

# La *bêtise* y el abandono del pensamiento

Florencia Paz Landeira

El presente texto ensaya una lectura de las obras de Antonin Artaud *El pesa-nervios* y *El ombligo de los limbos* a partir del concepto de *bêtise* en Deleuze. Desde la potencia de lo poético, intenta abismarse al fondo, como figura de la indeterminación, en el que todavía no se piensa pero desde el cual surge todo pensamiento. A lo largo de estas páginas, se entretejen nudos entre el teatro de la crueldad, que presenta fuerzas de intensidad y el malestar que acusa Artaud – por ese “abandono del pensamiento” – y la creación conceptual de Deleuze para aproximarse a la raíz bestial del pensamiento y a su amenaza al ordenamiento categorial. La fuerza de las ideas en este texto está dada, más que por la enunciación llana, por el trabajo sobre la lengua, por tensionar los límites de lo decible y anidar en la carne viva de la palabra. En este juego con el lenguaje, el texto se traiciona a sí mismo y trastoca sus objetivos: lo que comenzó como un recorrido deleuziano por las imágenes de Artaud se transformó en una lectura sobre Deleuze desde la pluma artaudina.

» *Artaud, bêtise, Deleuze, lenguaje, pensamiento*

Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni 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 mero adorno). Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar ‘pensamiento’ en el pensamiento. Por eso Artaud opone en el pensamiento la genitalidad al innatismo, pero también a la reminiscencia; y establece así el principio de un empirismo trascendental.

*Deleuze, 2002: 227*

“El absurdo me caminaba sobre los pies” (Artaud, 2009: 50). Difícil hubiera sido alterar la hoja en blanco sin palabras de Artaud. Cualquier intento posible de apertura no bastaría para dar cuenta del principio irrastreable –si lo hubiera– de las reflexiones que aquí se plasman. Sobre todo, por el peligro que nos acecha ante el intento de evocar procesos que escapan al saber, de adentrarnos en la zona inaccesible de la creación – o la vida – poética. Si se quiere, nos paramos sobre la punta de un alfiler como lugar de enunciación, o mejor, sobre alguna de esas piedras flotando en el río de las que hablaba Nietzsche, a punto de hundirse pero que nos sirven para saltar a la que sigue. Entonces con una mano en la garganta o, en este caso, con las muñecas atadas, ensayaré un recorrido por una parte de la obra de Artaud, esa carne hecha

verbo, para aproximarme –a partir del “abandono del pensamiento” que acusa– al concepto de *bêtise* en Deleuze.

La decisión de trabajar Deleuze a partir de una obra poética como es la de Artaud responde justamente a la cualidad de lo poético: posicionarnos en el anuncio de una revelación que finalmente se nos escapa. Nos situamos en el halo de esa pregunta por las posibilidades del arte de representar la intensidad. En la impotencia encontrará el arte su infinito, el motivo de repetición de ese intento de apresar lo inasible o, mejor, el movimiento de la repetición, como reverberación que no tiene original. Alejandra Pizarnik ya nos advertía sobre el silencio que

No es la interrupción de la voz ni la ausencia de sonidos sino una zona iluminada en la que el lenguaje dice sin decir, envuelve a las cosas como un guante, haciéndose a su mudez, a su inmovilidad. Ni voz ni pausa, sino figuras silenciosas, sino imágenes dibujadas por una voz inaudible. (Pizarnik y Bordelois, 1962: 7)

Como un eco del que no identificamos la fuente, como sombras cuando no vemos lo que las proyecta, como el aliento antes de hablar: hay una materialidad, pero todavía no hay palabra.

A su vez, la cercanía está dada porque la creación conceptual, en su objetivo de dar consistencia a lo virtual, consiste también en un trabajo literario, que se ubica en ese espacio variable de la lengua. Quizás es un trabajo contra la lengua, pero que se realiza sin dudas en ella. En esa potencialidad de invención también gravita la poesía, como un grado pre-semiológico del lenguaje, en el que las palabras todavía no quieren decir nada. Y, como destellos, en ese agotamiento de los fines comunicativos del lenguaje, en la carne viva de la palabra, nos sobreviene un vuelco, un salto, una insistencia que no llega a existir, una intuición de algo que no se puede repetir. En la tarea de volver visible lo invisible y pensado lo impensable, la filosofía y el arte se hermanan; Deleuze, el filósofo de la diferencia, y Artaud, el poeta de la crueldad, al borde de la filosofía, se encuentran.

En el “Pesa-nervios”, Artaud nos habla de un espacio imposible, de dar el lugar “a lo que en mí estaba aún sólo en potencia, a una germinación virtual, y que debía nacer, aspirada por el lugar que se ofrecía” (2009: 47). Podemos pensar estas palabras a partir de lo que en *Diferencia y repetición* aparece como el fondo, como figura de la indeterminación. Ese espacio germinal no puede concebirse como origen, sino como estado o situación originaria, cuya potencialidad no se orienta hacia un destino, sino que se constituye en un devenir. Es ese antes del pensamiento su fuente misma, que no es el vacío, porque sería entonces un fundamento inatacable, impensable; por el contrario, en la génesis se encuentra ya una huella del germen, un núcleo de intensidad en el que todavía no se piensa. De algún modo, este “impoder” es propio del pensamiento, y es fuente a partir del cual todo pensamiento se genera. Dice Artaud, en un lenguaje de desgarramiento interno: “Me he colocado a menudo en ese estado de absurdo imposible, para tratar de hacer nacer en mí el pensamiento” (2009: 47).

Antes de adentrarnos en este fondo en el que todavía no se piensa, pero a partir del cual el pensamiento se engendra, cabe recomponer algunas líneas centrales del libro del filósofo francés que aquí nos ocupa. En su tercer capítulo, Deleuze explicita los postulados de la filosofía de la representación – que también llama imagen dogmática del pensamiento – como un determinado conjunto de presupuestos subjetivos o tesis implícitas, que determinan y

limitan lo que es pensar, lo que es susceptible de ser verdadero y, por lo tanto, lo que es falso o erróneo<sup>1</sup>. A su vez, señala que estos presupuestos aparecen bajo la forma del “todo el mundo sabe” o “nadie puede dudar”. De esta forma, se presume una estructura formal del pensamiento asociada a la idea de que la empresa última de la filosofía es la búsqueda de la verdad y que el pensamiento es intrínsecamente afín a ella. En esta imagen dogmática, el pensar y el existir son una existencia universal y generalísima como el ser mismo, y hay una identidad entre pensamiento y ser. El origen del pensamiento mismo es aquí el yo-pienso, unidad de todas las facultades y principio general de la representación; el fundamento es el sujeto pensante, incluso la duda es metódica. De este modo, la forma de la conciencia se impone sobre los objetos y los in-forma. Así, se determina la esencia del pensar y una vez aceptado el entendimiento como vía para alcanzar esta verdad, sólo resta establecer un modo de ejercer el pensamiento, es decir, construir un método. A partir del binomio verdadero-falso que esto instituye, el error expresaría el estado de un pensamiento separado de lo verdadero y, por lo tanto, su mayor oposición. Sin embargo, el error es categorizar mal, pero no atenta contra las categorías, sino que, por el contrario, confirma que hay un mundo categorizado; es solo una desviación accidental con respecto al buen camino del entendimiento. El error deriva de, y confirma a la vez, el postulado de la rectitud y la omnipotencia del pensamiento.

El malestar que acusa Artaud no se resuelve por la vía del método, porque no se trata de un problema de orientación del pensamiento. Por el contrario – nos dirá Deleuze – es la *bêtise*, la raíz bestial del pensamiento, la mayor amenaza para el ordenamiento categorial subyacente. Es la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de todo su poder: lo fuerza a pensar. “La imagen dogmática no ignora de ningún modo que el pensamiento tiene otros contratiempos además del error, oprobios más difíciles de vencer (...) No ignora que la locura, la estupidez, la maldad – horrible trinidad que no se reduce a lo mismo – se reducen aún menos al error. Pero una vez más, la imagen dogmática no ve en ello sino *hechos*” (2002:229). Deleuze afirma que lejos de ser meras fuerzas externas capaces de desviar la rectitud propia del pensamiento, constituyen estructuras mismas del pensar. En relación con la correspondencia entre Artaud y Rivière, expresa:

En todo esto Artaud persigue la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la dificultad como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento. (2002:227)

Al hacerse lenguaje, Artaud presenta rupturas y desgarros y descompone lo idéntico en múltiples líneas de fuga. “Yo hablo de la ausencia de agujero, de una especie de sufrimiento frío y sin imágenes, sin sentimiento, y que es como un golpe indescriptible de abortos” (2009:36). En ese derrumbamiento central, también nos habla desde el no saberse como sujeto y en ese acto arremete contra la idea de una conciencia sin fisuras, del yo-pienso como origen del pensamiento y de los mecanismos que afianzan la identidad. La apertura a ese

---

<sup>1</sup> Cabe aquí la acusación de Artaud: “Tu ignorancia de lo que es un hombre no tiene igual sino en tu estupidez para limitarlo” (2009: 32).

espacio imposible es una invitación para un cuerpo cansado de la cápsula de la mismidad. Ese paso hacia atrás que propone Artaud - "Esta especie de paso atrás que da el espíritu más allá de la conciencia que lo fija" (2009:78) - puede ser pensado por lo que propone Deleuze como una ontología de aquello que la *bêtise* abre. En el problema propiamente trascendental "¿cómo es posible la *bêtise* (y no el error)?" (2002:233), el autor se pregunta por las condiciones genéticas de la experiencia real. La búsqueda de esta situación originaria, tanto Deleuze como Artaud la emprenden para pensar no solo las condiciones de producción de lo dado, sino también de lo por crearse. En la filosofía y en el teatro, se distancian del orden dado de las cosas y proponen abolir los espacios de la representación. En Artaud, hallamos el teatro de la crueldad que no *representa*, sino que *presenta* fuerzas de intensidad, "una especie de vida liberada, que barre la individualidad humana y donde el hombre es sólo un reflejo", como aparece citado en el texto de Derrida (1989: 318-343); en Deleuze, la filosofía de la diferencia, que parte de la crítica a la lógica representacional y al sujeto como centro que organiza el caos y toma la diferencia como punto de partida y no de llegada, por lo que lo indeterminado se determina en una multiplicidad que llamamos individuo, pero que no es un sí mismo. Entonces, para ambos, el sujeto no es principio, el yo-pienso no es fundamento inatacable y no hay conciencia sin fisuras. Artaud dice: "Somos unos pocos en esta época en haber querido atentar contra las cosas, crear en nosotros espacios para la vida, espacios que no estaban y que no parecían encontrar lugar en el espacio" (2009:47). Si ponemos entre paréntesis las décadas que los distanciaron, Deleuze seguramente se ubicaría entre esos pocos.

Aquello anterior al individuo, ese espacio imposible o ese campo a partir del cual es posible que un individuo se engendre es a lo que nos abre la *bêtise*. Deleuze, a través del concepto de "individuación" de Simondon (Simondon, 2009) llama a este espacio "campo pre-individual", que no es otra cosa que el fondo de disolución de las categorías y las formas. Recuerda a ese "estado presemiológico del lenguaje" (Barthes, 2003:190), dirección hacia la cual tiende la poesía, según Roland Barthes, a una distancia radical de la categorización enciclopédica y más cerca de la multiplicidad de sentido, del pluralismo. Este movimiento hacia el campo pre-individual implica un salto irreversible en relación a la tradición con eje en la conciencia, que afirma al sujeto como totalidad racional plena, fundamento último del conocimiento. En el párrafo anterior, decíamos que el problema de la *bêtise* es propiamente trascendental. Y si la *bêtise* nos abre a un campo pre-individual, el desplazamiento central tiene que ver con concebir lo trascendental liberado de toda idea de conciencia. Trascendental, en este contexto, implica encontrar un fundamento que no sea inatacable para empezar a construir verdades inmanentes. Es un fundamento presente y ausente a la vez; es un anti-fundamento porque no sostiene, te permite avanzar, pero no quedarte quieto. Podríamos decir que esta construcción trascendental parte de un fundamento inmanente, transitorio, para construir cada vez de otra manera la verdad. "La verdad, en todos sus aspectos, es un asunto de producción, no de adecuación. Asunto de genitalidad, no de innatismo ni de reminiscencia" (Deleuze, 2002:236). En la concepción de la verdad como un universal abstracto, propia de la imagen dogmática del pensamiento,

Jamás se hace relación a las fuerzas reales que hacen el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone *en tanto que pensamiento*. Jamás se relaciona lo verdadero con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una

verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. (Deleuze, 1986:146).

En contraposición a la ilusión de la imagen dogmática de un pensamiento natural y voluntario, Deleuze investiga las fuerzas que generan la actividad del pensamiento, que lo obligan a pensar: su génesis. De esta forma, volvemos a la pregunta por la *bêtise*, Deleuze responde: “Es posible gracias al lazo que une el pensamiento con la individuación. Ese lazo es mucho más profundo que aquel que aparece en el Yo (Je) pienso: se anuda en un campo de intensidad que ya constituye la sensibilidad del sujeto pensante” (2002:233). Y agrega que la individuación no es un proceso que comience y culmine en un momento dado, sino que se asemeja a un continuo; es así, que este fondo pre-individual, impersonal y acategorial persiste, continúa operando en el individuo, sigue difiriendo.

Ese fondo pre-individual, campo de factores intensivos fluentes – en palabras de Deleuze –ese espacio de potencialidad, de germinación virtual – como lo llama Artaud– está plagado de intensidades, de energía, de carga. Deleuze afirma:

Es evidente que la Idea retoma aquí los tres aspectos del Cogito: Yo (Je) soy como existencia indeterminada; el *tiempo* como forma bajo la cual esa existencia es determinable; el Yo (Je) pienso como determinación. Las Ideas son exactamente los pensamientos del Cogito, las diferenciales del pensamiento... Y en tanto el Cogito remite a un Yo (Je) fisurado, resquebrajado de un extremo al otro por la forma del tiempo que lo atraviesa, es preciso decir que Ideas que hormigean en la fisura, que emergen constantemente de sus bordes, salen y vuelven a ella sin cesar, organizándose de mil modos distintos. (2002:259)

En este sentido, el campo pre-individual es también el plano virtual donde emergen las ideas como problematicidad, cuya actualización son los individuos. Pero no como resoluciones acabadas, como “cristalización sorda y multiforme del pensamiento, que eligió en un momento dado su forma” (Artaud, 2009:7); sino como determinaciones inmanentes. La Ideas en su carácter de estructuras problemáticas van teniendo distintas resoluciones, que nunca concluyen y obligan a repetir el problema cada vez de otra manera. En este contexto, la experiencia no es modelo, porque no hay modelo. Así, el proceso de individuación es un continuo que puede pensarse como un «acto de solución» respecto a un problema pre-individual y virtual. Pues tampoco se trata de la idea de fondo como piso sobre el que, en algún momento, irremediablemente caemos. Sino que es el anuncio de algo que viene desde abajo, pero este “abajo” no existe. Y si el proceso de individuación nunca se cierra, tampoco hay individuos estables y acabados. No hay lo Mismo, uno deviene siempre en otro, pero tampoco existe el otro, existe el movimiento hacia el otro, es la otredad como un horizonte. Entonces, me individuo, pero no soy un individuo, me diferencio de mí, pero “mí” no existe, me diferencio de lo que fui, pero no hay un primer yo como modelo de mí mismo. Paul Celan (1999) alza su voz en el hueco de toda poesía y cierra:

Lo  
Mismo  
nos ha  
perdido, lo  
Mismo

nos ha  
olvidado, lo  
Mismo  
nos ha –

Artaud se encuentra en la búsqueda creativa de otro teatro, que se abra a las fricciones del ser y libere una producción deseante; también experimenta la potencialidad de otro pensar: “Pensar para mí es algo distinto a no estar del todo muerto, es unirse a todos los instantes, es no dejar en ningún momento de sentirse en su ser interno, en la masa informulada de su vida” (2009:30). No podemos quedarnos en lo indeterminado, pero reconocemos allí toda la potencia del pensamiento. Se trata, con Deleuze, de buscar un pensamiento activo, un modo elevado de pensar, que piense siempre de otro modo, en el terreno fértil de la creación. En la abolición de la reproducción y la representación, no hay modelo ni hay doble. Nunca lo actual se asemeja a la virtualidad que encarna; la actualización es siempre un acto creativo. Y así quizás digamos con Artaud: “Cierro los ojos de mi inteligencia, y dejo hablar en mí lo informulado, me otorgo la ilusión de un sistema cuyos términos se me escaparían. Pero de ese minuto de error<sup>2</sup> me queda el sentimiento de haber arrebatado a lo desconocido algo real” (2009: 71).

---

<sup>2</sup> Ya ha sido explicitado en este escrito por qué no consideramos, desde la perspectiva de Deleuze, que se trate de un error.

## Bibliografía

- » Artaud A. (2009). *El ombligo de los limbos – El pesa-nervios*, trad. E. E. Gandolfo. Buenos Aires, Librerías Los Cachorros.
- » Barthes, R. (2003 [1957]). *Mitologías*, trad. Schmucler. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Celan, P. (1999). “A una y otra mano”, *Obras completas*, Versión de José Luis Reina Palazón. Madrid, Trotta.
- » Deleuze G. (2002 [1968]). *Diferencia y repetición*, trad. Beccacece y Delpy. Buenos Aires, Amorrortu.
- » Deleuze, G. (1986 [1962]). *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal. Barcelona, Anagrama.
- » Derrida, J. (1989). “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- » Ferreyra D. J. (2012). *La bêtise y la Antropología Filosófica de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- » Pizarnik A., Bordelois I. (1962). “El poeta desinteresado”, en: *Sur*, Buenos Aires, N° 278, septiembre-octubre.
- » Simondon, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires, La Cebra y Cactus.