

INTRODUCCIÓN

Si fuera el emperador
De una isla desierta
¡Qué agradable!

Soseki

Me senté en zazen por primera vez en el año 2007, en el doyo ubicado en el barrio La Soledad. Aquel día volví a sentir con atención cada parte de mi cuerpo: el cuello, la espalda, la cintura, el vientre. Estando en silencio pude escuchar mi respiración, las voces de mi mente dispersa, los sonidos de la calle; percibí de repente que había olvidado que era un cuerpo y que vivía día a día sin fijarme en éste: respiraba, caminaba y comía automáticamente. Zazen me invitó a reflexionar y a descubrir por qué olvidaba el cuerpo día a día y por qué, durante la meditación, la conciencia del cuerpo volvía combinada con tensión y dolor. Decidí iniciar entonces este recorrido vital y teórico hacia la comprensión del cuerpo, el modo como ha sido producido, los diferentes estratos que lo conforman y la posibilidad ética, estética y política de desplegar todas las potencias del mismo a través de la práctica de zazen y de las prácticas asociadas a éste.

Escribí *Inmovilidad nómada, una mirada a las prácticas zen en Colombia*, un texto dividido en cuatro capítulos que se titulan *El cuerpo, la Gran razón*; *La vía del pájaro*; *Los pliegues subjetivos*, y *Un loto que nace en el fuego*. Voy de la noción de cuerpo a las prácticas zen; de las prácticas a la red de tecnologías de subjetivación ante las cuales emergen esas prácticas, y del juego tecnológico al funcionamiento del dispositivo que las prácticas zen configuran.

En el primer capítulo, *El cuerpo, la Gran razón*, muestro la manera como se ha producido el cuerpo en los discursos filosóficos y cómo estos discursos producen al cuerpo occidental. Rastreo la noción de cuerpo en Descartes, Nietzsche, Deleuze, Guattari y Foucault:

El discurso filosófico occidental, a partir de Descartes, produce el cuerpo como un territorio ajeno, lejano, dado; frente a un sujeto pensante que puede actuar sobre el cuerpo como un instrumento. Esta visión del cuerpo emplea como criterio de verdad y como método la evidencia de lo pensado, evidencia que se caracteriza por ser ahistórica. A partir de Nietzsche la evidencia de estos supuestos es cuestionada mediante la introducción de la dimensión

histórica en la consideración del cuerpo y del sujeto. En Nietzsche, el yo es un proceso, una ficción necesaria, y el cuerpo es un efecto, el resultado del múltiple juego de fuerzas. Nietzsche desnaturaliza la postura cartesiana al pantear el carácter inmanente e histórico del cuerpo.

Encuentro en Spinoza un ataque a la idea del yo cartesiano como agente, de manera que el cuerpo ya no esté subordinado al alma. La posición spinoziana afirma la identidad de los dos, cuerpo y alma, y concibe el cuerpo en términos de potencias y afectos. Pensar el cuerpo como potencia le hace frente a la idea del cuerpo como un todo dado y definido, y permite asimilarlo a un juego, una promesa, un proceso y un devenir. Esta concepción reaparece en la postura de Deleuze quien, al pensar el cuerpo como pliegue, pone de manifiesto la mutabilidad del cuerpo, su devenir. En la concepción deleuziana del pliegue, el cuerpo se piensa como relación de fuerzas plásticas en contraposición a la idea del cuerpo como un estado. Esta consideración se alimenta de la idea dinámica del juego de fuerzas que aparecía en Nietzsche. Encuentro en Deleuze una postura que cambia la visión sobre la subjetividad, en la medida en que se concibe la interioridad como un pliegue, como una interiorización del exterior, una invaginación del afuera.

Gracias a la concepción del pliegue es posible abandonar la idea del sujeto cerrado en beneficio de la noción de procesos de subjetivación, de procesos de pliegue y despliegue de esa sola piel que es el cuerpo. Michel Foucault afirma que los procesos de subjetivación suponen una configuración determinada del poder y de la verdad. El sujeto cartesiano era, primordialmente, un sujeto de conocimiento, de verdad. El carácter estratégico de la verdad y la atención a su modo de producción mediante jugadas de poder fracturan la imagen del sujeto de conocimiento estático y revelan que se trata de un producto de prácticas discursivas y no discursivas. En virtud de esto, es posible estudiar la especificidad de los modos de producción de subjetividad y de desujeción, a partir del ejercicio de repliegue y gobierno de sí, que puede adoptar modalidades plásticas y estéticas.

Felix Guattari, por su parte, afirma que esos plegamientos que constituyen la subjetivación son de fabricación industrial, producciones de la máquina capitalista; pero, a pesar de esto, indica que es posible crear un horizonte autopoietico que permita la aparición de subjetividades delirantes.

Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, muestran que, más allá de la posibilidad de subjetividades alternativas o delirantes, existe la posibilidad del *Cuerpo sin Órganos*: implosión subjetiva, desestratificación radical, alisamiento del pliegue. Esta nueva posibilidad es anunciada y la filosofía habla *acerca* de ella, pero no *desde* ella; no la realiza técnicamente. Michel Foucault, especialmente en *La inquietud de sí* y en la *Hermenéutica del sujeto*, insiste en la necesidad de una técnica, de una práctica determinada, para intervenir en el nivel de la subjetividad. La apuesta del Cuerpo sin Órganos de Deleuze y Guattari indica poéticamente el camino hacia la desujeción, pero no propone las técnicas necesarias para llegar a ella. Podríamos decir que la actitud filosófica que inaugura Nietzsche está situada bajo el signo del león, el cual mina los fundamentos de lo heredado, socaba aquellas tradiciones que configuran nuestro modo de ver y nos limitan. El león crea la libertad para que otros puedan postular nuevos valores. El león descarga, ruga y rompe las nociones que mantenían atado al cuerpo a un yo o a un sujeto y abre el camino al niño. En efecto, el león no es todavía el niño; se hace necesario un camino de creación, un camino de práctica, una Vía, donde el propósito ya no es la lucha o el enfrentamiento con fuerzas, sino el dirigirse hacia otros modos de vida posibles.

En virtud de lo anterior, inicio el segundo capítulo, *La vía del pájaro*, reflexionando acerca de la noción de práctica desde Michel Foucault. La práctica es definida como lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o cuando actúan y, siendo siempre manifiesta, no remite a algo fuera de ella. Me centro, a partir de esta idea inmanente de la práctica, en la práctica de zazen que emerge en Colombia a principios de los años noventa y sigue activa hoy. Zazen es introducido por André Lemort, a partir del contacto con la práctica que surgió en Francia en los años sesenta a instancias de Taisen Deshimaru. Por lo tanto, me detengo en una práctica específica que emerge en Colombia en los últimos veinte años, especialmente en Bogotá y Cachipay. Al afirmar que esta práctica emerge en Colombia, quiero decir que no considero que esta práctica haya sido “importada” desde Francia o Japón y que esté funcionando en medio de un determinado paisaje y ambiente colombiano que le sería ajeno. Tampoco considero que exista una práctica “original” zen, ni que los que nos sentamos en zazen hoy tan solo copiemos o traduzcamos una práctica “auténtica oriental”. La práctica que sigo día a día no es un ejercicio exótico proveniente de una cultura diferente a la mía, no tiene color local. Zazen, como todas las cosas que emergen, es un acontecimiento; aparece por azar, sucede donde sucede, no es particularmente chino, ni japonés. En Japón hay otra práctica que

responde al nombre de zen, pero a mí me interesa esta práctica que aparece en Bogotá y en Cachipay y que he denominado una práctica nomádica zen. Taisen Deshimaru y André Lemort son enfáticos en decir que el zen es *zazén*, una posibilidad del cuerpo humano. El zen que se vende hoy como una estética y que tiende a la elaboración de objetos y ambientes “zen” no es una práctica. Esta mirada localizada de la práctica emparenta mi trabajo con los Estudios Culturales, pues no postulo la existencia de un zen verdadero con el que pretenda comparar la práctica que emerge aquí. Considero que no hay nada fuera de la práctica y el análisis que despliegue es siempre consciente de la imposibilidad de ese “afuera”.

El aparato conceptual al cual recurro, en particular las categorías que crearon Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, no intenta traducir “el discurso zen” o el conjunto de conceptos “originales” zen; no es tampoco un intento de apropiación “occidental” de lo ajeno “oriental”. El discurso “original” zen no existe, así como tampoco existe “el zen”; no existe un canon fijo y definido. Tan solo existen los discursos de diversos maestros que expresaron, a partir de su experiencia y práctica, lo que consideraron que podría ser útil para las personas que practicaban con ellos. Por lo tanto, cada discurso está localizado y es estratégico en la medida en que depende completamente de las condiciones de su emergencia. Por esta razón, me centro en dos maestros: André Lemort, quien vive en Colombia desde 1990, y Taisen Deshimaru, maestro de Lemort. Encontré que determinadas categorías que dibujaron Deshimaru y Lemort resonaban con las de Deleuze y Guattari, y las usé a manera de *caja de herramientas*, de manera que me permitan desplegar una analítica de algunas de las prácticas zen en Colombia desde mi posición, experiencia, afectividad y práctica. En el segundo capítulo, entonces, describo las prácticas zen que he desarrollado haciendo parte de la *sangha* de Lemort y muestro cómo, por su técnica y telos, se emparentan, se complementan, y guardan como centro de referencia a *zazén*. El análisis me llevará a afirmar que estas prácticas operan sobre la subjetividad agujereándola, fisurando los estratos que la componen, deshaciendo el pliegue que he dicho antes que es la interioridad; razones que justifican el que las califique de nomádicas y que justifican también el uso de las categorías de Deleuze y Guattari que conciernen a la implosión de la subjetividad. Todos los maestros zen coinciden en afirmar que la raíz de los bloqueos que aparecen en el cuerpo y del estancamiento en las actividades mentales es la actitud de búsqueda de provecho y de huida del daño que es inherente al hecho de concebirse como un yo. Esta propuesta de los maestros zen resuena no sólo con el pensamiento filosófico de Deleuze y Guattari, sino también con otras tradiciones

espirituales y místicas. La resonancia entre miradas y actitudes no implica decir que éstas son iguales, sino todo lo contrario; al decir que resuenan afirmo que son diferentes y que se mantienen en su singularidad irreductible.

Las prácticas zen que identifiqué comparten técnicamente entre sí la conversión de la mirada o la atención silenciosa en sí mismo; la retirada *in situ*, *ausencia presente* o *anakoresis*; el carácter especular o la capacidad de verse a uno mismo en la práctica; la posibilidad de revelar cómo las fuerzas constitutivas del sujeto se vuelven sobre sí mismas, y la repetición constante o práctica cotidiana. Identifiqué como prácticas nomádicas zen el zazén o el devenir imperceptible, kinhín o la práctica vertical, samú o la actividad diaria, sampai o ser el propio altar, kesa o la casa del caracol, kusén o la voz sin voz, mondo o preguntar y responder, gen mai o cocinarse a sí mismo y gasho o el arma de afinar el espíritu.

Estas prácticas nomádicas zen no son insulares, no se dan aisladas, sino que están sujetas a un entramado tecnológico que analizo en el tercer capítulo, *Los pliegues tecnológicos*. Los cuerpos que practican han sido producidos, modelados y modulados, por prácticas y tecnologías que Foucault ha escrito con minuciosidad. Parto de mi propia experiencia como practicante para trazar y poner en juego las diversas tecnologías analizadas, siendo siempre consciente de que aquello que me ha subjetivado también ha subjetivado a otros. Considero que sólo si nos detenemos en los modos de estratificación, en cómo nos hemos constituido en lo que somos, será posible comprender en qué puede consistir la desestratificación. Por lo tanto, el interés de hacer esta analítica radica en hacer una *ontología del presente*, siguiendo a Foucault, pues se trata de pensar prácticas de libertad en medio de juegos tecnológicos que parecieran sujetarnos irremediabilmente. Concibo este capítulo como un diagnóstico que muestra, a manera de instantánea, las capas y pliegues que nos constituyen. Diseño entonces el siguiente mapa: las tecnologías del yo, el poder pastoral, la anatomopolítica y la biopolítica, la tecnología neoliberal, la máquina capitalista y la sociedad de control. Encuentro, en este capítulo, otro conjunto de resonancias entre el diagnóstico que hace Foucault y el que hacen Deleuze y Guattari, por lo que pongo a jugar las categorías de aquél con las de éstos. La noción de sociedad de control de Deleuze, resuena con el análisis de la tecnología neoliberal que hace Foucault. Finalmente, el panorama que dibuja este diagnóstico es que no habría afuera de la máquina capitalista, pues ésta captura desterritorializando. La alternativa política y ética de los sujetos se debate entre “aprender a surfear”, deslizándose de la manera más

cómoda posible en medio de las condiciones cambiantes, o decidir hacer máquina de guerra a través de prácticas nómadas que intervengan la raíz del funcionamiento de la máquina: el deseo.

Finalmente, en el capítulo *Un loto que nace en el fuego*, me detengo en la descripción de lo que he denominado el dispositivo zen de alisamiento, que consiste en la red de relaciones entre prácticas y la racionalidad que las atraviesa. Estudio un caso representativo del discurso que se emplea en la práctica, un discurso cantado, un discurso que es práctica en sí mismo, y no acerca de la práctica. Este discurso, el *Sutra del corazón*, es uno de los componentes del dispositivo zen de alisamiento. A continuación muestro el funcionamiento de varios nodos o puntos de confluencia de fuerzas, y me detengo especialmente en dos ambientes artificiales que nos permiten ver con minuciosidad el funcionamiento de una parte del dispositivo. Estos medios son el templo La Tierra y el doyo de Bogotá. En el caso de La Tierra me detengo en el estriaje espacial y temporal, la dietética, la económica, la erótica y la estética general del templo. Analizo también la manera como se alteran las dinámicas del templo durante una práctica de retiro o *sesshin* en relación con el estriaje habitual. Me interesa especialmente mostrar lo que el dispositivo hace con el cuerpo y, por lo tanto, con la subjetividad. Encuentro que, inicialmente, el dispositivo refuerza la producción de sujeto mediante un estriaje muy similar al disciplinar; pero esta producción de subjetividad es una estrategia para, a continuación, permitir que las fuerzas puestas en juego se vuelvan contra sí mismas y el sujeto se vea lanzado a la desujeción. En el caso del doyo de Bogotá, muestro cómo las diferencias en la permanencia y el grado de inmersión de los participantes dan lugar a efectos subjetivos menos firmes que los que se producen en el templo. Hago visible cómo los juegos de poder entre sujetos siempre están presentes en medio del dispositivo zen de alisamiento y cómo éste puede operar a pesar de esto, o incluso valiéndose precisamente de dichos juegos.

El dispositivo zen de alisamiento es aparentemente paradójico en la medida en que alisa mediante una propuesta de estriaje, de disposición y dirección. Justamente cuando el dispositivo estría con rigor a través de la práctica intensiva de zazen y el control de cada actividad, cada espacio y tiempo, se hace inevitable soltarse, desujetarse, desgobernarse, lanzarse al espacio liso.

Tras describir el dispositivo, muestro las diferencias de funcionamiento con las tecnologías del yo y encuentro que, aunque el dispositivo hace uso de tácticas, técnicas y estrategias de las tecnologías del yo, el telos es diferente en la medida en que éstas tienen como fin el gobierno y la producción de un sujeto estético, y aquél busca el desgobierno y la eliminación del sujeto. En relación con el poder pastoral, muestro que su centro consiste en delegar la propia potencia en un pastor y anular la voluntad, mientras que las prácticas zen proponen hacerse cargo de sí mismo y dirigirse hacia la raíz de surgimiento de la subjetividad, en lugar de modificar la manera de desear. En relación con el poder disciplinar, aunque en las prácticas zen se encuentran reglas y modos similares a los de la disciplina, el telos resulta ser completamente contrario, porque la disciplina busca crear un sujeto productivo, bien organizado y listo para ser útil a una instancia determinada, mientras que en las prácticas Zen, se tiende hacia la desujeción completa y la práctica de la libertad. Si en la disciplina el cuerpo se fragmenta y cada parte es entrenada para ser eficiente y eficaz, en las prácticas zen más bien se escucha al cuerpo, se le permite mostrar, indicar y denunciar lo que lo atraviesa para, finalmente, soltarlo. Por último, atiendo a las posibilidades de funcionamiento del dispositivo Zen de alisamiento en medio de la sociedad de control y la máquina capitalista. Encuentro que las prácticas nomádicas constituyen una alternativa real a las limitadas perspectivas abiertas en la máquina capitalista. El estudio del funcionamiento de la máquina capitalista, la inexistencia de su afuera, ha planteado la pregunta por cómo sería posible vivir de una manera no capturable; si el capitalismo desterritorializa todo, ¿cómo salir de lo que no tiene afuera? El análisis del modo de captura capitalista muestra que éste consiste en atrapar la dirección de las diferentes líneas de fuga. Todas las líneas de fuga tienen una dirección de huida, un *hacia* al que tienden. Esta dirección es lo que hace posible su captura, su incorporación. Las prácticas zen, en la medida en que tienden hacia la no tendencia, en la medida en que constituyen una actitud dirigida a la no actitud, propiamente carecen de dirección, de *hacia*, y son, por lo tanto, incapturables por la máquina capitalista. Insisto en que esta incapturabilidad la afirmo de las prácticas zen que describo y no de las técnicas de superación personal *new age* o de las tendencias en decoración que también usan el nombre zen y que no considero incapturables. Si resulta, de este modo, que las prácticas Zen tienen la potencia de ser una alternativa de vida a la monotonía capitalista que lo captura todo, entonces, una presentación de dichas prácticas ciertamente constituye una apuesta ética y política, en la medida en que esta posibilidad de diferencia toca a los otros, a todos los otros, pues lo que se propone en estas prácticas no es jamás un aislamiento solipscista, sino todo lo contrario.

Los Estudios Culturales buscan estudiar y crear alternativas políticas ante la uniformidad de la red de poder que parece dominar de manera absoluta todos los aspectos de la vida. Presento un este trabajo de investigación una apuesta micropolítica que, teniendo como fin la disolución de todos los estratos que conforman la subjetividad, agujerea efectivamente la red de poder dominante. Encuentro que las relaciones y tensiones de poder se inscriben siempre en el cuerpo y operan en el nivel del deseo, la voluntad, la atención y la memoria. Por esta razón una práctica “espiritual”, que normalmente se concibe como alejada de lo político, puede fisurar las relaciones de poder y crear nuevos modos de vivir.

Es recurrente hablar acerca de la manera como la máquina capitalista captura todo. Para los Estudios Culturales es importante prestar atención a la posibilidad de emergencia, en medio de la red de poder, de relaciones con la subjetividad (incluyendo su disolución) que no estén destinadas a la captura.

Asumo el cuerpo como un camino, una Vía, y el cuerpo en zazen como la posibilidad ética y estética de agujerear las redes densas que nos sujetan. Asumo el cuerpo y su *gran razón*, como una piel de inscripción del poder, siempre susceptible a la borradura; como el pliegue que puede templarse, como la potencia de ser cuerpo sin cuerpo o Cuerpo sin Órganos. Devenir nómada significa: en la inmovilidad, desplegar todas las intensidades. Viajar *in situ*, hacer desierto en el centro de Bogotá, en el centro del barrio, en el centro de la vida; inhalar y exhalar, sentarse en zazen.

CAPITULO I

El cuerpo, la Gran razón

Ametrallamiento de la superficie para trasmudar el
apuñalamiento de los cuerpos.
¡Oh! Psicodelia

Gilles Deleuze

Asumo el cuerpo como potencia creativa, como plasticidad pura, como juego de fuerzas, como materialidad atómica. Por eso, he trazado un mapa que conecta entre sí aquellas posturas filosóficas y de pensamiento que asumen el cuerpo en su dimensión inmanente, altamente críticas con otras que producen el cuerpo como parte de una dupla: *physis* vs. *nomos*, cuerpo vs. alma, sentidos vs. razón, o las que lo piensan como contenedor de alguna sustancia, delimitado por la idea de individuo e imposible de ser principio de verdad por su carácter mutable y efímero. Considero que en nuestra tradición política, religiosa y cultural ha primado esta segunda postura, donde el cuerpo es la superficie de una interioridad más importante y trascendente, llámese alma, espíritu, conciencia o razón; aún más, pienso que esta postura nos ha llevado a ser ajenos a nosotros mismos, a olvidar las potencias creativas del cuerpo, a sentirnos totalmente diferenciados del mundo que supuestamente nos rodea, a hundirnos en la moral judeocristiana de la culpa y el resentimiento, en últimas, a ser ciegos, ajenos, lejanos e indiferentes al cuerpo.

¿Qué tiene que ver esta preocupación con una tesis de grado que se detiene en una mirada a las prácticas nomádicas zen en Colombia? Pues bien, sólo si comprendemos cómo el cuerpo ha sido construido discursiva y prácticamente por la mirada clásica filosófica occidental, podemos lanzarnos a ver las posibilidades de *transvaloración*, *dilución* o *derretimiento*, como es la apuesta de las prácticas zen, donde se quiebra la integridad corporal, se desbarata, se desintegra el cuerpo único, cerrado, orgánico, logocéntrico e instrumental de la tradición. Aún más, considero que detenerse a pensar qué es o qué puede ser un cuerpo, nos lleva a una problemática aún más profunda: ¿cómo me pienso? ¿cómo interpreto lo que soy hoy, en este momento? ¿soy un cuerpo, un individuo, un sujeto, un yo? ¿qué tipo de prácticas vivimos y somos, a veces sin ser plenamente conscientes?

Trazaré entonces un tejido que se detendrá en primer lugar, y esta será la trama principal, en la emergencia del cuerpo y el sujeto cartesiano, pues considero que es Descartes quien enmarca y define el cuerpo como lo otro de la razón, condenándolo a ser el límite, el gran problema, para el despliegue pleno del conocimiento. En segundo lugar surgirán varios hilos que contestarán a la visión cartesiana: Leibniz, Spinoza, Nietzsche y Deleuze, diseñarán la urdimbre de críticas y contra argumentos a la mirada cartesiana. En un tercer momento me detendré en las categorías sujeto y subjetividad en Foucault, Guattari y Deleuze, quienes nos abrirán las puertas para pensar el *Cuerpo sin Órganos* y su relación la práctica Zen.

1. *El cuerpo cartesiano, el cuerpo “normal”*

Vivimos lejos del cuerpo. Vivimos lejos del cuerpo en la medida en que vivimos como si fuéramos algo que puede alejarse de él. Ha llegado a ser evidente que está entre nuestras posibilidades acercarnos o estirarnos hacia el cuerpo, rehuir su materialidad, su finitud, el darse del cuerpo, usar el medio de la experiencia como puente hacia el continente extraño. Nuestra posición hacia el cuerpo es tener una posición, vivir en la extrañeza. ¿Qué es esa extrañeza inmediata? ¿Qué es eso que pretendemos ser y que se declara ajeno al cuerpo que lo acompaña, que lo soporta, que lo obstaculiza? La evidencia que ha llegado a ser el cuerpo, y que hemos llegado a ser, es completamente opaca, oscura, vaga.

Esta oscuridad, este ocultamiento que tomamos por una evidencia, tiene un correspondiente teórico en la historia de la conciencia filosófica occidental. Existe una posición conceptual que podemos llamar hegemónica en la medida en que corresponde de manera muy precisa a la gama de experiencias que la mayoría de seres humanos tiene del cuerpo y de sí mismos, de ser un *sí mismo*. Esta postura conceptual abre un horizonte de posibilidades de existencia dentro del cual vivimos. Se trata de la postura conceptual que llamamos cartesiana. ¿Cuáles son los rasgos que componen esta visión del cuerpo que llamamos cartesiana?

El cuerpo existe

En la visión cartesiana del cuerpo, éste se concibe como lo dado inaccesible. La materialidad se da siempre completa, pero siempre permanece en la distancia. Lo dado del cuerpo lo mantiene en una especie de inaccesibilidad. Es siempre lo otro, aquello que debe ser procesado

para poder ser asumido. El proceso al que el cuerpo debe someterse es su interiorización, es decir, su descorporalización, su traducción a un medio no corporal, el del conocimiento. Mientras el cuerpo siga siendo lo que es, permanecerá velado. La afirmación de su existencia implica la afirmación de su inaccesibilidad.

El cuerpo es un instrumento del pensamiento

De entre las dos substancias, cuerpo y pensamiento, el yo se identifica como pensamiento: “Pienso luego soy”. Las relaciones entre el sí mismo-pensamiento y el cuerpo son opacas. No hay puentes que permitan afinar la presencia del yo en el cuerpo. Nada en el pensamiento delata la presencia del cuerpo, que se convierte en una verdad nunca traicionada por la expresión, el gesto, el grito. El pensamiento nunca está allí. No obstante, la evidencia que tiene el sí mismo de ser pensamiento lanza una nueva luz sobre el funcionamiento del cuerpo. La luz que delata al pensamiento detrás del cuerpo nunca se encuentra en los rasgos ni en el funcionamiento del cuerpo mismo, no estará en el brillo de los ojos; la luz que muestra al pensamiento siempre viene desde adentro, es la experiencia del pensamiento como *sí mismo*. Sólo esta luz, esta certeza de pensamiento que sólo existe para el mismo pensamiento, situará al cuerpo más allá del automatismo y lo pondrá al servicio de otra cosa, establecerá la fe en el sentido del movimiento, impregnará al gesto de la huella de algo más. El bisturí puede cortar capa tras capa de cuerpo y encontrará siempre lo mismo: mecanismo estúpido, pero la certeza de pensamiento del sí mismo transforma al cuerpo en un instrumento del pensar, en un vehículo. El pensamiento además de capturar, enrejillar, limitar la vasta experiencia del *sí mismo*, se posiciona como el rey que dirige al cuerpo, sin importar qué universos de piel y carne pueda ser o desplegar el cuerpo. El pensamiento, sólo el pensamiento, importa.

El yo es un agente invisible

El yo cartesiano se descubre y obtiene la certeza de sí mediante su operación como agente pensante. El yo se descubre como algo que hace algo. Sólo se delata en su actuar, como aquello que permanece invariable en medio del cambio de lo actuado. El yo, identificado con el pensamiento, se establece como agente, como fuente de la operación del pensamiento; pero nunca se muestra más que en sus efectos. El yo cartesiano no tiene de sí más que un atisbo a través de inferirse a partir de la postulación de un agente detrás del funcionamiento del pensar.

Una vez establecida esta inferencia es posible multiplicar las inferencias y ampliar la postulación del agente incluso detrás de las operaciones del cuerpo. La necesidad misma de un agente detrás de la operación, fuente del descubrimiento del yo como pensar, nunca es cuestionada, sino que es asumida como natural y constituye la fuente de la mitología del yo cartesiano. Nunca cuestionamos cómo funciona, de qué se vale, qué hace el que ejecuta la operación del pensar, simplemente se acepta su realidad.

Así, en la concepción cartesiana del cuerpo, definido a partir de sus relaciones de diferenciación con el pensamiento, nos encontramos con una doble inaccesibilidad: Inaccesibilidad del pensar hacia la extensión, es decir, incomprendibilidad de lo que por definición pertenece a un dominio ajeno, de lo que, literalmente, es una substancia diferente a aquella que siempre habla cuando el hablar ocurre, a aquella que comprende. Inaccesibilidad también del pensar con respecto a sí mismo, al depender de la suposición de un pensante que nunca se observa, que nunca se encuentra, que no tiene espejo diferente a las huellas que proyecta en las operaciones mismas del pensar.

Este cuerpo cartesiano es el cuerpo con el que podemos relacionarnos, puesto que no lo somos. Es el cuerpo que tenemos, que estudiamos bajo el signo del funcionamiento. Es un territorio extranjero en medio del cual estamos lanzados, sin que este estar lanzado llegue nunca a ser una comunión. Es el cuerpo sin voz, el cuerpo que sólo puede tener voz en la medida en que se preste como máscara a la expresión del interior, es la fachada que manifiesta lo que no puede nunca manifestarse, es lo que está allí en lugar del pensar secreto, es un pobre sustituto, es el cuerpo cadaver.

Consideraba en primer lugar que poseo rostro, manos y toda esta máquina está compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadaver, a la cual designo con el nombre de cuerpo. Consideraba así mismo que me alimentaba, caminaba, sentía y pensaba y refería todas estas acciones al alma [...] Por cuerpo entiendo todo aquello que puede estar terminado por alguna figura, que puede estar comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal suerte que todo otro cuerpo quede excluido; que puede ser sentido por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no en verdad por sí mismo, sino por algo ajeno por lo cual sea tocado y cuya impresión recibe, pues de tener poder de moverse por sí mismo, como también de sentir o pensar de ninguna manera que perteneciera a la naturaleza del cuerpo (Descartes, 1997: 53-54).

El cuerpo en Descartes es consistente, substancial, dado, completo y estable en su determinación por leyes. Un *organismo*¹, designado a cumplir estas o tales funciones que se pliegan a las leyes de la física. Es el cuerpo independiente, tranquilizador, establecido. Es el cuerpo integrado al conjunto de todos los demás cuerpos, incluidos los cuerpos animales. Este cuerpo-animal, cuerpo-piedra, cuerpo-planta es tranquilizador en la medida en que el antiquísimo peligro de resbalar en la animalidad queda conjurado desde el momento en que no somos un cuerpo, sino una materia pensante, un sujeto de conocimiento, un yo.

El término *sujeto* deriva de la palabra latina *subjectum*, la cual está compuesta por la preposición *sub*, que significa *debajo de*, y el participio perfecto de *iaceo*, un verbo que significa arrojar, poner; su participio de perfecto será entonces *lo arrojado, lo puesto*. *Subjectum* significa *lo puesto o arrojado debajo*, es decir lo que está a la base. En los griegos la traducción de *subjectum* sería *hypokeimenon*: el ser de las cosas, y el *ser* sería, *ousía*, lo permanentemente presente, lo invariable de las cosas; lo que está a la base es entonces el ser, siempre presente, que sostiene la cosa. Los medievales por su parte traducen *ousía* a *substantia*, substancia. Por lo tanto la noción de *sujeto* procede de esta noción de permanencia y absoluto, yaciendo inamovible en el fondo del ser. El sujeto cartesiano, entonces, no sólo es fijo y substancial sino que tiene la fabulosa propiedad de conocer el mundo que lo rodea, los objetos que observa.

El cuerpo cartesiano existe como una unidad dada y cerrada, bien definida, con bordes nítidos que dependen de las leyes de su producción, leyes que no admiten excepciones. El sujeto conoce su cuerpo por ser predecible, integrado, compuesto y bien ordenado. El hecho de ser compuesto, de tener partes, señala en dirección de su unidad; su reducción a consistir siempre en diversos modos de la extensión, por debajo de la variedad de las formas o funciones, establece la monotonía de lo corporal.

¹ A propósito del *organismo* Gilles Deleuze y Félix Guattari lo oponen al *cuerpo sin órganos*. El organismo corresponde a la organización del cuerpo, es decir el cuerpo no está naturalmente organizado, en realidad el cuerpo tiende hacia el *cuerpo sin órganos*, que es sólo intensidades, flujos, deseo. El organismo es la jerarquización del cuerpo, la tiranía que dice esto ve, esto come, esto acaricia, pero en realidad según Deleuze y Guattari el cuerpo es puro campo de inmanencia, pura experimentación donde no hay órdenes ni jerarquías. Sobre *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* ver Deleuze y Guattari, 1997: Capítulo 14.

2. *El cuerpo enrarecido, los otros cuerpos*

Esta noción cartesiana del cuerpo dependía, a partir del principio metodológico de la claridad y distinción, de la evidencia. Era evidente que el cuerpo era esto y que el yo o sujeto pensante era aquello. Esta evidencia, para poder ser tal, debería tener las características de una ley de naturaleza, es decir, ser eterna, invariable, verdadera y, como herencia platónica², buena: “La voluntad siendo por sí misma indiferente se extravía muy fácilmente y elige lo falso por lo verdadero y el mal por el bien, lo cual hace que yo me engañe y peque” (Descartes, 1997: 91). La crítica de la noción cartesiana de cuerpo parte del cuestionamiento a la evidencia básica de la sustancialidad del yo y el cuerpo. El rasgo por el que se abrió la brecha para poner en tela de juicio la sustancialidad de la experiencia del *sí mismo* es el de su inmutabilidad, su eternidad. Reintegrar el cuerpo y el pensamiento al torrente de lo que se produce, de lo que emerge, de lo que surge, reintegrarlo al conjunto de lo que acontece, será el camino por el que se desbarata la evidencia de la que depende la mirada cartesiana sobre el cuerpo.

El yo: ficción normal y necesaria

Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*, al explicar la emergencia de la *mala conciencia*, afirma que el hombre en su momento salvaje era pura superficie, puro exterior; afecciones como la furia, la rabia o la crueldad transitaban por él sin anclarse en ningún lugar. Ante una afrenta, aquel hombre salvaje se enfrentaba a su agresor e intentaba saldar la ofensa cuerpo a cuerpo, cara a cara, no había intermediarios, ni aplazamientos; el hombre salvaje vivía el ahora de sus afectos. Pero este hombre salvaje y nómada fue domesticado y sedentarizado, *el aparato de Estado* le arrebató la posibilidad de ser justiciero, fuerte, animal; su poder de lucha

² Es importante tener en cuenta esta herencia: En la concepción griega del periodo homérico el cuerpo y el alma no se separaban o diferenciaban propiamente. El alma en los griegos, la *psiqué* (*psyché*) era aliento o impulso vital. En el momento de la muerte, la psiqué se desprendía del cuerpo yendo al Hades o mundo subterráneo de las sombras y vivía eternamente allí en forma de fantasma, espejismo o aliento. En Platón el alma empieza a tener relaciones complejas con el cuerpo, si el alma no se cuida entra en contacto con la materia más burda y sus pulsiones más burdas, desciende al cuerpo. El cuerpo empieza a ser el lugar de los afectos vulgares y mundanos, la pesadez y la caída, la limitación y el aprisionamiento del alma. Platón entonces es el primero en anunciar una vía de retorno del alma a su condición natural, es decir el dominio de lo superior sobre lo inferior, de lo ligero sobre lo pesado, de lo racional sobre lo sensual, pues la posibilidad justa del alma es separarse, gobernar el cuerpo, no seguirlo. El alma tiene la capacidad de razonar y se ve conceptualmente, los sentidos proveen datos no confiables, por lo tanto es tarea del hombre, no descender al universo del cuerpo sino seguir el camino más confiable y perfecto: el del alma. Para las transformaciones de la noción de alma en los griegos, Cf. Rhode, 2006.

cara a cara y su ira ante la ofensa fueron gobernados y apaciguados. El *aparato de Estado*³ dirían Deleuze y Guattari, debilitó los instintos del hombre salvaje e hizo que poco a poco se fueran hacia él mismo generando un *adentro*, una interioridad que se estanca y pudre deviniendo *mala conciencia y resentimiento*.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se *vuelven hacia dentro*- esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad –las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer, en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la “mala conciencia”. (Nietzsche, 2009b: 109)

En efecto todas las *afecciones* que atravesaban ése territorio desierto, ésa pura piel, ése hombre nómada, se iban enfermando, formando un nido de fuerzas entre piel y piel; los afectos no podían seguir circulando y se fueron en contra el cuerpo mismo que las padecía.

Pero con ella – la mala conciencia- se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad. (Nietzsche, 2009b: 110)

Nietzsche cuestiona a lo largo de su obra la creencia en un yo o un sujeto, de una sustancia, dándole importancia al cuerpo como *la gran razón*. En una concepción nietzscheana del cuerpo, éste es el resultado de un juego y pugna permanente de fuerzas activas y reactivas. Entendiendo las fuerzas activas como las que generan efectos a partir de la afirmación de sí mismas y moldean o modulan el entorno como una consecuencia de su despliegue; las reactivas en cambio, actúan o generan efectos partiendo de la negación de un efecto recibido, por lo tanto su entorno es lo que dispara la acción, no la afirmación de sí mismas. El cuerpo nietzscheano es una sumatoria de vectores, es decir un sentido, una dirección de acción; cada uno de los vectores puede tener un carácter activo o reactivo pero la sumatoria a su vez

³ El *aparato de Estado* en Gilles Deleuze y Félix Guattari, procede por Uno-Dos, distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad (Deleuze, *Mil mesetas* 360). El *aparato de Estado* funciona en relación a la *máquina de guerra*, el primero como el ajedrez juega de manera binaria, captura, codifica, territorializa, organiza, encasilla, es la *polis*; la *máquina de guerra* por el contrario es el *go*, juega sin estrategia, tiene multiplicidad de movimientos, descodifica, desterritorializa, crea desierto, es el *nomos*. Más sobre el tema en Deleuze y Guattari, 1997: Capítulo 12: Tratado de nomadología: La máquina de guerra.

termina teniendo un sentido que puede ser primordialmente activo o reactivo. No hay unidad, ni esencialidad, ni una sustancia que se manifieste “a través” del cuerpo. El cuerpo es tan solo un efecto, un resultado, no permanente, de la lucha de fuerzas. El cuerpo es producido a partir del tipo de fuerzas que se encuentran, se mueven, pugnan, se debilitan o se fortalecen.

“¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay “medio”, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes (activas) y fuerzas dominadas (reactivas)” (Deleuze, 2008: 60)

“‘Cuerpo soy yo y alma’ – así habla el niño ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Nietzsche, 2009a: 64). ¿Qué implica pensar que *soy cuerpo íntegramente*? Que todo se une y es en el cuerpo, eliminándose la idea de alma trascendente o metafísica, para llevar todo al mismo plano, el corporal de la inmanencia, el mismo papel que permite el *pliegue*. Nietzsche asume un todo en la misma superficie, igualando dimensiones, derrumbando la idea de un *más allá* del cuerpo, proponiendo un gran y único sentido: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 2009a: 64). El cuerpo es principio de verdad: “El fenómeno corporal es el más rico, el más evidente, el más palpable” (Nietzsche, 2008: 161). El cuerpo es lo inmediato que permite ver directamente, los sentidos no engañan, al contrario, son lo único efectivo y real. Alma, interioridad, sujeto, son ficciones que nos roban la confianza en el cuerpo. “Tener fe en el cuerpo es más importante que tener fe en el alma; esta última nació de la observación anticientífica de las agonías del cuerpo. (Algo que abandona a este. Creencia en la verdad del sueño)” (Nietzsche, 2008: 107).

Espíritu y yo, por su parte, no son ni causa, ni sustancia del cuerpo, tan solo son instrumentos: “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dicen “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tu no quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo” (Nietzsche, 2009a: 64). *Hacer yo* compromete una acción que depende del cuerpo; el yo por lo tanto, es una producción corporal, una ficción que necesita ser en el cuerpo, una ficción que por sí sola desaparecería,

que no está detrás del cuerpo haciéndolo actuar, ni tampoco fuera y al estilo marioneta moviéndolo a través de hilos, pero que en últimas no es más que una ficción, una ilusión del lenguaje. Nietzsche sustenta una mirada totalmente diferente a la cartesiana, la cual asume la realidad de un *yo* que hace, un *yo* sustancia que efectivamente piensa, actúa y se vale del cuerpo.

“Si se piensa, es que hay algo que piensa”: a esto puede reducirse la argumentación de Descartes. Pero esto equivale a admitir como verdadero “a priori” nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción un actor. Aquí anunciamos, resumiendo, un postulado lógico metafísico, sin contentarnos con comprobar... Mientras que por el camino de Descartes no se llega nunca a una certidumbre absoluta, sino solamente a un hecho de creencia muy pronunciada. (Nietzsche, 2000: 338)

En efecto, creer que hay algo que piensa es para Nietzsche una arbitrariedad, una ilusión creada por el lenguaje; usualmente decimos “yo pienso”, “yo soy” pero ese “yo” es tan solo un sujeto lingüístico que cierra la acción del pensar o del ser, no hace o es efectivamente algo. Creer en un *yo* sería creer en la sustancia, es decir en la existencia de una realidad más allá de lo dado, que mueve y articula lo aparente, sustancia de actúa, sustancia que piensa “dentro” del hombre, fija e inmóvil. *Ficción normal y necesaria*⁴ –diría Nietzsche, pero en últimas ficción que ha devenido realidad:

Sujeto: se plantea la terminología de nuestra creencia en una unidad entre los diversos momentos de un sentimiento de la realidad superior; entendemos semejante creencia como el efecto de una sola causa – creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, a causa de ella, imaginamos la “verdad”, la “realidad”, la “sustancialidad”-. “Sujeto” es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo “substratum”; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados. La equiparación y la aprestación de estos, he aquí los hechos y no la analogía (es preciso, por el contrario negar la analogía (Nietzsche, 2000: 338).

La ficción del yo ha fragmentado el mundo entre el sujeto y el objeto, entre mundo subjetivo y mundo objetivo, mundos que pueden dividirse totalmente, a tal punto que se podría entender un fenómeno desde lo objetivo o subjetivo, como si fuera posible estar dentro o fuera del mundo. En Nietzsche no existiría “lo objetivo” y “lo subjetivo”, en tanto es imposible un punto cero, omnipresente que pueda “ver”. Realmente todo es interpretación, no hay cosa o hecho en sí, sería imposible que se dieran allá en el mundo los fenómenos para que luego el

⁴ “El “yo” se encuentra determinado por el pensamiento, pero hasta ahora se creía en un plano más bien popular, que en el “yo pienso” había a manera de una conciencia inmediata, a cuya analogía entendíamos todas, las demás reacciones causales. Pero por muy normal y necesaria que sea esta ficción, no es posible olvidar su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa” (Nietzsche, 2000: 338)

sujeto llegue a descubrirlos. Una vez se funda el sujeto, todo pasa por esta rejilla de interpretación.

Podemos asociar en Nietzsche el rechazo a valorar el sujeto como sustancial y permanente a su rechazo por el *origen* (*Ursprung*), pues intentar buscar el origen es esforzarse por encontrar lo supuestamente dado naturalmente en la cosa, similar a querer encontrar el yo, el substrato que habita en el fondo de los seres humanos:

[...] recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. (Foucault, 1977: 142)

En efecto, creer en la existencia del sujeto, como en la existencia del origen, es querer encontrar la “verdadera” o “real” identidad de la cosa, como si los fenómenos fueran una simple superficie y que en el fondo yace intocable el ser o la verdad. Creer en el origen es considerar que existe una causa o razón por la cual las cosas o los hechos nacen y que gracias a la historia pueden ser descubiertas. Al genealogista, a Nietzsche, no le interesa el origen, no busca alimentar la metafísica, no necesita encontrar la esencia, porque ni las cosas, ni los seres humanos tienen o son una esencia. Por el contrario, le interesa el azar⁵ (juego que permite la emergencia), piensa desde la inmanencia y sabe que todo es máscara. “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía” (Foucault, 1977: 143). *Antes del cuerpo*, en efecto, el cuerpo al no dejarse unificar, al no ser una identidad, ni contener esencia, no tiene origen, principio, *salto originario*, no tiene Dios que lo cree. El cuerpo *emerge y procede*, importa su surgimiento y *procedencia* (*Herkunft*); en lugar de intentar buscar el punto unificado del origen, se rastrea, se siguen las múltiples líneas que vibran y se cruzan permitiendo una emergencia, *la entrada en escena de las fuerzas* Foucault, 1977: 147) y continúan nítidas, leves, entrecortadas en el tiempo.

⁵ Recordemos que en Descartes el azar es una ilusión que nace de la ignorancia, de la ausencia de conocimiento. El cuerpo y los fenómenos son ordenados, continuos, pueden ser medibles y funcionan según leyes de causa y efecto, ideal de conocimiento que engendra el sueño de la predecibilidad y la mesurabilidad de todos los fenómenos. Es interesante que el azar lo piensa Nietzsche, en respuesta al idealismo y al cartesianismo, lanzando una categoría que estará presente en la ciencia (en la teoría del caos) y en la denominada filosofía del acontecimiento (Deleuze, Baudrillard, Virilio).

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo --de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo un poco histórico--; el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.

(Foucault, 1977: 145)

El cuerpo, su piel, sus músculos, sus movimientos, su estela al pasar, su gesto al hablar hace visible una procedencia que lo hace posible, lo forma de esa manera y no de otra. Un cuerpo es las formas de todos los cuerpos que lo han atravesado, chocado, penetrado y como una piel llena de marcas se expresa. La procedencia se enraíza en el cuerpo (Nietzsche, 1974: 200), diría Nietzsche, no hay forma de escapar o disimular la procedencia, porque es ella la que determina un cuerpo.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo (Foucault, 1977: 148).

Los hechos se inscriben en el cuerpo como arrugas o cicatrices, como hematomas o torceduras. El cuerpo de un *hippie*, por más que quiera sustentar su identidad, su yo “descomplicado” y “natural”, si fue disciplinado en la escuela lleva en su espalda la ortopedia del pupitre, en sus uñas la pulcritud de su profesora de primaria y escribe la caligrafía rígida que tuvo que dibujar con sus manos de niño. La superficie, la piel, el papel que es el cuerpo dice todo. Es en el cuerpo, donde se escribe la historia.

Lo que puede un cuerpo

“Alma y cuerpo es una y la misma cosa”, escribe Spinoza en su texto *Ética demostrada según el orden geométrico*. contradiciendo la noción idealista y cartesiana que consideran que el alma *mueve* al cuerpo o es el *cogitar* el que lo induce a actuar.

[...] alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo de pensamiento ora bajo el de la extensión. De lo que resulta que el orden de concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma.[...] Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por la experiencia, puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de cogitar! (Spinoza, E, 3/2esc 2009: 128)

Crear que del alma o del cogitar depende el cuerpo es estar totalmente ciegos ante las potencias del cuerpo o ante su modo de expresarse en la cotidianidad, ante la experiencia corporal:

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es a nadie hasta ahora le ha enseñando la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones. [...] Además nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada. (Spinoza, E, 3/2esc 2009: 129)

Esta pregunta sobre qué puede un cuerpo se remite a la idea de *potencia (potentia)*, es decir a pensar el cuerpo no como consecuencia de las acciones del alma o como algo ya definido y explorado, por ser reflejo o instrumento del pensar, sino como un poder, una posibilidad y un juego de fuerzas que el pensar no ha logrado aprehender en su totalidad. Potencia que sorprende y cuestiona al ser humano que se considera libre y dueño de su destino y de su cuerpo. Spinoza, profundizando en su mirada del cuerpo, se remitirá a la categoría *afectos*: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con la que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”. (Spinoza, 2009: 126). Podríamos decir que los afectos son fuerzas que aumentan o disminuyen la potencia del cuerpo, es decir sus condiciones inmanentes y creativas de ser.

Ahora bien, Spinoza distingue tres dimensiones a la hora de pensar los componentes de los cuerpos. Por un lado está la esencia que es eterna, por otro las afecciones de la esencia y la distinción entre afecciones y afectos, lo que nos dará como resultado la tercera dimensión, la duración: eternidad de la esencia, instantaneidad de las afecciones y duración que es lo que envuelve toda afección.

La afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo las percepciones, son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. ¿Qué es el afecto? Spinoza nos dice que es algo que la afección envuelve. En el seno de la afección hay un afecto. ¿Qué es lo que envuelve la imagen de cosa y el efecto de esa imagen sobre mí? Toda afección instantánea envuelve un paso o una transición. Hay que tomarlo en un sentido muy fuerte. Es distinto a una comparación del espíritu entre dos estados. Es un paso o una transición envuelta por toda afección (Deleuze, 2006: 79).

Las afecciones del cuerpo entonces tienen un momento instantáneo, un flash y una duración, por lo tanto el cuerpo y las afecciones que sufre deben ser vistas siempre en el tiempo, en su

duración. “La duración es el paso vivido, el paso de una cosa a otra como vivido” (Deleuze, 2006: 80), y esta idea de duración nos remite a dos ideas muy importantes: la primera que el cuerpo es en el tiempo y la segunda que el cuerpo es *devenir*. Volveré más adelante sobre este punto.

Existirían afecciones que hacen que un cuerpo resplandezca y se reproduzca, existirán otras que hacen que se opaque y muera. El cuerpo en Spinoza es entonces el resultado de este juego de afectos que lo llevan a la conservación de su potencia o al deterioro de la misma: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumente o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar” (Spinoza, E, 3/2 2009: 127). Aún más, la pregunta de Spinoza sobre la potencia es clave para cuestionar la habitual postura que asume el cuerpo como resultado de un conjunto de órganos con formas y funciones definidas: “Spinoza lanza la pregunta: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No me habrán comprendido en tanto me haya dicho que un cuerpo tiene tales formas y tales funciones, es necesario que me digan de qué es capaz. ¿Me dirán que es lo mismo? ¡En absoluto!” (Deleuze, 2006: 311). Lo que puede un cuerpo no sólo se remite a las posibilidades de ser y actuar de un cuerpo sino a *¿qué puede soportar?*, qué grados de velocidad y lentitud puede experimentar, qué grados de afecciones y afectos logra asumir y transformar.

La idea de *potencia* es muy interesante pues asume el cuerpo no como un contenedor de algo (alma, razón, sentimientos) o como un espacio o forma definida y permanente, sino como el juego de múltiples relaciones entre partículas que en diferentes grados de velocidad se encuentran o separan; como pura posibilidad de despliegue y conservación de fuerzas vitales y como *devenir*.

Entre los pliegues del cuerpo

Otra mirada que continúa explorando en las condiciones fisiológicas del cuerpo es la postura de Deleuze en torno al *pliegue*, que profundiza en la idea de cuerpo como materia plástica, susceptible de modelación y modulación. Una arcilla que puede ser de múltiples formas, dependiendo del grado de humedad o resequedad que presente. Un papel que puede ser un pájaro o una flor, dependiendo de los dobleces que se logren crear. Un origami.

Pensar el cuerpo como materia no es algo simple, pues esta expresa una multiplicidad de estados, texturas e intensidades: “La materia presenta, pues, una textura infinitamente porosa, esponjosa o cavernosa sin vacío, siempre hay una caverna en la caverna: cada cuerpo, por pequeño que sea, contiene un mundo, en la medida en que está agujereado por pasadizos irregulares, rodado y penetrado por un fluido cada vez más sutil [...]” (Deleuze, 1989: 13). Lo que hace que exista un mundo dentro del mundo de la materia, laberintos y pasadizos, es la posibilidad de pensar un continuo entre las partes de un cuerpo, entre las diversas formas de la materia. Ese *entre*, es el *pliegue*. Cada cuerpo es multiplicidad de pliegues o *invaginaciones*, que lo hacen ser laberíntico y estar siempre unido, conectado en una suerte de gran tejido doblado, plegado, una y otra vez. Un manto, una hoja de papel, una piel que se dobla, se retuerce, se enreda. Y no hay nada debajo de esta superficie. Todas las variaciones, las distinciones entre cuerpos y materias, son distintos grados de plegamiento.

“La materia-pliegue es una materia-tiempo” afirma Deleuze, porque esos pliegues no son fijos o estáticos, se van plegando y desplegando constantemente formando cuerpos que a veces se expanden y dilatan y otras se contraen o enroscan en sí mismos. Pasa igual con los distintos grados de expresión de un cuerpo. A veces pueden tener ciertos grados de dureza y fluidez, de flexibilidad y rigidez, expresiones de las fuerzas que se ejercen sobre la materia: “A cierta velocidad del barco, la onda deviene tan dura como una pared de mármol” (Deleuze, 1989: 13), pero esa característica de “duro” o “blando” no es algo en sí del cuerpo, sino que la materia deviene dura o blanda, dependiendo de las fuerzas que la atraviesan y la relación con otros cuerpos. Depende del movimiento del tiempo.

Avanzando en este concepto del pliegue, para Deleuze quién sigue a Leibniz, lo que diferenciaría a los cuerpos orgánicos de los inorgánicos es una variación de pliegues: pliegues endógenos en los primeros y exógenos en los segundos. Lo que no indica que exista separación entre cuerpos orgánicos e inorgánicos:

La materia orgánica, sin embargo, no es otra que la inorgánica (la distinción de una materia primera y segunda no tiene nada que ver aquí). Inorgánica u orgánica, la materia es la misma, pero las fuerzas activas que actúan sobre ella nos son las mismas. [...] Lo que explica el pliegue orgánico son las fuerzas materiales, que sólo deben distinguirse de las precedentes, sumarse a ellas, y que son suficientes, allí donde se ejercen, para convertir la única materia en una materia orgánica. Leibniz las llama “fuerzas plásticas”, por oposición a las fuerzas compresivas o elásticas. (Deleuze, 1989: 16)

En efecto, las *fuerzas plásticas* permiten que el organismo genere pliegue en el pliegue, plegándose infinitamente y desplegándose hasta “el grado de desarrollo asignado a la especie” (Deleuze, 1989: 17). Es decir, hasta donde su *potencia*, recordando a Spinoza, se lo permita:

Así pues, un organismo está envuelto en la semilla (preformación de los órganos), y las semillas están envueltas las unas en las otras hasta el infinito (encajamiento de los gérmenes), como muñecas rusas: la primera mosca contiene todas las moscas futuras, estando cada una destinada a su vez a desplegar sus propias partes, llegado el momento. Y cuando un organismo muere, no por ello se destruye, sino que involucre y se repliega bruscamente en el germen readormecido saltando las etapas. (Deleuze, 1989: 18)

Es así como las fuerzas plásticas desbordan a los cuerpos orgánicos, por su tremenda capacidad de ser *máquina* productora de pliegues y despliegues, resortes, invaginaciones, laberintos, que condensan tiempo y espacio. Ahora bien, ¿en esta concepción de *pliegue* existe la noción de interioridad? Gilles Deleuze piensa el concepto de pliegue desde Leibniz, donde en el cuerpo orgánico es necesario una suerte de *interior* que hace que exista diferenciación entre los organismos, pero esta interioridad es otro tipo de pliegue o invaginación que hace parte del mismo manto o de la misma hoja de papel. Un pliegue que tiende a cerrarse y hacerse profundo:

Es una interioridad de espacio, y todavía no de noción. Es una interiorización del exterior, una invaginación del afuera que no se produciría si no hubiera verdaderas interioridades en *otras partes*. Sin embargo, el cuerpo orgánico confiere así a la materia un interior gracias al cual el principio de individualización se manifiesta en ella: de ahí la invocación de las hojas de árbol, de las que no hay dos semejantes, por las nervaduras y los pliegues. (Deleuze, 1989: 17)

Desde este punto de vista vemos cómo la concepción de un *adentro* o *debajo* del cuerpo es entendida como parte de un *afuera*, una *pura exterioridad*, o *superficie*. Asimismo la concepción de *alma* no se desprende de la materia. En el Barroco “los organismos no tendrían por su cuenta el poder causal de plegarse hasta el infinito, y de subsistir en la ceniza, sin las almas-unidades de las que son inseparables, y que son inseparables de ellos” (Deleuze, 1989: 21). Es decir, el alma no es una suerte de motor que mueve al cuerpo o permite el pliegue y el despliegue, sino que ella *es* al mismo tiempo que la materia: “No sólo lo viviente está en todas partes, sino que en todas partes hay almas en la materia. En este caso, cuando un organismo es llamado a desplegar sus propias partes, su alma animal o sensitiva se abre a todo un teatro, en el que percibe y siente según su unidad, independientemente de su organismo, y sin embargo inseparable de él” (Deleuze, 1989: 21).

Lo que se entiende por “sujeto”, desde este punto de vista, sería el cerramiento de un pliegue, la invaginación de una piel, que se puede hacer muy profunda debido a su elasticidad. La formación de un sujeto, por lo tanto, se tendría que pensar teniendo en cuenta la *plasticidad* de esa piel y la posibilidad constante de pliegue y despliegue. Características que nos llevan necesariamente a pensar en un proceso de la formación de ése pliegue, es decir a pensar *procesos de subjetivación*, categoría que me gustaría profundizar.

3. *De los sujetos a los procesos de subjetivación, del cuerpo único al Cuerpo sin Órganos.*

Hasta el momento hemos revisado la producción del cuerpo y sujeto cartesiano y los *otros cuerpos*, que responden al cartesianismo. Ahora quisiera centrarme en la noción de sujeto, que ya hemos esbozado y problematizado, con el fin de lanzarnos hacia otra forma de pensar el problema del cuerpo y su producción. Se trata de la categoría *subjetividad* o *procesos de subjetivación*, por un lado, y hacia la noción de *Cuerpo sin Órganos*, la cual nos va a abrir las puertas hacia la comprensión de las prácticas Zen. Para esto, me detendré en la mirada de Michel Foucault, Felix Guattari, Gilles Deleuze y Taisen Deshimaru.

El triángulo foucaultiano: Poder – Verdad – Subjetividad

Al final de su vida Michel Foucault había llegado a un triángulo de análisis teórico muy interesante: el poder, la verdad y la subjetividad. Hagamos un breve recorrido a través de este esquema dinámico de interpretación. Detengámonos en primera instancia en la relación poder-verdad.

La fundación del sujeto moderno cartesiano trae consigo la concepción científica de la verdad, donde a partir de un ejercicio de frialdad y desprendimiento de lo sensual, el sujeto determina, a partir de leyes, la naturaleza de los acontecimientos. Una mirada que se distancia, por ejemplo, de la concepción de *aletheia* griega, donde “lo que está oculto” emerge de repente como fuerza y acontecimiento por obra de los dioses, mostrándose, sin la intervención de los hombres. En el cartesianismo, por el contrario, es el hombre el que tiene la tarea de hacer visible la verdad a través de su capacidad de pensar y conocer. El conocimiento es natural al sujeto, quien necesariamente buscará siempre conocer, descubrir y determinar la verdad.

Según Michel Foucault esta caracterización del conocimiento no existe solamente en Descartes: “La filosofía occidental – y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, podemos remontarnos a Platón- siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión” (Foucault, *La verdad* y 28). En efecto, Foucault cuestiona, siguiendo a Nietzsche, la existencia del sujeto y con él la supuesta conexión límpida y armoniosa entre sujeto y conocimiento, que asume una perfecta relación de concordancia y naturalidad.

[...] entre el instinto y el conocimiento, encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etc., de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas (Foucault, 1996: 24).

La voluntad de conocer no es natural, de hecho pugna con el instinto que vive y es en el mundo, buscando subsumirlo a supuestas leyes de funcionamiento. En el ejercicio de conocer se busca hacer encajar las cosas del mundo, los fenómenos, a una rejilla de interpretación, a un molde creado por el sujeto; y este ejercicio de encaje y moldeamiento no es armonioso ni suave, sino que es conflictivo y violento. Se obliga al mundo a significar algo, a ser útil o inútil, bueno o malo, sagrado o vulgar. Ahora bien, existe conflicto y luchas de poder no solamente en el ejercicio de hacer coincidir el mundo con palabras, leyes o significados, sino también en el establecimiento de cuál palabra, cuál ley o cuál significado será el que permanezca y se expanda en el núcleo de una sociedad. Por lo tanto, detenernos a pensar el conocimiento y por lo tanto la verdad, requiere, para Foucault, sumergirnos en el campo político:

Para saber qué es, -el conocimiento- para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuales son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento (Foucault, 1996: 28).

Lo que entendemos como “verdadero” es el efecto de una serie de luchas de poder, que han instalado y divulgado esta u otra verdad. El ejercicio crítico consistiría entonces, en dar cuenta del modo de producción de la verdad y como esa producción lleva consigo la producción de objetos, instituciones, mecanismos y sujetos. Por ejemplo la *ordalía* o *juicio de Dios*, fue una institución jurídica productora de la verdad durante la denominada Edad Media, que a partir de una serie de técnicas o ejercicios sobre el cuerpo del sindicado determinaba si era culpable o

inocente, al desfallecer o soportar la tortura. Las instituciones que producen la verdad varían, así como los mecanismos de descubrimiento de la misma, como es el caso del *examen*⁶ en las sociedades disciplinarias. De acuerdo con esto, tanto lo que asumimos como conocimiento y verdad son un resultado histórico, nunca son universales, ni esenciales y se transforman en el tiempo dependiendo de variables de fuerza.

Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia, ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo de conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal (Foucault, 1996: 30).

Es la relación estratégica en la que el hombre está situado, la que determinará el efecto del conocimiento, es decir el conocimiento siempre guarda un carácter perspectivo y relacional. A partir de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche cuestiona la relación entre la verdad y la creencia en la existencia de Dios, pues considerar que existe en sí mismo lo verdadero, lejos de las relaciones de poder, es metafísica, es aceptar un punto cero, como un ojo divino.

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado (Foucault, 1996: 59).

Bien, ahora detengámonos un poco en la relación foucaultiana poder y sujeto: Durante varios años, según Santiago Castro-Gómez, Foucault pensó el poder de manera nietzscheana, es decir, como lucha entre fuerzas que pugnan por dominar unas sobre otras. En general el poder en Foucault se opone al modelo jurídico que considera que el poder se tiene, está en manos de algo o de alguien y reprime simplemente. Por el contrario, el modelo bélico enseña que el poder circula, juega, batalla, no está centrado en ningún lugar.

[...] inspirado por sus lecturas de Nietzsche, hasta mediados de los años setenta Foucault había repetido hasta la saciedad que el modelo jurídico del poder (compartido tanto por la teoría política burguesa como por el marxismo) debía ser sustituido por un modelo estratégico según el cual el poder es una relación descentrada y desigual de fuerzas que atraviesa tanto a dominadores como dominados. Desde esta perspectiva al poder sólo puede contraponerse a otro poder de signo contrario y las relaciones sociales deben ser concebidas enteramente bajo el esquema de la batalla: fuerza contra fuerza, represión contra resistencia, derrota contra victoria. La diferencia entre un poder que domina y un poder que se opone a la dominación nos es *de forma* sino únicamente de *fuerza*. (Castro-Gómez, 2010: 22)

⁶ En Foucault, el *examen*, es la vigilancia, que es fundamental en el panoptismo. Consiste en establecer cuestiones tales como “se hizo esto” y “quién lo hizo”: “Se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y que otra cosa es correcta, que se debe y no hacer” (Foucault, 1996: 100). Esta forma, la del examen, dará lugar a las ciencias humanas: psiquiatría, psicología, psicología etc.

El poder, pensado desde el punto de vista bélico, asume que siempre existe relación entre dos fuerzas, una que intenta dominar y otra que se resiste, y aunque el poder circula, pues se alterna la relación dominación-resistencia, las relaciones de poder terminan siendo vistas como relaciones de dominación. Bajo el modelo bélico, indica Castro-Gómez, parece no haber escapatoria a la guerra permanente, pues incluso las resistencias terminan atrapadas en el enfrentamiento incesante de fuerzas (Castro-Gómez, 2010: 24). Resistir al poder dominante resulta fatigante y hasta contraproducente, pues al querer luchar contra la fuerza que intenta constreñirme utilizando sus mismas armas, termino afirmándola y potencializándola: “[...] la resistencia sólo puede darse *en* el poder y no *contra* el poder. El poder es una guerra constante, manifiesta o latente, de la cual nunca podremos escapar” (Castro-Gómez, 2010: 25). Finalmente, esta crítica que se le hizo a Foucault a finales de los años setenta, hace que matice su mirada al poder.

En *El sujeto y el poder*, Foucault asume el poder más allá del modelo bélico, donde se buscaba el dominio de unas fuerzas sobre otras. Se trata ahora de un *juego de acciones sobre acciones* y el sujeto ya no es solamente el producto de las relaciones de poder que lo hacen estar sujetado, sino que él mismo también puede hacerse consciente de los mecanismos que lo sujetan y luchar por la *desujeción*. La subjetividad por lo tanto será en los años ochenta para Foucault otra variante igual de importante a la dupla saber-poder.

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre parejas, individual o colectiva; es una forma en la que ciertas acciones modifican otras. Lo que quiere decir, por supuesto, que algo llamado Poder con o sin mayúscula, que se supone existe universalmente en una forma concentrada o difusa, no existe. El poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si, por supuesto está integrado en un campo desigual de posibilidades actuando sobre unas estructuras permanentes. Esto significa también que el poder no es una función de consentimiento. No es en sí una renuncia a libertades, una transferencia de derechos, la delegación en pocos del poder de cada uno y de todos [...]; la relación de poder puede ser el resultado de un previo o permanente consentimiento, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso (Foucault, 1991: 83).

En efecto, no se trata de “dar mi poder a otro”, como si el poder fuera un objeto; ser sujeto, entre otras cosas, supone estar atravesado y sujetado a relaciones de poder y al mismo tiempo ser producido permanentemente por ellas, por lo que no es posible sustraerse de estos juegos de fuerzas. Aún más, determinadas relaciones de poder pueden darse con o sin el consentimiento de los sujetos. Por ejemplo, al nacer, un bebé es inmediatamente producido como un *sujeto generizado*, incluso antes de nacer, ya todo está dispuesto para que sea reconocido, hablado, representado como niño o niña. No importa el consentimiento de este

nuevo ser, incluso, no importa el consentimiento de su padre o su madre, pues una serie de luchas y juegos de poder en el orden de la verdad, han establecido que somos hombres o mujeres y estamos sujetos a este modo de ser en el mundo. El poder se juega en el campo de la posibilidad, determina qué es y no es posible, quienes pueden o no existir. Los *anormales* parten de estar imbricados en una red establecida de normalidad, heredan las categorías de posibilidad dominantes y sólo después, frente y contra estas redes, las trastocan o tuercen. Lo paradójico es que precisamente esta búsqueda de trasgresión a la normalidad es la que la ratifica y hace más fuerte; al trazar el margen siempre se toma como referencia el centro, las luchas reactivas alimentan las fuerzas activas (modelo bélico).

Resistir o responder, entonces, a las fuerzas que me producen como hombre o mujer, no sería la salida, sino, y aquí está el giro de la última etapa foucaultiana, se trataría de crear otras formas de ser, donde las *subjetividades* no se cristalicen ni en la forma sujeto-hombre, ni en la forma sujeto-mujer, ni en resistencia contra el sujeto-hombre o en resistencia contra el sujeto-mujer. Sí, nacemos en medio de fuerzas que no consentimos, pero podemos crear *líneas de fuga*, temprar la tela que forma el *pliegue* o devenir múltiples formas. Por esto el último Foucault habla cada vez menos de sujeto e introduce más la categoría *estéticas de la existencia*. Pues no importa la estabilización identitaria del sujeto, sino sus posibilidades de creación o deconstrucción de sí mismo. El sujeto pasa de ser estable, único y cerrado, en el cartesianismo, para ser un proceso existencial de sujeción y desujeción en Foucault. Miremos detenidamente esto.

Recordemos que Foucault se dedica durante largos años a trazar una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos (Foucault, 1991: 51). Para Foucault el sujeto no es dado, sino que es *producido* a partir de redes y fuerzas que van variando en el tiempo. Considerar que el sujeto está dado o es algo en sí, es objetivarlo, es decir producirlo como objeto de conocimiento, que puede ser analizado a través de las ciencias físicas, biológicas o sociales. La ciencia, los modos de producción económica o la biología crean un tipo de sujeto: hombre, mujer, obrero, estudiante, adulto, niño; la psicología y la criminología, por ejemplo, crean un sujeto enfermo, criminal o anormal y las personas se autoproducen y objetivan pensándose y definiéndose como esto o aquello.

Mi trabajo se ocupa de tres modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos. El primero es: los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias; por ejemplo, la objetivación

del sujeto hablante en la *gramaire générale* (gramática general), la filología y la lingüística. O también, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de lo económico. O, un tercer ejemplo, la objetivación de la realidad absoluta del ser viviente en la historia natural o en la biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo llamaré “prácticas de escisión”. El sujeto está escindido de sí mismo o separado de los otros [...]. Finalmente, he procurado estudiar (es mi trabajo actual)⁷ la vía por la cual un ser humano se vuelve, él o ella un sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad” (Foucault, 1991: 52).

En Foucault las diversas producciones de sujetos se encuentran atravesadas por luchas de poder que hacen posible que este u otro tipo de sujeto sea el dominante o el aceptado y reproducido socialmente. Su trabajo intenta vislumbrar cómo por ejemplo la biología ha producido un sujeto con determinados sistemas y órganos que lo hacen pensar, sentir, moverse, hablar, reproducirse, o cómo una práctica de encerramiento y aislamiento como la prisión genera al sujeto delincuente, peligroso y hostil que debe ser sometido al encierro para ser normalizado. Por lo tanto en Foucault el sujeto es siempre contingente, como lo afirma en esta última fase. Es decir, no sólo el sujeto es producido por fuerzas exteriores, sino que él mismo, al reconocerse sujeto empieza a afirmar y producir lo que considera que es, o bien a negar esa identidad social para producirse autónomamente.

Foucault se centra en mostrar las formas como los sujetos son *sujetados*: “Existen dos significados de la palabra sujeto: sujeto a alguien por el control y de la dependencia, y el de ligado a su propia identidad por una consciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para” (Foucault, 1991: 60). En efecto, el sujeto, es *sujeto para*, tiene dirección, es un vector: sujeto para producir dinero, sujeto para tener hijos, sujeto para crear conocimiento. Sin embargo el sujeto no acepta de manera sumisa estos dos tipos de sujeción; ésa arcilla que sería el sujeto no es modelada solamente por fuerzas externas que la forman sino que también puede automodelarse. De hecho, Foucault afirma que existen tres luchas que libra el sujeto, siendo la tercera la más interesante: “Generalmente, se puede decir que existen tres tipos de luchas: tanto contra formas de dominación (étnica, social y religiosa); contra formas de explotación que separa individuos de lo que producen; o contra lo que liga al individuo consigo mismo y lo somete a otros en esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)” (Foucault, 1991: 60). La posibilidad de que el sujeto luche contra lo que lo liga a sí mismo, es decir, la lucha

⁷ Michel Foucault escribe *El sujeto y el poder* en 1982; por la misma época está escribiendo los dos últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*.

por la *desujeción*, es lo que hace que el sujeto no esté siempre atado a las redes, mecanismos y fuerzas que lo producen o lo modelan, sino que desde sí mismo pueda autocrearse o transformar precisamente lo que lo constituye, un ejercicio *autopoiético*⁸ que también le interesa a Guattari y Deleuze. En conclusión, la postura foucaultiana frente al sujeto lo asume como una producción y autoproducción constante.

El poder debe ser pensado de manera relacional y puesto en acción. Únicamente podríamos analizar relaciones de poder en tanto, producen efectos: hábitos, conceptos, subjetividades, situaciones; podríamos ver el *entre* de las relaciones de poder e identificar cómo determinadas acciones de algunos chocan, fluyen o alimentan las acciones de otros, creando situaciones, medios (*milieux*), ambientes de constricción o de expansión, donde sujetos *libres* pueden actuar. En efecto, el poder no oprime o somete, supone sujetos libres que se enfrentan ante un campo de posibilidades por el cual pueden conducirse, movilizarse, jugar.

El poder es una estructura total de acciones llevada a actuar sobre acciones posibles; incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción (Foucault, 1991: 85)".

En el Foucault de *El sujeto y el poder*, se trata de la búsqueda por la conducción de la vida, los hábitos, los comportamientos de los otros, sin comprometer un ejercicio directo sobre el cuerpo (como lo sería la ortopedia en las sociedades disciplinares) sino una disposición de elementos, una ambientación que lleve a los sujetos a comportarse de esta u otra manera. Por lo tanto, en esta etapa de Foucault aparece una nueva categoría de análisis de poder: el *gobierno*.

Esta palabra debe ser admitida con el muy amplio sentido que tenía en el siglo XVI. "Gobierno" no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de Estados; más bien designaba la forma como la conducta de los individuos o de los grupos podía ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias o del enfermo. [...] Gobernar en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de otros. La relación propia del poder no debería por lo tanto buscarse del lado de la violencia o de la lucha, ni tampoco en la unión voluntaria (pues, a lo más, en el mejor de los casos, son sólo los instrumentos del poder), sino más bien en el área del modo singular de acción (ni belicoso, ni lo jurídico) que es el gobierno (Foucault, 1991: 86)

⁸ La *autopoiesis* o *autopoyesis* es un neologismo que aparece a principios de los años setenta por los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela que, dedicados a la biología, lo usan para designar la capacidad de los sistemas orgánicos de autocreación y autoexpansión, prescindiendo de elementos externos. Un *rizoma*, por ejemplo, es autopoiético porque guarda en sí la posibilidad de reproducirse a partir de cientos de raíces que lo conforman, siendo difícilmente destruido en su totalidad.

Vemos entonces cómo Foucault a principios de los años ochenta cambia su analítica del poder, pensándolo como acciones y efectos de acciones que llevan a la dirección de la conducta de otros, necesariamente libres y concientes de los juegos en los cuales están inmersos. El sujeto en Foucault es un efecto de superficie que se inscribe en el cuerpo, el cual a su vez es también un conjunto de efectos y un producto. El cuerpo foucaultiano ha sido modelado a través de ejercicios de poder como por ejemplo el disciplinario⁹: la escuela, la fábrica, la prisión, la educación física, la urbanidad, la clase de “comportamiento y salud”:

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticulado que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano (Foucault, 1992: 104).

Pero aún más, en las sociedades de control, el cuerpo ha empezado a ser *modulado*¹⁰, intervenido a distancia a través de entornos donde debe ser y habitar. Parecía posible responder y resistir a los modelos normativos de cuerpo, a los paradigmas morales que ocultaban el cuerpo tras faldas largas y sacos de paño, pero ante la sublevación del cuerpo, aparecen otros modos de gobierno de lo corporal, donde el cuerpo es producido a través de estereotipos de consumo. Foucault lo expresa muy bien: “En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraremos una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: ‘¡Ponte desnudo!... pero sé delgado, hermoso, bronceado’”(Foucault, 1992: 105). En efecto, el poder que se ejerce sobre el cuerpo es cada vez más *molecular*, haciéndolo vivir plácidamente en el centro comercial, sudar a litros en el gimnasio, soportar horas y horas en trancones y caos vehicular. Acciones sobre acciones que van formando cuerpos obesos y consumistas, anoréxicos y bulímicos, cuerpos *Mc Donalds*, cuerpos *Revlon*, cuerpos *BMW*...

Individuo y Subjetividad

Félix Guattari continúa muy bien este problema que hemos venido revisando sobre el sujeto, los procesos de subjetivación y el cuerpo, coincidiendo con la crítica al sujeto moderno que varios autores han realizado:

⁹ Recordemos que Michel Foucault dedica largas páginas a la descripción de la *sociedad disciplinar*, determinando su emergencia a finales del siglo XVIII y principios del XIX europeo. Esta sociedad se caracteriza por el encierro, los sujetos eran sometidos a arquitecturas que los moldeaban a partir de principios como el orden, la serialidad, la secuencialidad, produciendo sujetos *normales*, disciplinados y productivos.

¹⁰ Sobre el concepto *modulación* en Deleuze, ver *Poscriptum de las sociedades de control en Deleuze, 1999*.

El sujeto, según toda la tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo, por el contrario, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquina, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida. (Guattari y Rolnik, 2006: 39)

Para Guattari el sujeto no es dado, no “está ahí”, sino que está fabricado material y corporalmente. Somos un resultado de múltiples moldeamientos corporales y discursivos. A través de la historia de las categorías que nos han subjetivado podemos ver cómo todas funcionan dependiendo de su momento de emergencia. Cómo la categoría “individuo”, que etimológicamente remite a *indiviso*, es decir que no se puede dividir, es una categoría social en la medida en que corresponde a la unidad mínima que el análisis puede descubrir en el tejido social, la partícula indivisible, el átomo social. Esta categoría toma importancia en la emergencia de la sociedad industrial pues el sujeto deviene cifra o la primera “piecita” indivisible del engranaje de la fábrica. Nietzsche cuestiona esta categoría diciendo que el supuesto *individuo* es en realidad un *dividum* (Cf. Nietzsche, 2007: §57), es decir algo dividido, atravesado por fuerzas contrapuestas que fracturan al unidad. Guattari retoma la crítica a esa categoría, rescatando la de subjetividad:

Sería conveniente disociar radicalmente los conceptos de individuo de subjetividad. Para mí, los individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. [...] La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la filosofía moderna. (Guattari y Rolnik, 2006: 46)

Ciertamente, en Guattari la subjetividad es muy diferente al individuo, la subjetividad está del lado de la *polifonía* (siguiendo a Mikhaïl Bakhtine), se compone por múltiples capas, estratos, voces que se intersecan, juegan, contrapuntean; sería imposible subsumir la subjetividad al individuo, que es cerrado, indivisible; por el contrario, la subjetividad explota atómicamente, viaja y luego se junta y se separa en movimientos permanentes. Actúa en el campo del devenir, deviniendo formas humanas y no humanas (como en el devenir animal). Existirían modos de individuación, es decir momentos en que la subjetividad dice “yo”, momentos en que la subjetividad se reconoce en un cuerpo o en una parte del cuerpo (Guattari y Rolnik, 2006: 47). Por ejemplo, en el momento de montar en bicicleta, la individuación desaparece y emerge un devenir movimiento en dos ruedas, un *agenciamiento maquina*, el cuerpo que

pedalea ya no es un “yo”, ahora es una relación, un “yo-bicicleta”, una “bicicleta-humanoide”. El individuo para Guattari es una *terminal*, recurriendo a la informática, es decir un médium, un canal, una interfase que en sí misma no almacena nada: ésa terminal individual se encuentra en la posición de consumidor de subjetividad. Consume sistemas de representación, de sensibilidad, etc., que no tiene nada que ver con categorías naturales universales (Guattari y Rolnik, 2006: 47). La subjetividad sólo es posible en un *territorio existencial*, es decir es un plano de posibilidad de experiencias, que es *sui-referencial*, esto es que centra toda la representación en un punto y que siempre está en múltiples relaciones de delimitación e intercambio con otros territorios existenciales sui-referenciales. En últimas, siempre estamos con, contra o interrelacionados con otros territorios, otros cuerpos, otras intensidades, en un mismo plano de inmanencia.

[...] la definición provisional más englobante que yo propondría de la subjetividad sería: “el conjunto de las condiciones que vuelven posible que instancias individuales y colectivas estén en posición de emerger como *territorio existencial* sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad ella misma subjetiva”. De esta manera en algunos contextos sociales y semiológicos, la subjetividad de individuo; una persona, tenida por responsable de sí misma, se posiciona al interior de relaciones de alteridad regidas por usos familiares, costumbres locales, leyes jurídicas... (Guattari, 1993: 62)

El sujeto enfrenta encrucijadas y retos, puede asumir a las subjetividades dadas (Foucault diría, asumir lo que lo sujeta y reproducirlo) o crear a partir de ésa materia subjetiva *procesos de singularización* (desujeción). Procesos de autocreación, donde el sujeto dice: “Preferiría no hacerlo”¹¹ y *singularizarse* produciendo otras subjetividades (delirantes diría Guattari), que no se acoplan con las subjetividades dominantes.

Guattari llama la atención entorno al modo de producción capitalista y la producción de subjetividad. De hecho considera que el lucro capitalista es, fundamentalmente, producción de poder subjetivo. Esto es, que el capitalismo, más que ser una macroestructura o un sistema económico, es un modo de subjetividad, una manera de ser en el mundo, que incita al consumo, la acumulación, el lucro privado; una red de discursos y prácticas que crea subjetividades, es decir que se filtra en los rincones del ser, determinando modos de existencia, disposiciones afectivas, cuerpos del consumo y el exceso; pues en este punto, para Guattari la subjetividad es necesariamente corporal, es decir, la subjetividad misma es el cuerpo.

¹¹ Sobre comentarios alrededor de esta *cláusula*, ver Deleuze, 2009.

Decidí escribir sobre el cuerpo porque me inquietaba comprender qué era mi cuerpo, qué me constituía y me hacía ser, vivir, sentir como vivía en el presente. Consideré interesante trazar un mapa que rastreara distintas posturas frente al cuerpo, miradas que perviven hasta hoy. Considero estas páginas como una fotografía, una instantánea que nos muestra un estado de cosas, una *ontología del presente*¹², que visibiliza diferentes estratos que nos atraviesan: estratos duros, trasgresores, blandos, oscuros, luminosos. Aún más, mi interés no solamente se centra en la pregunta qué es y cómo está constituido un cuerpo, sino también en su *potencia*, en la posibilidad estética y ética de creación de otros cuerpos o la posibilidad estética de derretir y diluir el cuerpo, produciendo un *Cuerpo sin Órganos* (CsO). Llego entonces, después de este breve recorrido de los apartados anteriores, a Gilles Deleuze y Félix Guattari, que anuncian otra forma creativa de ser: el Cuerpo sin Órganos, un puro cuerpo, un puro plano de inmanencia, un *huevo cósmico*.

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, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO? – pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa (Deleuze y Guattari, 1997: 156).

Los procesos de subjetivación permiten un horizonte plástico de modelación y modulación de las fuerzas. La subjetividad no tiene el estatuto de sujeto en tanto es flujo y transición constante, no se ancla, no se coagula, ni se encierra como la concha que es el sujeto. La subjetividad es *pliegue, invaginación*, fuerzas que viajan y de repente, ¡un acontecimiento! ¡un pliegue! Y continúa el viaje de las fuerzas. Pero ahí no terminan las posibilidades de pensar un cuerpo: en el CsO ya no hay pliegue, es energía, fuerza, potencia en su máxima expresión. El viaje de la fuerza antes de plegarse o hundirse o enconcharse. La velocidad intensa del viaje. El CsO es práctica porque sólo es en el movimiento y acción intensa.

Pensamos usualmente el cuerpo en relación a sus órganos y los órganos estratifican al cuerpo, lo hacen tener niveles, funciones, productos, sentidos y significados: “La boca es para comer” le diría la mamá al bebé que lame el juguete, “las piernitas para caminar” le diría al incitar sus

¹² “Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo” (palabras de Foucault en Caruso, 1969: 73-74).

primeros pasos, y más o menos a los doce años le diría: “esas partes del cuerpo no se tocan en público” o “cruza bien las piernas, hay partes que no se deben mostrar” etc. El cuerpo es (lo pensaría también Foucault) moralizado, segmentarizado, tatuado, herido y penetrado por la madre, el profesor, el amigo, el médico, la novia, el sacerdote, la televisión, el Blackberry. Nunca se nos deja ser CsO, es prohibido lanzarse a ese abismo, a ese cielo, a esa nada.

Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krisna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo (Deleuze y Guattari, 1997: 157).

En efecto el CsO exige deshacerse del “yo”, del espejo, de la cosa que supuestamente soy, y aquí es donde empezamos a hablar de las prácticas espirituales. Todas las prácticas que buscan llevarnos a otras asimilaciones de nosotros mismos, donde exista expansión, conexión con *lo sagrado*¹³, proponen la pérdida del yo: las prácticas budistas, taoístas, hinduistas, chamánicas americanas, cabalísticas, alquimísticas, sufistas, místicas cristianas y zen, proponen que para realizar aquello que en el lenguaje religioso se denomina la propia naturaleza (fundamental, verdadera, divina)¹⁴ hay que dejar, soltar, derretir al “yo”. Deleuze y Guattari llevan a tal límite la filosofía, que la lanzan a otro universo, el universo de las prácticas espirituales. “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones” (Deleuze: 157). Suprimir todo implica sustraerse de cualquier *estriamiento*: político, religioso, social, biológico. Ir al instante “cero” donde no hay nada que subjetive, nada que amarre, nada que diga “soy”.

En las expresiones de algunos maestros Zen, como Taisen Deshimaru y Kodo Sawaki, se habla del sí mismo o del verdadero yo, para referirse a lo que queda tras la desaparición del yo, el Cuerpo sin Órganos, el alisamiento de los pliegues que estratifican la subjetividad. El *sí mismo* es el agua que fluye y que adopta la forma del estanque, la escarcha, la gota, el vapor. Indeterminado, puede adoptar una u otra forma, o ninguna forma en particular y reposar en

¹³ Lo sagrado no está distanciado o es exterior a nosotros mismos, no puede ser dualidad yo–dios. La *apertura* a lo sagrado es comprender que el espíritu es yo mismo y al mismo tiempo lo que identifico como otro diferente a mí: “‘El espíritu es Buda’. En el budismo se encuentran muchas frases de este tipo. En el *Shin jin met*, “*shin jin funi*”, la fe es no dualidad. En el cristianismo, tener fe es creer en Dios, en Cristo. Pero *Jin* es creer en el espíritu [...] *Jin*, es nuestro espíritu, nuestra naturaleza de Buda. *Shin*, creer; el objeto de la fe y la fe no están separados, *funi*”. (Deshimaru, 2002: 98)

¹⁴ Expresiones religiosas que las místicas usan para nombrar lo que, desde una perspectiva no religiosa y en diálogo con la filosofía de Deleuze, llamo espacio liso.

esta sensación de puro ser. En los procesos de subjetivación ¿quién es el subjetivado? El *sí mismo*, este *espacio liso*¹⁵ que se coagula, se estría, se estratifica, se invagina, toma un rostro. Shizuteru Ueda diría que el *sí mismo* es *infinita apertura de la nada*, un *yo sin yo* que se abre a la existencia, que es en el mundo en su *infinita apertura* (Ueda, 2004: 107).

Cuando hablamos de la postura de Descartes frente al cuerpo, dijimos que identificaba el *sí mismo* con el pensar. Bueno, ahora decimos, el *sí mismo* es el *Cuerpo sin Órganos*. Conexión con todos los seres, todos los tiempos, todos los espacios.

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con el fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras (Deleuze y Guattari, 1997: 158–159).

El CsO no puede ser interpretado, no hay nada detrás, abajo o más allá de él. Es pared en blanco¹⁶, el cero, que no es negación, es potencia pura, el cero que engendra todo lo anterior y todo lo futuro, *aleph*, éxtasis de la posibilidad, *Ku*, unidad del vacío y los fenómenos, huevo; el huevo que aún no es pollito pero tampoco es desayuno; amor, energía intensa, *mil mesetas*. Taisen Deshimaru, un maestro Zen contemporáneo, expresa muy bien la interrelación de la idea del cero, el vacío y el huevo cósmico, es decir, comprende el CsO:

El kanji *ku* ha sido traducido a menudo en occidente como vacío pero esta traducción es impropia. Vacío es sólo uno de los múltiples significados de *ku*. El sentido original designa la expansión, el movimiento centrífugo; *ku* no es una negación del concepto de existencia en tanto que tal, sino que encierra la idea de que toda existencia y sus elementos constituyentes son dependientes del principio de causalidad. Dado que los factores causales están en perpetuo cambio, se dice que no puede haber existencia estática. Otro sentido de *ku* es cero, concepto que los hindúes conocieron muy pronto, mucho antes que occidente. El cero no tiene valor por sí mismo pero ocupa el lugar de los valores ausentes en los números. Simboliza pues todas las posibilidades, como un huevo cósmico que engendra y desintegra

¹⁵ El *espacio liso* según Gilles Deleuze y Félix Guattari corresponde a espacios como el desierto, el mar o la selva, espacios sin direcciones, espacios nómadas, espacios de afectos más que de propiedades, intensivos, llenos de calidades táctiles y sonoras, llenos de fuerzas, imposibles de medir. Espacios del acontecimiento, del *aquí y ahora*, del *cuerpo sin órganos*. Existen junto a los *espacios estriados*, que organizan, agrupan y sedentarizan, espacios extensivos y medibles. Sobre *lo liso y lo estriado*, ver Deleuze y Guattari, 1997: *Capítulo 14*.

¹⁶ En *zazén* usualmente se dirige la mirada hacia una pared blanca.

indefinidamente, en una alternancia rítmica de movimientos centrífugos y centrípetos. Ku es el contenedor y el contenido de todos los fenómenos, los cuales existen en función de la no existencia y por el principio de la interdependencia. (Deshimaru, 1987: 40)

El CsO es el cuerpo en su máxima expresión y despliegue, ya no hay padre y madre que lo conviertan en Edipo, ya no hay raza, ni género, ni clase, ya no es libre, ya no es esclavo, ya no es miope, ya no es filósofo, ya no es niño, ya no es viejo; está antes y después de todo esto, es el cuerpo que se *desujeta*, se vacía. El CsO es un límite donde acontece toda multiplicidad. Y esto se da en el mismo plano, no hay adentro o afuera del CsO, ahora todo es afuera, no hay interioridad: “El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que han fundido” (Deleuze y Guattari, 1997: 162).

Bien, hemos dibujado a grandes rasgos el CsO. Deleuze y Guattari han titulado esta *meseta*: *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?*, y transitan por las diversas posibilidades de serlo, pero en ningún momento señalan cómo hacerlo, un camino, una *Vía*. Con razón, son filósofos, no maestros espirituales como Deshimaru u Osho, o brujos como *Don Juan*. La *Vía* (*Do* en japonés), es el camino que se debe caminar para permitir la emergencia del Cuerpo sin Órganos. La *Vía* es el conjunto de prácticas necesarias para la completa *desujeción*. Es decir Deleuze y Guattari, así como Nietzsche, indican modos de pensarnos fuera del esquema cartesiano y psicoanalítico, por ejemplo, fuera de los paradigmas que prenden el cuerpo y lo hacen funcional, instrumental, triste. Pero, ¿cómo hacerlo?, ¿qué hago con mi vida cotidiana, atravesada por miles de *estriamientos* y moldes y sujeciones? ¿cómo hago de mí realmente una autocreación, una obra de arte?, y cuando digo realmente, me refiero a cómo lo hago con mi cuerpo, con mi carne. Es aquí donde aparece la práctica Zen: *zazen*, un camino, una *Vía*, una técnica, que permite abrirse al espacio liso, penetrar en el Cuerpo sin Órganos, desujetarse, derretirse, morir: “La *Vía* existe en todo el cosmos. El cosmos es la *Vía*. Pero se encuentra debajo de nuestros pies”. (Deshimaru, 2002: 108).