CUERPO SIN ORGANOS Y PRACTICA ETICO-POLITICA EN DELEUZE

Alfonso Rodríguez

El problema del cuerpo sin órganos es el problema de la estratificación del cuerpo por el organismo. Deleuze plantea un problema ético-político: ¿cómo desestratificar el cuerpo?, ¿cómo liberarlo del organismo, es decir, de la jerarquización y funcionalización que sobre el cuerpo ejerce la organización? Nos enfrentamos entonces con un problema práctico que Deleuze formula con la pregunta ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, la cual nosotros planteamos en términos de liberación y desestratificación del cuerpo. Deleuze por eso dice que se trata de un conjunto de prácticas, que llamaremos de desestratificación.

Describe la estratificación como un fenómeno o proceso de acumulación, de coagulación, de sedimentación, de imposición de formas, funciones, uniones o relaciones, dominancia de una organización jerarquizada, organización de trascendencias.¹ Un cuerpo estratificado u organizado es un cuerpo a cuyos órganos se le han impuesto funciones y relaciones, es decir, a los cuales se ha sometido a una jerarquización y funcionalización abusivas. Los estratos son por eso ataduras, pinzas que atenazan e impiden que el cuerpo funcione libremente, a todos los niveles: desde el puramente biológico o fisiológico hasta el moral y el ético. En el caso del cuerpo es el organismo el que cumple esta función y por eso no podemos reducirlo a él porque no es más que un estrato del mismo.² Es una forma de plegado o plegamiento que Deleuze califica

1. Véase *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* en *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1988, p.164. En el original francés *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p.197. En adelante la pondremos entre paréntesis.

de indebido, que se realiza sobre la superficie de estratificación que cubre el cuerpo, que se va apoderando de él como un manto de cristal. Porque la estratificación podemos pensarla como una especie de cristalización, de inmovilización del cuerpo y de sus posibilidades expresivas. Lo que la estratificación quita al cuerpo es su movilidad, su plasticidad, su capacidad incluso creativa, la posibilidad, por ejemplo, de crear nuevos órganos³ y nuevas funciones o usos para ellos. Esto sucede, por ejemplo, cuando una determinada formación o forma de poder, como la Moral, impone a cada órgano una función y un valor en una jerarquía establecida como criterio precisamente de moralidad, el cual debe regir el comportamiento, así como toda acción corporal, el funcionamiento todo del cuerpo. La propuesta de William Burroughs, como llamado de atención frente a la evidente ineficacia del organismo humano, tiene que revelarse escandalosa a los ojos de esta Moral o ante lo que Artaud llama «el juicio de Dios».⁴ La constatación de que poseemos demasiados, lleva a Burroughs a proponer una economía de los órganos implicados en los procesos alimentarios y de respiración. Dice, con razón, que un solo hueco de aireación abierto directamente en los pulmones, hubiera sido más que suficiente.⁵ O un solo orificio polivalente para comer y defecar. Son, como lo señala Deleuze, manifestaciones de una ruta o de una larga procesión de cuerpos que quieren, ante la experiencia de un exceso de órganos, deponerlos o perderlos literalmente como los personajes de Samuel Beckett. En el caso de Burroughs se trata de un cuerpo drogado o de un esquizo experimental.

2. *Ibid.*

3. Esto solamente es comprensible si nos enfrentamos con un cuerpo puramente intenso o intensivo, que como tal no tiene órganos, sino simplemente niveles o umbrales de intensidad. En este cuerpo una onda de amplitud variable traza estos niveles o umbrales, es decir, crea los órganos. Véase a este respecto el texto de Deleuze: *La histeria*, en revista *Encuentros*, Departamento de Filosofía, Univalle, No. 1, junio de 1992, p. 47. Es un texto tomado de: *Francis Bacon: Logique de la sensation*, aux éditions de la différence, 1981, p.33.

4. Véase Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1975. Deleuze muestra cómo Artaud no cesa de oponer al infinito la operación que consiste precisamente en terminar con el juicio de Dios. Véase su texto *Pour en finir avec le jugement*, capítulo XV de su libro: *Critique et clinique*, Les éditions de Minuit, 1993, pp.158-169.

5. Véase *El almuerzo desnudo*, en Editorial Bruguera, p.153.

En todos los casos el camino que puede permitirnos responder eficazmente a la pregunta deleuziana: ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?, no puede ser otro que el de la experimentación. Lo vemos en las experiencias de los cuerpos hipocondríaco, paranoico, esquizo o masoquista. Otro ejemplo analizado por Deleuze es el del cuerpo anoréxico.⁶ Mientras en *Mil Mesetas* se refiere de manera muy rápida a las experiencias de los cuerpos mencionados, en *Diálogos* se extiende mucho más en su análisis sobre esta enfermedad y la experimentación que realiza la anoréxica para hacerse su cuerpo sin órganos. Se trata de prácticas de agenciamiento del deseo. Por eso la pregunta no puede ser sino: ¿qué es lo que agencia el deseo anoréxico? Como bien lo dice Deleuze, este deseo agencia algo que impida que el cuerpo se convierta en un organismo. ¿Cómo sucede esto en el caso de la anorexia? Ya sabemos que en lo que respecta al deseo en general se trata de flujos. Es decir, son éstos lo que el deseo agencia. Deleuze nos había dicho⁷ que se puede hablar de agenciamiento de deseo toda vez que en un plano de inmanencia se produzcan *continuos de intensidades, conjugaciones de flujos y emisiones de partículas* a velocidades variables. Lo que hace el anoréxico es construir su cuerpo sin órganos o, lo que es lo mismo, su campo de inmanencia con todos éstos, llamémoslos elementos: logra establecer un continuo de intensidades con una alternancia de llenos y vacíos, atiborramientos y ayuno total, como dos umbrales de intensidad. Ejemplo, la insaciable ingestión de alimentos, la absorción indiscriminada de bebidas gaseosas. Es su manera de rechazar el organismo, todo lo que éste hace al cuerpo. Por eso se trata de hacerse un cuerpo anorgánico. Por otra parte, logra emitir y captar partículas alimenticias como manera de oponerse a la dietética y al régimen orgánico y, sobre todo, logra conjugar distintos flujos: alimenticios principalmente, los cuales entran en relación con flujos vestimentarios,

6. Véase Claire Parnet-Gilles Deleuze, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980, pp. 123-125. En francés *Dialogues*, Flammarion, 1977, pp. 132-134. En adelante entre paréntesis. Hay que aclarar, sin embargo, que él considera que la droga, el alcohol, la esquizofrenia o el sado-masochismo son aproximaciones ambiguas al cuerpo sin órganos. Véase *Francis Bacon: Logique de la sensation*, I, capítulo VII titulado: *L'Hystérie*, p. 34. Existe versión al español en la revista *Encuentros*, No. 1, p. 49.

7. *Diálogos*, p. 110 (117).

de lenguaje o con flujos sexuales. Deleuze, en el homenaje que hace a su esposa Fanny, quien se ha dedicado a estudiar la anorexia, dice que es la protesta de una mujer que quiere tener un funcionamiento del cuerpo, es decir, un agenciamiento corporal, y no solamente funciones orgánicas y sociales que la hacen dependiente. Por otra parte, es una política o micropolítica que le permite escapar a las normas del consumo para no convertirse ella misma en su objeto. El vacío anoréxico no tiene nada que ver con la carencia, su deseo no lo es. Porque es precisamente la manera de escapar a la determinación orgánica del hambre como carencia y a la determinación social de la hora mecánica de la comida, establecida por la familia. Es una política de la traición: traiciona al hambre porque ésta la traiciona sometiéndola al organismo; traiciona a la familia porque ésta la traiciona sometiéndola a la comida familiar y a toda su política, hecha de reglas y de hábitos, así como al consumo. Sustituye este consumo por uno ininterrumpido, neutralizado y aséptico. Este último aspecto es un rasgo común con el esquizofrénico:⁸ el anoréxico piensa que el alimento está infestado de larvas, venenos, gusanos y bacterias, de allí la necesidad de seleccionarlos y de extraer y emitir partículas. Se trata, en síntesis, de una experimentación real y de un régimen especial de signos o semiótica⁹ y de ninguna manera de una simbólica. Hay que analizarlo como una cartografía¹⁰ y como un proceso *sui generis* de devenir-mujer. Por eso nos dice que la anorexia no tiene nada que ver con los objetos parciales,¹¹ tal como los propone Melanie Klein, por ejemplo. Porque para ella éstos están supeditados al fantasma, es decir, a una simbólica particular.

8. Véase el prólogo de Deleuze al libro de Louis Wolfson *Le Schizo et les langues*, bajo el título *Schizologie*, Gallimard, 1970. Este texto es retomado y ampliado en su libro *Critique et clinique*, bajo el título: *Louis Wolfson, ou le procédé*, pp. 18-33.

9. Sobre los regímenes de signos como semióticas véase *Mil Mesetas*, pp. 118-153 (140-184).

10. Deleuze opone esta concepción cartográfica a la concepción arqueológica del psicoanálisis. Esta última es una concepción memorial, conmemorativa o monumental. El inconsciente deja de ser un asunto de personas y objetos, ligados a la memoria, y se convierte en un asunto de mapas, de trayectos y devenires, en una palabra, un problema cartográfico. Sobre este tema hay que consultar el libro de Deleuze *Critique et clinique*, particularmente el capítulo IX: *Ce que les enfants disent*, pp. 83-84. Y el libro de Guattari: *Cartographies schizo-analytiques*, Galilée, 1992.

Quiero, por el momento, retener una relación: el cuerpo sin órganos, su proceso de producción, es un devenir o conjugación de múltiples devenires. O sea, que el camino para producir o hacerse su cuerpo sin órganos es un proceso de experimentación encaminado a conjugar los devenires que puedan hacerlo posible, o lo que es lo mismo, propiciar los encuentros que nos permitan construirlo. La experimentación es entonces ese proceso de ensayo, aceptación y rechazo de estos encuentros, que son condición de posibilidad de los devenires que compondrían el cuerpo sin órganos. Valga la ocasión para aclarar un malentendido frecuente en los lectores de Deleuze, concretamente en los que se interesan por los devenires. Si bien Deleuze afirma que éstos son encuentros o bodas, no está identificándolos como si se tratara de lo mismo, sino que está estableciendo una relación entre ambos, nos está diciendo simplemente que el uno no se da sin el otro. Los encuentros son condición de posibilidad de los devenires. Es así como hay que entender la afirmación deleuziana de que los devenires son encuentros. O sea, que para que puedan darse se hace necesario propiciar encuentros o que éstos actúen como la condición que puede hacerlos posibles. Y en este mismo sentido, puede afirmarse que los encuentros son devenires. Es decir, que éstos no pueden funcionar sin su condición de posibilidad.

La pregunta entonces sería ¿cuáles son los devenires que hacen posible el cuerpo sin órganos? En el caso del anoréxico, ya lo hemos visto, hay un claro devenir-mujer. Deleuze, por otra parte, señala algo que quisiéramos considerar como una necesidad: para él un proceso de devenir-animal puede conducirnos al cuerpo sin órganos. Y tal vez podamos decir algo más: ésta es la condición que lo hace posible. Y entonces nuestra pregunta sería ¿cómo puede posibilitarlo? Lo que Deleuze entiende por devenir-animal, es decir, por el encuentro entre ambos, la descripción de este proceso de encuentro o devenir, puede sernos útil para responder a esta última pregunta.¹²

11. *Diálogos*, p.125 (133).

12. Sobre los devenir-animales remito al lector a mi trabajo: *Encuentros y devenires*, en el libro *Deseo, voluntad de potencia y vida*, Centro Editorial de la Universidad del Valle, 1992.

Para Deleuze devenir no es alcanzar una forma mediante la identificación o la imitación, sino intentar encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación, en la cual ya no es posible distinguirse de una mujer, un animal o una molécula.¹³ Como ya lo hemos visto, los encuentros son la condición de posibilidad de los devenires. Es entonces propiciando estos encuentros con los animales como podemos efectivamente devenir-animal. Son del orden de las alianzas,¹⁴ de las simbiosis.¹⁵ Pero, ¿qué es lo que los hace posibles? Son bloques de desterritorialización o de doble captura. Son bloques porque son la efectuación o la puesta en ejercicio de una multiplicidad, cuyos elementos heterogéneos se conjugan o establecen alianzas o intercambio (emisión o extracción) de partículas entre ellos. El hombre deviene animal no porque se identifique con él o porque decida imitarlo o comportarse como tal, sino cuando mediante un proceso de experimentación logra emitir corpúsculos o partículas que entran en la misma relación de movimiento o de reposo, como diría Spinoza, de las partículas animales. Esto es entrar en la misma zona de vecindad de las moléculas del animal. Para Deleuze este es un proceso molecular, de cambios y transformaciones imperceptibles entre partículas. No se trata, entonces, de cambios de forma, sino de transformaciones moleculares intensivas, que se dan a velocidades variables. Para Deleuze, efectivamente, la velocidad es intensiva, mientras que el movimiento es extensivo.¹⁶ O sea, que con los devenires nos enfrentamos con procesos de velocidad o de intensidad. Por eso no son procesos evolutivos o de desarrollo. No hay desarrollos, nada se desarrolla, afirma Deleuze. Lo que sucede es que las cosas llegan con adelanto o con retraso y entran en un agenciamiento de acuerdo o a partir de sus composiciones de

13. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, capítulo I: *La littérature et la vie*, p.11.

14. Sobre este tema Carlos Castaneda aporta precisiones muy importantes sobre los «diablos», sus devenires-animales y el papel de los «aliados». Véase *Las enseñanzas de don Juan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

15. Guattari estudia ampliamente lo que él llama la etología de los ritornelos sonoros, visuales y de comportamiento en el mundo animal, así como las simbiosis, por ejemplo aquella que popularizó el etólogo Rémy Chauvin, la que se da entre ciertas especies de avispas y de orquídeas. Véase Félix Guattari, *L'inconscient machinique-essais de schizo-analyse*, Encres, éditions recherches, 1979, pp. 117-125.

16. *Mil Mesetas*, p.385 (473).

velocidad.¹⁷ Los devenires son agenciamientos y como tales multiplicidad de *heceidades*, es decir, composiciones de fuerzas y de afectos no subjetivados.¹⁸ Por esto podemos afirmar que el cuerpo sin órganos es *heceidad* y como tal composición de movimientos y velocidades, de afectos e intensidades.

Cuando Deleuze distingue la organización de la composición nos está dando la clave que nos permite captar en toda su dimensión lo que podemos llamar el funcionamiento del cuerpo sin órganos. Es un agenciamiento, funciona como tal. Composición es para nosotros sinónimo de agenciamiento o de funcionamiento. O, como recientemente lo precisa Deleuze, de *heterogénesis*.¹⁹ El entiende por tal una ordenación de componentes por zonas de vecindad.²⁰ Este nuevo concepto deleuziano nos permite entender algo que no quedaba suficientemente claro en la definición que nos daba de un agenciamiento. Para él se trata de una multiplicidad de elementos heterogéneos en relación de cofuncionamiento. El problema que nos plantea una definición como ésta es que no nos explica en qué consiste el cofuncionamiento. Un término dinámico como el de agenciamiento puede perder su movilidad en el proceso de relaciones demasiado estructurales. En cambio, un concepto como el de heterogénesis adquiere toda la dinámica de un proceso de ordenación, habría que decir mejor de composición, para no contaminarla con los problemas que Deleuze atribuye a la organización. Hablar de heterogénesis es hablar de devenires, o sea, de procesos de cambio y transformación en una ordenación que no es estructural sino rizomática. La diferencia principal entre ambas la encontramos en el carácter de apertura del rizoma en contraposición con la estructura como sistema cerrado.²¹ Esta apertura, que es una relación con el

17. *Ibid*, p. 269 (326).

18. *Diálogos*, p.105 (112).

19. Véase su carta-prefacio al libro de Jean-Clet Martin, *Variations-La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, p.7.

20. Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, les éditions de Minuit, 1991, p.26.

21. Deleuze se basa en los trabajos de Ilya Prigogine sobre los sistemas cerrados y abiertos, sobre orden y desorden, fluctuaciones y bifurcaciones. Sobre todos estos temas véase la recopilación de textos de Prigogine en el libro: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets editores, Barcelona, 1983. Se puede

afuera,²² como campo de fuerzas externas o cósmicas, le da al agenciamiento un dinamismo que lo saca de los límites demasiado estrechos de las relaciones estructurales. La clave radica en entender estas relaciones con el afuera como un proceso afectivo, en el sentido spinozista. Para Spinoza todos los seres naturales, individuos que componen el plano de Naturaleza, se afectan necesariamente unos a otros. Hay un transporte de afectos entre ellos. En el mismo sentido en que para Nietzsche en el Universo como campo de fuerzas éstas se afectan las unas a las otras. Para Deleuze cada individuo es una *heceidad* y como tal una composición de fuerzas, de intensidades y de afectos no subjetivados. Sabemos que no son los sujetos los que devienen, éstos como substancias que son no pueden más que permanecer. Son las *heceidades* las que devienen y lo hacen como agenciamientos, es decir, por su composición heterogénica. Las *heceidades* en cuanto devenires son afectos. Ya sabemos como para Spinoza los afectos son las afecciones del cuerpo cuyo efecto sobre él consiste en aumentar su potencia de obrar, su fuerza de existir.²³ O sea, que los afectos son una potencia de transformación del cuerpo y como tales son devenires. Entonces, lo que Deleuze llama heterogénesis no es más que este proceso de devenires, transporte de afectos, composición de fuerzas, ejercicio del poder de afectar y de ser afectado propio de todos los cuerpos. Por eso heterogénesis es sinónimo de agenciamiento.

Hemos visto cómo el problema deleuziano que él formula mediante la pregunta ¿cómo hacerse un CsO? nos conduce a un conjunto de prácticas, que hemos llamado de desestratificación. Este es para nosotros un problema vital y por lo mismo ético-político. Sabemos cómo para Deleuze esta problemática se encuentra recubierta por su vitalismo.²⁴ El

consultar también el libro de Edgar Morin: *El método: la naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1986, pp. 115-178. En el original francés de éditions du Seuil-Points, 1977, pp.94-155.

22. Sobre este tema consultar el libro de Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. (104). Hemos puesto entre paréntesis la página del original en francés de *Les éditions de Minuit*, 1986.

23. *Ética*, III, definición III.

24. Véase nuestro artículo: *El vitalismo deleuziano*, en revista *Encuentros*, No.1, pp. 25-44.

mismo lo dice: todo lo que he escrito y pensado es vitalista, todos sus problemas filosóficos lo son. El problema del CsO es así el problema de la liberación del cuerpo de aquello que lo estratifica, que como sabemos es el organismo. Y su pensamiento es ético porque le interesa responder a la pregunta spinozista y etológica por el poder o la potencia del individuo, por su fuerza de existir, por la capacidad de obrar de cuerpo y pensamiento.²⁵ Su orientación política responde a la necesidad de liberar al individuo de todo lo que lo ata y estratifica. Es la puesta en obra de un proceso de liberación de los estratos que nos atan y determinan. Y son tres principalmente estos estratos: el pensamiento se encuentra estratificado por la subjetividad, por procesos de subjetivación; el lenguaje por la significación y el significante; y el cuerpo por el organismo.²⁶ Así, aunque Deleuze es consciente, como lo eran Kafka y Spinoza, de que la libertad es una quimera, que no es posible, por ejemplo, acceder al CsO, esto no obsta para que podamos iniciar un proceso de liberación que lo proponga como límite. A Deleuze le interesa el proceso mismo y no su finalidad. Por eso nos propone un proceso de experimentación vital, de liberación del cuerpo, de experimentación de programa, como la llama.²⁷ Porque se trata de programas de vida que se modifican a medida que se hacen, es decir, que devienen. Son exploraciones, procesos finitos de experimentación, protocolos de experiencia.²⁸

Estos procesos de experimentación-vida son agenciamientos de deseo. Hemos visto cómo los caracteriza. Es la concreción de lo que entiende por agenciamiento. Para él, como hemos visto, éstos son multiplicidades de términos heterogéneos que forman una unidad particular de cofuncionamiento.²⁹ Preguntemos: ¿multiplicidad de qué?, ¿cuáles son esos términos heterogéneos que lo componen o pueblan? Y

25. Deleuze afirma que la *Ética* de Spinoza es el gran libro sobre el cuerpo sin órganos. Véase *Mil Mesetas*, p. 159 (190). Hemos mostrado esta relación de Deleuze con Spinoza y su concepción del cuerpo en nuestro artículo: *Cuerpo y deseo en Spinoza*, en *Praxis filosófica*, Nueva serie, No.3, octubre de 1992, pp. 47-67.

26. *Mil Mesetas*, p. 164 (197).

27. *Ibid.*, p. 157 (188).

28. *Diálogos*, p. 57 (60).

29. *Ibid.*, p. 79 (84).

concretémoslo para el agenciamiento que es el CsO. Preguntemos: ¿qué es lo que pasa en el CsO como agenciamiento de deseo? Deleuze responde precisamente que todos los CsO se definen por lo que pasa en ellos: continuos de intensidad, bloques de devenir, emisiones de partículas, conjugaciones de flujos.³⁰ Que es, como sabemos, lo que compone un agenciamiento de deseo y en general todo agenciamiento, los cuales son una multiplicidad, y hagamos la lista completa de devenires, intensidades, *heceidades*, afectos, líneas. Por eso si analizamos el CsO como agenciamiento de deseo tendremos que estudiar los flujos y la manera como se conjugan, así como los devenires que lo pueblan.

El CsO es, entonces, un agenciamiento de deseo. Es decir, la puesta en funcionamiento del deseo como composición y conjugación de flujos o líneas.³¹ Estos flujos no son otra cosa que procesos o devenires. El agenciamiento de deseo, como micropolítica, es el trazado de un plano de inmanencia, política de traición como lo muestra Deleuze en el caso de la anorexia. Ya sabemos que para él el CsO es el plano de inmanencia del deseo.³² O sea, que trazar este plano equivale a construir el CsO. Son, efectivamente, coexistentes. Lo que significa, en otras palabras, que no importa por dónde comencemos: podemos iniciar el proceso de construcción del cuerpo sin órganos o el trazado del plano de inmanencia, debemos saber que se trata del mismo proceso, de dos caminos de un trayecto que nos conduce al mismo fin o término, son dos caras de la misma moneda. El deseo es un proceso inmanente. Y como tal no está sometido a ninguna trascendencia o fuerza externa, que como el placer, lo condiciona o estratifica. Por la misma razón, no podemos concebirlo como carencia, el deseo no carece de nada y por eso no tiene objeto. No hay objeto del deseo, como lo afirma Deleuze.³³ Lo que vuelve carente al deseo es, precisamente, esta referencia obligada a un objeto que debe satisfacerlo, como lo vemos claramente en la supeditación del deseo al placer trascendente. Si no hay un objeto del deseo, es decir,

30. *Ibid.*, p.119 (127).

31. Véase nuestro texto *Líneas y agenciamientos de deseo*, en *Deseo, voluntad de potencia y vida*, pp. 25-31.

32. *Mil Mesetas*, p. 159 (191).

33. *Diálogos*, p.101 (108).

si no puede encontrar su satisfacción definitiva en un objeto determinado, el proceso inmanente del deseo será, como lo muestran Spinoza y Nietzsche, un proceso de intensificación de fuerza o de perfección como acrecentamiento de potencia.³⁴ En esta perspectiva se entiende, por ejemplo, la pretensión taoísta de eliminación de la eyaculación como un resultado simplemente placentero que empobrece el deseo, que agota toda su potencialidad.³⁵

Hemos visto cómo la anorexia, como agenciamiento de deseo, es una política o una micropolítica, y como tal, traición y protesta contra las formaciones de poder que estratifican su deseo. Pero habría que aclarar que para Deleuze todo es político. Y entonces la ética lo es. Al afirmarlo concede al pensamiento y a la filosofía su función más importante: la de liberarnos de todas las formas de poder que nos sujetan, determinan o estratifican. Todo es político porque el poder y todas sus formas ejercen su acción estratificadora sobre todas y cada una de las acciones de los individuos, todo lo que realizamos recibe la impronta de alguna forma de poder. El pensamiento, la vida, todo lo que el individuo es capaz de realizar está sometido a formas de ejercicio del poder. La liberación de estas ataduras no es más que un proceso de lucha, de combate contra estas formas de estratificación que determinan y condicionan la vida y la actividad toda de los individuos. Por eso la filosofía no puede ser sino práctica, es decir, ético-política y por la misma razón vitalista. Porque lo que está en juego es la vida misma de cada uno, es decir, su pensamiento, su acción, sus afectos. Que son susceptibles de estratificación y por lo tanto de liberación. La filosofía deleuziana es así un constructivismo³⁶ ético-político que actúa y funciona como un vitalismo.

34. Remito al lector al texto *Cuerpo, deseo y voluntad de potencia* en mi libro *Deseo, voluntad de potencia y vida*.

35. Sobre este tema véase el libro de Robert van Gulik, *La vie sexuelle dans la chine ancienne*, TEL, Gallimard, 1977.

36. Sobre la filosofía como constructivismo hay que consultar el libro de Deleuze y Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Hay versión al español en Anagrama. Y la recopilación y traducción de algunos textos de Guattari, publicados por el Centro Editorial de Univalle bajo el título: *El constructivismo guattariano*.