BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 197–214 · ISSN 2954-4300
Pensamiento crítico · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.895

PENSAMIENTO CRÍTICO

Cuerpo sin órganos y capitalismo en Deleuze y Guattari: ¿rendimiento crítico o fetichismo?

Body without organs and capitalism in Deleuze and Guattari: Critical potential or fetishism?

Enrique G. Gallegos
Universidad Autónoma Metropolitana, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-6183-0841
egallegos@cua.uam.mx

Recibido: 11/05/2026
Aceptado: 20/07/2026

RESUMEN

El objetivo del presente artículo fue ponderar el rendimiento crítico de la noción de cuerpo sin órganos (CsO), específicamente su posible función en una crítica a la sociedad capitalista, dado que tanto *El Anti Edipo* como *Mil mesetas* se sitúan en ese horizonte. Deleuze y Guattari describen el CsO como límite del que parten las líneas de fuga y desterritorializaciones, para combatir las estratificaciones que capturan y subordinan las individuaciones, los deseos y las multiplicidades. Empero, esta descripción del CsO no dejan de ser, paradójicamente, homologable con los efectos del valor de cambio y el fetichismo de la mercancía. El artículo delinea un insospechado paralelo entre lo improductivo del capital (que se apropia del producto del trabajo abstracto) y lo improductivo del CsO (que se apropia del producto de las máquinas deseantes); semejanzas que se apuntalan

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

con la descripción ahistórica de las fuerzas productivas y la destitución del proletariado para situar en su lugar al esquizofrénico. El artículo concluye que más allá de las críticas a las estratificaciones y las posibilidades de liberar los flujos de los deseos y las multiplicidades, no deja de existir una subterránea línea conceptual que desemboca en una apología del capitalismo tecnológico, financiero y globalizante.

Palabras clave: Marxismo, revolución, liberación, socius, líneas de fuga.

ABSTRACT

The aim of this article is to consider the critical potential of the notion of the body without organs (BwO), specifically its possible role in a critique of capitalist society, given that both Anti-Oedipus and A Thousand Plateaus fall within this framework. Deleuze and Guattari describe the BwO as the limit from which lines of flight and deterritorializations emanate, in order to combat the stratifications that capture and subordinate individuations, desires, and multiplicities. However, this description of the BwO is, paradoxically, still comparable to the effects of exchange value and commodity fetishism. This article outlines an unsuspected parallel between the unproductive nature of capital (which appropriates the product of abstract labor) and the unproductive nature of the BwO (which appropriates the product of desiring machines); these similarities are underpinned by the ahistorical description of the productive forces and the destitution of the proletariat in order to replace it with the schizophrenic. The article concludes that, beyond the critiques of stratifications and the possibilities of liberating the flows of desires and multiplicities, there remains an underlying conceptual thread that leads to a defense of technological, financial, and globalizing capitalism.

Keywords: Marxism, revolution, liberation, socius, lines of flight.

Introducción

Uno de los conceptos más difíciles de comprender en la obra de Deleuze y Guattari es el de *corps sans organs* (cuerpo sin órganos), particularmente para establecer su rendimiento en la crítica al capitalismo que estos autores pretenden realizar en *El Anti Edipo* y en *Mil mesetas* y que comprenden el período de 1972 a 1980. Aunque durante su colaboración conjunta también escribieron otras dos obras, *Kafka, por una literatura menor,* y *¿Qué es la filosofía?*, sólo en los dos primeros libros recurren a la categoría de cuerpo sin órganos (CsO).

Los intérpretes no siempre se han puesto de acuerdo en torno a su descripción: algunos lo consideran como el concepto más original de Deleuze; otros, que es trasversal a la constitución de los fenómenos económicos, dinámicos y energéticos de la realidad, en tanto matriz intensiva o materia intensa informada; hay quienes sostienen que estamos ante una organología que terminó por ser relevada por el concepto de hecceidades,

aunque se coincide en que es un concepto vital para la individuación, los deseos y las multiplicidades y que se opondría a los de unidad, organización, estratificación, soberanía, totalidad y generalidad (Sauvagnargues, 2006; Guillaume Sibertin-Blanc, 2010; Pardo, 2011; Soich, 2014; Ruiz, 2016). ¿Cuál es la función de esta categoría en la crítica al capitalismo?, ¿cuál es su rendimiento crítico? El objeto de este artículo es responder a estas preguntas.

I

Comencemos por tres hechos. En el primero de ellos es que el CsO es una propuesta literaria que se encuentra en Artaud. Vale la pena citar el fragmento de Artaud en el que hace referencia al CsO y proviene de *Para terminar con el juicio de dios*:

> El hombre está enfermo porque está mal construido.
> Hay que decidirse a desnudarlo para rasparle ese microbio que lo
>
> pica mortalmente
>
> dios
>
> y con dios
>
> sus órganos
>
> Átenme si gusta
> pero no hay nada más inútil que un órgano.
> Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos,
> lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad.
> Entonces podrán enseñarle a danzar al revés
> como en el delirio de los bailes populares
> y ese revés será su verdadero lugar (Artaud, 2004, p. 1654)

Como recuerda la editora de las obras de Artaud, Grossman (2004), en 1947 Fernand Pouey, entonces responsable de emisiones dramáticas y literarias de la Radiodifusión Francés le solicitó a Artaud que preparara una emisión para el ciclo *La voz de los poetas*. Sin embargo, una vez que el director general de la radio, Wladimir Porché, conoció la obra, decidió censurarla por considerar que además de usar un lenguaje crudo y escatológico, era obscena, irreligiosa y antiestadounidense. Lo que interesa para este artículo es la oposición que se muestra en el poema radiofónico entre el cuerpo disciplinado por el juicio de dios, el imperialismo y la conciencia y una apuesta por una vida orgánica del cuerpo desorganizado, sexuado, escatológico, transgresor, esquizofrenizado y mace-

rado, y que Artaud describe en una carta como el «*desear* un cambio corporal de fondo» (2004, p. 1671), es decir, un CsO.

El segundo hecho es el tránsito de este uso literario a uno filosófico, algo que según Guattari fue obra de Deleuze (Guattari, 2004). De esa manera, tenemos dos momentos, su acuñación metonímica al interior de una obra literaria y su posterior reutilización como categoría filosófica. Como categoría filosófica también es posible establecer una diferenciación. Por un lado, la manera en que es usada por Deleuze en sus obras como autor y, por el otro, la forma en que se le recupera en la escritura colegiada con Guattari. Esto también me permite trazar una diferencia entre el uso filosófico de la categoría y su uso crítico en relación con el modo de producción capitalista, particularmente en *El Anti Edipo*.

Huelga decir que estas son distinciones para organizar la escritura de este artículo, pues existe continuidad entre el CsO como recurso literario, su introducción como categoría filosófica y su uso crítico. Esa continuidad descansa en la imagen global que se desprende del citado texto de Artaud en el sentido de la oposición entre CsO y organismo, desorganización y organización, delirio y jerarquía, libertad y dios. Dado que el objetivo de este artículo es ponderar el uso y rendimiento crítico del CsO vinculado con la crítica al modo de producción capitalista, que realizan conjuntamente Deleuze y Guattari, sobre todo en *El Anti Edipo*, sólo señalo algunas cuestiones previas de su recuperación filosófica en Deleuze.

II

Según Anne Sauvagnargues (2006), filosóficamente el concepto de CsO aparece por primera vez en *Lógica de sentido*, una obra de 1969. Es en la «Decimotercera serie» donde Deleuze analiza el pasaje de la niña Alicia de Carroll a la literatura de Artaud y refiere, significativamente para este artículo, la relación entre esquizofrenia y CsO, en particular porque *El Anti Edipo* gira en torno a la función política de la esquizofrenia, la producción de los deseos y las líneas de fuga contra la axiomatización del capital. Según Deleuze, en Carroll, si bien la relación entre el sentido y el sin sentido del discurso, las voces y las articulaciones se dislocan, no deja de mantenerse en el nivel de un lenguaje que estabiliza y sostiene cierto orden; en cambio, con Artaud asistimos a una ruptura en la misma materialidad del discurso, en la que las voces provienen de la misma carne, los huesos, el esófago, la sangre, los ruidos y la dislocación de un cuerpo troceado en su misma intensidad.

La mutación corporal del sentido y sin sentido, y que iría más allá de la propuesta del lenguaje de Carroll, es detallada por Deleuze en los siguientes términos:

> Entonces aparece la primera etapa de la génesis dinámica. La profundidad es ruidosa: crujidos, chirridos, rechinamientos, chisporroteos, explosiones, los ruidos

> estallados de los objetos internos, pero también los gritos-soplos inarticulados del cuerpo sin órganos que les responden, todo esto forma un sistema sonoro que da testimonio de la voracidad oral-anal (2015, p. 225)

Esta descripción del CsO no es otra que la ruptura de lo que el autor denomina como «sentido de la superficie» de un lenguaje como triunfo del intelecto y su paso a un «sentido de la profundidad», intenso, corporal, enraizado en el CsO que se opone a cualquier ejercicio de organización, mesura, delimitación y orden que provenga del lenguaje. Es precisamente por esta contraposición que Deleuze afirma que «Artaud considera a Lewis Carroll como un perverso, un pequeño perverso, que se empeña en la instauración de un lenguaje de superficie y *no ha sentido el verdadero problema de un lenguaje en profundidad*» (2015,p. 104). Entonces, a pesar de la deliberada estrategia de socavación del sentido en Carroll, para Deleuze sólo Artaud logró captar la profundidad material del lenguaje que se producía en las mismas entrañas del cuerpo y la carne. Y esta profundidad no podía provenir sino del CsO al que accede el esquizofrénico.

Sin embargo, en *Lógica de sentido* el CsO sigue de cerca la propia estética literaria de Artaud, aunque inscribiéndola en el marco de las preocupaciones de Deleuze por las discusiones filosóficas entre sentido y sin sentido. Empero, cuando trabe relación personal con Guattari a mediados de 1969 (Dosse, 2009) y comiencen a trabajar en la redacción de *El Anti Edipo*, ese concepto vinculado a una reflexión sobre el sentido y sin sentido da paso a un versión más compleja, ambigua, polivalente y con pretensiones críticas, ya no sólo vinculada a las preocupaciones filosóficas del lenguaje, sino a la crítica al modo de producción capitalista y sus procesos sociales, económicos, políticos y deseantes, que los autores vinculan con la esquizofrenia y las máquinas deseantes.

III

Un aspecto que es importante destacar de la crítica a las formaciones capitalistas por parte de Deleuze y Guattari es la afirmación de que se mantenían «fieles al marxismo» (Deleuze, 2003, p. 232). Esto es además relevante porque en ambas obras –*El Anti Edipo* y *Mil mesetas*– el subtítulo «capitalismo y esquizofrenia» esbozan una orientación general que se proyecta en la tradición marxista: por un lado, pretenden continuar con la crítica a la «sociedad productora de mercancías» realizada por Marx; y, por el otro, analizar los procesos sociales, económicos y políticos en relación con la esquizofrenia y la producción deseante. Es en torno a esta dimensión esquizofrénica del capitalismo, que los autores desarrollan el análisis del CsO, los deseos y las multiplicidades. Desde ya es relevante deslindar que, para Deleuze y Guattari, el concepto de esquizofrenia implica dos acepciones: la clínica, vinculada con la enfermedad, y la relacionada con el

nomadismo del capitalismo y la potencia liberadora y revolucionaria que le adscriben los autores. Es sobre esta última acepción sobre la que incorporan el análisis del CsO y que se expresa en los subtítulos.

Entonces, allende la recepción de Artaud y su circulación filosófica en *Lógica de sentido*, ¿cuál es la función de esta categoría en el armado crítico al capitalismo, tal y como se propone en *El Anti Edipo*? Lo primero que destaca es su determinación en términos negativos; posiblemente tratan de deslindarlo de la asociación que se podría hacer al relacionar cuerpo y órgano como partes del organismo humano. En efecto, Deleuze y Guattari previenen tanto contra la tendencia de proyectar en él la idea del cuerpo humano como contra un uso metafórico, como cuando Rousseau refiere en *El contrato social* al «cuerpo político» que surge del pacto social. El CsO no sería cuerpo humano ni cuerpo social como metáfora.

El segundo aspecto que destaca es la descripción de la conformación material del CsO: umbrales, ejes, zonas, áreas y campos, como si fuera una superficie indeterminada y potencial (Deleuze y Guattari, 2015). Quizá por esto describen el cuerpo sin órganos como un huevo (Deleuze y Guattari, 2015). Posiblemente, también así lo refieran por la virtualidad de sus contenidos y el devenir de esa materialidad ovoide. Si bien existen elementos de embriología que resuenan en esta descripción (Sauvagnargues, 2006; Pachilla, 2015), dado que *El Anti Edipo* es también una crítica y contrapropuesta al psicoanálisis (al que denominan las más de las veces como *esquizoanálisis*), vale la pena recordar que Freud ya había usado la imagen del huevo para aclarar la relación entre el sistema P, el Yo y el Ello, al describir que así como el «disco germinal se asienta sobre el huevo», el Yo se extiende entre el sistema P y el Ello (Freud, 2011). El huevo también tiene otra connotación que Bentham destacó en la propuesta arquitectónica del panóptico. A Bentham le parecía extraño que no se recapacitara en el sencillo principio en el que descansaba la configuración ovoide del diseño panóptico: una prisión construida de forma circular, «o más bien dos edificios concéntricos», de tal manera que permitían la «facultad de ver con sólo una ojeada, todo lo que ahí ocurre» (Bentham, 2013, pp. 13-14). Frente a este principio, que consideraba sencillo e irrefutable para una mejor vigilancia, le parecía incomprensible su rechazo como el mejor diseño para realizar el control. De ahí que invoque en su perplejidad la anécdota del huevo de Colón. Foucault extiende este sencillo principio de la vigilancia hasta constituirlo en un panoptismo social que lleva a la constitución de la sociedad disciplinaria, «una especie de "huevo de Colón" en el orden de la política» (2001, p. 239). Así tenemos la persistente resonancia del huevo de Bentham, Kant, Freud y Foucault en el cuerpo sin órganos.

Esos rasgos materiales, virtuales y espaciales dan cuenta de la dimensión cartográfica del CsO. No se trata de un concepto que describa una realidad en su hondura historiográfica, a la manera del historicismo que señala un origen, desarrollo y cambio, sino de

una categoría de superficie y espacialización ahistórica. Por esto, Pardo acierta cuando en su análisis del CsO señala que «el cuerpo sin órganos *no tiene historia*» (2011, p. 187), aunque otros autores pondrían en duda esta interpretación (Nuñez, 2009). Asimismo, la materialidad del CsO no debe entenderse en sentido meramente extensiva, sino intensiva, que se manifiesta como «gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y homúnculos, con su organización y sus máquinas, minúsculos bramantes, jarcias, dientes, uñas, palancas y poleas, catapultas» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 338). En esta descripción vital, ruidosa, múltiple e intensa del CsO, resuena un tipo de literatura a la que, particularmente, Deleuze era asiduo: Hardy, Lowry, Miller, Ginsberg, Kerouac, etcétera.

Esta literatura se podría sintetizar en un poema de Baudelaire, un poeta central para esa tradición literaria, que describe la materialidad vital en proceso de putrefacción. Vale la pena citar un fragmento del poema «Una carroña»:

> Recuerda aquel objeto que vimos, alma mía,
> en la templada mañana estival:
> al doblar el sendero, una carroña infame
> sobre un lecho sembrado de piedras.
> Las patas en alto, como una hembra lúbrica
> destilando un ardiente veneno,
> se abría de forma indolente y cínica
> su vientre repleto de miasmas.
> [...]
> Danzaban las moscas sobre el vientre pútrido,
> de donde a millares surgían
> larvas que avanzaban, cual líquido espeso,
> por esos vivientes despojos.
> Todo aquello bajaba, subía como una ola
> o se desgajaba crujiente;
> diríase que el cuerpo,
> de un soplo animado,
> se multiplicase y estuviera vivo (Baudelaire, 2000, p. 49).

La correspondencia que establece Baudelaire entre cuerpo putrefacto, larvas y emergencia de la vida, como si fuera una escena sexual, no es ajena a la descripción que Deleuze y Guattari hacen del CsO, con sus «gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y homúnculos», pues expresamente afirman que su «modelo es el de la muerte» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 397), con lo cual se muestra el carácter paradojal, problemático y liminal del concepto del CsO: como en el poema, una parte del CsO parece orientada a la vida y otra a la muerte, uno a la sexualidad y otro a la catástrofe, uno al deseo y otro a la castración, uno a las líneas de fuga y otro a la captura. La conclusión de

Sauvagnargues sobre el CsO es que esta tensión se resuelve en una mortífera inversión: «es, pues, desterritorializante y concierne preferentemente a la línea de fuga; como ésta, puede «invertirse en línea de muerte», en "catástrofe"» (2006, p. 108). Más adelante, vuelvo sobre esta idea de la inversión del CsO.

Las intensidades del CsO posibilitan «que todo se mezcl[e] en estos devenires, pasos y migraciones *intensos*, toda esta deriva que remonta y desciende el tiempo –países, razas, familias, denominaciones parentales, denominaciones divinas, denominaciones históricas, geográficas e incluso hechos diversos» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 104)–. Es como si un mundo desmedido y al límite aconteciera en la superficie del CsO, posibilitando un nuevo orden... «¿Cuál es este orden?» Deleuze y Guattari preguntan y responden: «Lo que en primer lugar se reparte sobre el cuerpo sin órganos son las razas, las culturas y sus dioses.» (2015, p. 104). Y no se distribuyen como identidades, sino como «zonas de intensidades [y] campos de potenciales» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 106), en cuya superficie se desarrollan las individualizaciones, las multiplicidades, los «flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias» (Deleuze y Guattari, 2016, pp. 53-54).

Para comprender parte de las anteriores descripciones del CsO como «zonas de intensidades» y «campos de potenciales», es relevante recordar la delineación que hice del huevo. El huevo, como objeto real, material, potencial, diferenciado y virtual, «no se parece nada al órgano que de ahí va a surgir» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 28). Nada permite suponer que de la superficie del huevo surja un *gallus gallus domesticus* o un *crocodylidae*. Como en el huevo, la forma y materialidad potencial y virtual no prefigura lo que podría surgir de su superficie lisa y ovoide; sin embargo, se individualiza precisamente por su potencia e inmanencia vital o, como afirma Pachilla, el huevo indicaría «la presencia o subsistencia de una potencialidad inmanente, una vida que se actualiza, se diferencia e improvisa.» (Pachilla, 2015, p. 51). Una idea que ya estaba presente en *Diferencia y repetición* cuando asevera que «el huevo vital ya es un campo de individuación.» (Deleuze, 2017, p. 322) y que será problematizada casi 20 años después bajo la categoría de plano de inmanencia, cuando se pregunten por el estatuto de la filosofía en 1991 (Deleuze y Guattari, 2013). Esto es lo que explica que Deleuze y Guattari afirmen que «el cuerpo sin órganos es la sustancia inmanente» que permite esa actualización y diferenciación (2015, p. 394). Por esos rasgos, el CsO se opone al organismo (algo en lo que Deleuze ya reparaba en *Lógica del sentido* e insistirán en *Mil mesetas*). En efecto, a diferencia del CsO, el organismo encauza, disciplina, controla y codifica la producción deseante, la producción social y las multiplicidades. Mientras el CsO es potencial, caótico, liminal, virtual e informe, el organismo es determinado, normado, represivo y formalizado.

Sin embargo, a la par de estas descripciones materiales, virtuales y potenciales, en *El Anti Edipo*, al relacionarse el CsO con el *socius* del capital, también se muestra problemático y contradictorio. Para analizar este vínculo, es importante recuperar el paralelismo que los autores introducen respecto al socius (el socius, vale adelantar su definición, no es otra cosa que los modos sociales de producción).

IV

Deleuze y Guattari afirman que para comprender las «fuerzas posteriores» en las relaciones sociales, económicas y políticas del CsO se debe reparar en el «paralelo» (*parallèle*) entre la producción deseante y la producción social, entre el CsO y el socius (2015, p. 18). Importa acotar que este paralelo es un presupuesto de los autores, pues afirman que «no prejuzga para nada ni la naturaleza ni la relación de las dos producciones, ni siquiera prejuzga la cuestión de saber si efectivamente existen dos producciones» (2015, p. 18). Entonces, sin prejuzgar sobre su verdad, el concepto de paralelismo es usado para clarificar al CsO. Mientras el socius es «cuerpo lleno vestido», el cuerpo sin órganos es «cuerpo lleno desnudo» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 338).

El socius «vestido» se manifiesta hasta ahora en tres modos sociales de producción: tierra, déspota y capital-dinero. Tierra, déspota y capital-dinero son cuerpos vestidos porque están atravesados por codificaciones, sobrecodificaciones, descodificaciones, territorializaciones y desterritorializaciones; para decirlo en un lenguaje más estándar de la teoría política, de las diversas relaciones de poder, producción económica, instituciones y aparatos de represión y control político; por su parte, el CsO está desnudo como zona de intensidades y campo de potencialidades; es decir, resulta la misma «materia desnuda de la producción deseante molecular» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 414), que operaría como límite a los socius y que establece una tensa relación con las hegemonías molares de los modos sociales para mantener las opciones emancipatorias.

Importa destacar que el límite no debe entenderse como estructura o base del socius. Que el CsO sea el límite del socius significa dos cosas: por un lado, *límite* en el sentido de la muerte. Esta acepción no significa la nada, el fin de la vida o el vacío total, sino el umbral en el que la vida misma reproduce vida en tanto producción deseante molecular. Es posible que esta idea tenga una relación con la pulsión de muerte de Freud. Recordemos que ésta no traza la idea de un final, sino una pulsión que carga la vida misma con su tendencia a la repetición, esfuerzo por regresar a lo inorgánico y que se muestra de distintas formas en las que se anudan agresividad y sexualidad, muerta y vida (Freud, 2012). Este aspecto es lo que explicaría, para Deleuze y Guattari, que en el capitalismo, al mezclarse esa pulsión con la búsqueda del plusvalor, no deje de producir zombis –trabajadores muertos en vida, ni vivos ni muertos, condenados a trabajar día y noche y producir plusvalor hasta en su tiempo de ocio–.

Pero, por otro lado, el CsO es límite en el sentido que se constituye en el umbral del que parten las líneas de fuga y desterritorializaciones vitales que atraviesan los modos sociales de producción. El CsO sería la «tangente de desterritorialización, el último residuo de un socius desterritorializado» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 38). Esta versión potencial y positiva del CsO es la que se plantea nítidamente en *Mil mesetas*. En efecto, en este libro sostienen lo siguiente:

> El cuerpo sin órganos se opone, pues, no tanto a los órganos como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo. No es un cuerpo muerto, es un cuerpo vivo, tanto más vivo, tanto más bullicioso cuanto que ha hecho desaparecer el organismo y su organización. Unas pulgas de mar saltando en la playa. Las colonias de la piel. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. (Deleuze y Guattari, 2016, p. 43).

No sólo el CsO se opone a la organización de los órganos, sino también a los otros dos estratos que pretenden capturar y controlar las multiplicidades y la producción deseante: «la significancia y la interpretación, la subjetivación y la sujeción.» (Deleuze y Guattari, 2016, p. 167). En este sentido, más que punto de irradiación de las tendencias de agresividad y destrucción, es emanación de vida, aunque caótica, informe, inorganizada, cruda y nómada; por esto mismo, es el punto del que emanan las posibilidades de desorganización de los aparatos de control, es decir, la virtualidad de emancipación y revolución justamente por contener el deseo que no cesa de vibrar y rechinar en la fábrica de la vida y el inconsciente.

De aquí que la principal estrategia de los aparatos sociales del socius (el principal sería el Estado) sea la de canalizarlo, dotarlo de forma, control o reprimirlo, lo que Deleuze y Guattari denominan como los procesos de codificación, territorialización, recodificación y reterritorialización. En el caso del capitalismo, como modo social específicamente nómada, se manifiesta como procesos de descodificación y desterritorialización (sobre cuyo despliegue opera el control mediante lo que los autores definen como axiomática). Aquí encontramos un primer aspecto polémico de esta concepción que enfatiza el nomadismo del CsO, porque si resulta la «tangente de desterritorialización» del socius del capital y si el capitalismo es una sociedad radicalmente nómada, entonces a la postre ambos procesos parecen más bien acoplarse en su tendencia al devenir, el cambio y la transformación permanente. Y no importa si con el CsO estamos ante «una desterritorialización absoluta, una línea de fuga absoluta» (Deleuze y Guattari, 2016, p. 74), pues de similar manera el valor de cambio es también profundamente desterritorializante y a su manera intenta igualmente derribar los límites impuestos (así sean del mismo mercado).

Se podría contraargumentar que mientras este último organiza el mercado, el primero, por su parte, intenta liquidarlo llevándolo al límite de su propia disolución; empero, a su manera, el valor de cambio también disuelve sus barreras y lo somete al torrente de los flujos, como bien lo vieron Marx y Engels: «todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas [...] todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado...» (1990, p. 30). Por esta exaltación del carácter nómada, desterritorializante y descodificante, en la que se manifiesta una suerte de fetichismo de los flujos, algunos intérpretes, como es el caso de Žižek (2006), han acusado a Deleuze y Guattari de que terminaron haciendo apología del capitalismo, particularmente en sus fases tecnológica y financiera.

V

Pero ¿de dónde proceden esos socius, modos o formaciones sociales?, se preguntan Deleuze y Guattari. Más arriba, afirmé que trazaron un paralelismo con el CsO. Para los autores, «es evidente que [los modos sociales del socius] no se explican por ningún fin, ninguna finalidad, puesto que ellas fijan los fines y las finalidades» (2015, p. 414). Si el CsO es su límite, eso no significa que procedan de éste. Que el CsO sea la «tangente de desterritorialización» del socius tampoco significa una relación de causa a efecto. Según los autores, la respuesta a esa pregunta es la siguiente:

> La forma o cualidad de tal o cual socius, cuerpo de la tierra, cuerpo del déspota, cuerpo del capital-dinero, depende de un estado o de un grado de desarrollo intensivo de las fuerzas productivas en tanto que éstas definen un hombre-naturaleza independiente de todas las formaciones sociales, o más bien común a todas (lo que los marxistas llaman «la situación del trabajo útil») (Deleuze y Guattari, 2015, p. 415).

Sobre los modos o formaciones sociales conviene indicar dos cosas relacionadas con la recepción del marxismo en *El Anti Edipo*. En primer lugar, hay que indicar que siguen en cierta medida los clásicos planteamientos de las formaciones socioeconómicas del materialismo histórico: la comunal-primitivo, la esclavista, la feudalista, la capitalista y la comunista, aunque reconduciéndolas a la referida triada: tierra, déspota y capital. Por otro lado, los modos del socius dependen del «desarrollo intensivo de las fuerzas productivas». Las fuerzas productivas son ideas centrales de Marx para comprender el funcionamiento y desarrollo de las formaciones sociales, particularmente la capitalista. A diferencia de la concepción ahistórica de Deleuze y Guattari, para Marx y Engels las fuerzas productivas no sólo determinan el funcionamiento de la sociedad, sino también su desarrollo y crisis, de tal forma que «las fuerzas productivas obtenidas en una localidad, y principalmente las invenciones, se pierdan o no para el desarrollo ulterior, dependerá exclusivamente de la extensión del intercambio» (1973, p. 61).

De manera concreta, Marx sostiene que las fuerzas productivas consisten en

> el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales (2002, p. 49)

Lo que por el momento hay que subrayar es que Deleuze y Guattari rechazan la idea de que los modos sociales de producción sean producto de una *trascendencia* (la competencia, el mercado, Dios, la Idea, el Uno, el Origen, el Primer Motor, el Sujeto, la Historia, la Esencia, etcétera), sino que dependen de su propia inmanencia; es decir, son producidas a partir del desarrollo intensivo, tanto la producción social como de la producción deseante; por ello, afirman que son «inengendrados». Con este argumento, los autores despojan a las fuerzas productivas de su carácter histórico, eliminan lo vertebral de la lucha de clases y sitúan como nuevo actor «revolucionario» al esquizofrénico. De esta manera, reintroducen la fetichización en las formaciones socioeconómicas; algo que Marx y Engels trataron de desenmascarar como parte del dominio de una clase sobre las otras cuando afirman que las fuerzas productivas aparecen «como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos» y contra la cual se opone la revolución proletaria como movimiento para buscar «el control y la dominación consciente sobre estos poderes» (1973, pp. 39 y 78).

¿Es casualidad que en estos argumentos al describir el funcionamiento y desarrollo de los socius se reintroduzca el fetichismo de la mercancía? En realidad, como argumento a continuación, el análisis del CsO muestra que éste también es descrito, paradójicamente, con elementos propios del fetichismo. A diferencia de *Lógica de sentido* y *Mil Mesetas* en el que el CsO sigue y ahonda la descripción de Artaud, en *El Anti Edipo* los autores avanzan en el sentido de especificar cómo se produce la realidad social. Hay que recordar que ese libro analiza la producción deseante y la producción social, de tal manera que el CsO lo inscriben en esa inmanencia productiva, cuya singularidad es descrita como «producir siempre el producir, incorporar el producir en el producto: [...] producción de producción» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 15).

Deleuze y Guattari afirman que en algún momento esa «producción de producción» se estropea, su regla productiva se paraliza y la inmanencia del producir en el producto se detiene y esto genera algo que los autores denominan como «identidad»: la identidad entre producto y producir, identidad que ya no es productiva, que ya no produce sus devenires productivos, sino que es parálisis de la producción y de la naturaleza productiva. Según los autores, de esa identidad paralizante emerge un «tercer término»: «un enorme objeto no diferenciado» (2015, p. 15). Ese objeto indiferenciado es lo que Deleuze y Guattari denominan precisamente como CsO. Ciertamente, hay algo de

ambiguo en el paso de la «producción de producción» a ese objeto indiferenciado y no termina por ser legible el argumento. Lo que parece subsistir con meridiana claridad son dos cosas; por un lado, que el CsO emerge cuando se paraliza la producción a causa de la avería y que genera la identidad «producto-producir»; y, en segundo lugar, lo que los autores consideran como la particularidad de ese objeto indiferenciado llamado CsO: lo *improductivo*; es decir, el cuerpo sin órganos no sería productor de conexiones, cortes, flujos y productos, sino que los haría pasar *como* si fueran suyos.

Las anteriores consideraciones son las que explican la peculiar producción del CsO y harían legible que Deleuze y Guattari lo describan como «lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible» (2015, p. 16). Dado que el CsO es caracterizado como lo improductivo, su «ley» de operación sería diferente a la de las máquinas deseantes. Mientras éstas funcionan con síntesis conectivas de producción, el CsO lo hace con síntesis disyuntivas de inscripción o registro. Y justamente por este cambio, la energía de las máquinas deseantes (que es denominada por Deleuze y Guattari como libido), se transforma en el numen del CsO. Importa enfatizar que las anteriores características *improductivas* son definidas en contraste a la capacidad *productiva* de las máquinas deseantes. Es justamente por estas transformaciones, de las síntesis conectivas a las disyuntivas, de la producción al registro y distribución, de la libido al numen, que el eje conflictual *producción* e *improducción* es fundamental en los posteriores análisis del fetichismo y el socius capitalista.

En efecto, conviene insistir en que la inscripción y distribución no son productivas, sino que mantienen una relación de apropiación; es decir, se trata de *registrar* la producción y *distribuirla* en la superficie, acoplando «la producción a la antiproducción» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 16). Esto es clave para comprender que el CsO registra y distribuye los procesos de producción del deseo, de tal manera que sólo los *re*produce; es decir, sin ser productivo, el CsO se apropia de la producción deseante primaria (la de las máquinas deseantes), la hace pasar como si fueran su propia producción y, de esa manera, asume la *apariencia objetiva* de ser productivo; por ello, al apropiarse de la energía de los modos del socius, estos asumen la forma de objetividades encantadas y mágicas: la tierra, el déspota y el capital-dinero. Así, por ejemplo, el dinero *invierte* su naturaleza estéril en una productiva y generadora de riqueza; dicho de otra manera, para Deleuze y Guattari, esto explica que el dinero, lo más estéril, aparezca como lo más fecundo y productivo (2015, p. 19), es decir, fetichizado.

VI

Deleuze y Guattari explican la inversión de la siguiente manera:

> El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máqui-

> nas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona (2015, p. 19).

Por eso, podríamos sugerir que existe una producción del deseo primaria, propia de las máquinas deseantes; y una producción del deseo secundaria, *re*productiva, de segundo orden, propia del CsO que se manifiesta en la *inversión* de que el productor (máquinas deseantes) aparezca como emanación del producto estéril (CsO). En este sentido, es que se deben entender las afirmaciones de los autores de que el CsO opera como una «superficie encantada», hechizada y cuasicausa, pues adquiere la forma de «un movimiento objetivo *aparente*» (2015, p. 185). Con las anteriores descripciones del CsO, ¿están asumiendo lo que Marx denomina como el fetichismo de la mercancía?

Marx caracteriza el fetichismo de la mercancía como una *inversión* en las relaciones sociales entre los productores: «no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas» (2002, p. 89). Esto porque el valor es producto del carácter abstracto del trabajo en el que se asienta la acumulación del capital. De acuerdo con Marx, sólo el trabajo abstracto produce valor. En el caso del CsO, una vez que éste adquiera la apariencia objetiva, se vuelve contra las máquinas deseantes para alimentarse de su potencia productiva. De esta manera, es como si los autores trazaran un paralelo entre lo improductivo del capital, que se alimenta del trabajo abstracto, y lo improductivo del CsO, que se nutre de las máquinas deseantes. Por eso, afirmamos que existe una paradoja y contradicción en relación con la descripción del CsO. En efecto, a diferencia de *Lógica de sentido* y de *Mil mesetas* en el que la descripción del CsO es potenciador de las multiplicidades y las máquinas deseantes, enfatizando su carácter positivo, emancipador y liberador, en *El Anti Edipo*, el CsO, al ser lo improductivo, expropia y hace pasar como suya la producción deseante.

Esta analogía en las inversiones puede complementarse con las similitudes entre la «mesa esquizofrénica» que Deleuze y Guattari refieren en *El Anti Edipo* y la «mesa fetichizada» aludida por Marx en *El Capital* (Deleuze y Guattari, 2015; Marx, 2002). En el primer caso, la mesa, devenida «mesa esquizofrénica», ha dejado de cumplir sus fines utilitarios; separada del uso, de su relación con otros objetos, es y no es mesa, se amontona en su densidad y se ha vuelto algo aterrador, caótico, excesivo y desbordante de su propia materialidad; difícil de asir, de pensar y nombrar. La mesa bailarina descrita por Marx, por su parte,

> no sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar (2002, p. 87).

Ciertamente, tanto la mesa marxista como la mesa esquizofrénica, una vez que son tocadas por el capital y el CsO, dejan de ser objetos ordinarios, transparentes y sosegados, para volverse objetos endiablados, dementes y opacos; empero, tienen sus diferencias. Si Deleuze y Guattari describen una materialidad esquizofrénica, como si se tratara de órganos amontonándose y excediendo su misma organicidad (como en los cuadros de Francis Bacon); para Marx, por su parte, la mesa es un ejemplo para explicar la diferencia entre valor de uso y el valor que genera la explotación del trabajo abstracto; es decir, mientras la mesa esquizofrénica no deja de replicar una mistificación esquizoide, la mesa marxista descubre ante nuestra mirada la explotación del trabajo.

Paro también podrían existir otras razones que explicarían estas contradicciones, ambigüedad y tensión en la descripción del CsO; me refiero al carácter paradojal de los conceptos filosóficos, sobre todo los de Deleuze (Aragüés, 2025) particularmente porque, como mencioné al inicio de este artículo, el CsO es una categoría filosófica que él puso en circulación y habría que inscribirla en ese registro. En efecto, de acuerdo con este filósofo, si las paradojas forman la «teoría del sentido», no es menos cierto que el «sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido» (Deleuze, 2015, p. 7). Por eso, afirma que de un mismo acontecimiento y concepto se puede decir que es pasado y futuro, demasiado y poco, pasivo y activo, efecto y causa. Esto podría explicar que el CsO funcione, contradictoriamente, como línea de fuga y como registro fetichizante. Es como si el CsO fuera al mismo tiempo inicio de la fetichización y la liberación, del control y la emancipación, de domesticación y potencia, de orden y desorden, de plusvalor y expropiación, de distribución y producción. Es por estas características que lo podemos describir como un concepto paradojal y liminal.

Empero, en el caso del CsO, estas paradojas y contradicciones además se subrayan por una subterránea tensión y diferencia que conviene explicitar para al menos dejarla asentada. En una carta dirigida a Kuniichi Uno, Deleuze confiesa que él y Guattari nunca «comprendieron de la misma manera» el CsO (2007, p. 217). Este subterráneo desacuerdo quizá sea el motivo que explique el desarrollo contradictorio del CsO que aquí he tratado de seguir. Ciertamente, ocho años después de la publicación de *El Anti Edipo*, en *Mil mesetas*, estas paradojas y contradicciones desaparecen para volver a situar en su nitidez la oposición del CsO a la organización política del organismo y los esfuerzos emprendidos contra la estratificación de los deseos y las multiplicidades.

VII

¿Cuál es el rendimiento del CsO en relación con la crítica al capitalismo? En un primer acercamiento, puede parecer una categoría adecuada para reflexionar sobre las posi-

bilidades de crítica al modo de producción capitalista, en la medida en que Deleuze y Guattari lo definen en oposición a la organización disciplinante de todo organismo, incluido el mercado. En esta primera acotación, mientras el CsO es potencial y vital, el organismo es determinado, normado y represivo. De acuerdo con esto, el CsO fungiría como un límite del que partirían las líneas de fuga y desterritorializaciones para combatir las estratificaciones que capturan y subordinan las individuaciones, los deseos y las multiplicidades. Asimismo, en la medida en que el CsO es la radical tangente de desterritorialización del socius, pretende traspasar las barreras del capitalismo, de tal manera que sería más nómada y desterritorializante que el propio capitalismo. Sin embargo, aquí es donde el CsO se torna problemático como instrumental crítico.

En efecto, por un lado, es difícil no homologar las pretensiones nómadas y desterritorializantes del CsO con la similar función que cumple el valor de cambio en la sociedad capitalista, por más que la primera pretenda derribar las barreras y el segundo ampliar los mercados. Esto se muestra en el análisis que hicimos de la mesa esquizofrénica y la mesa descrita por Marx: mientras la mesa esquizofrénica no deja de derivar en una mistificación esquizoide, la mesa marxista devela la explotación del trabajo. Por ello, sostuvimos que en lugar de constituirse en una crítica al capitalismo termina por acoplarse a la tendencia, así sea radicalizando su desterritorialización, de someter la vida a los valores de cambio, para fetichizar los flujos y devenires.

Por otro lado, el análisis del CsO como lo improductivo llevó directamente a su descripción en términos similares a como Marx especifica el fetichismo de la mercancía. Así como el fetichismo hace aparecer que el capital produce el valor, de la misma manera el CsO hace aparecer como suyas las producciones de las máquinas deseantes. De esta manera, se perfila un insospechado paralelo entre lo improductivo del capital (que se apropia de los productos del trabajo abstracto) y lo improductivo del CsO (que se apropia de los deseos de las máquinas deseantes). Fetichismo que además se refuerza por la descripción que hacen los autores de las fuerzas productivas como inengendradas, despojándolas de su carácter histórico y del eje central que cumple la lucha de clases, para situar en su lugar como actor «revolucionario» al esquizofrénico.

Finalmente, más allá de aceptar que el CsO pueda ser útil en la posibilidad de reflexionar sobre los procesos de estratificación (del organismo, la significancia y la subjetivación) que maniatan los deseos, las multiplicidades y las luchas, sus contradicciones, su extraña adherencia al fetichismo y la exaltación del carácter nómada del capitalismo y su apuesta por un más allá esquizofrenizante obligan a concluir que, en sus líneas generales, estamos ante una categoría que posiblemente se asienta en una subterránea apología del capitalismo tecnológico, financiero y globalizante que se ha impuesto en los últimos años. Algo que, por demás, ya fue criticado por Žižek en el citado libro y que fue asimismo asumido por el aceleracionismo de derecha de Nick Land.

Referencias

Aragüés Estragués, J. M. (2025). Gilles Deleuze y la producción de un discurso materialista. En Juan Manuel Arangués Estragués (Coord.). *Pensar la inmanencia. La filosofía de Gilles Deleuze*, (pp. 11-26). Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Artaud, A. (2004). *Œuvres*. Gallimard.

Baudelaire, Ch. (2000). *Las flores del mal*. Alianza.

Bentham, J. (2013). *El panóptico*. Quadrata.

Deleuze, G. (2003). *Pourparlers. 1972-1990*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre- Textos.

Gilles D. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.

Deleuze, G. (2015). *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2017). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Éditions de minuit.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Kafka, por una literatura menor*. Era.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit.

Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Freud, S. (2011). El yo y el ello. En Freud, S. *Obras completas, volumen xix* (pp. 13-63). Amorrortu.

Freud, S. (2012). Más allá del principio del placer. En Freud, S. *Obras completas, volumen xviii* (pp. 63-136). Amorrortu.

Grossman, É. (2004). Note préliminaire. En Artaud, A., *Œuvres* (pp. 1636-1637). Gallimard.

Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Traficante de Sueños.

Marx, K. y Friedrich, E. (1973). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos.

Marx, K. y Friedrich, E. (1990). *Manifiesto del Partido Comunista*. Progreso.

Marx, K. (2002). *El Capital. Crítica de la economía política* (Tomo I/Vol.1). *Libro primero. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.

Murillo, M. (2019). *Deleuze y Guattari. El deseo y lo social*. Brueghel.

Nuñez, A. (2009). La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética [Tesis Doctoral, Facultad de filosofía. UNED]. <https://es.scribd.com/>.

Pachilla, P. (2015). El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze y la génesis ideal como embriología. En Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés. *Deleuze y las fuentes de su filosofía ii* (43-51). RAJGIF.

Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos.

Ruiz, M. de los Á. (2016). La escritura como resistencia experimental desde Gilles Deleuze y Philippe Sollers. En Ferreyra, Julián *et al. Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía iii* (pp. 189-201). La Cebra.

Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu.

Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze y el Antiedipo*. Nueva Visión.

Soich, M. (2015). Resonancias conceptuales y figuras del Oriente en Mil mesetas: del tao y el go al cuerpo sin órganos y la máquina de guerra. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, *22*, 115-142.

Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pre-textos.