desencarnada que vive bajo la forma del Capital, y la tierra es el desecho del proceso de mundialización eco técnica que se edifica a partir de la denegación de la tierra. Cf. Neyrat F.: *Surexposés*, Ed. Lignes & Manifestes, 2004, especialmente Cap. I: El ser y el capital, ontología y políticas deleuzianas y el Cap. V: Centros.

26 G. Deleuze: *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, traducción de Isidro Herrera, Madrid: Arena Libros, 2005, p. 51s.

27 G. Deleuze y F. Guattari: *L'Anti-Oedipe*, op. cit., p. 34.

- c) Devenir-mujer: «Esos aspectos ineparables del devenir mujer deben entenderse sobre todo en función de otra cosa: ni imitar ni adquirir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en relación de movimiento y reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad»²⁸.

Si usamos el cuerpo como devenir mujer, no se trata, como lo dice explícitamente, de una adecuación identitaria a una forma (sustancial) femenina, vale decir, el devenir mujer no tiene que ver con un qué es, sino con una relación funcional de transmisión de diferencia sexual (emisión de partículas) en una intensidad determinada, es el modo de acontecer un cuerpo en diferencia al canon de identidad sexual; lo importante aquí es como se hace diferente sexualmente el cuerpo y eso acontece produciendo realidad concreta (microfeminidad), devenir mujer tiene que ver con producir *otra* realidad que la producida por el canon sexual dominante, no con los «órganos» femeninos o masculinos de un cuerpo. El devenir mujer, como el devenir animal, difieren del canon de Hombre, son su diferenciación.

Deseo, máquina, producción son el hacer propio de la vida, y el cuerpo tiene que ver con eso, entre cuerpo y máquina no hay escisión, porque son un hacer, el hacer del deseo, el hacer que este deseo «pase», circule, sea recorrido intensamente. La organización de los órganos, el organismo impide que este deseo «pase», pues Deleuze parece suponer que toda organización es una cierta centralización, que actúa aprisionando el deseo o la vida pues deseo o vida son un estar haciendo(se) diferencial.

He definido al cuerpo como relación funcional intensiva de la diferencia, pero lo importante no es lo que el cuerpo sea, no hay definición que valga, sino sólo como ésta se use, transite, «pase» y haga pasar la diferencia, y por lo tanto como definición tendría que desplazarse en un diferir-de-sí.

28 G. Deleuze y F. Guattari: *Mille Plateaux*, op. cit., p. 338.