

NEUTRALIZACIÓN Y GÉNESIS. GILLES DELEUZE O CÓMO HACERSE UN PENSAMIENTO SIN IMAGEN Y UN CUERPO SIN ÓRGANOS

Emma Ingala Gómez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: A partir del análisis del significado de los sintagmas “pensamiento sin imagen” y “cuerpo sin órganos” pretendemos concluir que la ontología de Deleuze se articula en torno a dos operaciones maestras, neutralización y génesis, que promueven una reformulación particular de la filosofía trascendental en la que el campo de las condiciones queda vaciado hasta identificarse con el desierto. Esta reformulación traslada el problema desde la cuestión de la comunicación entre sustancias preexistentes hasta la determinación de las condiciones de construcción –génesis– del pensamiento y del cuerpo.

Palabras-clave: Deleuze; pensamiento sin imagen; cuerpo sin órganos; filosofía trascendental

Abstract: An analysis of the meaning of the phrases ‘thought without image’ and ‘body *without* organs’ is the basis upon which we aim to show that Deleuze’s ontology is articulated by two master operations –neutralisation and genesis. These two operations promote a reformulation of transcendental philosophy in which the field of the conditions is emptied and identified to the desert. Consequently, the problem is transferred from the question of communication between pre-existent substances to the determination of the conditions necessary for the genesis of both thought and body.

Key-words: Deleuze; thought without image; body without organs; transcendental philosophy

1. El paisaje desértico de lo trascendental.

El pintor jamás se enfrenta a un lienzo en blanco, sino a una superficie llena de imágenes, clichés, ideas preconcebidas. Su labor inicial no consiste, pues, tanto en ocupar una tela virgen con trazos *ex nihilo* cuanto en «vaciar, desescombrar, limpiar»¹. Deleuze estudia ese trabajo preparatorio, invisible y silencioso, en la obra de Francis Bacon: «se limpia una parte con un cepillo, una escoba, una esponja o un trapo. Es lo que Bacon llama un *Diagrama*: es como si, de golpe, se introdujera un Sahara, una zona de Sahara»². El paisaje superpoblado de la lámina reclama, si se desea pintar algo más que tópicos y lugares comunes, un ejercicio de ascesis que recupere el desierto, que se acerque al blanco siquiera como ideal regulativo, y que se hurte a los letreros previos de dirección.

Deleuze reclama para la filosofía el mismo ideal ascético que ha sido capaz de llevar el arte pictórico a su modernización y liberación de la exigencia figurativa. También, por ende, sería preciso neutralizar o hacer desierto en el pensamiento para tomar distancia crítica de la *doxa*. El capítulo III de *Diferencia y repetición* persigue arrojar luz sobre los presupuestos que lastran al pensamiento aun allí donde no cuenta con nada más que consigo mismo. Así, si bien Descartes se presentaba como un genuino comienzo en filosofía, como el verdadero punto de partida despojado por obra de la duda metódica de todo lo que no superase la prueba de la evidencia, guardaba todavía en las alforjas un buen número de preconcepciones acerca de lo que es y lo que significa pensar. Pero la ascesis deleuzeana exige un planteamiento mucho más radical: el pensamiento ni siquiera es algo con lo que quepa contar, algo dado; ya no hay *cogito* trascendental del que partir.

Si la filosofía aspira a ser algo *necesario*, no puede erigir su discurso sobre unos cimientos cavados con anterioridad por el sentido común –cuya manifestación, sostiene Deleuze, son las afirmaciones que comienzan por «todo el mundo sabe...» o «nadie puede negar...», y que son precisamente las afirmaciones sobre las que se apoyan las pretendidas evidencias que abraza el cartesianismo–, pues todo lo que produzca a partir de ahí no será más que hipotético, es decir, condicionado a la verdad de esos cimientos. Sin embargo, al probar que no hay algo así como una esencia del pensamiento, una facultad natural recta que en ausencia de obstáculo externo tendería inercialmente hacia la verdad –o, cuando menos, al probar que esto ya es una construcción–, la amenaza de hipoteticidad se desvanece³.

[1] G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La différence, 1981, p. 57.

[2] *Ib.*, p. 65.

[3] «No contemos con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino al contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar». G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PuF, 1968, p. 182.

De forma análoga a como el pintor hacía crecer un Sahara en su tela, el filósofo neutraliza los postulados de la opinión hasta verse arrojado a un pensamiento vacío al que ya no le queda más que el nombre, lo que Deleuze denomina un «pensamiento sin imagen», ni dado de manera innata ni reencontrado en la reminiscencia⁴. Y es justamente en ese punto, subraya Deleuze, donde se enclavan las condiciones de posibilidad de todo pensamiento, es a partir de esa nada que cabe llegar a pensar algo; si no se parte de ese vacío, los supuestos bloquean la reflexión y no habilitan para pensar más que lo que se postula de antemano. Lo que permite que se llegue a pensar algo, lo trascendental, es el desierto, el hecho de que todavía no pensamos, la no-existencia del pensamiento.

El vacío que hace del puesto de primer principio un lugar desierto no es otro que el vacío del hombre. En consecuencia, los presupuestos que impregnaban el pensamiento y lo substancializaban se confiesan antropológicos. No sólo se ha puesto en cuestión la forma de un Dios como principio analítico que contendría todo lo real, sino también y, sobre todo, la de un Hombre y su subjetividad trascendental como sede de la operación sintética de constitución de lo real. Como reza la sentencia que Deleuze, citando a Foucault, evoca en numerosas ocasiones: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. *Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar*»⁵. La preservación de esta vacante, pues, no sólo no aboca irremediabilmente al caos y a la nada, sino que se anuncia, desde las coordenadas deleuzeanas, como una exigencia del pensamiento crítico.

No obstante, una vez que se ha depuesto la afinidad del pensamiento con lo verdadero, la actividad de pensar, despojada de toda esencia que insinúe siquiera en potencia los atributos de lo que podría llegar a ser, aparece como *profundamente difícil*, una vez más frente al *bon sens* que espontáneamente se pondría a funcionar en ausencia de distracciones foráneas. Desde estas premisas, el problema que se esboza –y del que quisiéramos hacer el objeto de este artículo– no es ya el de la comunicación del cuerpo y el alma o el del estatuto ontológico del pensamiento y de lo extenso, y no lo es porque no habría espíritu o materia de los que partir. El problema ha cambiado de naturaleza: la cuestión ahora es cómo comenzar a pensar, cómo llegar a pensar algo, cómo se construye el pensamiento –y será también paralelamente, como trataremos de mostrar, cómo se construye el cuerpo.

[4] *Ib.*, p. 217.

[5] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 353 (la cursiva es nuestra).

2. Del Yo fisurado por el tiempo al campo trascendental sin sujeto.

Ahora bien, ¿cómo se hace el desierto en el pensamiento? ¿Qué cepillo o esponja cabe empuñar en filosofía para neutralizar los prejuicios que cargan implícitamente a la reflexión? Deleuze señala el papel protagónico que en esta labor ha desempeñado la revolucionaria concepción kantiana del tiempo como forma *a priori*, del tiempo liberado de su dependencia con respecto a lo que acontece en él y convertido en condición trascendental.

El *cogito* cartesiano, en principio compacto y sin fisura, queda irreparablemente atravesado por una grieta cuando Kant lo disecciona con la flecha del tiempo: es ilegítimo deducir la determinación «soy una cosa que pienso» directamente de la mera existencia indeterminada y conceptual –«luego soy»– en la que me instala el «Yo pienso»⁶. Para aplicar la determinación a lo indeterminado, para que la forma informe a la materia, hace falta un tercer valor: el tiempo. Toda afirmación de existencia, enseña Kant en su crítica a la metafísica dogmática, debe contar con el tiempo –y, por ende, con la experiencia–, y en modo alguno puede deducirse del mero pensamiento o concepto. En consecuencia, ser y pensar se relacionan siempre a través de un tercero temporal, la existencia particular sólo se demuestra en el tiempo.

La necesaria mediación del tiempo implica así una imposible relación directa entre ser y pensar. El tiempo como pura forma vacía cava un surco en la subjetividad, estructuralmente escindida ahora en dos mitades: espontaneidad y receptividad, concepto e intuición, pensar y ser, noúmeno y fenómeno. Sin embargo, no será Kant sino Deleuze quien extraiga las consecuencias últimas de este clivaje. Con Kant, ciertamente, esta alienación fundamental del sujeto atravesado por el tiempo nos confronta con «un pensamiento que ya no se contrapone al afuera de lo impensable o a lo impensado sino que lo aloja en sí, que mantiene una relación esencial con ello»⁷, encarnando así la fórmula rimbaudiana «Yo es otro». Y también es cierto que Kant se atreve a situar los peligros en los que arriesga perderse la razón no ya en obstáculos exteriores sino en su propio seno, en la ilusión trascendental. Deleuze entiende que con el giro copernicano filosófico la relación del pensamiento con lo oscuro –con lo que no es pensamiento– ya no se juega en el misterio de la comunicación entre sustancias heterogéneas, sino en el fuero interno del propio pensamiento. «A partir de Kant, la filosofía se dará como tarea pensar lo

[6] Para la crítica de Kant al *cogito* cartesiano, *vid.* el §25 de la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (B 157-ss), así como los “Paralogismos de la razón pura” y, en especial, B 428-ss. La exposición de Deleuze se puede consultar en *Différence et répétition*, pp. 116-125, así como en “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, en *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 40-50, y en los cursos de Vincennes sobre Kant (1978).

[7] G. Deleuze, “L’Homme, une existence douteuse”, reseña de *Les mots et les choses* recogida en *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 128.

que no es pensable, en lugar de darse como tarea pensar lo que es exterior al pensamiento. El verdadero límite atraviesa y trabaja al pensamiento desde dentro»⁸.

Sin embargo, con Deleuze la grieta deja de ser el incómodo precio pagado por adoptar una perspectiva trascendental, el estigma con el que habría de cargar el sujeto trascendental precisamente por albergar las formas *a priori* de la experiencia. La fisura que resquebraja a la subjetividad desde el interior se reconoce ahora como algo estructural, algo que concierne íntimamente al pensamiento, que lo constituye como tal. El *cogito* se define por esa grieta, por el desierto que lo recorre. Así, si bien es el tiempo kantiano el que avala a Deleuze para vaciar el pensamiento y neutralizar su identidad, Kant no basta para llegar a afirmar la índole genética y productiva de la grieta y despojar al sujeto trascendental de su exceso de equipaje. Si Deleuze mantiene la noción de trascendental no es para significar una determinación del uso legítimo de facultades preexistentes o las condiciones de posibilidad de una experiencia en general dadas *siempre ya* en un sujeto trascendental; de esa forma no se haría suficientemente el desierto. Por el contrario, lo trascendental concierne ahora a una investigación sobre la génesis, es decir, sobre el nacimiento correlativo de las condiciones y lo condicionado; y la forma *a priori* no prefigura nada más que la propia grieta, el vacío, verdadera condición para que algo pueda emerger. En lugar de partir de las facultades y sus contenidos puros como dados de antemano, se trata de ensayar una genealogía que saque a la luz cómo llegan a funcionar⁹.

Por consiguiente, el punto de vista del condicionamiento, que atesora una serie de principios *a priori* como condiciones de la experiencia posible, es sustituido por el punto de vista de la génesis, que no cuenta con nada más que la grieta perforada por el tiempo: «pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento [...]; el problema no es dirigir o aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario y adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, sino que crear es primero engendrar “pensar” en el pensamiento»¹⁰.

El paisaje de lo trascendental se ha ido, pues, despojando de sus habitantes¹¹ hasta renunciar a la forma subjetiva, en la medida en que lo trascendental, lo que permite que se llegue a pensar algo, es el abismo, la grieta, el no-pensa-

[8] G. Deleuze, curso de Vincennes, 28/03/1978.

[9] «Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías». G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PuF, 1962, p. 104. «El entendimiento, la razón, tienen una larga historia». *Ib.*, p. 106.

[10] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 192.

[11] Si la forma del tiempo se conserva es porque se trata de una forma que paradójicamente anula todas las demás formas, que hace de la esencia un vacío.

miento, y ésta es la única garantía que nos preserva de los presupuestos. El sujeto trascendental deviene, bajo la inspiración de Sartre, un *campo trascendental sin sujeto*¹². Una vez purificado el terreno de lo trascendental, una vez practicada la ascesis filosófica, lo que queda es «un pensamiento que estaría por sí mismo en relación con lo oscuro, y que estaría plenamente atravesado por una especie de *fisura* sin la cual no puede ejercerse. *La fisura no puede llenarse, porque es el más alto objeto del pensamiento: el hombre no la llena ni la sutura, sino que ella es, al contrario, el fin del hombre o el punto originario del pensamiento. Cogito para un yo disuelto...*»¹³. La grieta no atraviesa al pensamiento «sino para ser también la posibilidad del pensamiento, eso a partir de lo cual el pensamiento se desarrolla y recupera [...]; es el obstáculo del pensamiento, pero también la residencia y la potencia del pensamiento, el lugar y el agente»¹⁴.

El itinerario de Deleuze partía de un *cogito* compacto que se desgarraba en dos mitades irreconciliables con la intervención de Kant; dando un paso más, el sujeto queda definitivamente postergado y la grieta se independiza de la problemática del «Yo pienso». En la *Lógica del sentido*, el desafío de Deleuze se traslada del ámbito de la constitución de la subjetividad al problema general de la constitución, distinción y comunicación entre la lógica y la física, las proposiciones y los cuerpos.

3. Más allá del principio del placer.

Para forzar al kantismo a extraer sus últimas consecuencias, Deleuze recurre a una reformulación particular del instinto de muerte freudiano que le permite sentar la siguiente equivalencia: «el tiempo vacío [...] es exactamente el instinto de muerte»¹⁵. Lo que le interesa extrapolar del descubrimiento de Freud a la comprensión de lo trascendental es su nivel de profundización. La genialidad de Freud consistiría, según Deleuze, en que habría descifrado el instinto de muerte no como una excepción al principio de placer, no como algo que vendría a impugnar la validez universal de la tendencia a la satisfacción

[12] Fórmula que acuña Sartre en *La Transcendencia de l'Ego*. Sin embargo, Deleuze le recriminará que aún conserve la conciencia. Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 124.

[13] Deleuze, *L'Île déserte*, p. 128 (la cursiva es nuestra). El lenguaje intencionadamente ambiguo de este fragmento no busca sino hacer estallar desde dentro los presupuestos del discurso clásico acerca de la esencia del pensamiento y los fines del ser humano. La esencia se resuelve en una des-esencialización fundamental –en una relación esencial con el vacío–, y la formulación equívoca de «el fin del hombre» retuerce la finalidad hasta que, precisamente por tener como objetivo la fisura (*fêlure*), el agujero o el vacío, la aboca perentoriamente a la desaparición.

[14] Deleuze, *Logique du sens*, p. 386.

[15] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 147. Con esta sentencia Deleuze marca a la vez las distancias con Freud, cuya comprensión de la muerte le parece demasiado material e inadecuada, por tanto, para asimilar la *forma* vacía del tiempo. Frente a la idea de pulsión de muerte como tendencia a retornar al estado de materia inanimada, Deleuze reivindica la figura de la muerte como pura forma sin materia.

en la vida psíquica, sino como su fundamento. «Si bien nada contradice el principio de placer [...], esto no significa que él mismo dé cuenta de los elementos y procesos que complican su aplicación. Si todo entra en la legalidad del principio de placer, esto no significa que todo salga de ella [...]. No hay nada contrario al principio, pero hay algo exterior y heterogéneo al principio: un más allá...»¹⁶.

La reflexión de Freud sirve a Deleuze para penetrar en el abismo al que el planteamiento trascendental de Kant tan sólo se había asomado tímidamente. La distinción entre principio de placer e instinto de muerte deja al descubierto la insuficiencia de contentarse con un catálogo de formas *a priori* y la necesidad de acudir a un principio genético más profundo. Hay, ciertamente, una ley que gobierna sobre un dominio determinado, sean las intuiciones y conceptos puros en el terreno de la experiencia posible, sea el principio de placer en la economía del aparato psíquico. Sin embargo, esta ley no llega más que al rango de principio empírico, en la medida en que no contiene el fundamento que explica la eficacia de su jurisdicción en un determinado dominio. Hace, pues, falta un principio de otra clase, un principio de segundo grado que justifique la necesaria sumisión del dominio al principio empírico, y este otro principio es el que, según Deleuze, merece genuinamente el título de trascendental. Así, el movimiento por el que Freud mostraba que la instancia que somete la vida psíquica al imperio del principio de placer es el instinto de muerte, es decir, otra cosa radicalmente heterogénea a él, es el que permite a Deleuze comprobar que lo trascendental es algo mucho más profundo de lo que Kant pretendía: «hay por lo menos algo que el placer no explica y que le es exterior: el valor de principio que está determinado a adquirir en la vida psíquica»¹⁷. Freud, por tanto, habría dado un paso más atrás al preguntarse por la propia fundación del principio de placer –qué hace del placer un principio y qué hace que la vida psíquica quede sometida a él– en lugar de partir de él como algo ya dado, y habría así alcanzado una tendencia bruta a la repetición más profunda que la propensión al placer que se sirve de esa repetición. La repetición no es entonces una mera conducta frente a un placer obtenido o por obtener, sino que surge primeramente como pura repetición, con independencia de todo incentivo.

¿Por qué hasta entonces el instinto de muerte habría quedado encubierto como verdadera esfera de lo trascendental? Porque Tánatos, afirma Deleuze, es «fundamentalmente silencioso», en tanto que su potencia de destrucción –de neutralización, de ascesis, de hacer desierto– es dada siempre como el reverso de una construcción –un nuevo pensamiento, una nueva génesis, un nuevo placer–. «Tánatos no es dado jamás, no habla jamás; la vida está siempre ocupada por el principio empírico de placer y las combinaciones a él sometidas»¹⁸.

[16] G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, p. 97.

[17] *Ib.*, p. 97.

[18] *Ib.* p. 101.

4. Cuerpo sin Órganos.

Si en el plano del pensamiento la grieta se abre paso entre los enseres del sujeto trascendental para dejar al descubierto un pensamiento sin imagen y un *cogito* disuelto, la investigación en el territorio del cuerpo debería profundizar también en la dirección de una génesis más allá del organismo estructurado. Al ubicar en el binomio «neutralización y génesis» las dos operaciones maestras de la ontología, el estatuto del cuerpo cambia paralelamente al del pensamiento –acercándose a algo así como un «cuerpo sin imagen»¹⁹– y se moldea, bajo el rótulo «cuerpo sin órganos», como la versión física del instinto de muerte.

Deleuze, en la *Lógica del sentido*, propone trascender la organización secundaria de superficie, el terreno donde los principios empíricos ejercen su soberanía, para alcanzar un orden primario más profundo. Si bien se afana en escrutar las cuatro dimensiones de la proposición –la designación o polo objetivo, la manifestación o polo subjetivo, la significación o dimensión conceptual y la expresión o el sentido–, y si bien descubre en el sentido la dimensión que diferencia y articula genéticamente a las demás, reconoce que la lógica del sentido sólo es posible sobre el abismo de la grieta. La dimensión del sentido posibilita porque separa y distingue –proposiciones y cuerpos, hablar y comer–, pero lo que hace posible que esa dimensión separe y distinga es la profundidad de un principio trascendental, un cuerpo sin órganos o instinto de muerte como pura forma vacía. Más allá de la gramática y la sintaxis, más allá del universo ordenado de las cosas y las proposiciones, por debajo del sentido, hay un recinto donde «no hay, ya no hay superficie»²⁰.

«Cuerpo sin órganos» es la fórmula que Deleuze toma prestada de Artaud²¹ para denominar el ejercicio ascético que en el terreno de la *physis* vendrá a completar la neutralización de los postulados del pensamiento –y la limpieza de los clichés en la praxis artística–. Al cuerpo sin órganos, pues, también se llega por neutralización y, en concreto, por neutralización de la energía ligada, una energía demasiado apegada aún a objetos concretos y a órganos determinados. Con el trasfondo de la teoría freudiana de las pulsiones presente²²,

[19] G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, p. 14.

[20] *Vid.* la 13ª serie, “Del esquizofrénico y de la niña”, donde Deleuze contrapone estos dos órdenes a través de los personajes de Lewis Carroll y Antonin Artaud. Deleuze, *Logique du sens*, pp. 101-114.

[21] «Ni boca Ni lengua Ni dientes Ni laringe Ni esófago Ni estómago Ni vientre Ni ano Reconstruiré el hombre que soy». Citado en *Logique du sens*, p. 108 (nota).

[22] En virtud de la cual las pulsiones tienen fin pero no objeto, es decir, tienen la satisfacción por finalidad, pero su energía puede investir diversos objetos sin estar vinculada indisolublemente a ninguno. Por ello, una pulsión inicialmente sexual puede sublimarse y encontrar su satisfacción, por ejemplo, en la confección de una obra de arte. *Vid.* S. Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, en *Obras Completas*, Standard Edition, ordenamiento de James Strachey, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, vol. XIV.

Deleuze propone alcanzar esa experiencia-límite donde el cuerpo vivido se desprende de sus organizaciones significantes habituales, y que es precisamente la plataforma a partir de la cual puede llegar en un momento dado a adquirir hábitos o significaciones –del mismo modo que el no-pensamiento era la única vía para llegar a pensar algo–.

Lacan explica que la identidad personal –inevitablemente imaginaria– se construye sobre la ilusión de totalidad que genera la imagen en el espejo del propio cuerpo²³, un cuerpo que sin el reflejo y sin la confirmación de un testigo es experimentado como fragmentario y parcial. Sin embargo, el fantasma del cuerpo fragmentado (*corps morcelé*) que ha servido de andamio para la formación de la identidad retorna a menudo en los juegos de los niños, que despedazan sus muñecos, y en los sueños o fantasías de los adultos. Este retorno es una manifestación más de la repetición que subyace al funcionamiento del principio de placer, del instinto de muerte que hace posible el hedonismo psíquico. Deleuze, por su parte, retrocede aún más que Lacan hasta un cuerpo que ni siquiera es ya una colección de fragmentos sino pura grieta encarnada.

En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari desarrollarán con mayor penetración la teoría del cuerpo sin órganos que aquí no podemos dejar más que señalada. Allí, la descripción de los procesos de producción contempla, como una fase estructural, el momento en que todo se paraliza. La maquinaria se detiene cuando aparece el cuerpo sin órganos, «es lo improductivo, lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo ha descubierto allí donde estaba, sin forma y sin figura. Instinto de muerte, tal es su nombre». Pero precisamente, ese factor improductivo se revela como el motor inmóvil e inmanente del deseo²⁴, que actúa como el silencio que hace que los sonidos puedan llegar a cobrar un sentido o hilvanar una melodía.

Así, pues, cuando Deleuze y Guattari sientan lapidariamente que «en cierta manera sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos»²⁵, uno no puede evitar acordarse de la siniestra sabiduría de Sileno, pero comprendiendo quizás un poco mejor que toda producción y toda génesis se erigen sobre las cenizas de una neutralización previa.

[23] J. Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 93-100.

[24] «Pues el deseo desea *también* eso, la muerte, porque el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, como él desea la vida, porque los órganos de la vida son la *working machine*». Deleuze y Guattari, *L’Anti-Oedipe*, p. 14.

[25] Deleuze y Guattari, *L’Anti-Oedipe*, pp. 13-14.