



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

¿POR QUÉ SERVIMOS? LA RESPUESTA ANTI-EDÍPICA DE GILLES  
DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI AL PROBLEMA DE LA SERVIDUMBRE Y LA  
REPRESIÓN.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ANA CAROLINA PATTO MANFREDINI

TUTOR  
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS /UNAM

MÉXICO, D. F. OCTUBRE, 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Agradezco:

A la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y al Posgrado de Filosofía por la oportunidad académica, así como al Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca otorgada que hizo posible la dedicación exclusiva al trabajo de investigación.

A mi tutor Dr. Gerardo de La Fuente, al revisor Dr. Cesáreo Morales, y sinodales Dr. Erika Lindig y Dr. Jorge Armando Reyes por la lectura y orientación. Agradezco especialmente a la Dra. Sonia Torres Ornelas que acompañó la escritura del trabajo desde su inicio hasta su conclusión, siendo su ayuda imprescindible para la finalización del mismo.

A los maestros e amigos que hice en la UNAM en estos cinco años de convivencia.

A los maestros y amigos de Brasil: por la inmensa generosidad en estos dos años de trabajo, por todas las largas y esclarecedoras respuestas que recibí de mis preguntas, por toda la lectura que me enviaron, y por las buenas afecciones que los pocos encuentros generaron en mí persona. Soy inmensamente grata a Roberto Nascimento, Hélio Cardoso Jr., Luiz Orlandi, Peter Pal Pelbárt, y a los amigos del Instituto Gregório Barenblitt, por las conversaciones de 2010. Sin ellas el trabajo tomaría otra dirección.

A mis amigos, cuyos encuentros son determinantes en mi vida. Agradezco especialmente a mis amigos más cercanos que me acompañaron en todo el proceso de este trabajo y a los que aunque distante se hicieron presente. Cito a algunos, dejando de lado muchos encuentros importantes: Arturo, Natalia, Bruno, Esteban, Gustavo, Andrea, Michelle, Magali, Michelle Tito, Gláucia, Patricia, Luiz Eduardo, Gustavo Casale, Melissa, Altieres Frei, Ana, Luiz Fernando, Rodrigo Pezzonia, Siça, Lucas, y Clara. Gracias a todos por aguantarme.

Dedico este trabajo a mi familia: Elenice, Ivo, Guilherme, André, Fábio, Ibiã, Maria Eugenia y Dalca.

# INDICE

INTRODUCCIÓN	6
El problema.	6
El deseo de problematizar y los encuentros intensivos.	8
La problematización del deseo.	11
Deseo y campo social.	15
El problema de la represión. Un encuentro con la pregunta ¿por qué servimos?	19
¿Por qué <i>El AntiEdipo</i> ?	23
CAPÍTULO I. UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE DESEO: CONFRONTACIONES Y CONTEXTO	27
Deseo y poderes. Confrontación con Michel Foucault.	27
Deseo y Edipo. Confrontaciones con otras teorías del inconsciente.	37
Deseo y 1968. El problema del deseo en la atmósfera política de los años sesenta.	49
CAPÍTULO II. AGENCIAMIENTO MAQUÍNICO DEL DESEO O EL FUNCIONAMIENTO DE LAS MÁQUINAS DESEANTES.	56
Deseo y social: una sola y misma producción.	56
<i>La inmanencia.</i>	56
<i>Inconsciente-multiplicidad.</i>	63
El inconsciente molecular: el funcionamiento sintético de las máquinas deseantes.	67
<i>Los flujos.</i>	67
<i>Las síntesis del inconsciente.</i>	71
<i>Producción de producción: síntesis conectiva del deseo.</i>	74
<i>El Cuerpo sin órganos: superficie de inscripción e instancia anti-productiva.</i>	76
<i>Las dos últimas síntesis del inconsciente: disyunción y conjunción, producción de registro y producción residual.</i>	79
La codificación de los flujos o el funcionamiento de las máquinas sociales.	86
<i>Multiplicidades coexistentes.</i>	86
<i>El socius y el CsO. Homo natura y Homo historia.</i>	87
<i>Represión originaria y represión general.</i>	91
<i>Máquinas sociales-técnicas.</i>	93
<i>Dos diferentes regímenes.</i>	94
	3

<b>CAPÍTULO III. LAS REPRESENTACIONES DEL INCONSCIENTE: REPRESIÓN Y SERVIDUMBRE ENTRE SALVAJES, BÁRBAROS Y CIVILIZADOS.</b>	<b>96</b>
<b>Las representaciones del inconsciente: el funcionamiento de un aparato de represión-represión general.</b>	<b>97</b>
<i>Las representaciones del inconsciente.</i>	97
<i>Represión y represión general.</i>	100
<b>Las máquinas territoriales primitivas.</b>	<b>104</b>
<i>socius inscriptor: la formación de los códigos.</i>	104
<i>Las máquinas primitivas: la tierra y la codificación en los cuerpos. El sistema de la crueldad. Nacimiento de la cultura.</i>	106
<i>El recurso del mito. Un paso de lo intensivo a lo extensivo.</i>	108
<i>Declinación de alianza y filiación.</i>	110
<i>La alianza como representación reprimente. La organización en su profundidad.</i>	111
<i>La voz, la grafía, y el ojo. La organización de los signos en la superficie.</i>	113
<i>Máquina segmentaria. La muerte que sube de adentro y viene de afuera.</i>	119
<b>La máquina bárbara despótica</b>	<b>122</b>
<i>El cuerpo lleno del déspota. Nueva alianza y filiación directa.</i>	124
<i>Estado, territorio y deuda. Un movimiento doble de desterritorialización y sobrecodificación.</i>	126
<i>La representación bárbara.</i>	128
<i>La organización en la superficie. La inscripción linear. Nacimiento de las sociedades de escritura.</i>	130
<i>La ley y el terror. Nuevo funcionamiento del aparato de represión.</i>	134
<i>El Urstaat. El nacimiento del Estado.</i>	136
<b>La máquina capitalista civilizada.</b>	<b>139</b>
<i>Descodificación, desterritorialización y conjunción. Las condiciones para el capitalismo.</i>	139
<i>Las diferentes plusvalías. La disimulación capitalista.</i>	144
<i>La antiproducción coexistente al sistema.</i>	148
<i>El Estado capitalista. Regulación de la axiomática.</i>	149
<i>La servidumbre en el capitalismo, ¿un problema de clases?</i>	152
<i>La bipolaridad de las clases y el deseo de grupo.</i>	153
<i>Los dos polos del deseo, revolucionario y fascista (esquizofrénico y paranoico).</i>	155
<i>Los territorios artificiales. La reterritorialización capitalista.</i>	157
<i>El psicoanálisis como aplicación del capitalismo, la familia como el territorio privado del hombre moderno.</i>	159
<i>Desplazamiento de límites. Edipo como representación del inconsciente.</i>	162
<i>La experiencia y el modelo de muerte.</i>	169
<i>El instinto de muerte: capitalismo y psicoanálisis</i>	171

CONCLUSIONES	175
<b>El problema de la servidumbre más allá de una investidura de clase.</b>	<b>175</b>
<b>En el horizonte, el grupo sujeto. La investidura libidinal revolucionaria.</b>	<b>181</b>

## INTRODUCCIÓN.

### **El problema**

Podemos decir que todo texto necesita un motivo o problema que funcione como un corazón a este cuerpo de palabras; un motor-motivo que organiza y alimenta el pensamiento y la escritura a fin de encontrar las posibles soluciones para la idea que provoca una investigación. En este caso, lo que inspira la investigación es un problema del orden de la filosofía política que, en su especificidad, presenta un matiz sugerente cuando se lo trata como 'lo político', abordado desde la pregunta: ¿Por qué los hombres sirven a otros? El filtro que haremos para desarrollar la cuestión nos limita a un territorio conceptual específico, a saber: las tesis de Gilles Deleuze y Félix Guattari trabajadas en su primera obra en conjunto, *El AntiEdipo* (1972).

En esta obra el problema de la servidumbre está relacionado con un problema del deseo. Más allá de pensar la servidumbre como una coacción, resultado de la acción de una fuerza mayor que somete, ¿habrá un deseo de servir? En las palabras de los autores: ¿Cómo el deseo puede desear su propia represión? o ¿por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación? Para los autores, es ésta la pregunta fundamental de la filosofía política que supo ver tanto Baruch Spinoza como Wilhem Reich (psiquiatra siglo XX). También Rousseau se puede agregar a este grupo (*El contrato social*), así como Etienne De La Boétie (*Discurso de la servidumbre voluntaria*), y por qué no a Gabriel Tarde (*Monadología y sociología*).

Para desarrollar el problema de la servidumbre en las teorías de *El AntiEdipo*, tenemos que abordar dos conceptos fundamentales del libro: *deseo* y *máquinas sociales*, tanto en sus definiciones como en sus relaciones.

Si nos interesamos por la servidumbre, entendiéndola primeramente en términos de una abdicación de la autonomía productiva, de obedecer comandos, de constreñimiento de las posibilidades de creación, transferimos este problema a un campo de tensión entre lo que por ahora podemos ver como dos dimensiones



que aparecen con muchos nombres: inconsciente-consciente, deseo-social, máquina deseante-máquina social, subjetividad-objetividad, etc.

Dada la importancia que los autores confieren a la dimensión deseante en la obra, la cual resulta ampliamente justificada, nos dedicaremos en la medida de lo considerado necesario a explicar el funcionamiento de esta ambiciosa tentativa de crear una “nueva concepción de deseo”<sup>1</sup>, para enlazar el otro polo del problema: la relación del deseo con la dimensión de su concreción, la de las formaciones sociales, a la que Deleuze-Guattari se refieren como el régimen de los conjuntos molares.

Hay que agregar todavía un tercer término a la serie deseo-social a fin de desarrollar nuestro problema sobre la servidumbre; un concepto “polémico” que será trabajado en base al análisis de la relación entre dimensión deseante y dimensión social: el concepto de represión, que aparece diversas veces en la obra, sosteniendo la problemática sobre la servidumbre o el deseo reaccionario, la cual es una de las claves para la indagación sobre la tensión entre deseo y campo social. Veremos qué se entiende por represión, cuál es la posición que los autores dan al “fenómeno represivo”, qué está siendo reprimido, y cómo funciona este mecanismo. También intentaremos indagar si este concepto es adecuado para lo que pretende significar, y cuáles son los sentidos y niveles que los autores están dando al concepto.

De este modo llegamos a la tríada conceptual – deseo-social-represión – para pensar el problema de la servidumbre presentado en *El AntiEdipo*. Una tríada abierta que depende de una conexión con otros conceptos que serán trabajados y puestos en discusión. Los autores establecen alianzas entre muchos elementos para lograr que sus pretensiones argumentativas ganen consistencia: el libro es un entramado de cuestiones que se imbrican en otras, conceptos amarrados a otros conceptos, siendo esta obra, como dicen ellos mismos, una serie de

---

<sup>1</sup> Sobre los propósitos o la ambición que *El AntiEdipo* representó según Gilles Deleuze ver el Abecedario, letra D de Deseo.

conceptos que son como “anillos partidos”<sup>2</sup> en relación de reciprocidad. Es por lo tanto imprescindible, dentro de esta lógica de la reciprocidad constitutiva entre los conceptos, hacer un recorrido por las conexiones y otros conceptos que se incorporan al problema.

### **El deseo de problematizar y los encuentros intensivos.**

Antes de pasar al desarrollo del problema presentado, nos parece relevante hacer una breve introducción que adopta ideas del trabajo de Deleuze y Guattari – no obstante de manera ilustrativa, puesto que esta investigación habrá de ampliarse – para tratar de abordar primero qué es lo que estamos entendiendo por un problema en un texto. La opción por empezar por este “problema del problema” no es aleatoria, como se observará por el camino que seguiremos; el concepto de problema tiene relación directa con las tesis del deseo de Deleuze y Guattari.

¿Qué es una investigación, tesis, disertación, en suma, esa operación del proceso productivo de pensamiento como construcción de un texto? La primera idea a ser considerada es la de la escritura como construcción de problemas. De acuerdo al texto del maestro brasileño Luiz Orlandi, *Deseo y Problema. Articulación por reciprocidad de aperturas*, inspirado en las teorías deleuze-guattarianas, el autor defiende que la construcción de un texto pasa por un deseo-de-problematizar.<sup>3</sup> En este texto Orlandi relaciona problema y deseo a través de

---

<sup>2</sup> “La imagen de los anillos partidos es adecuada para sugerir que las vinculaciones conceptuales, en varios de esos textos, son independientes de un orden de razones exclusivo, así como para destacar que ellas no dependen de una composición teorematizada. Mas esa imagen no indica que haya operadores de apertura conceptual en esos textos, ni que en ellos existan operadores de apertura capaces, además, de ser conectores vinculantes no superpuestos ni supuestos, sino dispuestos *entre* y *en* los conceptos respectivos. Esto es, algo constitutivo de una de esas nociones debe ser también capaz de insertarse en un giro constitutivo de la otra noción, sin que esas nociones sean derivadas, subsumidas o indiferentes a él. Un operador de apertura-y-enlazamiento funcionando en doble faz, en varios registros.” Orlandi, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*, p. 7. Este texto es una traducción de manuscrito original “*Desejo e problema. Articulação por reciprocidade de aberturas*” por Gonzalo Montenegro. Revisión técnica de Damián Kraus. Propuesta de ‘Abstract’ de Carolina Bravo. Este texto se encuentra publicado en portugués por la revista *História e Perspectivas de Uberlândia*, Minas Gerais, Brasil.

<sup>3</sup> “Hay deseo-de-problematizar invistiendo las voluntades o el entusiasmo por el cambio; fluyendo como energía transformadora capaz de suscitar nuevos problemas en medio de preguntas, respuestas o soluciones hace ya mucho tiempo asentadas; palpitando en la “ampliación del cuestionario” (VEYNE, 1971, p. 253 y ss.) leído o vivido; sumergiéndose en las inquietudes que penetran las más variadas prácticas o que tensan la nervadura de célebres *praxis*; variando, en suma, la tonalidad de agitaciones públicas, privadas o clandestinas. Las “barricadas del deseo”

las aperturas que existen entre un concepto y otro, mostrando que desear es problematizar; por tanto, propone una rearticulación de los dos conceptos que implique un deseo de problematizar así como una problematización del deseo. Al pensar en la primera implicación, aunque el deseo de problematizar se aplique a diversas esferas de la acción, a diversas actividades del pensamiento práctico, podemos encontrar para nuestro problema, sobre la construcción filosófica-conceptual, una primera indicación que es la de desear problematizar. El texto, dentro de esta concepción deleuze-guattariana, es definido como un deseo de problematizar que se vuelve principio crítico. Ahora, ¿qué es esto que se desea, qué es un problema? La segunda idea a ser considerada pasa por el concepto de *encuentros*.

Como un despertar de una inquietud en el espíritu, un problema nace de nuestros encuentros con el mundo, en las *disparaciones*<sup>4</sup> generadas por estos encuentros. Podemos hablar de encuentros en diferentes órdenes, extensivos, intensivos, buenos, malos, los que hacen romper, los que conjugan con personas, con ideas, etc., pero de todos estos encuentros deberemos diferenciar entre ellos los de los cuerpos extensivos y los de las partículas intensivas, los visibles y los

---

serían un ejemplo de ello (MATOS, 1968, nota 9). Hay también sutilezas en el deseo-de-problematizar, como cuando éste se presenta como placer del texto, volviéndose un “principio crítico” (BARTHES, 1973, p. 84).” *Ibíd.* p. 2; Las referencias bibliográficas que Orlandi cita son: VEYNE, Paul (1971). *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris: Seuil ; MATOS, Olgaria C.F. (1981). *As barricadas do desejo*, São Paulo: Brasiliense. BARTHES, Roland (1973). *Le plaisir du texte*, Paris: Seuil.

<sup>4</sup> El traductor Gonzalo Montenegro hace una nota de referencia, en la primera página del texto, a este concepto aplicado por Luiz Orlandi en el texto citado en la nota anterior: “Pt.: *disparações*, fr.: *disparations*. Neologismo introducido por Gilbert Simondon (en (1958) *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon) para caracterizar la situación problemática, asimétrica e inequitativa (dispar) de un sistema metaestable que antecede, rige y rebasa a la individuación. Deleuze la utiliza, a partir de *Différence et répétition*, para caracterizar la disparidad propia del ámbito virtual. Hemos preferido introducir un neologismo, como hacen en portugués Orlandi y Machado al traducir dicha obra ((1988), *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro: Graal), en vez de optar por seguir el ejemplo de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece ((2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu) quienes traducen por *proyección*. Con este término, creemos, se pierde casi del todo la alusión a la disparidad de la que depende el proceso de *disparation* (o *disparação* en portugués)”. En las palabras de Luiz Orlandi encontramos la definición de dispar en el texto como: “En latín, se establecen las palabras *compar* y *dispar* para nombrar, por un lado, lo igual o semejante y, por otro, lo diferente, desigual o desemejante. Con algunas variaciones, el término dispar tendió a estabilizarse de modo que se refiere hoy, por una parte, a cosas que por ser diferentes entre sí no pueden ser recíprocamente atribuidas y, por otra, a proposiciones según las cuales el objeto de una idea no es objeto de otra.” pagina 7.

invisibles. Nuestro objeto es el encuentro intensivo, del orden de los afectos que potencializan o disminuyen la acción de un cuerpo (o la acción de pensar)<sup>5</sup>. Nos referimos a un incorpóreo presente en las relaciones entre cuerpos extensivos. Las relaciones entre las materias necesarias para la manutención de la vida son objetos de estudio de las ciencias; Deleuze y Guattari ponen en cuestión otro orden de encuentro que mueve también esta materia extensa, la determina, que es justamente la intensidad que atraviesa y afecta los cuerpos, las ideas o la escritura. En estos encuentros intensivos se alteran el poder de un cuerpo de afectar y de ser afectado. Es en este sentido que Deleuze, en entrevista, dice que en sus largas clases los alumnos se servían de algunas de las ideas que él presentaba y se iban; cada quien tomaba una idea que le servía, que le afectaba, cada quien con sus encuentros con diferentes conceptos<sup>6</sup>. El concepto debe también producir afectos, no es algo del orden únicamente lógico y racional. Una idea te sirve o no.

---

<sup>5</sup> Los encuentros pueden ser con intensidades mortíferas – como una sobredosis en la experimentación con la droga - , llegar a destruir un cuerpo extensivo, acabando con la potencia de actuar de un organismo, en este caso los afectos que se generan en los encuentros, en las afecciones, disminuyen la potencia de actuar de un cuerpo hasta su máxima potencia que es la muerte, no afectar ni ser más afectado. Pero por otro lado, puede ser que en este orden de encuentro la afección sea positiva, la mezcla sea productiva, en el sentido de que de esta relación algo se invente como campo problemático, se relacionen, se conecten los dispares que funcionen en un conjunto inmanente potencializando la acción de un cuerpo o idea. En la teoría de las afecciones, la evaluación es hecha en relación a esta medida de intensidades que atraviesan el cuerpo, intensidades creadoras o intensidades destructivas. Sobre las afecciones, los diferentes grados de potencia que afectan un cuerpo y sus efectos, ver la clase de Deleuze de 14/01/1974 sobre Spinoza; las clases sobre Spinoza se encuentran publicadas por la editorial Cactus con el nombre de *En medio a Spinoza*.

<sup>6</sup> Al ser preguntado por “qué es dar clases”, parte de la respuesta de Deleuze fue: Las clases son como una *Sprechgesang*, más parecidas a la música que al teatro. Nada se opone en principio a que un curso sea como un concierto de rock. Hay que reconocer que Vincennes (y esto siguió siendo así cuando se nos trasladó violentamente a Saint-Denis) reunía unas condiciones excepcionales. En filosofía, rechazamos el principio de los “conocimientos progresivos”: el mismo curso se dirigía a estudiantes de primero y de último año, a estudiantes y a no-estudiantes, a filósofos y a no-filósofos, jóvenes y mayores de múltiples nacionalidades. Siempre asistían pintores o músicos, cineastas o arquitectos jóvenes que mostraban un pensamiento muy exigente. Las sesiones eran larguísimas, pero nadie las escuchaba enteras, cada uno tomaba lo que necesitaba o deseaba, lo que le servía para algo, aunque estuviere muy alejado de su disciplina. Atravesamos un período de intervenciones directas, casi esquizofrénicas, hasta que llegó la era de los cassettes, y de los custodios de los cassettes, pero incluso entonces tenían lugar intervenciones, entre una semana y la siguiente, mediante notas a veces anónimas. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, pp. 221-222.

En este orden de encuentros intensivos el problema nace de la coexistencia de diferencias, retirando así la problematización de fundamentaciones basadas en la semejanza y en la generalidad<sup>7</sup>. El problema implica una tensión entre elementos dispares, tensión propiamente paradójica porque no resuelve contradicciones, más bien afirma las diferencias articuladas como el “lugar de una cuestión, lugar que infunde a los encuentros su propia vibración intensiva”<sup>8</sup>. Ya que nuestros autores dan a la problematización un lugar especial en su pensamiento, por las implicaciones e importancia que el tema adjunta, veamos este “lugar especial” que el “arte” de problematizar tiene dentro de esta filosofía.

### **La problematización del deseo**

La naturaleza del problema coincide con la naturaleza deseante definida como producción de disparidades que conviven sin oposición o contradicción. El inconsciente no conoce la contradicción, “el inconsciente vive de problemas y diferencias”, siendo el conflicto y la oposición algo solamente conocido por el campo social y consciente<sup>9</sup>. El inconsciente y el deseo nada tienen que decir, no pueden ser interpretados y no tienen una naturaleza carente. En los autores, el deseo adquiere una carga positiva de pura productividad, libido en tanto producción de producción, dispersión de elementos moleculares sin finalidad. El deseo es máquina productiva de problemas, no tiene nada que le falte.

Por el camino que vamos, se vuelve sensible la confusión de deseo-problema-pensar; se trata de una confusión propicia, ya que los tres términos se refieren a una producción. Diríamos que en la crítica de los autores, por muchos brazos que pueda tener el aparato crítico que componen las páginas de *Capitalismo y Esquizofrenia*, encontramos un punto crucial que se apoya en la

---

<sup>7</sup> Siguiendo esta idea de Deleuze y Guattari, en su texto *Deseo y problema*, Orlandi presenta el problema de su trabajo en estos términos de apertura conceptual donde los conceptos involucrados no están enlazados por un principio de semejanza o generalidad sino por operadores de enlace-abertura que permiten una diferente forma de conectar los conceptos sin perder la relación diferencial entre ambos: “no procuramos enlazar esos términos en función de una micro-semejanza de partida, ni dirigirlos hacia una generalidad conceptual de llegada. Buscamos aquello que fuerza a uno de esos términos a abrirse al otro, en la misma medida en que él consigue dar con las potencias que cada uno de ellos tiene para expresar.” p. 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

noción de un inconsciente productivo en contrapunto a las concepciones del inconsciente representativo o estructural. La definición de un inconsciente colectivo y productivo es la tesis central de *El AntiEdipo*; parece que todo el complejo aparato conceptual de esta obra, que incluye conocimientos de diferentes áreas o disciplinas – psicoanálisis, filosofía, antropología, historia, etc. -, está direccionado a fundamentar que el deseo es “algo” que produce, y además que produce problemas en la realidad.

Si el deseo-pensar es afirmado como producción de problemas, ¿Qué tipos de concepciones anula esta afirmación? En primer lugar, sacamos la concepción de deseo del terreno de adquisición que le había dado primeramente Platón. La concepción del deseo como tendencia hacia la posesión de un objeto, impone al deseo un principio de falta que termina por bloquear, con todas las variaciones que esta concepción pudo tener en la historia, la misma producción deseante.

En segundo lugar, si esta producción está pensada en términos de producción de problemas y diferencias, tenemos un giro metafísico que intenta invertir o subvertir la estructura para “llegar a una concepción menos falsa del ‘viaje’ o ‘movimiento’ ya que el Ser es ni más ni menos que vibración de dispares”<sup>10</sup>. Inspirado en David Hume, Deleuze va a atender a la “noción de exterioridad de las relaciones respecto de los términos relacionados.”<sup>11</sup> Es dando privilegio a la relación en sí (tensión) y a la diferencia en sí como característica de la producción

---

<sup>10</sup> “Es en *Mil mesetas* que vemos desarrollado el concepto de rizoma, una propuesta de fundamentación de un sistema filosófico que está basado en principios de inmanencia de las relaciones entre diferentes. Con el concepto de rizoma los autores “revierten la ontología” y “desenraizan el verbo ser”, subvirtiendo la noción de estructura. Con el concepto de rizoma, Deleuze – quien ya escribiera un bello y conciso resumen con los puntos constitutivos del estructuralismo (DELEUZE, 1973) – lleva la noción de estructura hasta una vecindad subversiva. En efecto, en la medida en que la estructura ‘se define por un conjunto de puntos y posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones’ el rizoma con su lógica del “y” se afirma como ‘lo contrario de la estructura’ (DELEUZE - GUATTARI, 1980, pp. 31-32).” *Ibíd.*, p. 18. Las referencias citadas por los autores son: el texto “A quoi reconnaît-on le structuralisme”. En : CHÂTELET, François. (Dir.). *Histoire de la philosophie - Vol. VIII*. Paris: Hachette, pp. 293-329 [En: DELEUZE (2002) *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (David Lapoujade éditeur). Paris : Minuit. pp. 238-269] ; y *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris: Minuit.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pról. Óscar Masotta, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2002, 4ª. Edición, p. 108.

deseante, que Deleuze y Guattari van a tocar el punto metafísico del ser en tanto devenir, en tanto relación diferencial entre elementos heterogéneos, ser deseante que produce sin necesidad de pretendientes ni fundamento.

Por medio de esta nueva concepción del deseo como ser del *acontecimiento*, factor problematizante y que relaciona términos diferentes, donde importa la propia relación y no los términos, los autores buscan salidas para una concepción metafísica y psicológica no jerárquica, inmanente, y basada en el principio de la coexistencia de diferencias sin necesidad de totalización e identificación. El ser no deviene, el ser es el propio devenir, la diferencia en sí misma, la operación deseante creadora o productora de diferencias. El pensamiento es también, en este sentido, partícipe de este funcionamiento dinámico de problematización caracterizada por la relación diferencial entre los elementos heterogéneos. Es éste el sentido de la teoría de las multiplicidades: no hay modelo ni Uno ni múltiples a comparar, lo que existe son multiplicidades sustantivas diferentes entre sí en conexión; se trata de una relación consistente de producción que permite establecer criterios verdaderamente inmanentes para explicar cómo la diferencia se produce en el seno mismo de la diferencia. El Ser de la multiplicidad pasa a ser la diferencia en sí misma.

La problematización del deseo en las condiciones de producción de diferencia y pura relación, afecta también, además del campo metafísico, el campo político que nos interesa en este trabajo. Al privilegiar las relaciones, esta concepción de deseo está privilegiando las *alianzas* entre los términos más que las *filiaciones* que se fijan en los términos relacionados. Lo interesante es que nuestros autores parecen invertir la relación entre ontología y política diciendo que la política viene “antes” de la ontología. Las alianzas intensivas en el orden de los afectos – la política – son simultáneamente del orden ontológico. Lo “anterior” es simultáneo, coexistencia entre virtuales y actuales, no hay sentido cronológico entre alianza y filiación, pero no hay filiación sin alianza ni alianza sin filiación.

Concordando otra vez con el maestro Luiz Orlandi, en su clase<sup>12</sup> sobre cuestiones de la política, de cómo organizar la lucha, el profesor habla de la estrategia política pensada en términos de “dosificar los encuentros”, un arte de evaluación constante que deben tener las organizaciones de izquierda, un cuidado de medir los tipos de intensidades o de afectos que están cruzando la lucha, pues es a partir de estos afectos (que pueden ser fascistas o revolucionarios) que es posible medir las actualizaciones de estos virtuales afectivos, o en nuevas formaciones jerárquicas, opresoras y mortíferas, o en nuevas formas de vivir que realmente logren hacer pasar la producción deseante por organismos más flexibles y rizomáticos. La dosificación implica una cierta *prudencia* - principio práctico resaltado varias veces en la obra de Deleuze y Guattari - que logre, por medio de un análisis de las intensidades, conducir la propia lucha a su máxima eficacia revolucionaria.

Otro campo que podemos utilizar para ilustrar los efectos de la problematización del deseo es el epistemológico. El problema como “esencia del ser” retira la problematización de una instancia exclusivamente epistemológica para afirmar que “el complejo cuestión-problema hace parte de los objetos”<sup>13</sup>. Hay una apertura entre ser y cuestión que retira el pensamiento del ámbito epistemológico para volverlo práctico, pragmático. El problema nace de nuestros encuentros con el mundo, de las relaciones entre las intensidades que llenan todos los planos de vida. El deseo en tanto “fuerza que se baña de una potencia cuestionadora” se da en el campo de lo real, siendo que “las cuestiones y problemas no son sólo actos especulativos, sino actos vivos que invisten las objetividades especiales del inconsciente”.<sup>14</sup>

Utilizamos la relación entre deseo y problema - basándonos casi exclusivamente en el texto *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad y*

---

<sup>12</sup> Me refiero a una clase abierta al público general de la Universidad de Campinas en Brasil, cuyo motivo de ser “abierto” o de ser realizada en el patio externo de la Facultad de filosofía era la movilización de una huelga en la universidad. La clase del profesor se encuentra disponible en youtube; el punto sobre el arte de dosificar los encuentros se encuentra en el siguiente link: <http://www.youtube.com/watch?v=7JGrdqSnQK4>

<sup>13</sup> Orlandi, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*, p. 25.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 28.



*apertura* de Luiz Orlandi - para empezar por un camino que permita visualizar de manera introductoria qué estamos entendiendo por problematizar, por escribir un texto, antes de pasar al problema de interés. Vemos que el concepto de problema, definido como paradoja de las diferencias, tiene una importancia relevante en esta teoría de las multiplicidades, es una de las maneras de entender esta otra forma de definir el deseo, el ser, la política, la epistemología, y los otros aspectos concernientes a la filosofía. Si el problema involucra un orden intensivo, de encuentros y relaciones, cabe saber cómo éstos se relacionan con el otro aspecto que queremos abordar: las actualizaciones o formaciones sociales de estos estados intensivos o problemáticos, es decir, las soluciones que se dan en el campo extensivo.

### **Deseo y campo social**

La investigación de la relación entre estos dos conceptos dentro de *El AntiEdipo* debe seguir la lógica de la reciprocidad de aperturas entre ambos. ¿Cómo el concepto de deseo se abre al concepto de campo social? Si el deseo es este campo virtual de intensidades que hace problema, dentro de los principios de diferencia y relación, ¿cómo ocurre la actualización, la concreción de estos elementos moleculares, de estas materias todavía no formalizadas ni calificadas? ¿Cómo se llega del molecular al molar, de lo elemental a los conjuntos gregarios, del inconsciente a la consciencia, de las fuerzas invisibles a los organismos complejos? ¿Cómo podemos pensar en una relación entre ambos a partir de sus diferencias, y completando, cuáles son estas diferencias? Todas estas preguntas circularán por los capítulos siguientes.

El deseo, como ya mencionamos, no es “tendencia sensible o racional hacia la posesión de un objeto”<sup>15</sup>, algo de naturaleza faltosa, el deseo es una máquina productiva de intensidades dispares, dispersión de moléculas cuya asociación no sigue ningún orden pre-establecido, no hay forma que seguir, es la pura contingencia que rige los encuentros en este nivel molecular. Por su parte, el campo social es definido como “la propia producción deseante en condiciones

---

<sup>15</sup>Ibíd., p. 2.

determinadas”<sup>16</sup>, conjuntos molares que se forman a partir de la tensión entre las fuerzas intensivas del inconsciente, de manera que el deseo es agente condicionante de estas formaciones. “Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.”

Las formaciones sociales son también definidas en términos de máquina. *Máquina deseante* y *Máquina social* llaman los autores a estas dos dimensiones del inconsciente. La diferencia entre estas máquinas consiste en que operan materiales distintos, unos intensivos y otros extensivos, es decir, de un lado, fuerzas, materias todavía no calificadas, no formalizadas, diferencias en sí, y de otro, materias compuestas, organismos, estructuras. Sin embargo, estas materias diferentes están en interpenetración, haciéndose necesario analizar los dos lados para ver cómo deseo y sociedad se afectan mutuamente de acuerdo a los movimientos que son operados en los límites y umbrales de cada relación o agenciamiento (*agencement*) <sup>17</sup>.

El concepto de agenciamiento es uno de los elementos más importantes de la teoría de Deleuze y Guattari. Este concepto es, según Deleuze, la unidad del

---

<sup>16</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 36. (considerando las numerosas citas de este libro, optamos por abreviar las citas y referencias de esta obra como el modelo siguiente *AE*, p. 36)

<sup>17</sup> La traducción literal de *agencement* para el español es *disposición*. Algunas traducciones de los textos de Deleuze mantienen la palabra original. Nosotros preferimos traducir por *agenciamiento* (siguiendo la traducción de José Luis Pardo al español en el libro *Conversaciones (agenciamiento)* y la traducción al español de Sandra Garzonio del libro *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009 (François Dosse). En portugués los autores responsables de las traducciones también traducen *agencement* por *agenciamiento* (La palabra *agenciamiento* no existe en portugués, no obstante los traductores permitieron la creación del concepto al traducir las obras.) Optamos por esta traducción principalmente para mantener clara la diferencia entre este concepto con el concepto de dispositivo de Foucault, pues, aunque estos dos conceptos tengan sus resonancias, sus diferencias deben ser consideradas una vez que los propios autores la consideran. Entrevistado sobre Foucault, Deleuze dice: “Mi libro [*Foucault*, 1986] no es un texto de historia de la filosofía, es un libro que me gustaría haber escrito con él, con la idea que tengo de él y con mi admiración por él. Si este libro pudiera tener algún valor poético, sería el de lo que los poetas llaman un “túmulo”. Mis diferencias son secundarias: lo que él llamaba “dispositivo”, y lo que Félix y yo hemos llamado “agenciamiento”, no tienen las mismas coordenadas, porque él constituía secuencias históricas originales, mientras que nosotros damos más importancia a los componentes geográficos, las territorialidades y los movimientos de desterritorialización. Siempre hemos sido aficionados a la historia universal, que él detestaba. Pero el poder seguir lo que él hacía siempre fue para mí una confirmación indiscutible.” Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, p. 239.

segundo volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia*.<sup>18</sup> Para una definición breve, citamos la síntesis de Luiz Orlandi:

“‘Un agenciamiento’, dice Deleuze, ‘es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos y que establece uniones, relaciones entre ellos atravesando edades, sexos y reinos, a través de diferentes naturalezas’ donde ‘la única unidad del agenciamiento es la del co-funcionamiento: una simbiosis, una simpatía’. En ese co-funcionamiento, ‘lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas’, no son ‘las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento’ (DELEUZE - PARNET, 1977, p. 79). El co-funcionamiento de los dispares en una máquina deseante es, de hecho, el de una multiplicidad.”<sup>19</sup>

Si el inconsciente o el deseo producen multiplicidades, no hay contradicción en decir que éstas pueden ser molares y moleculares, diferencias funcionando en conjunto, desde que un principio inmanente sostenga la coexistencia. Si entre las diferencias no puede haber un enlace “natural, lógico o significativo”, nos aparece una paradoja, “¿cómo algunos elementos pueden estar ligados por la ausencia de lazo? El lazo que une estos elementos es la propia falta de lazo, es decir, la diferencia entre ellos. Un agenciamiento en el vocabulario de nuestros autores es esta relación diferencial (axiomática) existente entre términos heterogéneos. No es por ser de diferentes naturalezas que dos dispares dejan de tener una relación de alianza productiva y eficaz. En este agenciamiento los términos no tienen ningún

---

<sup>18</sup> En Entrevista a Catherine Clément, (publicada originalmente en *L’Arc*, nº 49: Deleuze, 1980, p. 99-102) la entrevistadora pregunta cuál sería la unidad de *Mil mesetas* ‘una vez que ya no hay referencia de un dominio de base’, y la respuesta de Deleuze es: “Sería quizá la noción de dispositivos [traduciremos como agenciamiento], que sustituye la de máquinas deseantes. Existe todo tipo de agenciamientos y de componentes de agenciamientos. Por una parte, intentamos sustituir por esta noción la de comportamiento: de ahí la importancia de la etología en *Mil mesetas*, y el análisis de los agenciamientos animales, por ejemplo de los agenciamientos territoriales. (...) Por otro parte, el análisis de los agenciamientos, considerados según sus diversos componentes, nos abre a una lógica general: sólo la hemos esbozado, y la continuación de nuestro trabajo consistirá sin duda en construir esta lógica, lo que Guattari llama el diagramatismo.” Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Pretextos, Valencia, 2007, p- 166. (buscar páginas en dos regímenes) Retomando también esta misma entrevista, François Dosse, dice al respecto de este concepto en *Mil mesetas*: “El concepto de agenciamiento, en relación con la noción abandonada de ‘máquinas deseantes’, tiene la ventaja de salir del ámbito del psicoanálisis para relacionar todas las formas de conexiones, incluyendo las del ámbito de lo no-humano, y liberar sus fuerzas. Alcanza con poner juntos elementos singulares y heterogéneos, y se dispone entonces de un agenciamiento particular. Tal vez es la avispa y la orquídea, pero también el caballo, el hombre y el estribo, o incluso el caballo-hombre-arco...Todas las combinaciones son posibles entre máquinas técnicas, animales y humanos. (...) en el nivel de las relaciones de agenciamientos ya no hay distinción pertinente entre naturaleza y artificio.” En, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 318.

<sup>19</sup>Orlandi, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*, p. 23.

privilegio de causa o efecto, no puede haber jerarquización pues el principio que rige este funcionamiento es el de la inmanencia.

Decir que algo es inmanente significa que causa y efecto (o producción y producto) se dan en un mismo plano, es decir, como Spinoza – lo que hizo de él un ‘ateo’ a ser perseguido – que Dios y los hombres están en el mismo plano sin ninguna emanación (los modos y los atributos son inmanentes a la sustancia divina). La actualización de un virtual está regida por un principio de inmanencia que sostiene la relación diferencial entre los elementos, así como las transformaciones energéticas y los diferentes regímenes de operaciones de máquinas, prescindiendo de los principios de semejanza, oposición, y totalización que caracterizan solamente los efectos de la verdadera producción inconsciente.

Inconsciente y campo social también se realizan en un mismo plano. No hay emanación ni diferencia de naturaleza entre alma y cuerpo, deseo y social, individuo y colectivo, dentro de esta perspectiva inmanente de producción de multiplicidades. Lo que hace Spinoza, jalando la cuestión a un problema deleuze-guattariano, es poner el deseo al lado de la producción – en oposición a la definición platónica y clásica de deseo como adquisición. El ser problemático del deseo, en todas sus diferencias, “es dispersión de elementos moleculares” y no “una progresiva confluencia funcional de partes destinadas a la finalidad del todo” como en las formaciones molares/sociales/técnicas<sup>20</sup>. El deseo produce aunque su régimen de funcionamiento sea diferente del funcionamiento de las máquinas molares. La producción puede ser producción de puras diferencias, molares y moleculares, compartiendo un mismo “lugar”.

¿De qué tipo de lugar se trata? Se trata de una superficie plegada. El deseo y el campo social se pliegan como un inmenso tejido que, en sus mismos pliegues, pone en contacto su misma sustancia. Los pliegues no obstante deben ser vistos como resultado de una diferenciación, cada vez que se dobla la superficie una diferenciación es efectuada. Las relaciones entre molar y molecular, social y subjetivo, deben ser pensadas en términos de una misma sustancia que al

---

<sup>20</sup> Orlandi, L. B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*, p. 13.

doblarse produce diferenciaciones, posibilitando que un virtual se actualice. La sustancia dinámica y móvil relaciona la dimensión deseante con la social como si “el inconsciente” fuera “un pliegue del ‘lado de fuera’ (campo social) que constituye el ‘lado de dentro’”<sup>21</sup>.

Si la máquina social y la máquina deseante están plegadas y regidas por un mismo principio de imanencia productiva, sostenemos la afirmación de que el deseo produce realidad en la realidad. El deseo no produce fantasmas, su relación o *investidura* se da directamente en lo real, por esto la necesidad de un análisis de las producciones deseantes se torna imprescindible para un análisis de las producciones que se dan en el campo social. Veremos en este trabajo cómo los autores construyen un complejo entramado conceptual para sostener esta relación entre el elemento deseante y el campo social desde un punto de vista de la productividad y de la relación immanente entre los conceptos.

### **El problema de la represión. Un encuentro con la pregunta ¿por qué servimos?**

En la apertura entre los conceptos de deseo y de máquina social regresamos a la pregunta-corazón: ¿cómo podemos desear la represión?, o ¿cómo los hombres pueden desear la subordinación a otros? Es en estas preguntas que los autores encuentran el problema fundamental de la filosofía política, como bien supo ver Spinoza y Wilhem Reich.

No sólo con Reich, sino con toda la corriente que podemos llamar de freudomarxismo<sup>22</sup>, el problema parecía estar direccionado a: ¿Cómo pensar las

---

<sup>21</sup> De hecho, esta noción [pliegue], según Deleuze, es formulada por Leibniz e involucra una solución para el vínculo del exterior-materia con el interior-alma sin admitir una interioridad que estaría circunscrita, cerrándose al exterior, y sin postular una apertura entre exterior e interior desde que ambos sean considerados como mundos diversos. Por lo contrario, materia y alma están plegadas sobre si mismas y pertenecen a un mismo mundo, no obstante en tanto pliegues, presentan una distinción que se basa en la manera de distribución sea por realización en la materia, sea por actualización del alma, de intensidades que recorren los intersticios de los pliegues.). Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoría das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 345.

<sup>22</sup> Como principales referencias del freudomarxismo citemos a Wilhem Reich (*La revolución sexual, Psicología de masas del fascismo, La irrupción de la moral sexual*), y Herbert Marcuse (*Eros y civilización, el hombre unidimensional*); dentro de estas discusiones cabe también la presencia del antropólogo Bronislaw Malinowski (*Sexo y represión en la sociedad primitiva, Los argonautas del*

clases, los intereses, las distribuciones en el campo social, todas nuestras acciones “conscientes” con la “descubierta” del inconsciente? ¿Cómo hacer que el psicoanálisis incorpore en sus prácticas la crítica al capitalismo y la represión? ¿Cuál es el rol de Edipo y la represión en todo eso? ¿Cuáles son las formas o aparatos de represión? ¿Y el rol del Estado en todo esto, es él el gran responsable de esta ilusión de no haber salidas?

Para Deleuze y Guattari este problema tiene que ser respondido con la categoría de producción deseante. La pregunta de ellos pasa por una formulación del estilo: ¿Cómo las máquinas – deseante y técnica-social - se articulan para poner en funcionamiento operativos de bloqueo de la producción deseante, de control y registro de la producción que acaban siendo negativos de esta producción? La represión en los términos de Deleuze y Guattari, para esclarecer desde ahora su característica fundamental, no es el motor del sistema sino un efecto de la captura de la producción deseante por mecanismos/estrategias sociales. No hay ninguna contradicción en decir que el deseo produce las negatividades, ya que el deseo produce lo real, inviste y coexiste al campo social donde se actualizan las contradicciones, oposiciones y negatividades. Lo importante a analizar en este trabajo, es cómo los autores explican esta producción negativa propia del deseo sin afirmar que las negatividades explican el campo del deseo, dejándonos sin salidas.

Además de Spinoza y Reich, como observan Deleuze y Guattari, otro cuestionamiento con los mismos propósitos fue hecho por un personaje del siglo XVI. Amigo de Michel Montaigne, el francés Etienne De La Boétie lanza la pregunta ¿por qué servimos? en su libro titulado *Discurso de la servidumbre voluntaria*<sup>23</sup>. Interesado por el problema de cómo muchos pueden servir a uno, por

---

*pacífico occidental*), el psicoanalista Eric Fromm (*El miedo a la libertad, El corazón del hombre, Ética y psicoanálisis*), y el filósofo Louis Althusser (*Freud y Lacan*).

<sup>23</sup> De La Boétie, Etienne y Chauí, Marilena; *Discurso de la servidumbre voluntaria//Amistad: rehusarse a servir*; coord. Diego Tatián, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010. Hago esta mención porque tal vez este libro sea uno de los encuentros intensivos que atraviesan el motivo o interés del tema que investigo en este trabajo. Mi primera lectura del *Discurso* data de más de diez años, no obstante, en algún momento que investigaba los problemas elaborados por Deleuze y Guattari,

el problema de cómo la monarquía de un tirano puede realizarse, el autor se pregunta por el deseo o el querer servir. Claramente, la concepción de deseo de De La Boétie se distancia mucho de la concepción de Deleuze y Guattari, sus problemas no son los mismos; no obstante ahí está la pregunta que resuena en las dos problematizaciones. Partiendo de un principio de libertad, el autor se incomoda por querer la libertad o querer la servidumbre, indagando ya en esos tiempos sobre la cuestión del poder y de la represión como algo más allá de la coacción y uso de fuerza. A continuación, reproducimos algunos fragmentos de las dos obras que ilustran esta resonancia de ideas encontradas en De La Boétie y Deleuze y Guattari.

“ (...) sí vemos no ya a cien ni mil, sino cientos de países, miles de ciudades, un millón de hombres que no atacan a uno solo, que no aplastan a quien los trata como siervos y como esclavos, ¿cómo debemos llamar a esto? ¿Se trata de cobardía? Hay en todos los vicios ciertos límites que no pueden pasarse. Dos hombres, e incluso diez pueden temer a uno. ¡Pero que miles, un millón, mil ciudades no se defiendan contra uno solo! Eso no es cobardía, pues la cobardía no llega a tanto, al igual que la valentía no puede ser tanta que permita a un solo hombre escalar una fortaleza, atacar un ejército o conquistar un reino. ¿Qué monstruoso vicio es este que no merece el nombre de cobardía, para el que falta una expresión, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua rehúsa nombrar?”<sup>24</sup>

“Me parece que los hombres sólo desdeñan la libertad, puesto que si la desearan, la tendrían; como si se rehusaran a realizar esta preciosa conquista sólo porque es demasiado fácil.”<sup>25</sup>

“Solamente hay el deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y mortíferas de reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?’. Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡Queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres

---

las preguntas de De La Boétie vinieron a la memoria, y al consultar otra vez el texto, ya con otra mirada, he podido encontrar resonancias de problemas o cuestionamiento en los tres autores.

<sup>24</sup> De La Boétie, Etienne y Chauí, Marilena; *Discurso de la servidumbre voluntaria//Amistad: rehusarse a servir*, coord. Diego Tatián, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 28.

desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?” 26

La idea que tratamos de presentar y que se ilustra con este encuentro con De La Boétie, es la creencia en que hay algo más allá o más acá de la simple sujeción a la fuerza, al miedo, a la amenaza, que hace que las formaciones devengan casi naturalmente represivas, aplastadoras, productoras de miserias<sup>27</sup>. De ahí las ideas de que el hombre es malo por naturaleza, que toda sociedad reprime (y que Edipo es universal), que sólo cambia en la historia las formas de practicar la crueldad, aun considerando el mundo de hoy algo relativamente mejor que los anteriores. Pero si salimos un poco de los dualismos y fatalismos, de bueno y malo, naturaleza mala, sociedad naturalmente represora, ¿cómo podemos pensar que, si al final es verdad que hubo crueldad, tiranía, despotismo, guerras, disciplinas y controles en la historia de las sociedades, esto fue algo deseado, no siendo tan natural y fatídica la desgracia de los mismos vivientes de estas sociedades? ¿Será la masa tan estúpida al punto de ser siempre engañada, o es la misma masa que fundamenta un sistema de dominación al cual entregan sus vidas, como si nada? ¿Hay un límite que soportar dentro de la servidumbre?

Si hubo un Hitler, un Napoleón o aun un Moisés, es porque hubo un pueblo alemán, un ejército napoleónico y un pueblo de judíos. En De La Boétie la cuestión es expuesta en términos de rechazo del hombre a su derecho de libertad (puede ser que este hombre no conozca la libertad, lo que es diferente del que sí la conoció y la perdió), pero en Deleuze y Guattari, más afinado el problema, no se trata de un rechazo, se trata de una afirmación, de un deseo de reprimir, de bloquear, de matar, un deseo de extinción. ¿Es por lo tanto realmente natural,

---

<sup>26</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p 36. [AE, p. 36]

<sup>27</sup> Como ejemplo tenemos también el cuestionamiento de Gabriel Tarde sobre la autoridad ejercida por “hombres soberanamente imperiosos y afirmativos”: “¿Han reinado, como se afirma, ante mediante el terror y la impostura? No, esta explicación es a todas luces insuficiente. Han reinado por su prestigio. El ejemplo del magnetizador nos hace comprender por sí solo el sentido profundo de esta palabra. El magnetizador no tiene necesidad de mentir para que el magnetizado le crea ciegamente; no necesita aterrorizar para ser pasivamente obedecido. Es prestigioso. Eso es todo. Esto significa, a mi entender (...), que existe en el magnetizado cierta fuerza potencial de creencia y de deseo, inmovilizada en toda clase de recuerdos adormecidos, pero no muertos; que esta fuerza aspira a actualizarse como el agua del estanque a escurrirse; y que, por circunstancias singulares, solo el magnetizador está a la altura de abrir esa necesaria compuerta.



fatídica, la historia represiva de las formaciones sociales? ¿De nuestro modo de organización en el mundo, en tanto hombre-naturaleza-máquina, no podemos esperar otra cosa que diferentes modos de reprimir, más suaves, más corporales, más inmatrimales, o ya invisibles?

Dentro de las propuestas de trabajo expuestas al inicio, destacamos por lo tanto cuatro términos a ser investigados: deseo-social-represión-servidumbre. A fin de analizar la relación entre ellos, tenemos que desmenuzar el problema en algunos de los conceptos/conexiones que sostiene dicha relación. Esta necesidad hace que este texto tenga que preguntar sobre qué es y cómo funciona la producción inconsciente-deseante, qué es y cómo funciona la máquina social, su relación con el deseo, cómo esta relación puede oscilar entre un polo revolucionario y un polo reaccionario, y cómo, a partir de los tipos de relaciones que se armen, podemos explicar las diferentes formas de negar y reprimir las producciones deseantes.

Como el título del libro ya anuncia, el psicoanálisis y la figura de Edipo son problemas centrales en la construcción crítica de los autores. Por la importancia que esta crítica carga, veremos con más detalles en los capítulos que siguen cómo estos dos problemas se vinculan con la idea de represión, son estrategias, mecanismos, agenciamientos que bloquean la producción inconsciente, así como la familia, la religión, el aparato de Estado, etc.

### **¿Por qué *El AntiEdipo*?**

La primera propuesta de proyecto de investigación llevaba en consideración la política de Deleuze y Guattari en un sentido más ampliado, de la obra *Capitalismo y Esquizofrenia* en su totalidad, *El AntiEdipo* y *Mil mesetas*. Las pretensiones eran grandes: la definición de su proyecto político atravesado por una ética y estética, la explicación del plano de inmanencia filosófico que gana su máxima expresión en *Mil mesetas*, el trabajo que desarrollan conceptualmente para sostener una nueva pragmática política (devenires revolucionarios, máquinas de guerra, construcción de espacios lisos, máquinas deseantes, agenciamientos colectivos de enunciación, etc.), la novedad de este proyecto y sus impactos, eran

los puntos centrales del proyecto de investigación. Con un mínimo de lectura y orientación se hizo evidente que tal empresa no sería posible conforme las condiciones dadas para el trabajo (tiempo de investigación, de elaboración, extensión, plazos de entrega, etc.).

La necesidad de cortes y limitación en la propuesta se quedó aún más evidente al terminar de leer los dos tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia*. La primera lectura fue de *Mil mesetas*, libro que fue saboreado en el recorrido de cuatro años, con calma, anotaciones, relecturas. El primer tomo vino después, en momento de prisa, urgencia, cuando ya iniciaba la escritura del trabajo. La sorpresa fue irremediable y complementada por un cierto desconcierto. Eran muchas las diferencias que tendría que puntualizar entre un libro y otro, solamente esto ya era una investigación larguísima. Un cambio de estilo, de conceptos, de problemas, y de enfoque que, a pesar de toda la consistencia y continuidad entre las dos obras, hace imprescindible un análisis de las diferencias entre ambas. *El AntiEdipo* trajo nuevos problemas a un tema que ya sondaba la investigación: el problema de la revolución, de las luchas sociales, de la organización institucional, la crítica a la tradición marxista así como la revisión crítica del psicoanálisis, etc. Parecía una obra más difícil, más dura, académica, resaltando el tono crítico a otras teorías sociales y del inconsciente<sup>28</sup>. El tema del capitalismo y de las otras formaciones sociales es explícito; el análisis del funcionamiento de la máquina capitalista, tanto en su dimensión financiera como en su dimensión social y subjetiva, es detallado y consistente. Según Maurizio Lazzarato, con las tesis de *El AntiEdipo*, “Deleuze y Guattari están en condiciones de definir la naturaleza del capitalismo contemporáneo”<sup>29</sup>. El problema con el psicoanálisis, aunque llame la

---

<sup>28</sup> Comparando *El anti-Edipo* con *Mil mesetas*, François Dosse dice: “después de la etapa crítica de *El anti-Edipo*, viene esta segunda parte de *Capitalismo y Esquizofrenia* [*Mil mesetas*], proposicional y positiva.” (...) “Después de romper la rigidez de las instituciones familiares con *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari toman las sendas no trazadas (...) para explorar todo lo que pueda revelarse a través de diferencias y conexiones inéditas.” Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 315-316.

<sup>29</sup> “Al articular en lo social al deseo, Deleuze y Guattari están en condiciones de definir la naturaleza del capitalismo contemporáneo; éste parece haber realizado por sí mismo esta afirmación de *El AntiEdipo*: ‘toda producción es al mismo tiempo deseante y social’”. Lazzarato, Maurizio, *Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo, Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 168-179.

atención de los lectores y críticos, es secundario al problema del capitalismo ya que ella funciona como un axioma de la maquinaria productiva capitalista, ayuda en la construcción de territorios artificiales y subjetividades sujetadas al funcionamiento lucrativo insaciable de la máquina.

Todos estos elementos, y otros más, parecieron consistentes para un análisis encerrado en esta obra; las tesis de *El AntiEdipo* parecían merecer un espacio de investigación propio, separado de las tesis de *Mil mesetas* así como libre de ser una simple mención dentro un contexto más amplio de la teoría política deleuzeana. Aunque sea imprescindible hacer la conexión con *Mil mesetas*<sup>30</sup> y con estos aspectos generales del trabajo filosófico de Deleuze y Guattari (tanto en las obras conjuntas como las obras individuales de cada uno), la opción fue dar privilegio a la especificidad del primer tomo.

En la búsqueda de dar legitimidad a tal opción, de encontrar un sustento teórico que hiciera lúcida la pertinencia del trabajo, que le diera un aire “interesante”, no faltaron los argumentos. En los estudios del pensamiento de Deleuze y Guattari no faltan los autores que resaltan la importancia y actualidad de esta obra que cumple más de cuarenta años. En todas las diferentes justificaciones que los estudiosos dieron de este libro – entre aquellos que hacen una *alianza* con la teoría deleuzeana –, podemos encontrar un matiz, la resonancia de un mismo problema subrayado: la importancia política, pragmática y militante del libro. Nuestros autores parecen haber innovado la teoría política con este libro.

“Treinta años después de la publicación de *El AntiEdipo*, el filósofo Eric Alliez señala la actualidad de la obra, y considera que la biofilosofía deleuzeana se transforma, gracias a la fecundación que aporta Guattari, en una biopolítica ‘haciendo pasar al plano de inmanencia la desterritorialización

---

<sup>30</sup> “Hay una gran unidad entre los dos volúmenes. El anti-Edipo pretendía mostrar que la psicosis, contrariamente al modo en que el estructuralismo la concibe, no depende de una distribución estructural, sino de un proceso (...) El delirio se presenta como preso en un campo de investidura sociohistórica que en *Mil mesetas* es objeto de un geoanálisis, de una cartografía de las micropolíticas que permiten restituir los modos de articulación entre los procesos de subjetivación y los aparatos institucionales, haciendo aparecer la productividad potencial de los grupos sujetos.” Dosse, François, Op. Cit., p. 315.

relativa del capital para llevarla a lo absoluto y alcanzar, en este punto crítico, la liberación de la inmanencia en el aquí y ahora.”<sup>31</sup>

\*

Para empezar a tratar los problemas mencionados, parece relevante presentar como primer capítulo los aspectos generales de la concepción de deseo en *El AntiEdipo* tomando dos caminos. Un primer camino que se dedica a establecer una breve confrontación de esta teoría con otras, a saber: un contraste de Deleuze con Foucault y sus tesis de los dispositivos de poderes, así como – lo que sería bastante acentuado en *El AntiEdipo* – una confrontación con varios frentes teóricos que “reivindican el conocimiento del inconsciente (psiquiatría, psicoanálisis, anti-psiquiatría)<sup>32</sup>. El segundo camino que tomaremos en este primer capítulo es un tipo de resonancia, contextualización o paralelo entre la obra *El AntiEdipo* y los elementos revolucionarios de la década de los sesenta: en especial en Francia y en el año de 1968, y destacando la militancia de Félix Guattari; la intención de esta relación de los acontecimientos históricos con la obra, busca ilustrar cómo la propuesta de una nueva concepción de deseo respondía a un problema del momento, es decir, cómo, de cierta manera, *El AntiEdipo* se relaciona directamente con las ansias revolucionarias que estallaron en la década anterior a su publicación (1972).

---

<sup>31</sup> Dosse, François, Op. Cit., p. 278. Sobre las novedades que comporta *El AntiEdipo* en sus diferentes campos y de manera detallada y ampliada, así como sobre la actualidad de la obra ver pp. 261-303 (“El AntiEdipo” y “La máquina contra la estructura”)

<sup>32</sup> Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p.328.

## CAPÍTULO I. UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE DESEO: CONFRONTACIONES Y CONTEXTO.

### **Deseo y poderes. Confrontación con Michel Foucault.**

En el año de 1977, ínterin de la publicación entre el primer y el segundo volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia - El AntiEdipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) -, Gilles Deleuze escribe unas notas a Michel Foucault sobre sus tesis de los dispositivos de poder recién publicadas - *Vigilar y Castigar* (1975) y *Voluntad de Saber* (1976). En estas cortas notas, tituladas *Deseo y Placer*<sup>33</sup>, Deleuze comenta tanto sobre los méritos de estas tesis como sobre los problemas que encuentra en ellas. Para nosotros, estas notas ayudan a visualizar, a partir de una confrontación entre la idea de poder y la idea de deseo, algunos elementos esenciales de la concepción de deseo de Deleuze y Guattari, así como el embate político, ontológico y epistemológico implicado en estas confrontaciones que Deleuze hace a Foucault. Veamos lo que dicen las notas.

Respecto a los logros de las tesis presentadas en *Vigilar y Castigar*, Deleuze apunta tres esencialidades: (1) la novedad política de esta concepción de poder con relación a cualquier teoría del Estado; (2) es una tesis importante al propio Foucault, pues logra resolver el problema de la dualidad entre las formaciones discursivas y no discursivas, encontrando en los dispositivos de poder las razones de articulación entre ambas formas; (3) el rompimiento con la concepción de que el poder actúa por ideología y represión, los poderes normalizan y disciplinan. Deleuze agrega que esas tesis parecen caminar en dos direcciones: a una concepción de los micro-dispositivos como una multiplicidad heterogénea, y a la aparición de una máquina abstracta (el diagrama en Foucault) inmanente al campo social.

---

<sup>33</sup> Las notas en francés fueron publicadas en *Le magazine littéraire*, nº325, octubre 1994, con el título *Desir et plaisir*. En español, publicadas por *Archipiélago, Cuadernos de crítica a la cultura*, Barcelona, nº 23, 1995. También se encuentran publicadas en Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos, 2007, (texto 11). Estas notas fueron enviadas en 1977 por Deleuze a François Ewald para que se lo transmitiera a Foucault, que nunca las respondió.

Hasta *Vigilar y Castigar* los autores están en concordancia. El problema empieza con la publicación de *Voluntad de Saber* pues, según la lectura de Deleuze, hay un cambio en las tesis de los dispositivos de este libro respecto al anterior. La tesis de que los poderes no actúan por represión ni por ideología es mantenida, pero en esta publicación de 1976, Foucault agrega un elemento inédito a sus consideraciones: el poder no solamente normaliza y disciplina sino que también constituye.

“Ni represión ni ideología, pero, por decirlo rápidamente, los dispositivos de poder no se conforman con ser normalizadores sino que tienden a ser constitutivos (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (la verdad del poder). No se remiten a categorías que, a pesar de todo, siguen siendo negativas (locura o delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad)”<sup>34</sup>.

Para Deleuze, que en otros momentos ya había discutido con Foucault sobre el problema de los poderes en un tono mucho más concordante<sup>35</sup>, el problema que genera este carácter constituyente del poder va en tres direcciones: la naturaleza del micro-análisis, el estatuto de resistencia y la cuestión del placer frente al deseo. En cuanto al primer problema, el planteamiento deleuzeano agrega que si es necesario un micro-análisis de los dispositivos de poder, antes es necesario un micro-análisis del deseo (esquizoanálisis), ya que éste último, es anterior a los poderes, no en sentido secuencial, sino ontológico. El segundo problema que aparece se refiere a los contra-poderes. Si los poderes son constituyentes, sólo se puede pensar en fenómenos que resisten a estas constituciones, luego, ¿cuál sería el estatuto de esta resistencia? Para Deleuze, si los poderes constituyen la sexualidad, no quedan salidas para pensar el estatuto de las resistencias más allá de un “vis a vis” de poderes y contra-poderes, donde los últimos, no son más que la imagen invertida de los primeros. Este problema atinge también el papel del

---

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos, 2007, p. 122.

<sup>35</sup> Ver entrevista de Gilles Deleuze a Michel Foucault titulada *Los intelectuales y el poder*, publicada en Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, ed. La Piqueta, 1992 (3ª ed.), pp. 83-94; así como en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005; texto 26 de la edición.

intelectual, pues si los poderes son constitutivos de verdades, ¿cómo crear otra categoría de verdad?

Estas dos problemáticas (microanálisis, estatuto resistencia/otra verdad), trastocan directamente las tesis del deseo publicadas anteriormente en *El AntiEdipo*. En el primer caso como vimos, se pide un micro-análisis del deseo antes de un micro-análisis de los poderes, solicitud que se justifica con la afirmación de que los poderes son solamente algunos de los agenciamientos del deseo, siendo el agenciamiento primeramente deseante<sup>36</sup>. En este agenciamiento deseante, en este encuentro y circulación de fuerzas intensivas, siempre se escapan flujos; son las líneas de fuga que escapan a la diagramatización, a la operación de las máquinas de inscripción, de disciplinarización, de control, de organización de saberes, o de cualquier otra operación de máquinas molares. Para Deleuze, el dispositivo (agenciamiento) no sólo es de poder porque tiene muchos elementos: por un lado, un eje en que se disponen las cosas (visibilidades en Foucault) y los enunciados (lenguaje) y, por otro, un eje en incesante desplazamiento, un eje que mueve las cosas y los enunciados, eje de territorialización y desterritorialización. Un microanálisis por lo tanto debe considerar todos estos elementos del agenciamiento y no sólo los elementos reterritorializantes.<sup>37</sup>

En el segundo caso, con el problema de los contra-poderes tenemos dos ideas de Deleuze en oposición a las tesis de Foucault: las líneas de fuga son

---

<sup>36</sup> En *Mil mesetas* (1980) los autores hacen una nota al pie de página resumiendo los niveles de la teoría de los enunciados de Foucault, un tipo de breve resumen de las líneas problemáticas desarrollada por él mismo en las diferentes obras que ha publicado. Al final, Deleuze y Guattari marcan dos diferencias en relación a la teoría foucaultiana de las cuales citamos la primera: “no nos parece que los agenciamientos sean sólo de poder, sino de deseo, deseo que siempre está agenciado, mientras el poder sólo es una dimensión estratificada del agenciamiento”. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, trad. José Vásquez Pérez, Pretextos, Valencia, 2010, pp. 152-153.

<sup>37</sup> “Los dispositivos [*agencements*, agenciamiento] de poder surgirían allí donde tengan lugar reterritorializaciones [...] no serían los dispositivos de poder los que dispondrían ni los que constituirían, sino que serían los dispositivos [agenciamientos] de deseo los que, en una de sus dimensiones, distribuirían estas formaciones de poder. [...] el poder es una afección del deseo [...] éste es el sentido en el cual considero que el deseo es primero, y que se trata de un elemento para el micro-análisis. Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos, 2007, pp. 123-124

primeras; y el poder efectivamente actúa como instancia represiva. Para que haya agenciamiento de poder es necesario que haya en primer lugar flujos, materia sobre la cual incide la operación de codificación y reterritorialización que caracteriza el poder. Los flujos tienen como condición la huida de los cortes, el escapar de las operaciones de estratificación y de codificación que dan especificidad a la formación de conjuntos molares; son ellos los que posibilitan hablar de líneas de desterritorialización primeras, fugas de los organismos molares y del campo de combate de los poderes que ponen en primer plano la resistencia (la creación, la novedad, las salidas del poder); éstas no son ya efectos de los poderes pues son ellas, antes de todo, quienes determinan las formaciones de poderes, son ellas las responsables de promover, a cada nueva fuga, rupturas que al final determinan las nuevas formas de poderes, de aparatos o dispositivos eficaces en el control de estos flujos desterritorializados que no dejan de irrumpir en el campo social. Antes de poder organizar estos flujos, antes de reterritorializarlo, todo está huyendo, todo está en movimiento, siempre algo pasa a los bloqueos del poder, algo que se hace evidente<sup>38</sup>.

Puede decirse que el poder reprime si las líneas de fuga son primeras y la reterritorialización implica un bloqueo de esta fuga, una contención de la desterritorialización. Según Deleuze, los agenciamientos del deseo, que son objeto del microanálisis, no actúan ni por represión ni por ideología. El concepto de ideología está descartado para los dos casos, ni el poder ni el deseo actúan por ideología; en el esquema deleuzeano infraestructura y superestructura se dan en el mismo plano inmanente, siendo deseo y poder, ambos, un caso de economía. En cambio, el sistema deleuzeano no descarta el factor represivo como una característica de los poderes; tal factor se produce al aplastar los puntos de un

---

<sup>38</sup> La segunda de las diferencias, siguiendo la nota de arriba, es justamente este carácter primero de las líneas de fuga: "El diagrama o la máquina abstracta tienen líneas de fuga que son primeras, y que no son, en un agenciamiento, fenómenos de resistencia o de respuesta, sino máximos de creación y de desterritorialización." Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos, 2007, p. 153.



agenciamiento deseante, al romper las conexiones del deseo y disminuir la potencia de actualización de las virtualidades deseantes.<sup>39</sup>

El último problema encontrado por Deleuze en las tesis del poder constituyente de la sexualidad, resuena con uno de los significados más corrientes del deseo: el placer. Todas las variaciones que la historia de la filosofía ha presentado en torno a la problematización del deseo, se pueden enunciar, en términos generales, por el hecho de que el deseo es “llevado a la posición de un problema práctico y teórico, pensado por ejemplo como tendencia sensible o racional hacia la posesión de un objeto”. Esta premisa faltosa del deseo como un movimiento lanzado hacia algo externo, va a permitir que las concepciones de deseo “oscilen desde aceptaciones psicológicas hasta concepciones metafísicas, pasando por la filosofía de las pasiones”<sup>40</sup>. *Deseo y Placer* (así como el dolor) son conceptos que fueron unidos por muchas teorías, las cuales necesariamente tienen que partir de una premisa de que algo falta al deseo.

En estas notas dirigidas a Foucault, Deleuze cuenta la anécdota surgida en una conversación con Foucault, cuando éste dijo no soportar la palabra deseo, que aun sabiendo que su interlocutor la utiliza de otra manera, no puede dejar de relacionar el deseo con la falta. Y sugiere que, tal vez, lo que sea placer para él, sea el deseo para Deleuze.

La respuesta de Deleuze fue en estos términos: En primer lugar, no es una cuestión de palabra, él mismo no soporta la palabra placer. El deseo es todo este proceso que ya fue presentado más arriba, está en todos los campos, atraviesa todos los planos de organización y formas; es puro proceso de producción cuya

---

<sup>39</sup> “(...) a la luz de este primado del deseo sobre el poder, [...] sus operaciones conservan un efecto represivo, puesto que anulan no el deseo como dato natural, sino los puntos de los agenciamientos (dispositivo en la traducción de pre-textos) del deseo. Tomo como ejemplo una de las tesis más hermosas de *La Voluntad de Saber*: el dispositivo de sexualidad repliega la sexualidad sobre el sexo [...] Percibo un efecto de represión, precisamente en la frontera de lo macro y lo micro: la sexualidad, como agenciamiento del deseo históricamente variable y determinable, con sus puntos de desterritorialización, de flujos y de combinación, va se repliega sobre una instancia molar, ‘el sexo’, e incluso aunque los procedimientos de este repliegue no sean represivos, el efecto (no-ideológico) es represivo en la medida en que los agenciamientos quedan anulados, no ya en sus potencialidades, sino en su micro-realidades.”Ibíd., p. 124.

<sup>40</sup>Orlandi, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*, p. 2.

causa, que es inmanente, indica que no necesita de ningún factor externo. Relacionar el deseo con el placer es lo mismo que relacionarlo con una falta, pues ambos términos, placer y falta, niegan la inmanencia del deseo. Esto supone que, desde la concepción de deseo inmanente, el placer está del mismo lado del poder: del lado de los estratos, de las organizaciones molares; el placer solo podría ser considerado “el único medio que una persona o un sujeto tiene de ‘reencontrarse’ en un proceso que le desborda”, pero no es el proceso en sí, es decir, lo que escapa por todos lados como fuerza deseante<sup>41</sup>. Decir que el deseo busca el placer es también decir que algo le falta, es decir que el deseo para “satisfacerse” necesita algo más allá de lo que él es en tanto ser que produce. El deseo no busca, encuentra.

Estas notas nunca fueron respondidas directamente por Foucault, y en esa época, 1977, la interlocución con Deleuze fue interrumpida. Nunca más se encontraron. Después de la muerte de Foucault en 1984, el homenaje que rinde Deleuze al amigo es en forma de un libro. El libro *Foucault*, cuyo interés es la lógica del pensamiento foucaultiano, sale en 1986. Si en 1977 Deleuze se orientaba a los puntos débiles del problema de los dispositivos de poder con *Voluntad de Saber*, en 1986 esta debilidad parece haber encontrado salidas. A partir de la publicación de *La vida de los hombres infames*<sup>42</sup>, entra en juego un nuevo elemento en la problemática foucaultiana que logra, según Deleuze, reparar los atolladeros (*impasses*) de las tesis de los dispositivos de poder.

En esta obra, Deleuze lleva a cabo una sistematización singular que, en realidad, afirma su estilo, porque la efectúa con todos los filósofos que le interesan: Deleuze habla detrás de ellos, “les hace hijos híbridos por la espalda”, lo que podríamos llamar una “interpretación” que más allá de dar verdaderas significaciones hace resonar problemas, aunque éstos estén en campos conceptuales distintos: los problemas de Deleuze que resonaban en Foucault. El

---

<sup>41</sup> Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-textos, 2007, p. 128.

<sup>42</sup> Foucault, Michel, “*La vie des hommes infames*”, *Les Cahiers du Chemin*, n. 29, 15 de enero 1977, pp. 12-29. En español está publicado por la editora Altamira de Argentina.

libro habla de Foucault pero es imposible no ver los problemas “deleuze-guattarianos” latentes en toda esta sistematización del pensamiento de otro. Y Deleuze, en este momento de 1986, encuentra lo que le faltaba como elemento resonante: alguna cosa “parecida” con “su” deseo, a condición de que tal parecido sea en el ámbito de los movimientos diferenciales. El elemento que entra en la problemática foucaultiana, como una tercera dimensión después de sus problemas con los saberes y luego con los poderes, es el afuera y su dimensión plegada que aparece en un reencuentro con la idea de fuerza y de voluntad de potencia nietzscheana<sup>43</sup>.

Deleuze considera que Foucault logra abandonar los atolladeros de la tesis de los dispositivos de poder con los conceptos de pliegue y de afuera con los que inaugura una tercera dimensión de su pensamiento, o su “tercera ontología”. Si tenemos por un lado la formación de estratos (saberes) y la “diseminación” de poderes, por otro el presentimiento de “una extraña y última figura”: “una línea de afuera”, un afuera “más lejano que toda forma de exterioridad” cruza estos estratos y estas estrategias, y entre ellos se pliega, hace un tipo de “recámara interna” en medio de estratificaciones de saberes y de diagramatizaciones de poderes; la línea de afuera se afecta a sí misma al plegarse, “constituyendo un espacio al lado de adentro”, haciendo que lo lejano sea “también más próximo que todo el mundo interior.”<sup>44</sup>

Los trabajos de Foucault sobre el “cuidado de Sí” o los “modos de subjetivación”, que se desarrollan básicamente en *El uso de los placeres*, son las salidas para pensar los procesos de subjetivación, las posibilidades de creación

---

<sup>43</sup> “Foucault descubre, pues, el elemento que procede del afuera, la fuerza. [...] De ahí la importancia de la declaración de Foucault cuando dice que Heidegger siempre lo ha fascinado, pero que sólo podía comprenderlo por medio de Nietzsche, con Nietzsche (y no a la inversa). [...] Había que volver a descubrir la fuerza, en el sentido nietzscheano, el poder, en el sentido tan particular de ‘voluntad de potencia’, para descubrir este lado de afuera como límite, horizonte último a partir del cual el ser se pliega.” Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1987, p., 147.

<sup>44</sup> “[...] Foucault presiente la aparición de una extraña y última figura: si el afuera, más lejano que todo mundo exterior, también está más próximo que todo mundo interior, ¿no es ése signo de que el pensamiento se afecta a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado? [...] Esta afección de sí mismo, esta transformación de lo lejano y de lo próximo, va a adquirir cada vez más importancia, al constituir un espacio del adentro, que estará todo él copresente con el espacio del afuera en la línea del pliegue.” *Ibíd.*, p. 153.

fuera de las instancias del poder; las singularidades ya no están todas atadas a una relación de fuerzas, ya no tenemos el problema de un sujeto constituido solamente por poderes y saberes, sino una subjetividad que es un “interior de un exterior”, pliegue de una línea de afuera que traerá las novedades, “las singularidades salvajes” (salvajes porque están afuera de la experiencia) que a todo momento pueden interferir en la experiencia, cruzada de saberes y poderes, y modificar sus disposiciones. La fuerza que viene de afuera y se pliega es la salida “deseante” que Deleuze reclamaba.

Como sabemos, para Deleuze, pensar no es encontrar verdades ni solucionar contradicciones; pensar es problematizar, es experimentar, es algo que se produce “en el intersticio o la disyunción del ver y del hablar”;<sup>45</sup> el pensamiento de Foucault debe ser tomado, por lo tanto, como esta experimentación que pasa por tensiones, equívocos, falta de salidas, impasses, etc. Las debilidades encontradas por Deleuze con las tesis de *Voluntad de Saber* son partes del proceso de problematización del pensamiento que tanto interesa a Foucault. Los atolladeros con las tesis de los dispositivos antes de ser un problema con la forma de pensar el poder, lo son debido a que el propio poder nos los presenta<sup>46</sup>.

De esta manera, lo que parecía una crítica a ciertas debilidades en la teoría foucaultiana, pasa a ser considerada por Deleuze como una dimensión problemática del pensamiento. Si una de las más importantes “flechas de Foucault” es la pregunta ¿qué es pensar?, saberes, poderes y el sí, son “la triple raíz de una problematización del pensamiento”, son “las tres ontologías del

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>46</sup> Deleuze parece cambiar el tono de la crítica a las tesis de los dispositivos de poder una vez que encuentra que Foucault logró salir de los entramados del poder. Los hiatos ya no son un problema de una forma de pensar el poder sino que son hiatos del poder mismo. “Si al final de *La Voluntad de Saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida, ello no debe a su manera de pensar el poder, sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en el cual nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más ínfimas verdades.” *Ibíd.*, p. 127.

pensamiento”, las tres “formas de ser del pensamiento” que Foucault explica como “condiciones problemáticas” del pensamiento que varían “con la historia”<sup>47</sup>.

Deleuze dice que Foucault no hace “trabajo de historiador” sino una “investigación histórica” de las condiciones del pensamiento. Él no hace una historia de las mentalidades, ni del comportamiento, ni de la institución, ni de la vida privada, ni del sujeto, sino de las condiciones en que se manifiestan enunciados, visibilidades, relaciones de fuerzas, relaciones consigo, y procesos de subjetivación. Esto es lo que le interesa a Foucault, las condiciones que “no son más generales que el condicionado y valen por su propia singularidad histórica”, pues al final son ellas las que presentan cómo un problema aparece en tal formación histórica. Sólo podemos indagar sobre los problemas de nuestro presente indagando las condiciones históricas – y no apodícticas – que se presentan: “¿Qué puedo saber, o qué puede ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, a qué poder apuntar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, qué pliegues me cercan, o de qué modo me producen como sujeto?”<sup>48</sup>

Obviamente los problemas de Foucault no eran los mismos problemas de Deleuze, sin embargo, no faltaron las resonancias entre conceptos, ideas, “zonas de vecindad” entre los problemas que implican este interés por pensar las condiciones en que se da lo existente (o el pensamiento). Lo que intentamos hacer al presentar esta confrontación armada por Deleuze en contra de las tesis de los dispositivos del poder, es evidenciar el carácter primario del elemento deseante para el autor. Los problemas que Deleuze encuentra con las tesis de

---

<sup>47</sup> “En realidad, una cosa obsesiona Foucault, el pensamiento, ‘¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?’ La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia. Una historia, pero del pensamiento como tal. [...] El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento.” (ibíd., p. 151) “Eso, el pliegue del ser, aparece como tercera figura, cuando las formas ya están entrelazadas, cuando las batallas ya se han iniciado: en este caso, el ser ya no forma un ‘*Sciest*’ [Ser-saber] ni un ‘*Possesit*’ [ser-poder] sino un ‘*Se-est*’ [Ser-sí], en la medida en que el pliegue del afuera constituye un Sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrelazamiento estrático-estratégico para llegar al pliegue ontológico. Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Tres ‘ontologías’. ¿Por qué Foucault añade que son históricas? Porque no establecen condiciones universales.” Ibíd., p. 148.

<sup>48</sup> Ibíd., p. 149. Sobre el interés de Foucault en torno a “las condiciones” ver también la página 151-152.

*Voluntad de Saber*, las debilidades que aparecían con las nociones de micro-análisis, relación de fuerza, verdad, contra-poder, y placer, surgen por no considerar la dimensión deseante como elemento último (o primero) de la constitución de las cosas, cuerpos, palabras, y poderes.

Si consideramos que todo está constituido por los poderes y los saberes, poco espacio queda para pensar ideas como la de contra-poderes, otra verdad, etc. Tenemos por lo tanto consecuencias ontológicas, políticas y epistemológicas importantes que el problema deseo-poderes nos trae a la vista. Una vez que las relaciones de poder son tomadas como constituyentes de positividades (sexualidad), una vez que las creaciones son frutos de las relaciones de poder, una vez que el poder es el elemento último de la ontología, ser-saber y ser-poder nada más, encontramos taponadas las salidas para pensar un estatuto de la resistencia más allá de una relación de “vis a vis”; tenemos también un problema para pensar el papel del intelectual y la concepción de otra noción de verdad; las creaciones y nuevas posibilidades quedan todas atrapadas en la experiencia vivida entre saberes y poderes; no hay espacio para lo impensable, para el afuera de la experiencia (salvaje), para los elementos todavía no actualizados, para las nuevas posibilidades que vienen del más cósmico y del más molecular, del más lejano a lo más íntimo. El deseo concebido como placer es otra de las oposiciones; relacionar el deseo al placer es quitar al deseo su carácter inmanente, de fuerza en sí, sin necesidad de ningún objeto a complementarse, siendo el placer solamente una reterritorialización del deseo, un producto que no se explica por las mismas leyes de su producción.

Si Deleuze tuvo discordancias con Michel Foucault, éstas fueron casi imperceptibles en comparación a los problemas que encontraba en la mayoría de las teorías del inconsciente. En el siguiente punto destacaremos las confrontaciones entre Deleuze-Guattari y otros teóricos que buscaban entender y definir el funcionamiento del inconsciente. Daremos por ahora un breve panorama de la crítica anti-edípica a los principales referentes de estas teorías. Debido a que en los dos próximos capítulos abordaremos un poco más detalladamente en qué

puntos específicos de las tesis de Deleuze y Guattari aparecen las confrontaciones con las corrientes psicoanalíticas, psiquiátrica y aun anti psiquiátrica, el propósito del tópico que sigue es introducir al lector en los principales problemas que van a atravesar todas las variantes teóricas del inconsciente.

### **Deseo y Edipo. Confrontaciones con otras teorías del inconsciente.**

Hasta el momento sabemos que la innovación de nuestros autores pasa por una idea de concebir el deseo o el inconsciente en tanto producción. No se dice mucho con esta afirmación pues todavía no sabemos qué es esta producción ni cómo funciona. Pero ya con este dato en torno al carácter productivo, podemos jugar con otro concepto que para nuestros autores es el error más grande de las teorías de la psique, a saber: el concepto de representación. Si el deseo produce, sólo produce representación en un nivel molar, porque en el nivel molecular de la producción deseante lo que hay son intensidades, partículas, nada del orden representativo. Ahora bien, decir que el inconsciente no representa es decir que él no conoce a Edipo, ni a mamá, ni a papá, ni al yo.

El punto esencial de la crítica de los autores recae sobre cualquier teoría que “edipice” el inconsciente. Lo que los autores llaman en *El AntiEdipo* edipización del inconsciente, es un proceso histórico (y por lo tanto no universal) que cumple una función muy específica dentro del sistema de producción y reproducción social capitalista. El lugar que ocupa Edipo dentro de las teorías del inconsciente responde directamente a un funcionamiento económico determinado, el funcionamiento capitalista. ¿Pero qué es Edipo, qué función cumple en el capitalismo? En primer lugar, como veremos con más detalles en el capítulo tres, Edipo no es invariable, si bien hay muchas modalidades de sus formas en la historia, podemos remontar a un “nacimiento” mismo de Edipo con las formaciones despóticas anteriores al capitalismo, pese a que sea en el capitalismo que Edipo o la figura del déspota, de la autoridad, gana su máxima eficacia al ser interiorizada. En segundo lugar, Edipo es un aparato de represión que cumple la función de

bloquear la producción deseante, de hacer una aplicación específica de los flujos deseantes al servicio del funcionamiento de la máquina capitalista.

Dentro de todas las variaciones de la aparición de Edipo como un aparato de bloqueo y control de las fuerzas deseantes, hay un elemento que caracteriza estas varias maneras de edipizar: la familia. La aparición de Edipo funda una mediación entre individuo y mundo que pasa necesariamente por la familia. Todo lo que se produce en un individuo es traducido por elementos familiares, por personas globales, como si estas figuras ya existieran en la producción inconsciente. Lo que es una producción maquínica (funcionamiento desarreglado), intensiva (a-personal), y real (producción de realidades en la realidad), pasa a ser sometido a una triangulación (papá-mamá-yo), a una representación (ley, incesto) que desplaza el deseo (representado) e impone como representante la figura de Edipo. El inconsciente “huérfano” es ahora obligado a gritar ¡papá!, ¡mamá!

Edipo y los postulados familiaristas, al hacer del inconsciente una representación, y del análisis un trabajo de interpretación, pierden de vista la esencia productiva del inconsciente. Esta representación que se hace del inconsciente tiene una función específica de represión de las fuerzas inconscientes pues, al triangular los elementos intensivos y singulares del inconsciente, al personalizar o montar un teatro familiar en el seno de la producción deseante, los flujos descodificados, intensivos, que el capitalismo necesita para producir capital, son rebatidos sobre un campo familiar que los canaliza o los controla para que no extrapolen el límite de descodificación necesario para la producción de plusvalía capitalística. Es en este sentido que Deleuze y Guattari construyen una de las más fuertes críticas al psicoanálisis que la obra presenta: el eslabón que une psicoanálisis y capitalismo no es algo ideológico como creía Reich, sino que es una función directamente económica, es decir, el psicoanálisis hace una aplicación de los flujos desterritorializados y descodificados por el capitalismo con el conjunto familiar, construye un territorio artificial para que estos flujos no se desterritorialicen al punto de interferir el proceso de producción de producción encarnado en el dinero.



Veremos con más atención y detalles esta relación entre capitalismo y psicoanálisis, explicaremos los términos aplicados – descodificación, desterritorialización, territorio artificial, aplicación, etc. – así como el carácter económico de esta relación, pero por ahora basta con saber que Edipo es denunciado como aparato de represión, y la familia como un conjunto que sirve de aplicación para el funcionamiento capitalista. Puesto que el interés de los autores, como ya vimos, está volcado hacia la importancia de un análisis del deseo antes de cualquier análisis social, no es de extrañar que enfoquen su crítica – que aparece en el título mismo de la obra – en lo que, para ellos, constituye el aparato de represión del propio inconsciente. Más allá de los aparatos de represión sociales visibles que actúan sobre los cuerpos que encierran y disciplinan, es ya en el nivel virtual y deseante que vemos actuar la represión. Es en este sentido que los autores afirman que “una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo.”<sup>49</sup>

De esta manera, si buscamos un hilo crítico que atraviesa a todas las variantes teóricas del inconsciente, lo encontramos con la denuncia del aprisionamiento del inconsciente en el conjunto familiar, que es la representación represiva de la producción deseante. Veamos brevemente cómo, para los autores, los más reconocidos intentos de conocer el inconsciente caen en las trampas edípicas y familiares, reprimiendo la producción inconsciente aun cuando tratan de denunciar el Edipo.

Para empezar con Freud, la figura ancestral del psicoanálisis y el nombre más citado de *El AntiEdipo*, hay primeramente algo de revolucionario en sus trabajos: el descubrimiento de la esencia subjetiva del deseo, un hallazgo similar al de la economía clásica, como apuntaba Marx. Así como el mérito de Ricardo y Smith está en la determinación de la esencia de la riqueza en la producción abstracta, subjetiva, y por lo tanto, desgarrada de las objetividades (como querían hacer creer los fisiócratas por ejemplo, atribuyendo la producción de riquezas a un

---

<sup>49</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p 81. [AE, p. 81]

factor objetivo como la tierra), el mérito del Dr. Freud fue haber definido la naturaleza deseante fuera de la naturaleza de las referencias objetivas, la libido o sexualidad como esencia subjetiva abstracta. Pero Freud no termina allí. Lo que parecía ser un movimiento revolucionario, para Deleuze y Guattari, se transforma en un aparato de represión eficaz para el funcionamiento capitalista.

Para Deleuze y Guattari todo el problema del psicoanálisis empieza cuando la libido pasa a ser mediatizada por Edipo, cuando se empieza a hablar de Eros en vez de sexualidad (pues Eros viene acompañado de Thanatos, el instinto de muerte), cuando Freud transita de su interés por la energía sexual hacia un interés por Edipo. Deleuze y Guattari ven en el giro psicoanalítico hecho por Freud una interiorización e individualización de la familia, un desplazamiento de los postulados familiaristas del asilo – que la psiquiatría del siglo XIX le otorgaba la función familiar de “cuidar” o “sanar” las enfermedades mentales – para el diván. “En este primer movimiento, la familia deja de ser considerada el elemento cuyo mal funcionamiento lanza al individuo en la exterioridad de la locura, para tornarse el local de vivencia de un romance del inconsciente, teniendo como personaje principal a Edipo”<sup>50</sup>.

La familia es pensada como un micro-cosmos, matriz, medio expresivo de origen del deseo. Este nuevo posicionamiento de la familia corresponde directamente con el mayor interés psicoanalítico: la neurosis<sup>51</sup>. Para Deleuze y Guattari la esquizofrenia considerada como autismo o pérdida de la realidad, es un producto o efecto de un proceso de edipización impuesto al proceso esquizofrénico. Es como si el psicoanálisis tratara de neurotizarse, de imponer los padres al inconsciente esquizofrénico, de dar a la familia una función de

---

<sup>50</sup> Cardoso Jr., Hélio Rebello, A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente, “texto cedido por el autor”, p. 329.

<sup>51</sup> “En 1924, Freud proponía un criterio de distinción simple entre neurosis y psicosis: en la neurosis el yo [*moi*] obedece a las exigencias de la realidad sin perjuicio de reprimir las pulsiones del ello [*ça*], mientras que en la psicosis se encuentra bajo el dominio del ello, sin perjuicio de romper con la realidad. [...] en la neurosis la función objetual de la realidad es conservada, pero con la condición de que el objeto causal sea reprimido; en la psicosis el complejo invade la conciencia y se convierte en su objeto, al precio de una ‘represión’ que ahora se realiza sobre la realidad misma o la función de lo real.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p 128.

organizadora de elementos simbólicos o estructurales en el inconsciente. Hay desde luego un conflicto con el proceso esquizofrénico, pues la familia no opera como organizadora en este proceso, sino que cumple el papel de un “inductor de cualquier valor.” La interiorización de la familia, el teatro edípico montado en el inconsciente, solamente tiene sentido para la neurosis, no ayuda en nada al entendimiento de las psicosis; es además el proceso de edipización el responsable por interrumpir el propio proceso esquizofrénico de descodificación y desterritorialización de flujos.<sup>52</sup>

El psicoanálisis edípico sella todas las salidas con Edipo. Él es el problema y la solución, está en los dos extremos, como un “laberinto: de él no se sale a no ser entrando en él.” Dos son las salidas: o la “identificación neurótica” o la “interiorización de dicha normativa”. Neurosis o normatividad. Hay que interiorizar las diferenciaciones (padre-madre-hijo) para resolverlas, es decir, para encontrar la diferencia en las autoridades sociales (patrón-empleado); sólo así se resuelve Edipo, entrando en la normatividad, siguiendo las líneas del triángulo, pues caso contrario, “precipitará en la noche neurótica de las identificaciones imaginarias”, caerá en un “indiferenciado amorfo” de confusión de personas. Si la opción es neurosis o normas, al psicótico que no se deja edipizar de ninguna de las dos maneras, en ninguno de los extremos, puede sobrarle la ayuda del asilo o de la policía.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “(...) no nos sorprenderá tanto, según la observación de Lacan, que Edipo haya sido descubierto en la neurosis donde se consideraba que estaba en estado latente, antes que en la psicosis donde, por el contrario, estaría patente. Pero, ¿no es en la psicosis donde el complejo familiar aparecería precisamente como estímulo de cualquier valor, simple inductor que no posee el papel de organizador, y las catexis [investiduras] intensivas de realidad atacarían cualquier otra cosa (el campo social, histórico y cultural)? [...] No se trata de una operación abstracta: se impone al psicótico una ‘organización’ edípica, aunque para asignar en él, dentro de él, la carencia. Es un ejercicio en plena carne, en plena alma. Ante ello, reacciona con el autismo y la pérdida de realidad. ¿Es posible que la pérdida de realidad no sea el efecto del proceso esquizofrénico, sino el efecto de su edipización forzada, es decir, de su interrupción?” Ibidem.

<sup>53</sup> “Edipo nos dice: o bien interiorizarás las funciones diferenciales que dominan las disyunciones exclusivas [padre-madre-yo], y así resolverás Edipo – o bien caerás en la noche neurótica de las identificaciones imaginarias. O bien seguirás las líneas del triángulo que estructuran y diferencian los tres términos – o bien harás que un término siempre se desenvuelva como si estuviese de más con relación a los otros dos y reproducirás en todos los sentidos las relaciones duales de identificación en lo indiferenciado. Pero, tanto de un lado como de otro, es siempre Edipo. Y todo el mundo sabe lo que el psicoanálisis llama *resolver* (superar) Edipo: interiorizarlo para poderlo

Digamos que algo se le escapó a Freud: los esquizofrénicos no se dejan neurotizarse tan fácilmente. La resistencia de los psicóticos al tratamiento convencional psicoanalítico – no cesan de gritar que su delirio no está amarrado en el padre o en la madre – fuerza al psicoanálisis a reformular sus principios si no quieren dejar el delirio psicótico a cargo de la psiquiatría. Es ahí que aparece el esfuerzo de Jacques Lacan, quien exterioriza lo que fue interiorizado por Freud, es decir, si con el último, Edipo es puesto dentro de un orden imaginario donde la familia es el factor básico de interpretación de la producción inconsciente, todo lo que se da ahí funciona como un teatro imaginario familiar que remonta a una creencia en un mito de la muerte del padre<sup>54</sup>, con el segundo, Edipo se exterioriza de la familia, ya no hay mito sino un orden simbólico.

Edipo gana más fuerza todavía, él ya no está en el interior de la familia, en el padre, sino que está en el exterior, en el orden simbólico, es el significante que determina toda la cadena de significados: el problema del padre pasa al del Nombre del padre. Con Lacan tenemos la postura estructuralista del inconsciente donde la estructura del inconsciente está en relación de isomorfismo (orden simbólico) con la estructura del lenguaje. En la interpretación estructuralista ya no

---

recobrar mejor en el exterior en la autoridad social, y con ello dispersarlo, pasándolo a los pequeños. [...] Como problema o como solución es los dos cabos de una ligadura que detiene toda la producción deseante. ¡Impusieron padres al inconsciente!” *Ibíd.*, p. 84-85. “En cuanto a los que no se dejan edipizar bajo una forma u otra, el psicoanalista está allí para llamar en su ayuda al asilo o a la policía. [...] veamos el doctor Mendel, los doctores Stéphane [en la nota de la edición brasileña publicaba por la editora 34, el traductor Luis Orlandi hace referencia a los nombres citados: Gérard Mendel (1930-2004) y André Stéphane. El último es un pseudónimo con que Bela Grunberger y Janine Chasseguet-Sirgel firmaron el libro *L’Univers contestationnaire, ou les nouveaux chrétiens: étude psychanalytique* (Paris, Payot, 1969), en que buscaban psicoanalizar a los manifestantes de Mayo de 1968], el estado rabioso en que caen y la llamada literalmente policial ante la idea de que alguien pretende escapar a la ratonera de Edipo. Edipo es estos objetos que convierten en tanto más peligrosos cuando ya nadie cree en ellos; entonces los polizontes entran para reemplazar a los sumos sacerdotes.” *Ibíd.*, p. 87.

<sup>54</sup> “Engels homenajeó el genio de Bachofen por haber logrado reconocer en el mito las figuras del derecho materno y del derecho paterno, sus luchas y sus relaciones. Pero le hizo una censura que cambia todo: diría que Bachofen cree en eso mismo, en los mitos, en las Eríneas, en Apolo y en Atenas. La misma censura cabe mejor aun a los psicoanalistas; les diría que creen en eso mismo, en el mito, en Edipo, en la castración. Ellos contestan: la cuestión no es saber si nosotros creemos en eso, pero si el propio inconsciente cree. ¿Pero qué es eso, este inconsciente reducido al estado de creencia?, ¿quién le inyecta la creencia? El psicoanálisis sólo se tornará una disciplina rigurosa cuando ponga la creencia entre paréntesis, es decir cuando haga una reducción materialista de Edipo como forma ideológica. No se trata de decir que sea una falsa creencia, sino que la creencia es necesariamente algo falso, que desvía y sofoca la producción efectiva.” *Ibíd.*, pp. 112-113

importan las imágenes del padre o la madre, sino la función estructural que éstos desempeñan, la prohibición y la trasgresión ya no son pensadas en términos de operaciones imaginarias sino que son ahora operaciones estructurales. De todas maneras, las dos vías que definen Edipo, imaginaria y simbólica, producen una triangulación en el inconsciente que ata la producción deseante en puntos de referencia o de retorno, funcionando así como bloqueo de la propia producción deseante, sometiendo el deseo a una ley, introduciendo la falta en el deseo, diciendo que el deseo produce fantasmas (y no realidad).<sup>55</sup> Si dijimos en el primer párrafo que la categoría de producción se oponía a la concepción de un inconsciente representativo, con la crítica a Lacan, los autores lanzan otra importante oposición: el inconsciente tampoco es estructural; el inconsciente es maquínico.

Otra de las teorías que entran en el cuadro denunciado por Deleuze y Guattari, por los mismos motivos de edipización y reducción familiar, es la teoría de Melanie Klein, en específico sus tesis sobre los objetos parciales. Para nuestros autores, este concepto de Klein tiene el poder de “explotar Edipo, para destituirlo de su infundada pretensión de representar el inconsciente” pues son ellos, este “mundo de explosiones, de rotaciones, de vibraciones”, los verdaderos objetos de la producción deseante. Como veremos en el próximo capítulo, Deleuze y Guattari recuperarán este concepto dándole un lugar importante en *El AntiEdipo* ya que son ellos los productos de los cortes operados por las máquinas deseantes, son ellos quienes pueblan el inconsciente, son ellos los únicos objetos del deseo, virtuales y parciales.

---

<sup>55</sup> “Los tres errores sobre el deseo se denominan la falta, la ley y el significante. Es un sólo y mismo error: el idealismo que forma una concepción piadosa del inconsciente. Y de nada vale interpretar estas nociones en los términos de una combinatoria que hace de la falta un lugar vacío, ya no de privación; de la ley una regla del juego, y ya no un orden, y del significante un distribuidor, y ya no un sentido; nada de eso vale, porque eso no les impide traer consigo su corte teológico, la insuficiencia de ser, la culpabilidad, la significación. La interpretación estructural recusa toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, retiene del padre y de la madre solamente funciones, define la prohibición y la trasgresión como operaciones de la estructura. [...] pero el signo del deseo nunca es un signo de la ley, sino un signo de potencia. [...] el signo del deseo nunca es significativo, encontrándose, esto sí, en los miles de cortes-flujos productivos que no se dejan significar en el trazado unitario de la castración, siempre un punto-signo de varias dimensiones, la plurivocidad como base de una semiología puntual.” *Ibid.*, pp. 116-117.

Uno de los problemas que los autores encuentran en Klein, respecto a la lógica de funcionamiento de estos objetos, es haberlos relacionado a un todo, es decir, a personas globales y a los objetos completos – padre, madre, yo<sup>56</sup>. Los objetos parciales son siempre extraídos de las personas globales, su investigación centrada en un periodo pre-edípico de la experiencia de los niños se equivoca al no llegar al verdadero funcionamiento de esta experimentación anedípica del inconsciente. Para los autores parece contradictorio que “el niño viva entre objetos parciales, y a la vez dice que él aprehende en los objetos parciales personas parentales, tanto como pedazos.”

Toda la discusión con Melanie Klein está centrada en el argumento de que ella no logra llegar al verdadero funcionamiento maquínico del inconsciente, ni siquiera con un concepto potencial como el de objetos parciales, el cual no parte ni llegará a Edipo. Decir pre-edípico es todavía “una referencia evolutiva y estructuralista a Edipo” <sup>57</sup> que mantiene encerrada la relación productiva de objetos parciales en un conjunto representativo de personas completas. Dentro de la perspectiva anedípica, el inconsciente es un funcionamiento de cortes de flujos que, en uno de los niveles de esta operación de cortes, produce lo que serían los objetos parciales. Éstos, por lo tanto, son los productos de cortes en flujos<sup>58</sup>. En el

---

<sup>56</sup> La crítica a Melanie Klein aparece en especial en las páginas 49-51 de *El AntiEdipo*. Esta es la segunda crítica que hacen los autores a Klein, reprochándole por no haber entendido la lógica de estos objetos que había descubierto. Reproducimos como nota la primera crítica porque nos distancia un poco del objetivo de puntualizar el carácter edípico y familiar de las teorías del inconsciente en las denuncias de Deleuze y Guattari. “...En primer lugar, ella [Klein] los piensa [objetos parciales] como fantasmas, y los juzga desde el punto de vista del consumo, no de una producción real. Indica mecanismos de causación (introyección y proyección), de efectuación (gratificación y frustración), de expresión (el bueno y el malo), que le impone una concepción idealista del objeto parcial. Ella no lo conecta a un verdadero proceso de producción que sería el de las máquinas deseantes.” *Ibíd.*, p. 49.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>58</sup> “Es muy curioso que Melanie Klein, en su profundo descubrimiento de los objetos parciales, sea negligente en el estudio de los flujos y los declare sin importancia: así provoca un corto-circuito en todas las conexiones.” *Ibíd.*, pp. 42-43. Los autores se refieren a la afirmación que hace Klein en su libro *La Psychanalyse des enfants*, en torno a que en el inconsciente no hay distinción entre la leche materna y la orina. Según Deleuze y Guattari, sí hay una diferencia entre los dos flujos, ya que sufren la operación de diferentes cortes; el flujo siempre está en relación con un corte operado por una máquina. Cada corte opera una diferenciación, produce un objeto parcial (leche u orina) que completará su cadena en un momento de consumo que ocurre simultáneamente a la producción. En el capítulo siguiente veremos con detalle esta operación de corte-flujo. Por ahora destacamos la importancia de los flujos en la producción de los objetos parciales.

próximo capítulo abordaremos los detalles de esta operación de corte-flujo maquínico, y veremos qué son estos flujos de los que estamos hablando. Por lo pronto citamos un ejemplo ofrecido por los autores para ilustrar la oposición que los autores hacen a la concepción de objetos parciales de Klein:

“En rigor, no es cierto que el seno sea tomado o extraído del cuerpo de la madre, pues existe como pieza de una máquina deseante, en conexión con la boca, extraído de un flujo de leche no-personal, escaso o denso. Una máquina deseante, un objeto parcial no representa nada: no es representativo. Más bien es soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción.”<sup>59</sup>

Estos tres problemas que han sido presentados hasta ahora – la confrontación con Freud, Lacan y Melanie Klein – toman como base la denuncia de un reduccionismo familiar de la naturaleza productiva del inconsciente provocada por la operación que los autores llaman edipización del inconsciente. La aplicación que se hace del conjunto familiar a los flujos y objetos parciales deseantes no coincide con la naturaleza procesual de la esquizofrenia. Con Deleuze y Guattari el problema de la esquizofrenia deja de ser tratado como autismo, locura y desmoronamiento al ganar un sentido positivo como una descodificación y desterritorialización de flujos. La entidad esquizofrénica del hospital es una constitución del proceso de edipización, a diferencia de la esquizofrenia considerada en tanto producción de flujos o líneas de fuga de los organismos.

Ronald D. Laing, representante de la anti-psiquiatría, es quien supo ver esta calidad procesual e intensiva de la esquizofrenia. Según él, la esquizofrenia se caracterizaba como una “experiencia trascendental de la pérdida del Ego”, un estilo de “viaje iniciático”<sup>60</sup>. La entidad autista que se conoce en la clínica como esquizofrénico es más bien un producto de la interrupción del viaje por las tentativas de edipizar y triangular la producción deseante. Los esquizofrénicos

---

<sup>59</sup>Ibíd., pp. 51-52.

<sup>60</sup>Ibíd., p. 117.

son, para decirlo en otras palabras, aquellos que se niegan a un proceso de “neurotización” impuesto por la ilusión edípica.

Aun cuando la anti-psiquiatría consiga establecer una identidad de naturaleza entre alienación social y alienación mental, todavía se sujeta a los postulados familiaristas; la familia, en la medida que exprime la alienación social, es capaz por lo tanto de “organizar la alienación mental, el espíritu de sus miembros o de su miembro psicótico.” Laing, considerado por los autores como el más revolucionario de los anti-psiquiatras por haber logrado abandonar el familismo mejor que David Cooper<sup>61</sup>, no deja sin embargo de caer en los postulados “familiares, personológicos y egoicos”, pues buscando consignar una verdadera génesis social de la psicosis y reclamando como condición de cura la necesidad de una continuación del ‘viaje’ en tanto proceso, y de una disolución del ‘ego normal’[...] los remedios invocados no pasan de una ‘confirmación sincera entre padres’, un ‘reconocimiento de personas’, un descubrimiento del verdadero yo.<sup>62</sup>

En este sentido, con la anti-psiquiatría se persiste en tratar la familia como un “microcosmos, un medio expresivo válido por sí mismo, y que, por capaz que sea de expresar la acción de las fuerzas alienantes, las ‘mediatiza’ precisamente al suprimir las verdaderas categorías de producción en las máquinas del deseo.”<sup>63</sup>

Para terminar esta introducción a las discordancias de las tesis anti-edípicas con las otras teorías del inconsciente, parece interesante mencionar a uno de los teóricos que más cerca estuvo de la pretensión de construir una psiquiatría materialista como Deleuze y Guattari la proponían: Wilhelm Reich<sup>64</sup>. Si tomamos como punto de partida la crítica al reduccionismo es porque el hecho de hacer de

---

<sup>61</sup> “Creemos que un punto de vista similar existe incluso en Cooper (Laing a este respecto se deshace mejor del familismo, gracias a los recursos de un flujo llegado de Oriente).” *Ibíd.*, p.101

<sup>62</sup>*Ibíd.*, 478.

<sup>63</sup>*Ibíd.*, p. 101.

<sup>64</sup> “Reich fue el primero que planteó el problema de la relación del deseo con el campo social (iba más lejos que Marcuse, que lo trataba con ligereza). Él es el verdadero fundador de una psiquiatría materialista. Al plantear el problema en términos de deseo, es el primero en rechazar las explicaciones de un marxismo sumario muy presto a decir que las masas han sido engañadas, embaucadas...” *Ibíd.*, p. 124.



la producción deseante un terreno triangulado por Edipo sirve como de “filtro”, de canalizador de las *investiduras*<sup>65</sup> *sociales e históricas* que están operando en el proceso de producción deseante. Un delirio o una alucinación están investidos por fuerzas sociales, históricas, divisiones de clases, razas, siendo la familia apenas un transmisor entre estas fuerzas, y la subjetividad un inductor de valor cualquiera, nunca un punto de partida o de llegada de la producción<sup>66</sup>. Al contrario de cómo quiere hacer creer el psicoanálisis, la libido inviste directamente en el campo social sin necesidad de mediación o sublimación, “la producción social resulta de la producción deseante en condiciones determinadas”. Por otro lado, también es verdad que “la producción deseante es primeramente social”. En la autoproducción cíclica del inconsciente, deseante y social son dos dimensiones de una misma y única producción. “La producción social y la producción deseante forman una sola unidad, pero difieren de régimen”.<sup>67</sup>

El mérito de Reich reside en el hecho de ver la relación de investidura directa entre lo social y lo subjetivo cuando considera en sus análisis que las masas no fueron engañadas por el fascismo. Se da un paso a favor de la psiquiatría

---

<sup>65</sup>Optamos por traducir *investissement* por investidura, siguiendo la traducción al español de Sandra Garzonio del libro *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009 (François Dosse), p. 259; y la traducción colectiva del libro de Franco Berardi (Bifo), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*, que utiliza la expresión *investiduras sociales del deseo* (p.58), haciendo referencia al trabajo de Guattari. La traducción al español de *El AntiEdipo* de la editorial Paidós, de Francisco Monge, traduce el término por *catexis*. Optamos por el otro término (investidura) ya que el concepto de *catexis* es un concepto psicoanalítico que existe en francés y que no es utilizado en el vocabulario de Deleuze y Guattari. Consciente de la importancia de los cambios conceptuales, de los afrontamientos con la terminología psicoanalítica, y de la necesidad de dotar el deseo o la libido de un carácter directamente intensivo y económico la palabra *investissement*, cargada de sentido económico, parece ser mejor traducida, dentro del sentido propuestos por los autores, por investidura. Con este vocabulario, parecemos ser más fieles a la relación deseo-capitalismo que los autores buscan trazar en la obra.

<sup>66</sup> “No es que convenga colocar representaciones históricas en el lugar de las representaciones familiares del inconsciente freudiano, o incluso arquetipos de un inconsciente colectivo. Se trata tan sólo de constatar que nuestras elecciones amorosas están en el cruce de ‘vibraciones’, es decir, expresan conexiones, disyunciones, conjunciones de flujos que atraviesan una sociedad, entran y salen de ella, la enlazan a otras sociedades, antiguas o contemporáneas, lejanas o desaparecidas, muertas o por nacer, Áfricas y Orientes, siempre por el hilo subterráneo de la libido. No son figuras o estatuas geo-históricas (...) sino flujos y códigos de *Socius* que no representan nada, que designan solamente zonas de intensidad libidinal sobre el cuerpo sin órganos y que se hallan emitidos, captados, interceptados por el ser que entonces estamos determinados a amar, como un punto-signo, un punto singular en toda la red del cuerpo intensivo que responde a la Historia, que vibra con ella. *Ibíd.*, p.363.

<sup>67</sup>*Ibíd.*, p. 122.

materialista cuando se abandona cualquier concepción basada en una mediación entre consciente-inconsciente por operaciones psíquicas; estos dos términos, extraños siempre unos a otros, son puestos en relación de interiorización y proyección (mundo que se interioriza en el sujeto y sujeto que se proyecta en el mundo). Al contrario, si la relación es directa, un análisis del inconsciente debe pasar por un análisis social (y no solamente familiar) y vice-versa. La propuesta de Reich se centra, por lo tanto, en cuestionar sobre esta “perversión del deseo gregario”.<sup>68</sup>

Si por un lado Reich se aproxima a las propuestas que buscan nuestros autores para un análisis del inconsciente, por otro se distancia al considerar que la relación entre psicoanálisis y capitalismo es una relación ideológica. Según Deleuze y Guattari el problema de Reich consiste en no haber llegado a las máquinas deseantes, ya que mantuvo una diferenciación entre una dimensión social y otra deseante en los términos de racional e irracional. A Reich,

“la catexis [investidura] revolucionaria le parecía tal que el deseo allí coincidía simplemente con una racionalidad económica; en cuanto a las catexis reaccionarias de masas todavía le parecía que remitían a la ideología, de tal modo que el psicoanálisis tenía por único papel el explicar lo subjetivo, lo negativo y lo inhibido, sin participar directamente como tal en la positividad del movimiento revolucionario o en la creatividad deseante (¿no era esto en cierto modo volver a introducir el error o la ilusión?)”<sup>69</sup>

Con esta división dualista entre racional e irracional, Reich pierde de vista la coexistencia de las dos dimensiones, así como el carácter económico de la producción deseante. El análisis de las subjetividades queda entonces destinado a una caracterización ideológica, fantasmagórica.

De esta manera, para terminar este apartado, podemos decir que los dos puntos fundamentales de la crítica a las teorías del inconsciente son lo definido como edipización del inconsciente y su correspondiente reducción familiar. El inconsciente no representa, no es estructura, y la familia no es el medio expresivo del inconsciente, no es un micro-cosmos que lo explica y lo fundamenta. Hasta la

---

<sup>68</sup>Ibíd., 36.

<sup>69</sup>Ibíd., p. 124.

anti-psiquiatría, que denunciaba la relación entre las formaciones sociales y las enfermedades mentales, y apuntaba al problema histórico y social implicado en un delirio, termina por recurrir a instancias de personificación y a la familia. Reich, quien fue más lejos, y se acercó más a Deleuze y Guattari, consiguió librarse de la familia, pero no de las concepciones binarias de interior-exterior, racional-irracional, infraestructura y superestructura. La psiquiatría materialista o el esquizoanálisis es un intento de corregir todas estas fallas.

Antes de abordar la especificidad de la obra y la explicación de los conceptos que vamos a utilizar para exponer el tema de investigación, veamos el último punto que, a diferencia de estos dos anteriores, no se trata de una confrontación sino de una resonancia. Si intentamos dar las características generales o principales de la concepción de deseo partiendo de las diferencias de esta teoría con otras, pasaremos ahora, para finalizar la introducción de las características principales, a un hecho que alcanzaría concordancia y resonancia en los problemas de *El AntiEdipo*: los movimientos revolucionarios de 1968.

### **Deseo y 1968. El problema del deseo en la atmósfera política de los años sesenta.**

Nunca se puede determinar un acontecimiento a partir de lo que se efectuó, en el campo social el producto y la producción se diferencian, de esta manera, si la historia se remite al campo de efectuación de los acontecimientos, ella no logra un verdadero análisis si no considera la dimensión virtual de los encuentros o agenciamientos que es propia del acontecimiento. Esto implica que la historia en tanto que disciplina ocupada en estudiar los acontecimientos, tiene sus intereses fincados en la potencia de ruptura del acontecimiento, en las contingencias de los encuentros que en este nivel hacen estallar regímenes establecidos, en los desvíos que se producen a partir de ciertos agenciamientos, etc.

Dentro de estas condiciones de pensar la historia, podemos ilustrar con acontecimientos de la década de sesenta cómo la pregunta por el deseo y las transformaciones sociales tuvo una resonancia en la producción intelectual de los autores, en especial en *El AntiEdipo* y en la obra de Félix Guattari, cuyo retrato

biográfico está por entero “contagiado” por el problema de las subjetividades y las organizaciones sociales. Es importante entender que el contexto político mundial de disturbios, agitaciones e incertidumbres de los finales de los sesenta, afectaron directamente la producción de *El AntiEdipo*. Fue escrito para el público de ‘68. En entrevista, los autores puntualizan en diferentes momentos la influencia que fue este momento histórico en el estilo, ritmo y tono del libro<sup>70</sup>. Al responder sobre el objetivo o el sentido del libro, responden que escribieron su libro de filosofía política para aquellos que se cansaron del inconsciente edípico<sup>71</sup>. Ahora bien, ¿cuál es la relación de Edipo y 68? Más bien es una relación entre el abordaje sobre el punto de intersección entre las transformaciones sociales y las subjetividades deseantes.

Los cuestionamiento de las estrategias de lucha y de transformación social de la década de sesenta están atravesados por una desilusión con el partido comunista, con las organizaciones partidarias, y con las reformas de Estado; el movimiento obrero, que era el representante del poder crítico y transformador, es cuestionado por estudiantes, intelectuales, por los obreros mismos, y toda una nueva teoría empieza a cuestionar el poder a partir de otros puntos de problematización que van más allá de la esfera obrera; la cuestión de la

---

<sup>70</sup> En un debate después del lanzamiento de *El AntiEdipo* en 1972, organizado por la revista *Quinzaine Littéraire* y que contaba con especialistas de diversas áreas de las ciencias humanas— el filósofo François Châtelet, el etnólogo Pierre Clastres, los psicoanalistas Roger Dadoun y Serge Leclair, el director de la revista Maurice Nadeau, el sociólogo Raphaël Pividal, y el psiquiatra Henri Torrubia, -, Guattari responde sobre el encuentro con Deleuze y de cómo surge la necesidad de escribir las tesis de *El AntiEdipo*: “Esta colaboración no es el resultado de un simple encuentro entre dos individuos. Más allá del curso de las circunstancias, fue también todo un contexto político que nos condujo hasta ahí. Se trató, en origen, más que de poner un saber en común, de acumular nuestras incertidumbres, incluso de una cierta confusión ante el aspecto que los acontecimientos hubieran asumido después de Mayo de 68.” Deleuze, Gilles, *Ilhas desertas e outros textos, textos e entrevistas 1953-1974*, trad. Luiz B. L. Orlandi, Sao Paulo, Iluminuras, 2005, p. 301. Sobre esta relación histórica entre la obra de Deleuze y Guattari y los movimientos revolucionarios de la década de sesenta, el libro biográfico de François Dosse es una pieza clave.

<sup>71</sup> “Eso mismo es lo que pensamos de nuestro libro. De lo que se trata es de saber si funciona, y cómo y para quién. Es una máquina. No se trata de releer, habrá que hacer otras cosas. Es un libro hecho gozosamente. No nos dirigimos a quienes piensan que el psicoanálisis sigue el camino correcto y tiene una visión apropiada del inconsciente. Nos dirigimos a quienes piensan que es monótono, triste, como un runrún (Edipo, la castración, la pulsión de muerte, etc.). Nos dirigimos a los inconscientes que protestan. Buscamos aliados. Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra”. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, pp. 38-39.

sexualidad, del espectáculo, de los medios de comunicación, consumo, arte, etc., son temas que se incorporan a la lista de problemas y que provocan un cuestionamiento a las propias reivindicaciones de la izquierda; la crítica al trabajo mismo es el lema de los movimientos reivindicatorios de los sesenta; las vanguardias revolucionarias se ven desmoralizadas, y las ideas psicoanalíticas van entrando cada vez más en el centro del debate entre poder y sujeción; las vanguardias artísticas y todo el ideal moderno se ven abalados por un cuestionamiento de lo que se considera como arte, denunciando el papel burgués y represor de los espacios y teorías del arte; el capitalismo parece haber transformado, o estar entrando en una transformación radical de sus formas de producir del mismo modo en que se transforman los aparatos y formas de controlar a los individuos.<sup>72</sup>

Lo que se quiere ilustrar con estos datos es que, en este período de la historia, las luchas revolucionarias y las teorías de izquierda se ven completamente sacudidas, desterritorializadas, para usar el concepto de Deleuze y Guattari, a otro plano de problematización donde se involucran los elementos subjetivos, inconsciente, deseante. Algo se mueve de manera relevante en el plano político en esa época. Algo que incumbe a los mismos fundamentos de una forma de pensar la sociedad y el individuo. ¿Un problema con Marx? Más bien la

---

<sup>72</sup> En el libro Foucault de Gilles Deleuze, hay una nota al pie de página (nota 45) en la cual el autor hace un resumen del acontecimiento 1968, de los principales representantes de este acontecimiento mundial; reproducimos la nota completa, aunque larga, pues nos parece que indica muy bien lo que representó este año en la visión de Gilles Deleuze. “Al leer ciertos análisis, podría pensarse que 1968 sucedió en la cabeza de intelectuales parisienses. Es necesario, pues, recordar que 1968 es el producto de una larga serie de acontecimientos mundiales, y de una serie de corrientes internacionales de pensamiento, que vinculaban ya *la emergencia de nuevas formas de lucha con la producción de una nueva subjetividad*, aunque sólo fuera en la crítica del centralismo y en las reivindicaciones cualitativas, relativas a la ‘calidad de vida’. En lo que se refiere a los acontecimientos mundiales, habría que hablar brevemente de la experiencia yugoslava con la autogestión, la primavera checoslovaca y su represión, la guerra de Vietnam, la guerra de Argelia y el problema de las redes, pero también los signos de ‘nueva clase’ (la nueva clase obrera), el nuevo sindicalismo, agrícola o estudiantil, los núcleos de psiquiatría y de pedagogía llamados institucionales...En lo que se refiere a las corrientes de pensamiento, habría sin duda que remontarse a Lukács, cuya *Histoire et conscience de classe* (traducción castellana ed. Grijalbo) planteaba ya el problema de una nueva subjetividad; más tarde, la escuela de Francfort, el marxismo italiano y los primeros gérmenes de la ‘autonomía’(Tronti), en torno a Sartre la reflexión sobre la nueva clase obrera (Gorz), y grupos como ‘socialismo y barbarie’, el ‘situacionismo’ y la ‘vía comunista’ (especialmente Félix Guattari y la ‘micropolítica del deseo’). Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1987, pp. 149-150.

incorporación de Freud a las teorías marxistas. Dentro de nuestros límites, podemos presentar algunas experiencias de Félix Guattari en la década de sesenta francesa que ilustran de alguna manera este problema que involucra a Freud y Marx<sup>73</sup>.

En la biografía que Dosse hace de Deleuze y Guattari encontramos varios datos interesantes de la militancia de Guattari que dejan traslucir en la narrativa este “factor Freud” en los movimientos sociales, resaltando la infiltración en los medios estudiantiles. En un breve recuento, podemos enumerar algunas experiencias del relato de Dosse que ilustran el caso. 1) Es ya en 1963, pos guerra de Argelia, que el movimiento estudiantil empieza a movilizarse de manera más acentuada en contra de ciertas medidas estatales, así como a defender una autonomización de los organismos estudiantiles (UNEF – MNEF<sup>74</sup>) en relación al Partido Comunista Francés. En esta época también se ve la penetración de los métodos psicosociológicos en el medio estudiantil<sup>75</sup>. 2) En los años de 1965-66 Guattari intenta constituir redes de acción política sin dejar de crear organizaciones militantes. La Federación de Grupos de Estudios y de Investigaciones Institucionales (FGERI) surge como una iniciativa de agrupación que trata de conjugar la experiencia clínica de La Borde<sup>76</sup> con la militancia política.

---

<sup>73</sup>Sobre las diferencias de Deleuze y Guattari con el marxismo y el freudo-marxismo ver Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 251. En cuanto a la participación de Gilles Deleuze en los movimientos políticos de la década de sesenta, François Dosse afirma que ésta fue mucho más discreta que la participación de Guattari. Sobre este tema, Deleuze y 1968, ver las páginas 227-229 (“Deleuze a la escucha de 1968”).

<sup>74</sup> Unión Nacional de Estudiantes de Francia y Mutual Nacional de Estudiantes de Francia.

<sup>75</sup> Jean-Pierre Milbergue, uno de los responsables de la MNEF - la organización que administra el seguro social estudiantil - es quien propone esa nueva estructuración del movimiento estudiantil, marcando una ruptura con la tradición militante al reivindicar una conexión entre lo político y la práctica psicoterapeuta. En sus cursos de 1963 promovió el encuentro entre estudiantes y especialistas del área psicológica; a fines de ese año invita el equipo de la La Borde para una reunión con los estudiantes. Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 108.

<sup>76</sup> “El castillo de la La Borde, un lugar mítico, abraza una clínica psiquiátrica singular, donde la locura se trata de manera diferente. Con el tiempo, La Borde se convirtió en una utopía realizada – el movimiento se prueba y se experimenta caminando por la clínica -. Brecha en la tradición del encierro del mundo de la locura, la experiencia llevada a cabo en plena región de Sologne, en el departamento de Loir-et-Cher, parece reanudar con modalidades preclínicas de la indistinción entre locos y cuerdos, de normalidad y patología, sin negar, por lo tanto, el horizonte médico necesario para aportar respuestas al delirio psicótico.” La clínica, situada en Saint-Alban (Lozère), fue fundada en 1921 por el doctor Tissot. El hospital tiene una historia de lucha política, así como

En este momento surge en el vocabulario de Guattari el análisis institucional y la transversalidad, estrategias propuestas por estos grupos para la transformación social<sup>77</sup>. 3) La revista *Recherches*, de autoría de la FGERI, tiene como objetivo poner a prueba cánones como Marx, Freud o Lenin, dejar de repetirlos y comenzar a actualizarlos, confrontarlos con la contemporaneidad del momento. 4) En 1968, Guattari está completamente involucrado con los actos político-revolucionarios en las calles francesas. En La Borde la revolución inevitablemente tiene sus efectos. Muchos de los trabajadores de la clínica tenían que ir y venir a París. Aun cuando Jean Oury, el director de la clínica, toma en ese momento una posición crítica y de distanciamiento del grupo de Guattari, surge un comité de huelga en la clínica. El movimiento de 68 lleva la clínica de la psicoterapia institucional a la anti psiquiatría desarrollada por Laing, Cooper y Basaglia<sup>78</sup>, quienes presentan teorías que ya no proponían una reforma o análisis institucional, sino la destrucción de la institución misma.

Sin lugar a dudas, la militancia política de Guattari en estos años, así como su práctica clínica singular, como la experiencia en La Borde, van a resonar

---

puede ser considerado una singular experimentación clínica revolucionaria; por sus pasillos estuvieron refugiados y resistentes de la segunda guerra; los dirigentes del hospital fueron figuras como: Paul Bravet – quien hace una reforma a los reglamentos del hospital, para que los enfermos “ejercen por completo como practicante, y no como ejecutantes” -; Lucien Bonnafé – director a partir de 1942, comunista y jefe del maquis del Alto Lorèze, permite que los enfermos establezcan relaciones con los pobladores de la región; François Tosquelles – psiquiatra catalán que fue responsable del servicio psiquiátrico del ejército republicano español, refugiado en Francia en la época del gobierno franquista, encuentra refugio en La Borde a invitación de Bonnafé; Tosquelles es el creador de las teorías (prácticas) llamadas *psicoterapia institucional*; y el último de los directores, considerado fundador de una segunda etapa de la clínica, es Jean Oury, quien compra el castillo de La Borde en 1953, siendo el director hasta hoy en día. Félix Guattari trabajó toda su vida en esta clínica. Las referencias más detalladas sobre la experiencia de La Borde se encuentran en Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 59-101. Las citas de esta nota están en las páginas 59-64.

<sup>77</sup> “La FGERI despliega el principio de transversalidad que Guattari ha enunciado ante aquellos que tienen en común el trabajo en institución: psiquiatras, antropólogos, psicoanalistas, psicólogos, enfermeros. Si el grupo de La Borde es el origen de esta empresa, también se asocian a ella educadores, maestros, profesores, urbanistas, arquitectos, economistas, voluntarios, cineastas, etc. En octubre de 1965 hay una docena de grupos federados. Todos reivindican el análisis institucional, inspirado en la pedagogía de Fernand Oury o en la psicoterapia de François Tosquelles, que ya tienen una excelente reputación. Esta federación, flexible en su funcionamiento, reúne a cerca de cien investigadores, y su sitio de implantación más importante es, evidentemente, el medio psiquiátrico.” *Ibíd.*, p. 103.

<sup>78</sup> David Cooper (1931-1986), Ronald David Laing (1927-1989), Franco Basaglia (1924-1980)

directamente en su producción con Deleuze en los años siguientes. Esa relación con la transformación de las prácticas colectivas va a ser una vertiente esencial en sus trabajos conjuntos; ese imperativo de transformación social estará acompañado siempre de otro punto central de reflexión de la obra: la construcción de una nueva forma de subjetivación. La preocupación central del trabajo desarrollado en *Capitalismo y Esquizofrenia* es esa articulación entre transformaciones colectivas y modos de subjetivación.

“El anclaje de *El AntiEdipo* en el movimiento de 1968 está fuertemente afirmado en una entrevista común que dan los autores a Michel-Antoine Burnier en 1973, por entonces director de la *Actuel*. La doble lógica de desterritorialización y de reterritorialización no es una simple oposición binaria entre el bien y el mal, pues de ambos lados la política del deseo puede ser traicionada: ‘Por un lado, la desterritorialización no llega a los agenciamientos de las máquinas deseantes. Por otra parte, la reterritorialización los aliena, los edipiza, los arcaíza. Frente a ese doble peligro, ¿cómo considera Guattari las luchas de emancipación? Articulando una reterritorialización que sea compatible con un proyecto revolucionario fundado en un plano de consistencia subjetiva autogestionada, esto es, gracias a nuevos procesos de subjetivación.’<sup>79</sup>

Las luchas de 1968 en Francia, así como sus resonancias en otras partes del mundo, son vistas por Deleuze y Guattari como legítimos ejemplos de un acontecimiento histórico, momento en que las organizaciones revolucionarias logran articular una propuesta crítica al sistema institucionalizado a partir de una reformulación de sus problemas o reivindicaciones; a partir de allí, incluyen en su programa la crítica a las formas de dominación subjetiva. Es con la incorporación del problema subjetivo al programa de las organizaciones de izquierda, teniendo siempre delante la figura de la máquina capitalista, que nuestros autores van a explorar el tema de las potencialidades deseantes, subjetivas (que no tienen que ver con un sujeto, sino con los procesos de producción de subjetividad), en su relación con las formas represivas que se efectúan en el campo social.

Deleuze y Guattari acogieron los acontecimientos de 68 con toda “simpatía” permitida por una aficción, pues encontraron en este hecho la realización histórica de lo que ellos mismos iban concibiendo como lucha política o simplemente como

---

<sup>79</sup> Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 247-248.



fuerza contestataria y creativa. Si las fallas de los organismos de izquierda se encontraban en los centralismos partidarios, en reformas de estado, en la personificación del poder, y en toda burocratización que inhibe las potencias revolucionarias o innovadoras, parece que para ellos 1968 manifiesta, en la historia, un acontecimiento de ruptura con las antiguas formas de pensar la izquierda, de concebir el poder, el Estado y los enemigos. Esta nueva crítica, que no fue privilegio francés, porque sus ecos se extendieron por varias partes del mundo, unió a estudiantes, profesores, médicos, obreros, etc. – y recibió el apoyo de la huelga con mayor número de adeptos de la historia (9 millones) -. Deleuze encuentra en este movimiento la realización de una crítica “integral” en la que se incorporan las tres dimensiones problemáticas del saber, del poder y de la subjetividad, es decir, la triple raíz actual de las cuestiones ¿Qué puedo yo, qué sé yo, quién soy yo?”<sup>80</sup>, planteada por Foucault. Los movimientos de 1968 son un ejemplo de la aplicación práctica de esta “revolución molecular”, para usar el término de Guattari, de la incorporación de los temas de la subjetividad y del deseo a la crítica social y de transformaciones políticas. Es con este ejemplo que podemos ilustrar lo que Deleuze y Guattari intentaron teorizar cuatro años después con *El AntiEdipo* dentro de la propuesta de una psiquiatría materialista.

\*

Con este primer capítulo vimos, por medio de confrontaciones con otras teorías y de una parcial contextualización en paralelo con la problemática política de los años 60, los primeros esbozos de la teoría deseante de *El AntiEdipo*. Pasaremos ahora a la obra, al conjunto de conceptos cuyo entramado nos puede ayudar a responder la pregunta: ¿por qué el deseo se convierte en deseo de servir?

---

<sup>80</sup> “Los acontecimientos que condujeron a 1968 eran como la ‘repetición’ de esas preguntas. ¿Cuál es nuestra luz y cuál es nuestro lenguaje, es decir, nuestra ‘verdad’ actual? ¿A qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas ya no son válidas? ¿Y sobre todo, ¿no asistimos, quizá, no participamos en la ‘producción de una nueva subjetividad?’.” Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1987, p. 149-150.

## CAPÍTULO II. AGENCIAMIENTO MAQUÍNICO DEL DESEO O EL FUNCIONAMIENTO DE LAS MÁQUINAS DESEANTES.

### **Deseo y social: una sola y misma producción.**

#### *La inmanencia.*

Como pudimos ver en la introducción, el interés que ronda esta producción filosófica a cuatro manos es un sistema filosófico que logre unir las teorías freudianas al marxismo, es decir, un análisis del inconsciente que considere su dimensión social, así como un análisis de las formaciones sociales que implique un estudio de las fuerzas deseantes que están cruzando un determinado campo social. Vimos también, rápidamente, que el principio que gobierna esta teoría en su búsqueda de unir el deseo y lo social es el principio de inmanencia.

Ahondando un poco más en la definición de inmanencia, podemos decir que este concepto - cuya mayor referencia utilizada por Deleuze y Guattari es la *Ética* de Spinoza y su definición de la sustancia inmanente - es la clave para reformular las relaciones duales entre conceptos como de deseo y de máquina social, espíritu y materia, inconsciente y consciente, alma y cuerpo, individuo y mundo, molecular y molar, etc. La idea de inmanencia combate ideas como las de dualismo, contradicción, causalidad externa, finalidad, todas las cuales implican la premisa de un trascendente. Si fuera posible resumir a grandes rasgos la trascendencia, habría que decir que, al analizar un fenómeno, se consideran términos de causas y efectos, de unidades cerradas que actúan sobre otras provocando efectos o emanaciones que no se explican, o, si tienen alguna explicación, es por medios mágicos. Del Dios perfecto, indivisible e imperecedero, emanan las criaturas imperfectas, múltiples y perecederas. Las causas, o esencia de los fenómenos (efectos), siempre se encuentran fuera de ellos, en otra instancia externa que actúa sobre los cuerpos.

Este tipo de pensamiento o teoría trascendente es lo que necesariamente tiene que estar vigente como premisa para que el mundo sea como lo ha pensado la tradición filosófica occidental – considerando las corrientes dominantes, es

decir, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel –: un mundo dividido en dos mundos que de alguna manera se entrecruzan, pero que son naturalmente distintos. No importa la especificidad de cada división que se fue modelando en la historia, pues la escisión siempre designa un mundo terreno y un mundo de las ideas, cuerpo y alma, materia y espíritu, sujeto y cosas (extensión), sensible y racional, individuo y sociedad; la distinción es lo verdaderamente importante porque da soporte a la relación de causalidad externa que se hace operar siempre entre unidades cerradas o formas que dotan de sentido a la materia, ideas que mueven misteriosamente los cuerpos.

En este embate a “lo que trasciende” podemos extraer, por ahora, dos problemas que Deleuze y Guattari intentan corregir con la aplicación del principio de inmanencia. En primer lugar, una crítica al pensamiento representativo: con la trascendencia el mundo es pensado como representación que se presenta a un sujeto, que a su vez representa de diferentes maneras lo dado, lo sensible, lo presentado. No hay existencia fuera de la representación, todo está determinado por una consciencia que, separada de lo real y lo sensible, crea un mundo de representaciones que dota de sentido este mundo irracional y contingente de las cosas que se presentan. Sea en Platón, en Descartes o en Kant, el mundo es impensable fuera de la esfera representativa, y según Deleuze y Guattari, el giro kantiano logra solamente interiorizar la representación, lo que no es nada revolucionario. La consecuencia de este mundo concebido como representación es que la producción invariablemente estará mediada por un sujeto organizador del mundo sensible, la naturaleza (lo irracional) es formulada en términos débiles, sirviendo únicamente de material para la producción de representaciones exclusivamente humanas. El conocimiento del mundo queda sometido a las representaciones que hacen de él algo inteligible, contable, palpable, medido, dividido, organizado. Todo lo que no cabe en esta operación de cuadrangular lo real dentro de un universo representativo es llamado irracional, caótico, algo fuera del orden de las cosas.

En segundo lugar, el problema que arrastra consigo esta idea de la trascendencia de los mundos es el del deseo concebido idealmente como falta. Si los mundos están divididos y solamente vivimos en un mundo de representación, hace falta el objeto de lo real.

“En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción y adquisición*. Desde el momento que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como (...) carencia del objeto real.”<sup>81</sup>

La crítica kantiana parece revolucionar la teoría del deseo cuando afirma: “el deseo es la facultad de ser, por sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de estas representaciones”; sin embargo, al hacer de los objetos una realidad psíquica, interioriza la falta ahondando de ese modo la concepción del deseo como carencia. Los objetos fantasmagóricos hacen del deseo una esencia faltosa (falta del objeto de lo real); al deseo sólo le queda la capacidad de producir fantasmas, y no realidades<sup>82</sup>. El deseo concebido como producción de fantasmas es uno de los puntos críticos enfocados al psicoanálisis; al considerarlo como carencia, se le asocia a una necesidad: la necesidad de cubrir una falta relativa que el mismo deseo incesantemente absolutiza en una carencia esencial, “incurable insuficiencia de ser”.

Pues bien, si gran parte de la filosofía tradicional occidental ha convenido en la división entre dos mundos, uno productivo y el otro producto, causa y efecto, sea el par materia y alma, o naturaleza y sociedad, al deseo le falta lo real, otras corrientes críticas de esta lógica de la representación sirven a nuestros autores para deshacer esta imagen del pensamiento dual, bipartido y faltoso. Es posible decir, de manera superficial y con todos los riesgos que ello supone, que todos los autores que Deleuze y Guattari hacen coincidir con sus teorías<sup>83</sup>, en las diversas

---

<sup>81</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998,, p. 32.

<sup>82</sup> Tanto la referencia a Platón como a Kant se encuentran en las páginas 32-33 de *El AntiEdipo*, en el apartado *1. 4. 2. Concepción idealista del deseo como falta (el fantasma)*.

<sup>83</sup> En la carta respuesta al libro de Michel Cressole (*Carta a un crítico severo*) hablando del momento en que se considera que hacía historia de la filosofía – refiriéndose a sus trabajos sobre Bergson, Kant, Spinoza, Nietzsche –, dice en su favor: “Pero, ante todo, el modo de liberarme que

áreas de conocimiento que extienden las argumentaciones a los más distintos niveles de funcionamiento de lo real, concuerdan en la crítica a esta imagen del pensamiento que organiza el propio pensamiento de acuerdo a la tríada representación-trascendencia-falta.

Es con los estoicos, con Spinoza, Leibniz, Bergson, Simondon, Gabriel Tarde, Gregory Bateson, Pierre Clastres, entre muchos otros, que Deleuze y Guattari se sostendrán en el principio de inmanencia de los diferentes mundos, estableciendo una sola y misma producción que se diferencia por sí misma y mantiene las diferenciaciones en su seno<sup>84</sup>.

Inmanencia: ateísmo divino que, al cancelar la emanación entre dios y las criaturas, dota a éstas de poder divino. La fuerza de la creación está en la materia

---

utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. Mi libro sobre Bergson es, para mí, ejemplar en este género". Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, p. 14. Concordando con Hélio Rebello, podemos decir que Deleuze se dedicó a los estudios de historia de la filosofía – refiriéndose a su producción antes del encuentro con Guattari, sobre Bergson, Nietzsche, Spinoza y Kant – sin por eso dejar de extraer de estas teorías "conceptos sorprendentes". CARDOSO Jr., Hélio Rebello, *Inconsciente-multiplicidade*, en, *Inconsciente-multiplicidades: Conceito, Problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, org. Hélio Rebello Cardoso Jr., Sao Paulo, editora Unesp, 2008.

<sup>84</sup> Sobre este punto, de la resonancia de una llamada teoría de las multiplicidades en Deleuze, que actúa en varios frentes, enfrentando determinados postulados de la tradición filosófica, como los citados anteriormente, trascendencia-falta-representación, ver el texto de Hélio Rebello Cardoso Jr., *Inconsciente-multiplicidade*, en especial de las páginas 11 a la 17. Del mismo texto, sobre la inmanencia en la tradición filosófica y en relación a la filosofía en particular de Deleuze, cito: "El problema de las multiplicidades exige un pensamiento de la inmanencia, que lo pone en consecuencia, grosso modo, con uno de los caracteres de la filosofía contemporánea. Deleuze, no obstante, agrega que las multiplicidades requieren una 'inmanencia pura', en contraste con los pensamientos cuyas imágenes se basan en algún tipo de trascendencia o en una 'inmanencia inmanente a alguna cosa'. Se configura de esta manera la inserción de Deleuze en la historia reciente de la filosofía, pues, a la vez que se posiciona con base en una pretendida contemporaneidad filosófica, se esquivo de ella, una vez que ahí encuentra determinados imanentismos que reponen la trascendencia en la manera como la inmanencia es delegada a factores privilegiados. Este punto de vista sesgo de la historia de la filosofía, de hecho, constituye una abertura propia del pensamiento de las multiplicidades, en que las referencias históricas no son suficientes. Tanto es así que Deleuze busca constituir el 'campo de inmanencia básicamente con el auxilio de Spinoza, incluyendo su herramienta escolástico-medieval, y de Leibniz, incluyendo su proximidad a las matemáticas, sin por eso identificar su tarea filosófica a la de estos pensadores". (pp. 14-15)

misma. En este sentido, el materialismo de la filosofía de Deleuze y Guattari está atravesado por las energías divinas, mágicas, deseantes, demoníacas, y todas las otras fuerzas que son la verdadera potencia de creación. Se rechaza la concepción del mundo en tanto representación, del deseo en tanto productor de fantasmas, para sostener un mundo hecho de pura producción, producción de producción, producción de realidades.

Spinoza y Leibniz son los autores que más importancia tienen para Deleuze y Guattari para sostener la inmanencia como principio de consistencia de toda su obra. Ya en las clases sobre Spinoza, Deleuze resaltaba la importancia de Spinoza por haber sido el primer filósofo que había elevado la inmanencia a un primer plano, al principio de la creación - de ahí su carácter maldito, hereje, pues dentro de los términos de inmanencia, Dios y las criaturas son iguales, están en el mismo plan, en el mismo mundo<sup>85</sup>. Al aplicar este principio de inmanencia a la ontología, se tiene como consecuencia la invalidación del principio de Unidad trascendente, la negación de la idea de emanación pensada en términos de Uno-dos (o Uno-múltiple). La innovación del plano filosófico de Spinoza consiste en hacer de la totalidad un plano infinito de diferenciación inmanente.

Para Spinoza, la inmanencia es el principio que une la sustancia (causas) con los atributos y modos (efectos, diferenciaciones que se producen en la

---

<sup>85</sup> Este problema está detalladamente desarrollado en las clases de Deleuze sobre Spinoza; en la clase de 25/11/1980 Deleuze considera que el autor de *Ética* es el primero en elevar la causa inmanente al primer plano, a la causalidad primera. Diferenciándose de la tradición filosófica que instaura *series* entre los términos Ser y Uno – la contraposición que hace Deleuze en esta clase es a Platón y Plotino, destacando en estos autores la causa emanativa que se establece entre el Uno y el Ser -, la proposición especulativa de Spinoza libera “completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad”. La consecuencia de esto, la cual nos interesa para este trabajo en particular, es que “eso tiene una influencia sobre la práctica. Spinoza no titula su libro *Ontología*, es demasiado astuto para eso, lo titula *Ética*. Lo que es una manera de decir que, cualquiera que sea la importancia de mis proposiciones especulativas, solo podrán juzgarlas a nivel de la ética que ellas envuelven o implican. Libera completamente la causa inmanente con la cual los judíos, los cristianos, los heréticos habían jugado mucho hasta ese momento, pero al interior de secuencias muy precisas de conceptos. Spinoza la arranca de toda secuencia y hace un golpe de mano a nivel de los conceptos. Ya no tiene secuencia. Por el hecho de extraer la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, por el hecho de que tiene todo aplanado sobre una substancia absolutamente infinita que comprende a todas las cosas como sus modos, que posee todos los atributos y que comprende todas las cosas como sus modos, él sustituye la secuencia por un verdadero plano inmanente. Es una revolución conceptual extraordinaria: en Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo”. Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2006, p. 26.

sustancia misma, las cuales no se distinguen en naturaleza de la sustancia; no hay causalidad externa, sino pura causalidad eficiente). El par de lo Uno y lo múltiple se desploma en provecho del advenimiento de multiplicidades sustantivadas, diferentes puntos habitando los pliegues de este proceso de producción infinito que es la vida y el pensamiento. Los modos en Spinoza son multiplicidades para Deleuze; el punto esencial de confrontación con la concepción de Uno y múltiple es que la diferencia no es referida a una unidad primera donde lo múltiple queda establecido como lo diferente a partir de lo semejante. El par uno y múltiple implica un principio de identidad; la multiplicidad, en cambio, es la diferencia en sí misma. Veremos el problema de la multiplicidad en el siguiente punto.

A su vez, Leibniz contribuye a lo que buscan los autores con su concepto de pliegue: la instauración de un principio de inmanencia entre todas las dimensiones productivas. Aunque este concepto sea fundamental en una obra posterior de Deleuze - *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, de 1988 -, aparece ya en *El AntiEdipo* sosteniendo la inmanencia entre pares que son, dentro de la lógica trascendente, pares opuestos (materia-espíritu, naturaleza-hombre, deseo-social, etc.). En Leibniz, el pliegue es la relación que se establece entre interior y exterior; éste es el sentido de la teoría de las mónadas, la concepción de la relación entre interior y exterior en términos de pliegue: una misma sustancia pero plegada, de un lado del pliegue, interior, del otro, exterior. Es tomando como base esta idea de pliegue que podemos seguir la insistencia de Deleuze y Guattari por una teoría que busque en las superficies, en los pliegues de las superficies, las causalidades eficientes producidas por los mismos pliegues; un pliegue siempre implica una producción de diferencia, es este el producto de la “transformación del panadero”<sup>86</sup>, sin ningún recorte en lo extensivo o diferenciación emanada, el

---

<sup>86</sup> Término físico de Stengers y Prigogine utilizado como ejemplo de resonancia con los fundamentos de una *teoría de las superficies* o *topología* dentro de las propuestas de Deleuze y Guattari. “Hay en la física ciertos fenómenos que me interesan mucho, y que han sido analizados por Prigogine y Stengers, lo que se conoce como ‘la transformación del panadero’. Tomemos un cuadrado y estirémoslo hasta convertirlo en rectángulo; dividamos después en dos el rectángulo y proyectemos una de sus mitades sobre la otra, volviendo a estirar el cuadrado y, por tanto, modificándolo constantemente: es lo que se hace al amasar el pan. Después de un cierto número

pliegue da la consistencia necesaria para la inmanencia entre el deseo y lo social: el inconsciente es un pliegue de lo social y viceversa.

Aunque esta influencia de las teorías de Leibniz sobre la concepción del sistema inmanente de Deleuze y Guattari sea legítima, con la ayuda de las teorías de Gabriel Tarde (fundador de una Micro-sociología)<sup>87</sup>, Deleuze y Guattari van a apuntar las limitaciones de la teoría de las mónadas de Leibniz. Deleuze y Guattari encontrarán y pondrán en evidencia la importancia de la teoría micro-sociológica de este pensador del siglo XIX<sup>88</sup>. Utilizando las palabras de Eduardo Viana Vargas, la propuesta de Tarde debe ser entendida en tanto una “monadología renovada”; su sistema conceptual encamina su pensamiento “en dirección a la sociología infinitesimal que estaba en vías de inventar.” Lo que Tarde censura en Leibniz es la concepción de mónada como unidad cerrada. La propuesta de su teoría sociológica debe partir de una relación con Leibniz que “retenga (...) el principio de la continuidad (que fundamenta el cálculo infinitesimal) y el de los indiscernibles (o de la diferencia inmanente), a la vez que descarta los principios de clausura y armonía preestablecida (en suma, la hipótesis de Dios) en que Leibniz había encerrado las mónadas.”<sup>89</sup> Una inmanencia pero hasta el infinito; compuestos en todos los seres en inmanencia; en oposición a Leibniz, Tarde lleva los compuestos hasta lo infinitesimal, se deshace de la idea de sustancia simple e individual para ver en el campo social un puro juego de fuerzas en que el deseo y la creencia juegan un rol muy similar al que Deleuze y Guattari proponen.

---

de transformaciones, dos puntos cualesquiera (no importa cuán próximos estuvieran en el cuadrado original), se encontrarán fatalmente cada uno de ellos en una mitad distinta. Hay todo un cálculo de este tipo de objeto, al que Prigogine, en función de su física probabilista, otorga una extrema importancia.” Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, p. 198.

<sup>87</sup>Ver Gabriel Tarde, *Monadología y sociología*, Buenos Aires, Cactus, 1ra. Edición, 2006, particularmente III: pp. 51 ss, donde Tarde desborda la idea de mónada leibniziana, entidad cerrada, cámara oscura, y plantea la posibilidad de mónadas abiertas que se penetran recíprocamente, en lugar de ser exteriores las unas a las otras. Consideradas de este modo, las mónadas son verdaderas multiplicidades. (nota agregada por la profesora Sonia Torres Ornelas)

<sup>88</sup> “Aprovechamos la oportunidad para rendir homenaje a Deleuze, que ya homenajeó Tarde (...) y que se tornó el principal inspirador del renovado interés en Tarde.” Vargas, Eduardo Viana, prólogo de *Monadología e Sociología*, nota al pie 6, p. 12.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 14.



Hecha esta breve relación de la teoría de Deleuze y Guattari con otras ideas de inmanencia desarrolladas en la historia de la filosofía, mencionemos brevemente un aspecto que nos parece central respecto a la inmanencia en Deleuze y Guattari, en especial en *El Anti-Edipo*. Lo importante del principio de inmanencia para la teoría de Deleuze y Guattari es sostener que todo es producción; si hay representaciones, éstas son productos de una producción ilimitada de pura producción. Como se ha dicho en la introducción, y como veremos a continuación en este trabajo, si podemos jugar a que hay una misión evidente en *Capitalismo y esquizofrenia*, algo que no cambia con los diferentes tonos que pueden tener los dos tomos, es la afirmación de un único proceso de producción de diferencias. El inconsciente no es algo interior a un sujeto que choca con el mundo externo, el inconsciente es pura producción de realidades, es lo que se pliega diferenciándose, atraviesa directamente las formaciones sociales; y, al revés, la dimensión histórica y social cruza las intensidades deseantes. Solamente con una idea de inmanencia podemos sostener esta relación entre ambas dimensiones en términos de productividad, sin caer en principios de falta, trascendencia y representación.

#### *Inconsciente-multiplicidad*

Trasladando el concepto de multiplicidad, en tanto ésta es definida como lo múltiple substantivado y ya no predicado o adjetivo de una unidad primera, al problema del inconsciente, Deleuze y Guattari añaden una definición a su teoría: si el inconsciente produce, lo que él produce son diferencias puras llamadas multiplicidades<sup>90</sup>. No hay una totalidad de las multiplicidades, cada multiplicidad es

---

<sup>90</sup> “Deleuze busca dar a la ‘divergencia’ un estatuto positivo y autónomo capaz de caracterizar una ‘síntesis disyuntiva’, la cual, según el estatuto de las multiplicidades, pasa a ser propulsora de síntesis ‘conjuntiva’ y ‘conectiva’. La novedad entonces es de qué manera la disyunción adquiere este alcance. Los principales puntos de esta cuestión pueden ser indicados con base en un intenso diálogo que Deleuze mantiene con Leibniz, al buscar proyectar el problema leibniziano de los ‘mundos posibles’ basado en un concepto de diferencia. Para Leibniz, los puntos de vista no se establecen sobre las cosas, pues cada cosa es *un* punto de vista. Una cosa solo se abriría para otra si los puntos de vista que ellas son convergiesen para algo, por ejemplo, los puntos de vista sobre un mundo posible donde los acontecimientos son compositibles. Ahí la diferencia de las cosas estaba encerrada a la continuidad de los puntos de vista, de modo que su totalización sería la propia expresión del mundo (convergencia de los puntos de vista). Justamente el inconsciente no puede estar limitado a una totalización de este orden. Para Deleuze, los puntos de vista no sólo se afirman como diferencias; como hay afirmación de los acontecimientos imposibles o series

una totalidad al lado de la otra, totalidades en *conexión*, *disyunción*, o *conjunción* (más adelante veremos sobre estos aspectos), en diferentes relaciones entre sus elementos, siendo que las relaciones varían por diversos factores; tomando en consideración que esta producción deseante no es organizada sino desarreglada (funcionamiento y formación se confunden, no diferenciación entre la producción y el producto) no hay ninguna incoherencia en sostener que las multiplicidades son justamente estos cambios de relaciones, estas producciones de diferenciaciones a cada nuevo encuentro de elemento dentro de esta producción sin organización.

En este momento es indispensable agregar dos conceptos fundamentales para la definición del inconsciente de Deleuze y Guattari: el concepto de *máquinas* y de *síntesis*. El próximo punto del trabajo tratará de explicar con más detalles estos conceptos; por ahora nada más los introducimos con la finalidad de esclarecer las multiplicidades producidas. El funcionamiento del inconsciente es llamado maquínico, es decir, las instancias productoras son máquinas, máquinas que producen máquinas en primer plano. Son ellas las que cortan las materias, intensivas y extensivas, dándoles un funcionamiento o una dinámica determinada por el tipo de corte. Como veremos a continuación, la máquina es definida como sistema de corte/flujo; los cortes, que pueden variar, son síntesis, reunión de fragmentos, que no tienen nada que ver con recortes de partes extensivas; por el contrario, son cortes sintéticos que reúnen flujos, objetos parciales, códigos, sujetos, toda suerte de elementos heterogéneos que hacen problema (consultar introducción) con el mundo.

Los flujos a su vez, son para los autores, las materias del mundo, como afirma Deleuze en su primera clase de *Capitalismo y Esquizofrenia*; cuando

---

divergentes entre los puntos de vista, entre los cuales se establecen relaciones diferenciales, cada punto de vista es, él mismo, *un mundo*. La diferencia de los puntos de vista es antes de todo finita, para que ella no sea suprimida por la contradicción (Hegel), ni falseada por lo posible (Leibniz), es necesario que sea afirmada la 'distancia positiva o infinita' que los relaciona en tanto diferencia. Solamente así, afirma Deleuze: 'la divergencia cesa de ser un principio de exclusión, la disyunción cesa de ser un medio de separación, el incomposible es ahora un medio de comunicación.' El inconsciente-multiplicidad debe funcionar según una síntesis disyuntiva que incluye la conexión del divergente". CARDOSO Jr., Hélio Rebello, *Inconsciente-multiplicidade*, en, *Inconsciente-multiplicidades: Conceito, Problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, org. Hélio Rebello Cardoso Jr., Sao Paulo, editora Unesp, 2008, p. 22-23.

preguntamos qué es lo que cruza el campo social, tenemos que buscar la respuesta en términos de flujos, “¿qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos.” Flujos de mujeres, de niños, de cabello, de esperma, de dinero, etc<sup>91</sup>. Los flujos son producidos por máquinas fuentes, y a la vez cortados por máquinas cortes (como los órganos), siendo el producto de cortes una nueva relación, o de flujos conectados con otros flujos cortados, o de flujos estocados y separados en relación con otros fragmentos separados, en fin, una ilimitada producción de creación a partir de las nuevas reuniones que pueden tener los elementos heterogéneos<sup>92</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la relación de las máquinas y las síntesis (reuniones de lo diferente, heterogénesis) con las multiplicidades? Como bien supo preguntar Hélio Rebello Cardoso Jr. ¿Qué es lo que define, si no es el concepto de multiplicidad, lo uno como producido por lo múltiple y no como instancia unificadora, y lo múltiple no como fragmento sino como reunión de lo heterogéneo? La multiplicidad en tanto deja de ser predicativa y pasa a ser sustantiva, son las diferencias en sí mismas y las relaciones diferenciales entre los elementos, es decir, lo múltiple se libera de la unidad totalizadora que hace de la multiplicidad las partes de un todo. Las “totalidades abiertas” son puestas al lado en conexión. Conjuntamente, la diferencia afirmada en la multiplicidad no puede ser diferencia de algo, porque ya no hay unidad trascendente, no hay un Mismo para pensar lo diferente a partir de la semejanza. Lo que hay son puras diferencias en relación, multiplicidades cuya relación se debe justamente a que son relaciones

---

<sup>91</sup> Los autores utilizan la palabra griega *hylé* (la materia o material en general) en varios momentos de la obra para definir este flujo en tanto “continuidad pura que una materia posee en idea”. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 42, 50-51.

<sup>92</sup> Sobre el flujo, deseo y social Cf. Tarde, Gabriel, *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 35-68. “Lo heterogéneo y lo no homogéneo se encuentra en el corazón de las cosas. (...) sin ese heterogéneo inicial y fundamental, lo homogéneo que lo recubre y disimula jamás habría sido ni podido ser. Toda homogeneidad es en efecto una similitud de partes, y toda similitud es el resultado de una asimilación producida por repetición voluntaria o forzada de lo que ha sido al comienzo una innovación individual.” (p. 48). En el ensayo *¿Qué es la sociedad?*, Tarde trabaja la idea de invención social a partir de una “teoría del deseo”, incorpora ideas de heterogeneidad de las relaciones socio-vitales, aspectos de magnetización, contagio, azar y propagación de fuerzas en las invenciones históricas. Podemos decir que la “teoría sociológica” de Deleuze y Guattari resuena esencialmente, en el campo de la sociología, con las teorías de Tarde.

diferenciales. Las máquinas, en tanto producen síntesis (reunión) de elementos heterogéneos, son las operadoras de estas multiplicidades; la diferencia (multiplicidad) es producida justamente por estas reuniones de heterogéneos que hacen las diferentes máquinas de corte y flujo.

Si todo es producido por el inconsciente, producción deseante y social, las diferencias que podemos señalar entre los dos términos solamente se pueden dar como diferencia de multiplicidad y funcionamiento (*regímenes de signos*). Como son inmanentes, una misma y sola producción, no puede haber diferencia de naturaleza; en tanto multiplicidad, la producción es una, deseo y *socius*, y lo es en el sentido que vimos, de una unidad producida por la multiplicidad, unidad no unificadora sino siempre al lado de otra, siendo que la propia relación entre dos unidades ya es una multiplicidad. Por el carácter dinámico y diferencial de que está dotado el inconsciente productivo, no tenemos ningún problema al afirmar que hay una sola y misma producción de diferencias. El deseo se identifica con la producción de lo real. Por esto, lo que interesa son los regímenes de su funcionamiento, el proceso por el cual él hace coexistir los elementos más dispares o distantes. Así, producción deseante y producción social ganan sus diferenciaciones necesarias, en tanto multiplicidades diferentes, multiplicidades moleculares y molares.

En lo que sigue de este capítulo, intentaremos explicar esta relación entre las dos multiplicidades y sus máquinas respectivas, multiplicidad molecular y máquina deseante, y multiplicidad molar y máquinas sociales, dentro de su relación coextensiva y coexistente, así como de sus diferentes regímenes de funcionamiento. Veremos cómo el inconsciente, en tanto que es deseante y social a la vez, pliegue de todo lo que se produce, está investido por dos fuerzas, una libidinal y otra organizacional, micro y macro; también veremos el modo en que en cada una de estas multiplicidades operan síntesis como reunión de lo heterogéneo.

## **El inconsciente molecular: el funcionamiento sintético de las máquinas deseantes.**

Veremos en este punto la producción deseante en su régimen molecular, en su trabajo sobre las materias intensivas; este proceso productivo se diferencia de la formación de cualquier organismo complejo, en tanto que las materias sobre las cuales las máquinas inciden su trabajo sintético son fuerzas elementales que se distinguen de la extensión de masas gregarias sobre las cuales trabajan las máquinas molares, y constructoras de organismos (complejos estructurales, cuerpo organizado)<sup>93</sup>. Teniendo en consideración que hay diferentes leyes de funcionamiento de las máquinas de acuerdo a la materia en que inciden los cortes, así como según los diferentes tipos de cortes que pueden suceder, cabe explicar separadamente estos regímenes de producción que los autores definen como producción deseante y producción social.

### *Los flujos*

Como hemos mencionado, en la clase inaugural del curso sobre capitalismo y esquizofrenia, Deleuze plantea la pregunta en torno a qué es lo que pasa por el cuerpo de la sociedad. La respuesta viene en la misma línea: flujos, de diferentes naturalezas y en relaciones variables.

“Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para la producción de flujos y un punto de llegada para la recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujo de todo tipo. [...] algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama. Encontramos algo que se derrumba y no sabemos qué es. No responde a ningún código sino que huye por debajo de ellos.”<sup>94</sup>

El concepto de flujo aparece en *El AntiEdipo*, después de que había merecido un tiempo considerable para su explicación durante las clases de

---

<sup>93</sup> “Los regímenes sólo dicen respecto a la diferencia de las masas gregarias del campo social y de las fuerzas elementales del inconsciente. Desde ahí, la cuestión es que la estratificación o, al contrario, la pulverización del deseo en los pasajes entre regímenes nos puede informar sobre el modo determinado de encuentro (coexistencia) de las máquinas”. Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 348.

<sup>94</sup> Clase de 16/09/71. Las clases de Deleuze sobre Capitalismo y Esquizofrenia están disponibles en internet y publicadas. En internet: <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>; en publicación: Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, pp. 19-20.

Vincennes<sup>95</sup>. Los flujos son siempre maquinados, son las materias primeras de un proceso de diferenciación que antecede cualquier procedimiento de codificación o de organización<sup>96</sup>. Los flujos que llenan el cuerpo social, o los que recorren un organismo vivo, son las materias intensivas ‘primeras’ que sufren un corte maquínico.

El concepto de flujo nos lleva de inicio a un problema de fundamental importancia en la obra: la afirmación de que todo en la sociedad huye, que todo se precipita. Flujos chorrean por todos los lados, desbordan; el hombre – “el eterno encargado de las máquinas del universo” – en su travesía por la historia de las sociedades nunca dejó de organizar, de crear códigos cuya función primaria es la de contener este desborde. Todo el trabajo de inscripción, de reproducción, sería imposible sin la contención de los flujos. Por su naturaleza desterritorializada y desterritorializante, los flujos son siempre los determinantes de los cambios, de las rupturas de códigos o del fallecimiento de un organismo<sup>97</sup>.

La primera consecuencia que podemos sacar de esta definición de sociedad atravesada por flujos que no dejan de escapar a los cortes y registros, es un enfrentamiento directo con uno de los fundamentos de la teoría social de Marx: lo que hay primeramente en lo social no son contradicciones de clases, son flujos en fuga<sup>98</sup>. Hay un presupuesto fluctuante y deseante que determina los cortes de

---

<sup>95</sup> En la primera parte – Capitalismo, psicoanálisis y esquizoanálisis – de la publicación de Cactus, Deleuze insiste en varias clases en la definición de flujos, tanto a partir de los códigos que canalizan los flujos deseantes, como del punto de vista de la organización capitalista que axiomatiza los flujos descodificados.

<sup>96</sup> El carácter antecedente de los flujos no indica secuencia alguna, más bien afirma que los flujos ontológicamente presiden a todas las organizaciones. Por ello se enfatiza que la anterioridad es ontológica, no empírica. (nota agregada por la profesora Sonia)

<sup>97</sup> “Solo existen pues, en las fluctuaciones ondulantes de la historia, adiciones o sustracciones perpetuas de cantidades de fe o de cantidades de deseo que, excitados por el descubrimiento, se suman o se neutralizan, como las ondas que se mezclan”. “(...) lo que ante todo quiere la cosa social, al igual que la cosa vital, es propagarse, no organizarse. La organización solo es un medio cuyo fin es la propagación, la repetición generativa o imitativa”. Tarde, Gabriel, *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp.45 y 51.

<sup>98</sup> “En *Mil mesetas* se sugerían muchas orientaciones, pero las principales serían estas tres: en primer lugar, pensamos que una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento. Tomemos como ejemplo la Europa actual, con todo el trabajo que han invertido los políticos en su construcción y los tecnócratas en la uniformización de normas y reglamentaciones: por una parte, y considerando simplemente la ampliación de los límites,

clases, o como lo llaman los autores, la *investidura pre-consciente de interés*. Los autores no niegan esta investidura; por supuesto hay clases. Más bien indican que hay una investidura libidinal, deseante, que puede ser fascista por sí misma; de ahí la importancia de un análisis del deseo: ¿Qué tipos de investiduras libidinales está atravesando el delirio de un pueblo, un deseo tendido a un polo fascista o a un polo revolucionario? El deseo es una realidad virtual que determina lo que en simultaneidad se forma: organismos, códigos, sujetos, y máquinas técnicas. En este sentido, hubo un deseo de nazismo tan verdadero como el deseo de revolución obrera; como en cualquier otro acontecimiento, se trata de investiduras libidinales o flujos de deseo que demarcarán un *spatium* intensivo sobre el cual se desplegará toda la reproducción social y de clase.

Otra consecuencia de la formulación del deseo pensado en términos de flujos, es la contraposición a cualquier concepción de deseo faltoso, puesto que una vez que el deseo es definido como una operación de corte/flujo (es decir, productivo en sí mismo, pura afirmación en tanto máquina de máquina, maquinación de intensidades), toda la producción deseante puede pensarse en su actividad maquínica plena y diferenciada<sup>99</sup>. De la misma manera, esta concepción aleja el deseo de su relación con el cuerpo sensible, apetito o placer<sup>100</sup> - como

---

pueden producirse explosiones sorprendentes entre los jóvenes o entre las mujeres (algo que no es “tecnocratizable”); por otra parte, tiene gracia comprobar que esta Europa está ya, antes de haberse puesto en marcha, superada por movimientos procedentes del Este. Se trata de líneas de fuga muy graves. Y hay otra indicación en *Mil mesetas*: ya no considerar las líneas de fuga en lugar de las contradicciones, sino las minorías en lugar de las clases.” Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, pp. 268-269.

<sup>99</sup> “Según Deleuze y Guattari, el deseo no está definido por necesidad ni por falta. El deseo se identifica a la producción de lo real. Por lo tanto, lo que interesa son los regímenes de su funcionamiento, el proceso por el cual él hace coexistir los elementos más dispares o distantes. La realidad de estos encuentros puede ser mejor comprendida describiendo los mecanismos de operación de máquinas deseantes, donde tendremos la oportunidad de observar en funcionamiento las síntesis conectiva, conjuntiva y disyuntiva”. Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 334.

<sup>100</sup> Sobre una posible bibliografía del concepto de cuerpo en la filosofía ver Orlandi, Luiz B. L., *Corporeidades em minidesfiles*, texto disponible en la página web <http://www.alegrar.com.br>, 17 págs. En este texto el autor hace un breve recorrido por algunas de las concepciones de cuerpo – cuerpo como objeto de ciencia (Aristóteles y Descartes, por Leibniz y Newton) cuerpo como instrumento del alma (Platón, Aristóteles, Descartes) cuerpo que se impone al pensamiento (Lucrecio, Spinoza, Leibniz, Nietzsche), experiencia fenomenológica (Husserl, Gestalt, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty), cuerpo entre saberes y poderes (Foucault), cuerpo sin órganos (Deleuze y Guattari). Con el concepto de cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari se alejan de cualquier concepción de cuerpo en términos extensivos, sensibles, u orgánicos. El cuerpo sin órganos, más

veremos más adelante, es otro tipo de cuerpo el que aparece relacionado a esa concepción fluctuante de deseo: el cuerpo sin órganos como cuerpo intensivo (no extensivo) es la condición que encuentran los autores para cualquier actualización o construcción de una estructura orgánica -.

De este modo, para crear esa nueva teoría del deseo que suponga el inconsciente sin caer en los paralogismos<sup>101</sup> del psicoanálisis, es decir, para hacer “una nueva revolución materialista que defina el uso legítimo y denuncie el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente que el psicoanálisis edípico hace, encontrando así un inconsciente trascendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizoanálisis”<sup>102</sup>, Deleuze y Guattari tienen como primera tarea la de dar al deseo su verdadera dimensión dentro del análisis: su dimensión virtual, fluctuante e intensiva.

---

que sin órganos, es desorganizado, es campo de intensidades vibratorias, funciona como repulsión del organismo, así como por imantaciones de líneas de fuga, conjugación de intensidades. Estamos afuera también de las concepciones fenomenológicas que se basan en la intencionalidad (consciencia es consciencia de algo) así como del cuerpo pensado en términos foucaultianos encerrado entre saberes y poderes (ver capítulo I, punto 1, Deseo y los poderes. Confrontación con Michel Foucault). “El perfil grosero de agenciamientos deseosos resulta de una sustitución de la pregunta interesada en los Cuerpos sin órganos (en tanto modos de magnetización de líneas de fuga) por la exacerbación de prácticas e interpretaciones que rebaten líneas de fugas deseosas en líneas de segmentaridad dura que estructuran placeres. De esta manera, la prudencia diferencial Deleuze-guattariana opera como experimentación entre líneas de fuga y cuerpos sin órganos, vale decir, en la inmanencia con el deseo, al paso que la prudencia mediana, moralista, opera como decisión entre los placeres y la trascendencia normativa.” *Corporeidades em minidesfiles*, p. 16.

<sup>101</sup> Denunciar los paralogismos del psicoanálisis hace referencia al trabajo de Emmanuel Kant y su denuncia de los paralogismos de la razón. Paralogismo significa un uso ilegítimo de ciertas ideas. Aunque estemos concediendo cierta proximidad entre la obra *El AntiEdipo* y algunas ideas kantianas, tal vez sería más valioso apuntar sus lejanías. Aunque los autores se presten un tanto a “jugar Kant”, diciendo que buscan denunciar los malos usos de las síntesis del inconsciente a la manera kantiana de su crítica a la razón, al menos una de las divergencias entre las dos referencias debe quedar citada, ya que dice respecto al concepto central de este momento de mi trabajo: el concepto de deseo kantiano es totalmente recusado por Deleuze y Guattari. “Kant, al definir el deseo, en su *Crítica de los juicios*, como la ‘facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de esta representación’, tendría colocado el deseo del lado de la adquisición, a partir de la distinción platónica entre producción y adquisición. La producción deseante a pesar de no ser totalmente impensable en tal perspectiva, engendraría apenas fantasmas, realidad psíquica. Este sería propiamente el deseo explorado por el psicoanálisis, productor de fantasmas.” SILVA, Cíntia Vieira da, *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*, Tesis Maestría en Filosofía, Universidade de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), 2000, 167 págs., p. 79.

<sup>102</sup>Ibid, p. 86



### *Las síntesis del inconsciente*

Esta primera definición de deseo fluctuante, puro flujo intensivo, es todavía incompleta pues no explica el funcionamiento dinámico que hace de esos flujos partícipes de un proceso de producción. Si por un lado este punto se resuelve en *Mil mesetas* con el concepto de agenciamiento maquínico - libro en el cual la teoría de las multiplicidades y la lógica diagramática del inconsciente gana su consistencia más acabada<sup>103</sup> - en *El AntiEdipo* tenemos ese funcionamiento de las multiplicidades del inconsciente explicado en términos de síntesis.

Antes de esbozar lo que hemos entendido por estas síntesis del inconsciente, como son llamadas las actividades del inconsciente en *El AntiEdipo*, parece útil decir algunas palabras sobre la especificidad de la elaboración de síntesis por Deleuze y Guattari en relación al psicoanálisis y a las síntesis kantianas. La síntesis es un término que ya aparecía en la obra anterior de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, no obstante ahora, con algunas modificaciones en su concepción<sup>104</sup>. Lo que tenemos en este momento es una propuesta kantiana de parte de los autores – aunque esa afirmación debe ser vista también dentro de un humor que siempre los acompañaba, con la idea de subvertir los conceptos de la historia de la filosofía, hacer uso de ellos sin el menor pudor (siendo la

---

<sup>103</sup> “Cuando Catherine Clément pregunta cuál es la unidad de esta obra, particularmente heteróclita, Deleuze responde: ‘Acaso sea la noción de agenciamiento (que reemplaza las máquinas deseantes).’ En efecto, este concepto irriga cada meseta, y por su capacidad para conectar los elementos más diversos, inaugura una lógica general que en estos años Guattari califica a menudo de ‘diagramática’. El concepto de agenciamiento, en relación con la noción abandonada de ‘máquina deseante’, tiene la ventaja de salir del ámbito del psicoanálisis para relacionar todas las formas de conexiones, incluyendo las del ámbito de lo no-humano, y liberar sus fuerzas. Alcanza con poner juntos elementos singulares y heterogéneos, y se dispone entonces de un agenciamiento en particular. (...) En efecto, en el nivel de las relaciones de agenciamiento ya no hay distinción pertinente entre naturaleza y artificio.” Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 318.

<sup>104</sup> Sobre este punto ver la diferencia entre la síntesis pasiva en *Diferencia y repetición* y las síntesis del inconsciente en *El AntiEdipo* que hace Silvia Vieira da Silva, en tesis ya citada, enfatizando que el primer libro se distancia del segundo, en la concepción de síntesis, pues está condicionado por una dimensión temporal que *El AntiEdipo* esquivaba. En *Diferencia y Repetición* en resumen “la aproximación tiempo-inconsciente era el resultado de un trayecto que iba del concepto deleuziano de repetición, y que, pasando por el problema de las síntesis del tiempo, desemboca en la presentación de tres síntesis pasivas del inconsciente”. Silvia, Cíntia Vieira da, Op. Cit., p. 77-78.

consistencia de problematizaciones el criterio para tal uso o robo conceptual).  
Según Cíntia Viera da Silva:

“La ‘revolución crítica’ kantiana se proponía establecer ‘criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la consciencia. En nombre de una filosofía trascendental (inmanencia de criterios) denunciaba pues el uso trascendente de las síntesis que la metafísica hacía’. Pues bien, el complejo de Edipo sería la ‘metafísica’ del psicoanálisis. Para una revolución, ahora materialista, se impone la ‘crítica del Edipo, denunciado el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente que el psicoanálisis edípico hace para delimitar ‘un inconsciente trascendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizoanálisis’”.<sup>105</sup>

Así, siguiendo cierto estilo de Kant, los autores van a servirse tanto del concepto de síntesis como del de paralogismo para distinguir un uso legítimo de las síntesis del inconsciente, de los usos ilegítimos que hace el psicoanálisis.

En una mirada rápida a tal inspiración kantiana en torno a la aplicación de las síntesis para explicar las actividades productivas del inconsciente, consideremos el concepto de corte para partir hacia las definiciones y diferenciaciones de las síntesis del inconsciente. Como hemos dicho, el concepto de flujo es inseparable del de corte; flujo-corte es un par que complementa la doble articulación deseante dándole el carácter de maquinación o maquinaria<sup>106</sup>. Una máquina que corta y otra que fluye, siendo que ésta puede actuar de corte de otra máquina flujo. Es dentro de esa idea de funcionamiento maquínico del inconsciente, operación de cortes en flujos intensivos no representados, que los autores van a presentar tres supuestas síntesis pasivas<sup>107</sup> del inconsciente: síntesis conectiva, síntesis disyuntiva y

---

<sup>105</sup> Íbidem.

<sup>106</sup> “No se trata del corte con relación a la realidad extensiva (espacio-temporal), en el sentido estructuralista del término, pues los cortes operan en varios niveles, y siempre en relación a una determinada materia que solamente se define extensivamente *a posteriori* como desdoblamiento de la síntesis entre los objetos parciales que resultan del corte. Los cortes no representan, por lo tanto, la operación de cualquier instancia metafórico-abstracta, que recortaría una realidad maleable. Lo que importa, de hecho, no es, por ejemplo, la demarcación entre el corte simbólico y el real que sufre el recorte, sino la cualidad de la materia sobre la cual el corte se hace, el modo de convivencia sintética de elementos que resultan de la operación y la modalidad de transmisión de un corte a otro.” Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 334.

<sup>107</sup> El hecho de nombrar las tres síntesis como síntesis pasivas tiene como finalidad excluir cualquier concepción de síntesis en términos estrictamente kantianos que presupone la idea de un sujeto responsable por la realización sintética. El inconsciente es una dimensión que no reconoce ningún sujeto (como veremos en la última síntesis, el sujeto producido es uno entre otros cortes,

síntesis conjuntiva. En el inconsciente no hay ningún trabajo de análisis, son las síntesis en tanto reunión desarreglada de piezas que operan el inconsciente.<sup>108</sup>

En su dimensión molecular, el inconsciente es puro proceso de producción diferenciado en *producción de producción*, *producción de registro* (o distribución) y *producción de consumo*. Estas tres producciones completan el ciclo del deseo, de la realización de un proceso pensado en tres sentidos: en primer lugar, que registro y consumo se dan simultáneamente a la producción<sup>109</sup>; en segundo, hombre y naturaleza no tienen distinción en este proceso, “es una misma realidad esencial del productor y del producto, la producción como proceso excede todas las categorías ideales y forma un ciclo al cual el deseo se relaciona como principio inmanente”; y por último, este proceso no es una finalidad, una meta, no debe ser entendido como la continuación al infinito, “el proceso tiende a una efectuación y no a una intensificación insoportable”<sup>110</sup>. De esta manera, aunque tengamos las

---

está descentralizado); las intensidades que llenan este plano deseante son de naturaleza a-personal, así como no hay padre ni madre en este plano todavía en vías de formalización, no hay sujeto realizador de síntesis. No estamos buscando legitimar las acciones a partir de la construcción de un sujeto responsable moralmente por su análisis sintética de la experiencia, por el contrario, se busca hacer huir el inconsciente de toda concepción de sujeto para darle un carácter de verdadera experimentación; pasivo, en este sentido, no tiene que ver con inacción sino con una “des-subjetivación” del deseo.

<sup>108</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p.

46.

<sup>109</sup> Estas tres diferenciaciones del proceso de producción deseante no están pensadas en los mismos términos de las esferas de producción, distribución y consumo concebidas por Marx. En tanto que para Deleuze y Guattari la producción del inconsciente es un proceso en que todo se da simultáneamente - “la producción es inmediatamente registro y consumo, el registro y consumo determinan directamente la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción” – no hay posibilidad de concebir esferas autónomas. La autonomía de las esferas productivas en Marx presupone, según los autores, la idea de una separación entre naturaleza e industria (la industria que se opone a la naturaleza, o absorbe sus materiales, o restituye sus residuos) que para Deleuze y Guattari son maquinarias complementarias de un mismo proceso de producción: una máquina fuente (naturaleza como productora de materiales) y una máquina corte y residual (industria). Lo importante en esta diferenciación que hacen los autores con las esferas autónomas de Marx, es dar al concepto de proceso un primer sentido que es el de “insertar el registro y consumo en la propia producción, hacerlos producción de un mismo proceso”. Más sobre esta diferenciación ver *El AntiEdipo* pp. 13-14.

<sup>110</sup> “El fin del proceso, o su continuación al infinito, que es estrictamente la misma cosa que su bruta y prematura paralización, termina por causar el esquizofrénico artificial, tal como lo vemos en el hospital, trapo autístico producido como entidad. Lawrence dice del amor: ‘De un proceso hicimos una meta; el fin de toda proceso no es su propia continuación al infinito, sino su efectuación... El proceso debe tender hacia su efectuación, no rumbo a alguna horrible intensificación, a algún extremo horrible en el cual cuerpo y alma llegan a perecer’. Siguiendo la nota del traductor de *El AntiEdipo* de la edición brasileña (editorial 34), Luiz B. L. Orlandi,

diferentes síntesis, las tres son maquinaciones de un mismo proceso de producción. La inmanencia, como vimos, es el principio que sirve de criterio o premisa de esta actividad procesual en sus diferentes niveles.

*Producción de producción: síntesis conectiva del deseo*

En cuanto al primer tipo de producción, correlativo de la primera síntesis, podemos decir que es la operación productiva en su carácter más ilimitado: conexión de flujos sin cualidades con objetos parciales fragmentarios<sup>111</sup>; máquina flujo-máquina órgano. Conexión de máquinas, máquina acoplada a máquina, intercalando o cambiando de función, ora máquina de corte, ora máquina de flujo; “somos todos *bricoulers*”<sup>112</sup> es la afirmación de esa reversibilidad de la función que caracteriza la conexión: todo se puede conectar en determinado momento, un desarreglo permanente que permite la movilidad de los elementos o el posible cambio de funciones de una misma máquina dependiendo de su relación o conexión con otras máquinas.

Todo es producción maquínica: una máquina que produce un flujo (seno), un flujo producido (leche) y una máquina que corta el mismo flujo (boca). Siempre una máquina acoplada a otra. Aunque cada máquina funcione de acuerdo al flujo energético que corta (el ojo “ve” el hablar, el caminar, el cagar, etc.), la calidad conectiva ilimitada posibilita una relación transversal que no se explica por una disfunción del organismo: la boca anoréxica que expele en vez de tragar no es una

---

efectuación es la traducción del francés de *accomplissement*, en el sentido de llevar algo a la consecución de su plenitud. *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>111</sup> Como ya fue mencionado en el primer capítulo de este trabajo (pp. 32-33), el objeto parcial es un concepto que Deleuze y Guattari “roban” de Melanie Klein dándole el valor positivo que no estaba presente en las teorías de Klein, es decir, quitándole el valor familiarista que se le aplicaba al concepto para darle el aspecto de un fragmento cualquiera resultado de un corte de flujo. Cabe decir que el concepto de objeto parcial ya aparece en dos obras anteriores de Gilles Deleuze – *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* – pero con una diferente concepción entre las dos obras. Sobre las posibles diferencias entre el abordaje de los dos libros anteriores y *El AntiEdipo*, sobre un posible uso “más o menos” fiel a la teoría kleiniana en los dos primeros libros ver Silva, Cíntia Viera da, A. Op. Cit., pp. 100-104.

<sup>112</sup> “Cuando Levi-Strauss define el ‘*bricolage*’, propone un conjunto de caracteres bien engarzados: la posesión de un stock o de un código múltiple, heteróclito y sin embargo limitado; la capacidad de introducir los fragmentos en fragmentaciones siempre nuevas; de lo que se desprende una indiferencia del producir y del producto, del conjunto instrumental y del conjunto a realizar.” Los autores hacen referencia a la obra *La Pensée Sauvage* de Levi-Strauss. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 16.

disfunción, corresponde a una conexión posible e ilimitada entre máquinas que asumen diferentes funciones de acuerdo a los flujos que corta y a las superficies de registro que se pliegan sobre las máquinas deseantes. Así, en términos de conexión, los flujos son cortados y el producto de este corte son objetos parciales, fragmentos que se forman a cada corte, “el deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales (...) todo objeto supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto”.<sup>113</sup>

El primer corte, es decir la conexión de los flujos, es una operación cuya fórmula es y...y...y: todo se acopla sin ninguna exclusión; una serie lineal que solamente incorpora, este flujo y este flujo y este objeto y esta máquina...no hay diferenciación entre los flujos y los objetos cortados, todo continua en un y...<sup>114</sup>. Esta característica que los autores dan a la primera síntesis, implica una no diferenciación entre producción y producto; no distinción que es otra vez la afirmación de la inmanencia como principio de consistencia de su teoría del deseo: decir producción de producción es decir que el producto no se diferencia de su productor. No puede haber diferencia por el simple hecho de que los flujos y los objetos parciales están cambiando de función a todo momento – una máquina corta un flujo que fue producida por una primera, a la vez que produce un flujo para una tercera –, así como el objeto parcial siempre está implicado en la continuidad de un flujo.

“La máquina-anos y la máquina-intestino, la máquina-intestino y la máquina-estómago, la máquina-estómago y la máquina-boca, la máquina-boca y el flujo de rebaño (y después...y después... y después...)”; en esta conexión ilimitada; así mismo, las máquinas pueden titubear en sus funciones o inhibir la formación de un organismo, o cortar un flujo que no les

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>114</sup> En *El AntiEdipo* Deleuze y Guattari nos dan algunos ejemplos de ese producto insertado en la producción que caracteriza esa síntesis: un ejemplo de la descripción de Henri Michaux de una “mesa esquizofrénica”, es decir, la representación de la mesa en la visión esquizofrénica; el concepto de bricolaje en Levi Strauss (*La pensée sauvage*), la indiferencia entre conjunto instrumental y conjunto a ser realizado (producción-producto); y por último el cuadro *The boy with the machine* de Richard Lindner, que ilustra una de las páginas de *El AntiEdipo*, es uno de los ejemplos artísticos donde, en la pintura, se ve un niño con su juguete (una de sus pequeñas máquinas deseantes) está incluido en una máquina social, o como dicen los autores, *hace funcionar* una máquina técnica detrás, dando la impresión de mezcla funcional entre el niño y la máquina técnica-social. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 15-16.

corresponde en la formación de un organismo determinado: “la boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma)”.<sup>115</sup>

Tenemos, por lo tanto, la primera síntesis productiva definida en términos de sistema asociativo de corte-flujo: una doble vía productiva donde un flujo continuo primero (*hylê*) es cortado por máquinas, máquinas flujos que son cortadas por máquinas cortes produciendo objetos parciales; a su vez, estos últimos son los que condicionan y definen los flujos que están siendo cortados. En este sentido, no hay oposición entre flujo y objetos parciales producidos, pues “en el límite de las conexiones transversales e infinitas”, los dos términos se confunden, “la continuidad pura que una materia posee en idea” depende del corte que la condiciona en tanto flujo ideal. La boca que vacila entre los flujos de aire, comida y sonido, puede también condicionar, en su operación de corte, un flujo de mierda (la bulimia, donde adopta la función de expulsar residuos).

Ahora bien, para hablar de las disfunciones o los cambios de regímenes que un corte puede operar, como en el ejemplo de la boca anoréxica que cambia de un régimen de alimentación del organismo por un régimen de combate al organismo, tenemos que pasar a un concepto complementario de esta teoría: el *Cuerpo sin órganos* como instancia anti-productiva.

*El Cuerpo sin órganos: superficie de inscripción e instancia anti-productiva.*

El Cuerpo sin órganos (CsO) es tal vez uno de los conceptos más “polémicos” y de importancia capital en la obra de Deleuze y Guattari. Hasta ahora teníamos dos términos pensados como producción maquínica: flujo y objetos parciales; pues bien, el CsO aparece como tercer término de la serie, no se confunde con las máquinas pero se acopla a ellas. La primera característica que los autores dan a este CsO que se viene a acoplar a las máquinas es de instancia anti-productiva. Instancia que funciona en dos sentidos: por un lado rechaza la formación del organismo – activa una máquina de repulsión -, tendiendo a deterritorializar los flujos (hacerlos indiferenciados, sin cortes, puro flujo amorfo); por otro lado al plegarse a la producción de producción, funciona como un imán

---

<sup>115</sup> Sobre este tipo de funcionamiento maquínico cf. *El AntiEdipo* páginas 11 y 42.

que magnetiza todas esas fuerzas productivas, hace pasar las fuerzas productivas por su cuerpo, el cual es, por sí mismo, algo improductivo.

Como veremos con la síntesis disyuntiva o la producción de registro, la producción deseante está atravesada por otros movimientos que son contrarios a la idea de producción misma, no habiendo en esto ninguna incoherencia, pues lo improductivo pertenece al orden de lo necesario. El CsO es una superficie que se engancha en la producción deseante (acoplamiento de máquinas) provocando una improductividad en términos de una detención, un estancamiento en medio de este dinámico y esquizofrénico proceso maquínico. “Las máquinas deseantes hacen de nosotros un organismo; pero en el seno de esta producción, en su propia producción, el cuerpo sufre por no estar organizado, por no tener otra organización o ninguna organización. ‘Una parada incomprensible y certera’ en el medio del proceso, como tercer tiempo.”<sup>116</sup>

A los flujos ya cortados, seleccionados y conectados de la síntesis conectiva de la producción, a esos objetos parciales que no se diferencian de su producción misma (formación y función son una misma cosa), se opone “un flujo amorfo e indiferenciado”, precisamente el flujo llamado CsO, que se apropia, atrae o toma asiento en la producción deseante (producción de producción) a la vez que es esa repulsión al organismo. Repulsión y atracción son dos operaciones que aparecen con el CsO, como si se tratara de una contradicción, puesto que hay un movimiento de repulsión – máquina paranoica – de parte del CsO a la productividad de las máquinas deseantes (un paro en ese proceso de producción), las máquinas órganos se enganchan en el CsO “como en un chaleco de esgrima o como medallas sobre el traje de un luchador que, al caminar, las hace balancear”- máquina milagrosa.

La dificultad que se nos presenta está en el contraste entre los dos términos: deseo, como venimos definiendo en tanto articulación de corte y flujo, o producción de producción, y este concepto de cuerpo sin órganos en tanto instancia anti-productiva. Ahora bien, como puntualmente pregunta Luiz B. L.

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 17.

Orlandi, en su texto “*Corporeidades em microdesfiles* (corporeidades en microdesfiles)”, ¿cómo reunir esas dos caracterizaciones sin perder lo que estos autores de ninguna manera pueden perder: la esencia productiva de la conectividad del deseo? En concordancia con la respuesta del mismo autor, y recordando la presencia de los flujos, esa materia desterritorializada infinita que aterroriza a todas las sociedades, el CsO, no tiene ninguna contradicción real con la producción deseante. La anti-producción del CsO es un momento necesario a la producción de producción, es como un intersticio o intervalo adyacente a la producción, un “lugar” libre de los cortes maquínicos cuyo funcionamiento estaría pensado en términos de imantación<sup>117</sup>.

El concepto de líneas de fuga está más desarrollado en *Mil mesetas*; por ahora, nos resulta útil frecuentar tal texto para explicar el problema deseo-CsO en tanto producción y anti-producción. Si tenemos que en la sociedad primeramente todo huye, si los flujos son amorfos e indeterminaciones siempre en escape, si esta es una de las facetas de la vida en sus términos más generales, el CsO sería como una instancia o un momento de conjunciones de las líneas de fuga, de esos flujos que no dejan de desbordar las máquinas cortes. Y, dado que las máquinas deseantes solamente funcionan en desarreglo, siempre con flujos que escapan a la conexión, el CsO complementa el impulso productivo del deseo, su desconcertante proceso de dar fugándose, pues él es un imán, un magnetismo que hace reunir momentáneamente las líneas dispersas que huyen en todas las direcciones. La producción deseante, o la concepción de producción de producción sólo es posible con esa creación de un espacio entre el producir y el

---

<sup>117</sup> “Acoplado a la producción, aunque no siendo simple instrumento de ella, el cuerpo sin órganos no es mera improductividad sino interregno presupuesto por la productividad de las máquinas deseantes, tremor intensivo perpetuamente reintroyectado en la producción. [...] Si no hay deseo sin por lo menos un cuerpo sin órganos, si los cuerpos sin órganos son pensados como presupuestos de los encadenamientos de flujos y de cortes deseosos, es porque ellos ocurren como imantaciones en las líneas de fuga, justamente las líneas por las cuales huyen los agenciamientos deseosos, esa potencia de conectar cualquier cosa a cualquier otra. Criar para sí un Cuerpo sin órganos es cuidar de esas imantaciones, es experimentar, gracias a las variaciones de los encuentros, esas entrelíneas en que las líneas de fuga apuntan diferenciaciones.” (Orlandi, Luiz, *Corporeidades em minidesfiles*, texto disponible en la página web <http://www.alegrear.com.br>, 17 págs. p. 10)



producto, este espacio de condensación del deseo que pasa entre la formación de los organismos y la conectividad deseosa.

Podríamos decir que el CsO, en tanto instancia anti-productiva acoplada a la producción misma, es el concepto que Deleuze y Guattari encuentran - en Artaud - para unir deseo y formación social sin trascendencias: una instancia acoplada en las máquinas productivas cuya imantación debe ser entendida en tanto toma de consistencia de líneas que antes estaban dispersas. En otras palabras, se trata de la instancia que, aunque siendo improductiva en sí, pliega todas las fuerzas productivas en su seno y las redistribuye en el campo social. Es solamente a partir de este momento de enganche – del CsO en la producción conectiva - que podemos pensar en un movimiento objetivo aparente que inserta la producción de producción en una superficie de registro.

*Las dos últimas síntesis del inconsciente: disyunción y conjunción, producción de registro y producción residual.*

Si por un lado las máquinas deseantes son operaciones de corte sobre flujos, éstos no son las únicas materias sobre las cuales las máquinas producen cortes. Además de un corte sobre flujo, tenemos también un corte sobre códigos y sobre residuos. El corte sobre códigos es la operación que registra, que inscribe la producción en un movimiento objetivo aparente siguiendo leyes distintas de la operación conectiva anterior:

“Toda máquina implica una especie de código que se encuentra tramado, almacenado en ella. Este código es inseparable no sólo de su registro y de su transmisión en las diferentes regiones del cuerpo, sino también del registro de cada una de las regiones en sus relaciones con las otras. Un órgano puede estar asociado a diversos flujos según diferentes conexiones; puede vacilar entre varias regiones, incluso puede tomar sobre sí mismo el régimen de otro órgano (la boca anoréxica). Toda la clase de cuestiones funcionales se plantean: ¿qué flujo cortar?, ¿dónde cortar? (...) ¿Es preciso o no es preciso atragantarse con lo que uno come, tragar el aire, cagar con la boca? En todo lugar los registros, las informaciones y las transmisiones forman un cuadrículado de disyunciones, de distinto tipo que las conexiones precedentes.”<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 43-44.

Esta segunda síntesis es diferente a la de conexión de flujos, porque se trata de las operaciones de desconexión: aislar un bloque, separarlo del flujo, cortar fragmentos, “segmentos separables, stocks móviles”; estas operaciones van creando signos que se forman en cadenas. Cadenas de signos que no son propiamente un lenguaje sino como “un desfile de letras de distintos alfabetos”. Extracción y desconexión de bloques es lo que hace la operación de codificación propia de las máquinas deseantes. El famoso ejemplo del devenir de la abeja con la orquídea sirve para explicar esa relación disyuntiva entre códigos: “el código de la orquídea ‘extrae’ la figura de la abeja”, una cadena capturando fragmentos de otras, produciendo lo que los autores llaman plusvalía de códigos. No hay un orden en estas relaciones, todo depende de desvíos, de parajes, son movimientos aleatorios entre signos que van formando cadenas heterogéneas de funcionamiento<sup>119</sup>.

En esta síntesis, la disyunción implica que el producto se diferencia de la producción al ser registrado: el procedimiento de inscripción se diferencia del proceso de constitución pues en este segundo nivel, el producto se diferencia de la producción<sup>120</sup>. Esta disyunción que marca el registro de la producción sólo es posible debido a la aparición de superficies de registros, este tercer término que se acopla a las máquinas deseantes. El CsO no es una misma cosa, su carácter de flujo indiferenciado no implica que esté vacío, él es cuerpo lleno desde que se pliega sobre las máquinas deseantes operando síntesis disyuntivas y determinando la producción.

---

<sup>119</sup> “Los registros de transmisiones provenientes de los códigos internos, del medio exterior, de una región a otra del organismo, se cruzan según vías perpetuamente ramificadas de la gran síntesis disyuntiva. Si allí existe una escritura, es una escritura *en el mismo Real*, extrañamente polívoca y nunca bi-unívoca, lineal, una escritura transcursiva y nunca discursiva: todo el campo de ‘inorganización real’ de las síntesis pasivas, en el que en vano se buscaría algo que se pudiera llamar el signficante, y que no cesa de componer y descomponer las cadenas en signos que no poseen ninguna vocación para ser significantes.” *Ibíd.*, pp. 44-45.

<sup>120</sup> “También ahí recordamos la advertencia de Marx: no adivinamos por el gusto del trigo quien lo ha cultivado, no adivinamos en el producto el régimen y las relaciones de producción. El producto aparece específico, inenarrablemente específico, cuando se le relaciona con *formas ideales de causa, comprensión o expresión*; pero no aparece específico si se le relaciona con el *proceso de producción real del que depende*.” *Ibíd.*, p. 31.

El problema que encontramos en esta operación de registro es, no una falsa consciencia de un movimiento, sino la verdadera consciencia de falso movimiento<sup>121</sup>. Falso movimiento pues la constitución de la producción no se da en su registro, en donde el producto se diferencia de la producción, sino que tiene lugar en el seno de las máquinas deseantes que no distinguen el producto de su producción. En este sentido los autores afirman que “la sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción”. El registro (así como el delirio y las alucinaciones) sólo aparecen con las superficies de inscripción, con los cuerpos sin órganos llenos que no paran de repulsar y atraer las máquinas deseantes.

La atracción de las máquinas por el CsO, o lo que los autores llaman “máquina milagrosa”, es cuando las conexiones pasan de las máquinas deseantes al CsO, haciendo que aparezcan los puntos disyuntivos como ley de distribución: en vez de y...y...y la formula se convierte en o...o...o entonces...(o bien..., o bien). La disyunción significa “una distribución en relación al elemento improductivo en tanto presupuesto natural o divino”. Es como un milagro – por eso se dice máquina milagrosa -, una instancia antiprodutiva que sirve como superficie de inscripción que “se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, operando como casi-*causa*, comunicándoles el movimiento objetivo aparente (*fetich*e)”<sup>122</sup>. Si con la síntesis conectiva teníamos una energía que llamaríamos de *libido*, el trabajo conectivo de la producción deseante, en esta segunda síntesis, en su atracción milagrosa, tenemos una

---

<sup>121</sup> “La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la consciencia, más bien la falsa consciencia es verdadera consciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce en la superficie de registro. El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista. Pero como tal, no es sólo sustancia fluida y petrificada del dinero, es lo que va a proporcionar a la esterilidad del dinero la forma bajo la cual éste produce a su vez dinero. Produce la plusvalía, como el cuerpo sin órganos se reproduce a sí mismo, brota y se extiende hasta los confines del universo”. *Ibíd.*, p. 19. Sobre la definición de delirio ver las confrontaciones que los autores hacen a las tesis del psiquiatra Gaëtan Gatian Clérambault [1872-1934] en *El AntiEdipo* pp. 29-32. En general los autores consideran que Clérambault acierta en su tesis del delirio con “su carácter global sistemático” ser “secundario con respecto a fenómenos de automatismo parcelarios y locales”; el pecado de Clérambault es ver en el automatismo solamente un mecanismo neurológico en el sentido más general de la palabra, y no un proceso de producción económica que pusiera en juego máquinas deseantes”. *Ibíd.*, p. 40.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 20.

energía de inscripción disyuntiva que los autores llaman *Númen*<sup>123</sup>. Es divino en tanto disyuntivo:

“El cuerpo sin órganos no es Dios, todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones. De ahí las extrañas relaciones que Schreber mantiene con Dios. Al que pregunta: ¿cree usted en Dios? debemos responder de un modo estrictamente kantiano o schreberiano: seguro, pero sólo como señor del silogismo disyuntivo, como principio *a priori* de este silogismo (Dios define a *Omnitudo realitatis* de la que todas las realidades derivadas salen por división.)”<sup>124</sup>

Ahora bien, con respecto a las disyunciones tenemos dos tipos: las disyunciones excluyentes y las incluyentes. Las primeras implican un sistema de selección o elecciones decisivas entre términos no permutables; y las segundas indican que el sistema de selección se hace entre términos diferentes pero que retornan a lo mismo, no haciendo diferencia entre uno y otro. Estos dos tipos señalan las disyunciones sociales, y las disyunciones esquizofrénicas. Schreber es mujer y hombre a la vez, todo se desliza sobre un CsO en el cual no importa si se es hombre, mujer o Dios; todas las disyunciones dan en lo mismo<sup>125</sup>. Esta disyunción inclusiva es la que caracteriza el proceso esquizofrénico cuyos códigos son mucho más fluidos que los códigos sociales (de ahí la no coincidencia del esquizo con los códigos sociales: el esquizo no reconoce ni padre ni madre). Se dice que los esquizos saltan los códigos, mezclan todos los códigos. El psicoanálisis, en el momento que siente que los llamados fenómenos psicóticos saltan todo su cuadro de referencia, no deja de poner sus cuestiones e interpretaciones en una base de triangulación edípica. De ahí uno de los

---

<sup>123</sup> En la edición brasileña de *El AntiEdipo* publicada por la editorial 34, el traductor Luiz Orlandi hace una nota sobre la significación de *Númen*: “Nuo equivale a ‘hacer señal con la cabeza’. *Númen*, inis, n., movimiento de la cabeza manifestando la voluntad. 1. Voluntad, injunción: n. mentis, ‘la voluntad del espíritu’, en Lucrecio, *De Natura rerum*, 3, 144; ‘voluntad divina, potencia actuante de la divinidad’, en Cicero, *Quir. 18* (*Oratio post reditum ad Quirites*); *Númen historiae*, ‘la potencia divina de la historia’, en Plinio, el Joven, *Epistulae*, 9, 27,1. Cf. Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934.” *Ibíd.*, p. 26.

<sup>124</sup>*Ibíd.*, p. 21.

<sup>125</sup> “Las disyunciones propias a estas cadenas todavía no implican ninguna exclusión, las exclusiones no pueden surgir más que por un juego de inhibidores y de represores que vienen a determinar el soporte y a fijar un sujeto específico y personal.” *Ibíd.*, p. 44.

paralogismos del psicoanálisis: hacer que el registro y las disyunciones pasen a fuerza por la triangulación.

En el caso de Schreber “el psicoanalista dice que se debe descubrir el padre bajo el Dios superior de Schreber, y aun el hermano mayor en el Dios inferior”. El uso ilegítimo que hace el psicoanálisis de esta síntesis específica del inconsciente (síntesis de registro) se encuentra justamente en la triangulación; es ilegítimo porque en la genealogía deseante, cuya forma son las disyunciones inclusivas, no hay espacio para ninguna triangulación que implique una producción parental. El CsO en tanto superficie en que se inscriben las disyunciones, es una instancia definida como anti-producción que solamente interviene para recusar cualquier intento de triangulación.

Si el proceso tiene dos operaciones o dos cortes de diferente naturaleza, corte sobre flujo y corte sobre códigos, conexión y disyunción, selección y desconexión, éste solamente completa su ciclo cuando el consumo sucede al registro. Como vimos anteriormente, el primer sentido que dan Deleuze y Guattari de la noción de proceso, es la simultaneidad entre producción, registro y consumo, todo es parte de una única y misma producción de acciones y pasiones, de marcaciones y distribuciones, y de voluptuosidad, angustias y dolores. La simultaneidad de todas las producciones implica decir que el registro se asienta sobre la producción deseante, siendo la misma producción deseante quien produce el registro; el consumo, a su vez, sucede al registro, pero es la propia producción de registro la que produce la producción de consumo<sup>126</sup>. Siempre una nueva transformación energética: libido o energía de producción, *Númen* o energía de registro, y *Voluptas* o energía de consumo.

Dirían los autores que de las disyunciones que se forman gracias a la alianza del CsO con las máquinas deseantes algo resta, que sobran residuos de esta producción de registros. Por eso plantean una nueva síntesis encargada de cortar estos residuos, una síntesis conjuntiva de consumo que señala “algo del orden de

---

<sup>126</sup>Ibíd., p.13.

un sujeto en la superficie de inscripción”<sup>127</sup>. El sujeto que aparece en este proceso de producción está lejos de una identidad fija o “un equilibrio final de un sistema”; la máquina milagrosa que hacía que la producción se inscribiera en una superficie de registro, gana otra fórmula en esta nueva alianza entre máquina deseante y CsO: una máquina célibe que en vez de producir disyunciones y registros, produce cantidades intensivas.

El sujeto es producido como resto; es un yo siento la experiencia del devenir, de pasaje por todo los círculos que son resultados de los puntos de disyunciones<sup>128</sup>. En este proceso de producción o de autoproducción del inconsciente, el sujeto sólo existe en términos de un residuo que se produce al lado de las máquinas, descentralizado, recorriendo todos los círculos disyuntivos, pasando de uno a otro, experimentando las intensidades producidas en este ciclo inconsciente de producción-registro-consumo. Por lo tanto, el sujeto es una pieza adyacente a la maquinaria, “es la variación de los estados por los cuales pasan las máquinas, y que son llenados por la selección de flujos o por el estoque de códigos operados por las síntesis conectiva y disyuntiva.”<sup>129</sup> Una síntesis conjuntiva de flujos y códigos.

Como afirma Hélio Rebello Cardoso Junior, “sería un equívoco pensar que el carácter residual de la síntesis conjuntiva hace de ella una operación coadyuvante. Deleuze nos da razones para afirmar lo contrario, una vez que el sujeto es la individuación de una determinada materia que ya constituyera los objetos

---

<sup>127</sup>Ibíd., p. 24. “Sería un equívoco pensar que el carácter residual de la síntesis conjuntiva significa una operación coadyuvante. Deleuze afirma lo contrario ya que el sujeto es la individuación de una determinada materia que constituye los objetos singulares del inconsciente (flujos y cortes)”. Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 341.

<sup>128</sup> “Hay una experiencia esquizofrénica de las cantidades intensivas en estado puro, en un punto casi insoportable – una miseria y una gloria célibes sentidas en el punto más alto, como un clamor suspendido entre la vida y la muerte, una intensa sensación de paso, estados de intensidad pura y cruda despojados de su figura y de su forma. A menudo se habla de las alucinaciones y del delirio; pero el dato alucinatorio (veo, oigo) y el dato delirante (pienso...) presupone un *Yo siento* más profundo, que proporcione a las alucinaciones su objeto y al delirio del pensamiento su contenido. Un ‘siento que me convierto en mujer’, ‘que me convierto en dios’ etc., que no es delirante ni alucinatorio, pero que va a proyectar la alucinación o interiorizar el delirio.” Deleuze, G. y Guattari, F., *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2010, p. 26.

<sup>129</sup>Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 335.

singulares del inconsciente (flujos y cortes)”<sup>130</sup>. Aunque el sujeto está pensado en términos de adyacente a la máquina, eso no le dota de menos importancia que las síntesis precedentes. La síntesis conjuntiva es la operación de actualización de los objetos virtuales producidos por las dos síntesis anteriores. Este sujeto residual no es nada más que el pliegue de las operaciones de conexión y disyunción.

Este tercer movimiento complementa la cadena deseante. La síntesis conjuntiva es la que actualiza el mundo virtual de producción de producción y producción de registro, es este sujeto que distribuye a su manera esas materias intensivas producidas por las síntesis anteriores. En este ciclo de autoproducción del inconsciente, las tres síntesis presentan la actividad productiva inconsciente como producción y realización de objetos virtuales así como actualización en un sujeto. Este sujeto que se define por una serie de intensidades puras recorriendo los círculos disyuntivos en el CsO, sujeto nómada que vive de los residuos de las selecciones y extracciones de flujos, es el final del ciclo deseante que marca, por circular en todos los círculos, la capacidad de una reconciliación efectiva entre las dos síntesis anteriores. Síntesis de las síntesis, el sujeto es el “lado de adentro” de un pliegue que es el inconsciente, pliegue cuyo “lado de afuera” es el campo social.

Así, para concluir, tenemos que las síntesis moleculares del inconsciente son funcionamientos maquínicos con diferentes niveles de producción, etapas de un mismo proceso cíclico de autoproducción del inconsciente. Ese funcionamiento maquínico a su vez no debe ser tomado como una metáfora, pues decir maquínico no es hacer una metáfora de la realidad. El concepto de máquina es suficiente para describir legítimamente el propio proceso de producción de lo real<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 341.

<sup>131</sup> “Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo que carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto máquina de máquina.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 33-34.

## La codificación de los flujos o el funcionamiento de las máquinas sociales.

### *Multiplicidades coexistentes.*

Vimos que producción deseante y producción social son una misma y única producción, y que los conceptos de inmanencia y multiplicidad sostienen la afirmación de unidad. Además de esta primera caracterización, vimos también otro aspecto de esta relación: la producción social definida como la producción deseante en condiciones determinadas. Con esta segunda definición tenemos la impresión de que el deseo es primero, es decir, si la producción social es la producción deseante en condiciones determinadas, la producción social es en primer lugar deseante. No obstante, en esta autoproducción cíclica del inconsciente, todas las operaciones son coexistentes y simultáneas, y, si la producción deseante está en primer lugar, ella también está al final:

“Sólo hay una producción, la de lo real. Sin duda, podemos expresar esta identidad de dos maneras, pero estas dos maneras constituyen la autoproducción del inconsciente como **ciclo**. Podemos decir que toda producción social proviene de la producción deseante en determinadas condiciones: en primer lugar, el *Homo natura*. No obstante, también podemos decir, y más exactamente, que la producción deseante es en primer lugar social, y que no tiende a liberarse más que al final (en primer lugar, *el Homo historia*).”<sup>132</sup>

A la vez que la producción social es determinada por el deseo, la producción social inviste directamente en las producciones deseantes. Los delirios o registros del inconsciente son investidos histórica y socialmente; razas, pueblos, culturas y dioses son agentes, estímulos que participan de la producción deseante. Lo que destacan los autores es la existencia de una “investidura libidinal de la producción social histórica distinta de las investiduras conscientes (clases) que coexisten con ella.”<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, 39. En este pasaje la traducción de Francisco Monge de la editora Paidós se equivoca al traducir la palabra francesa *cycle* por *oído*; Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1: *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit, 1972, p. 40.

<sup>133</sup> Si retomamos la crítica al psicoanálisis y al reduccionismo familiar (ver cap. 1 apartado 2), la familia es, por tanto, solamente uno de estos estímulos, pero un “*stimulus* de cualquier valor, un inductor que no es organizador ni desorganizador”. *Ibíd.*, 104. Dotando las *investiduras libidinales* de carácter socio-histórico los autores logran salir del familiarismo, así como de una idealización



No hay diferencia de naturaleza entre producción deseante y producción social porque se afirma una única y misma producción de lo real. Sin embargo, Deleuze y Guattari consideran dos regímenes diferentes de funcionamiento para terminar con los dualismos de la interioridad del inconsciente y la exterioridad de lo social. La diferencia entre un régimen y el otro se debe al tipo de multiplicidad que opera: cuantitativa o virtual. La primera concierne a las molaridades o unidades cerradas constituidas por elementos de masa; las segundas, a lo molecular de singularidades elementares. Pero, en todo caso, lo molar y lo molecular son materiales distintos de una misma operación maquínica.

Las multiplicidades que el inconsciente trabaja son materias, porque él no pertenece a ninguna interioridad subjetiva, por el contrario, sujeto es lo que resulta de su producción maquínica: el sujeto es un residuo. El inconsciente tratado como material es tan molar como molecular, por eso no deja de comunicarse directamente con los agregados molares de materias<sup>134</sup>. Esto supone que hablar de producción deseante es hablar de producción social, esto es, que las multiplicidades moleculares están en relación directa con las multiplicidades molares.

*El socius y el CsO. Homo natura y Homo historia.*

Las manifestaciones molares no son otra cosa que las determinaciones estadísticas de las formaciones deseantes, sin ninguna emanación; ellas operan una unificación de las fuerzas moleculares organizando conjuntos estadísticos regidos por las leyes de los grandes números. Después de la selección de flujos y extracción de cadena, el proceso de registro puede pasar a una operación de unificación, de totalización.

---

del deseo. Cae también cualquier idea de que el deseo debe ser mediado o sublimado para actuar en el campo social, la investidura es directa y en doble vía. Deseo y social son las dos caras de una misma moneda.

<sup>134</sup> “El inconsciente está formado por flujos y por el cuerpo sin órganos en donde se distribuyen estos flujos. Él no es puramente psíquico, subjetivo o individual, dado que en tanto materia del punto de vista molecular él se comunica directamente con los grandes agregados o formaciones de la materia al nivel molar o colectivo. De este modo, el inconsciente es, por definición, al mismo tiempo molar y molecular; él no reconoce la oposición entre lo individual y lo colectivo pues la propia subjetividad no es una delimitación sino residuos de su autoproducción; éstos, impelidos por los flujos del deseo se comunican con las grandes masas.” Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 355-356.

En términos generales, la función de la máquina social es inscribir los flujos deseantes, registrar la producción para así lograr una distribución de esta producción en el campo social. La primera característica de estas máquinas es la función de codificación de flujos; necesita, por lo tanto, de una superficie de inscripción que, como en el proceso de producción deseante molecular, se vierta sobre la producción y sea capaz de extraer segmentos que serán puestos en relación disyuntiva, formando, en este caso, una cadena de códigos. La superficie de inscripción propia de las máquinas sociales es llamada *socius*.

Esta superficie de inscripción será la encargada de cuadrricular el campo social, haciendo de los flujos algo cuantificado y calificado; es ella la que determinará qué segmentos deben pasar y cuáles deben ser bloqueados: quién se casará con quien, qué objetos serán símbolos mágicos, quién es enemigo, cómo vestirse, cómo peinarse, etc. Se codifican mujeres, niños, objetos, cabellos, bailes, relaciones, etc. Pero a su vez, esta superficie no es inmutable, puesto que, si lo social es la producción deseante en condiciones determinadas, el *socius* puede cambiar de acuerdo a estas determinaciones.

A nivel molecular, la superficie de inscripción es el CsO productor de disyunciones inclusivas, series divergentes que resultan en una conjunción, y designan un sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre retornan a lo mismo, desplazándose, deslizando las materias elementares. A su vez, el *socius* va a dividir el campo social en disyunciones exclusivas, pretendiendo “señalar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa)”.<sup>135</sup>

En las primeras páginas del libro, Deleuze y Guattari tratan los conceptos de CsO y *socius* como análogos para enfatizar que ambas multiplicidades son superficies de registro. Pero inmediatamente matizan las diferencias entre estos dos conceptos, dejando claro que el CsO indica la instancia propiamente virtual e improductiva, cuya operación, consistente en deshacer el organismo, propicia la

---

<sup>135</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 21.

generación de elementos disyuntivos permutables entre sí. Por eso designan el CsO como una máquina paranoica y milagrosa. Por su parte, el *socius* aparece también como una instancia improductiva que actúa como superficie de inscripción de máquinas molares; se trata de una superficie que solamente funciona cuando logra marcar disyunciones exclusivas que cumplan la función de regularización o codificación de los flujos, porque si el *socius* empieza a perder el control de registro, es decir, si actúa como en el CsO que cruza las máquinas deseantes, como rechazo del organismo, como campo de desterritorialización absoluta, llega a su límite, o bien sufre una sobrecodificación por otro *socius*, o incluso se deshace en provecho de un CsO que “libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado”.<sup>136</sup> El flujo recíproco entre el CsO y el *socius* resulta evidente.

La distinción entre las formaciones sociales proviene de esta diferenciación entre CsO y *socius*. Deleuze y Guattari se refieren al capitalismo y a las sociedades pre-capitalistas, sociedades primitivas o despóticas. El capitalismo, considerado como formación social y económica, necesita deshacerse del *socius* en provecho de un CsO que libere los flujos descodificados (cantidades abstractas). La gran paradoja del capitalismo consiste en que su funcionamiento depende de algo que fue el horror de las máquinas sociales: la descodificación de los flujos. El capital es un CsO canceroso que “sustituye” al cuerpo lleno de la tierra y del déspota.

En el *socius* todos estaban marcados en su lugar, de acuerdo con la distribución hecha por el cuerpo lleno. El capital funciona de modo diferente, debido a que necesita que flujos heterogéneos se encuentren operando como flujos descodificados y desterritorializados: el trabajador desterritorializado por el decaimiento del feudalismo, y la moneda descodificada por la devaluación de la divisa romana. Sólo así se hizo posible el nacimiento contingente de esta forma de producir dinero a partir de dinero. Deleuze y Guattari señalan que el capitalismo implica una desterritorialización del *socius*, una ruptura con las codificaciones que imprimían su marcaje al cuerpo social, pues impone un nuevo arreglo de

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 40.

dispositivos, de organizadores de la plusvalía. De hecho, la plusvalía misma cambia de naturaleza, porque deja de ser excedente de códigos para convertirse en plusvalía de flujos. En otras palabras, el capitalismo opera un desplazamiento en las formaciones sociales basadas en la organización de los flujos, para situar una instancia exclusivamente económica abstracta y en incesante fluctuación: el capital como cuerpo lleno, organizador y distribuidor de toda la producción<sup>137</sup>.

El paso del *socius* de las formaciones pre-capitalistas al CsO capitalista, reintroduce el problema de la posición del deseo, pues si el CsO del capital sustituye al *socius*, y la codificación y sobrecodificación siguen existiendo, desplazadas, en otra función, nos encontramos nuevamente con el carácter procesual de la producción: el CsO que parecía ser la primera represión sobre la producción deseante, en tanto superficie de inscripción repulsiva (detención de la producción), y milagrosa (atracción, movimiento objetivo aparente), aparece ahora, al final del ciclo, en la medida en que el *socius* es descodificado y desterritorializado por una instancia exclusivamente económica.

. ¿Eso quiere decir que el capitalismo es el “retorno” de las máquinas deseantes? Tal formulación nos llevaría a una afirmación del capitalismo en tanto máquina deseante, dándole al capitalismo, por un lado, cierta positividad, y a los autores, por otro, la apariencia de colaboradores de las ideas neoliberales. Si por un lado es verdad que el capitalismo tiene una relación directa con el deseo, no es por eso que deja de bloquear los flujos deseantes y canalizarlos a su manera. La consecuencia interesante que podemos sacar de esta sucesión de un CsO a un *socius* no implica que el CsO que se forma sea necesariamente un CsO afirmativo, de liberalización de las fuerzas deseantes, pues el CsO puede ser cancerígeno, mortífero, vacío, capitalista.

---

<sup>137</sup> “Pero los signos de potencia (poder) cesan por completo de ser lo que eran desde el punto de vista de un código: se convierten en coeficientes directamente económicos, en lugar de doblar a los signos económicos del deseo y de expresar por su cuenta factores no económicos determinados a ser dominantes. (...) El capital como *Socius* o cuerpo lleno se distingue, pues, de cualquier otro, en tanto que vale por sí mismo como una instancia directamente económica y se vuelca sobre la producción sin hacer intervenir factores extra-económicos que se inscribían en un código.” *Ibíd.*, pp. 257-258.

Diciéndolo de manera un tanto equívoca, el CsO no está solamente en el comienzo sino también en el final del proceso de producción cíclico. Planteándolo de manera más asertiva, si la producción social es la producción deseante en condiciones determinadas (*homo natura*), la producción deseante es primeramente social y solamente en el final tiende a liberarse (*homo historia*); el CsO no solamente es la instancia de la cual depende en primer lugar el registro de la producción deseante, sino que es también “el último residuo de un *socius* desterritorializado”. El alcance de esta formulación va más allá del CsO: las líneas de fuga están en el comienzo y en el final; el poder, en tanto productor de organismos, pasa en el entretiem po de una fuga y otra, del eterno retorno del CsO.

Si el deseo fue presentado hasta ahora como un problema de carga casi exclusivamente ontológica, la diferenciación entre *socius* y CsO que pone el CsO en el final de la cadena productiva, como último residuo de un *socius* desterritorializado, lleva a los autores a desplazar el problema del deseo a su dimensión histórica. En tanto la desterritorialización toma lugar después de una codificación anterior, el deseo se libera de los registros operados por las máquinas molares. La potencia revolucionaria encuentra su base en este punto, las fugas están tanto en el comienzo como en el final, no habiendo ningún espacio para pensar “el fin de las revoluciones”.

#### *Represión originaria y represión general.*

La primera diferencia que encontramos entre las dos máquinas remite a la aparición de una superficie de inscripción diferente del CsO deseante. Si podemos pensar que el CsO deseante es una represión originaria del deseo, porque corta las conexiones deseantes en disyunciones, el *socius* es la represión general, es la instancia que para codificar necesita reprimir, canalizar, producir un efecto de captura de las fuerzas deseantes, de los flujos esquizoides. Una represión que actúe en las profundidades y otra que actúe en la superficie, recordando que lo profundo es un pliegue de la superficie.

Como veremos en el capítulo siguiente, la represión originaria y la represión general son problemas muy trabajados en la teoría freudiana con los conceptos de represión (*refoulement*) y represión general (*repression*). Explicaremos la diferencia entre el uso de Freud y el uso de Deleuze y Guattari de estos conceptos; por ahora solamente queremos indicar las dos dimensiones de la represión, la que actúa sobre el inconsciente molecular y la que actúa sobre el inconsciente molar.

El CsO aparece como superficie de inscripción o registro que se vuelca sobre la producción deseante, es el tercer elemento de la serie autoprodutiva (flujo-objetos parciales-cuerpo sin órganos) del inconsciente. En el caso de la máquina social, el *socius* en tanto superficie de inscripción, desempeña la función que ya ejercía el CsO, a saber, apropiarse “como su presupuesto natural y divino” de las fuerzas productivas, producir el efecto milagroso del movimiento objetivo aparente, hacer parecer que la producción emana de esta superficie de registro, como si lo registrado fuera el agente –representante – de producción. Este movimiento de apropiación, tanto del CsO en las máquinas deseantes como del *socius* en las máquinas sociales, es al que Deleuze y Guattari llaman represión originaria (CsO) y general de las fuerzas deseantes.

Por un lado, el CsO, al volcarse sobre las fuerzas deseantes produce un efecto de repulsión y atracción, haciendo funcionar una operación disyuntiva (filiación intensiva) en las conexiones de flujos (alianzas intensivas). Este efecto de inscripción y disyunción provocado por el CsO es, para los autores, la represión originaria de las fuerzas deseantes. Por otro lado, el *socius* también se apropia de las fuerzas productivas, registra y distribuye estas fuerzas en su propio cuerpo lleno, que es el campo social. Y, para controlar los flujos intensivos, provoca el efecto de movimiento objetivo con el que aparenta que la producción funciona tal como está siendo registrada por un determinado tipo de *socius*. Tanto el *socius* como el CsO ejercen una función de registro, de extracción de flujos y separación de cadena, pero estas dos superficies de registro son diferentes debido a que la

tarea específica del *socius* radica en hacer de las filiaciones y alianzas intensivas, operaciones del orden extensivo.

*Máquinas sociales-técnicas.*

Con el fin de que no sean confundidos o identificados los regímenes de funcionamiento de las máquinas sociales y deseantes, Deleuze y Guattari agregan un tecnicismo al concepto de máquina social; introducen la noción de máquinas sociales-técnicas, para indicar que las máquinas sociales son también técnicas, a pesar de que no funcionan bajo el mismo aspecto<sup>138</sup>.

En el ámbito de las sociedades pre-capitalistas la técnica no debe ser considerada como esfera autónoma de la producción pues, “será preciso esperar al capitalismo para encontrar un régimen de producción técnica semi-autónomo, que tienda a apropiarse de la memoria y reproducción y modifique con ello las formas de explotación del hombre.”<sup>139</sup> La producción técnica en la máquina social no capitalista es un índice de la producción social, un síntoma o efecto de la maquinación de un *socius*.

Esta entidad colectiva a la vez social y técnica es lo que Deleuze y Guattari llaman megamáquina, siguiendo la definición de Lewis Mumfort. Y, puesto que las máquinas técnicas implican elementos no-humanos, la máquina social hace de los hombres sus piezas, los convierte en los engranajes propios del funcionamiento maquínico-social. De este modo, las máquinas sociales son las que condicionan, organizan o inhiben el desarrollo de las máquinas técnicas. En estas máquinas, tan técnicas como sociales, la técnica es un índice de la operación del *socius*. Los dos términos no se confunden; la relación entre ambos varía históricamente conforme el *socius* y las fugas deseantes.

Otra relación importante entre lo social y la técnica consiste en el desgaste o desarreglo funcional de estas máquinas. Por un lado, la máquina social trabaja en

---

<sup>138</sup> “Por ejemplo, el reloj como máquina técnica, el reloj para medir el tiempo uniforme y, como máquina social para reproducir las horas canónicas y asegurar el orden en la ciudad.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 147.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

la distinción entre producción y producto, creando representaciones o ilusiones del movimiento y bloqueo de flujos; en este sentido, el desarreglo en tanto la distinción entre producción y producto también aparece en las máquinas técnicas, en tanto estas son índices de las máquinas sociales. Pero, por otro lado, no hay ninguna contradicción capaz de truncar la existencia de un *socius*. El desarreglo existente entre la máquina social y la máquina deseante (coexistencia de registro y fuga) es totalmente funcional. Este funcionamiento en desarreglo fue captado y aprovechado por el capitalismo. Ninguna contradicción desmantela una formación social; la contradicción no es lo que provoca la muerte de una cierta manera de organizar el cuerpo social.

Parece una paradoja: codificar, “ajustar” este desarreglo de las máquinas deseantes para que el *socius* pueda inscribir los flujos de acuerdo a su necesidad de registro, a la vez que el desarreglo funcional de la máquina deseante atraviesa las máquinas sociales y persiste en ellas. Deleuze y Guattari evocan a Marx en el asunto del límite de las máquinas técnicas, retomando el problema del desgaste: “... el régimen de las máquinas técnicas es el de una firme distinción entre medio de producción y producto, distinción gracias a la cual se puede decir que la máquina transmite el valor al producto, y sólo valor que pierde desgastándose.”<sup>140</sup>

#### *Dos diferentes regímenes*

Las máquinas deseantes y sociales son dos regímenes diferentes: en las máquinas deseantes no existe diferenciación entre la producción y el producto; los flujos y los objetos parciales se confunden en la medida en que las máquinas pueden ser tanto de corte como de flujo. En cambio, en las máquinas sociales, es decir, en la producción extensiva, debe diferenciarse el producto de su producción, el código del flujo. Todo ello a pesar de que en este tipo de máquinas la contradicción persiste y funciona muy bien. También hay que considerar que la antiproducción de las máquinas técnicas-sociales sólo aparece en condiciones extrínsecas a la reproducción del proceso.

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.



El hecho de que en las máquinas deseantes sean indiferentes los flujos y los objetos parciales, la producción y los productos, se debe a que solamente funcionan en desarreglo, es decir, nada está organizado en esta producción en la cual los flujos siempre tienden a escapar; además, la producción de flujos, así como sus conexiones, objetos parciales, disyunciones y consumaciones, no son regidas por ningún principio organizativo ni tienen un fin distinto de la pura producción de producción. El desarreglo remite a la confusión entre producción y producto, a su indistinción, pues las piezas de esta máquina son también su combustible.

De esta diferencia entre las máquinas, se desprende otra: la relativa a la que existe entre las superficies de inscripción. La máquina deseante produce su propia antiproducción, es decir, el CsO, mientras que la antiproducción de las máquinas técnicas “sólo es producida en condiciones extrínsecas de la reproducción del proceso.”<sup>141</sup> Esto significa que el *socius* es la instancia que condiciona la reproducción técnica y social, es él quien opera como agente económico y político que demarca, distribuye y consume; es él también la instancia antiprodutiva, el cuerpo lleno que dobla las fuerzas asentándose sobre ellas y haciendo parecer que la producción emana de ahí. Sabemos que eso no es así, pues lo que se produce no se explica por su producto. El *socius* no es el gran productor, sino el gran organizador de conjuntos estadísticos en el seno de la producción de producción. Así, aunque el *socius* sea la instancia que condiciona la reproducción técnica, él no explica la producción deseante; por el contrario, es justamente esta instancia de registro social la que trata de contener el desbordamiento esquizo de los flujos deseantes. Al final de cuentas, la función social es la de demarcar.

Al plantear esta segunda diferencia de regímenes, los autores cierran la idea de una autoproducción cíclica del inconsciente que va de la máquina deseante a la social, y regresa a la primera. Máquinas deseantes en el comienzo y en el final. La identidad entre las dos máquinas se encuentra en la producción social derivando de producciones deseantes (el *socius* no es el productor primero, más bien se

---

<sup>141</sup>Ibíd., p. 38.

asienta sobre la producción deseante), y la producción deseante siendo primeramente social (el CsO es el último residuo de un *socius* desterritorializado).

Para cerrar con este capítulo, podemos considerar que es desde la relación entre los dos regímenes de producción que se producen negatividades, contradicciones, diferencias entre producción y producto, efectos represivos a la propia producción deseante. Como el proceso es de doble vía, veremos en el tercer capítulo que una dimensión afecta a la otra, que hay deseos fascistas pasando por una formación revolucionaria, o inversiones revolucionarias desviándose hacia una formación mortífera. El trabajo necesario para impedir que el deseo se afirme en su polo reaccionario, así como para evitar que el deseo, en su polo revolucionario, se actualice en un sistema jerárquico - en un organismo duro, inflexible, que actúe al revés de su ímpetu revolucionario - , es un trabajo de prudencia, de dosificación de afectos. El ejercicio de la prudencia es el de la atención constante a los efectos de las representaciones del inconsciente; se trata de saber medir nuestra relación con estos agentes organizadores de flujos, con estos canalizadores de la fuerza productiva deseante. La prudencia es la “guía” práctica de la experimentación política que oscila entre un nivel micro y otro nivel macro.

Partimos ahora hacia el análisis de las argumentaciones que explican el efecto represivo de las representaciones del inconsciente, maquinado en el seno de la relación entre deseo y sociedad. Entraremos también en el problema central de este trabajo: el de la servidumbre desde su relación con esta supuesta represión de la producción deseante, así como desde su aspecto directamente deseante, es decir, desde las inversiones reaccionarias de la máquina deseante.

### CAPÍTULO III. LAS REPRESENTACIONES DEL INCONSCIENTE: REPRESIÓN Y SERVIDUMBRE ENTRE SALVAJES, BÁRBAROS Y CIVILIZADOS.

## **Las representaciones del inconsciente: el funcionamiento de un aparato de represión-represión general.**

### *Las representaciones del inconsciente*

Como pudimos ver en el capítulo anterior, el inconsciente posee dos dimensiones inmanentes, siendo molecular y molar dos multiplicidades coexistentes que completan el ciclo de autoproducción inconsciente. ¿Qué lugar tendría la representación en este esquema? Como pregunta Hélio Rebello, - ¿Habría representación en la teoría deleuziana de las multiplicidades? Si el inconsciente es pura productividad, parece que la representación fue desplazada de ahí. “Y sin representación, ¿de qué modo tendríamos acceso al inconsciente, cómo se establecería un medio intrínseco por el cual podríamos pensarlo?”<sup>142</sup>. Es dentro de la lógica de las multiplicidades que encontramos una solución para este problema.

Para empezar, la representación no está excluida del sistema deleuze-guattariano, ella simplemente fue desplazada del lugar que le consagró la historia de la filosofía. En resumen, podemos decir que este desplazamiento consiste en quitarle a la representación su lugar ontológico, su posición privilegiada en la producción inconsciente, para darle su verdadero puesto, el de efecto de la producción deseante. La representación es uno de los aspectos del inconsciente-multiplicidad, su producción corresponde a la constitución del negativo.

No hay ninguna razón para creer que la negatividad no sea producida por el deseo, pues, como vimos, la lógica del funcionamiento deseante, si es que podemos llamar lógica a este proceso, es la del desarreglo sintético cuyas disyunciones son todas inclusivas. Siendo así, positivo y negativo son elementos disyuntivos que conviven “armoniosamente” en el seno del CsO. Que la inmanencia pura no deba confundirse con la idea de una pura positividad, sería una respuesta a alguna supuesta duda sobre el lugar de las contradicciones en

---

<sup>142</sup> Cardoso Jr., Hélio Rebello, *Inconsciente-multiplicidade*, IN *Inconsciente-multiplicidades: Conceito, Problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, org. Hélio Rebello Cardoso Jr., Sao Paulo, editora Unesp, 2008.pp. 27-28.

esta filosofía de la inmanencia. Recordemos que es producción, pero producción de diferencias; que el plano de inmanencia no es inmóvil, sino puro movimiento que logra reunir positividad y negatividades. El problema de las filosofías que colocan la representación o las contradicciones en una posición ontológica, es que se olvidan de que en el nivel molecular de producción inconsciente los signos todavía no son discernibles, todavía no hay positivo y negativo, las partículas no están cualificadas ni cuantificadas. El problema de las filosofías de la representación consiste en el lugar que dan a cierta representación, un lugar que no le cabe, un lugar en donde las intensidades no representan absolutamente nada, porque simplemente funcionan.

Otra manera de pensar la representación es a partir del concepto de problema, que vimos en nuestra introducción. Según los autores, considerando que la representación es un problema filosófico, este problema solamente encuentra la expresión de su causa cuando se libera de su “voluntad” universalizante, de su pretensión de unificar la sustancia múltiple. Para explicarlo mejor: a un problema, planteado como afirmación de la disyunción, se debe presentar un campo de soluciones que contemplen este carácter paradójico y diferencial del pensamiento<sup>143</sup>. El error que se comete con la representación es hacer de ella una universalidad abstracta que, en tanto solución, no contemple el carácter diferencial del campo problemático. Tomar el producto por el productor otra vez, el efecto como causa. Una ilusión que acompaña la representación cuando es universalizada, cuando se le da un valor ontológico privilegiado. La representación – o ya corrigiéndonos, las representaciones, pues ellas son soluciones históricas a problemas virtuales deseantes, y por lo tanto, varían – es ya un acto de selección corporal, algo del dominio físico, inmanente a la producción deseante, aunque no sea la condición de la producción inconsciente; la

---

<sup>143</sup> “Los casos de solución de un problema, a fin de que se mantenga la tensión diferencial de los elementos de cualquier multiplicidad, precisan traer consigo la existencia de los problemas. Es decir, no debe haber correspondencia cuantitativa problema/soluciones, de modo que las singularidades que marcan un problema pudieran ser evaluadas tan solamente en el ámbito del campo extensivo de las soluciones ofrecidas.” CARDOSO Jr., Hélio Rebello, *Inconsciente-multiplicidade*, en, *Inconsciente-multiplicidades: Conceito, Problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, org. Hélio Rebello Cardoso Jr., Sao Paulo, editora Unesp, 2008, p p. 29

representación es un producto, es un efecto, una solución que se presenta en el mar de relaciones diferenciales que habitan la producción maquínica de problemas.

Las representaciones por lo tanto ocuparían el dominio molar, pues marcan “la trayectoria de los flujos al nivel de los agregados”. Al contrario de lo que se pueda pensar, para Deleuze y Guattari las representaciones no son una operación de la consciencia sino que pertenecen al mecanismo físico de la vibración. Mecanismo físico que se interpenetra en otro, aquél del individuo y el mecanismo psíquico. Es en las relaciones diferenciales entre estos dos mecanismos – psíquico y físico, inconsciente y corporal – que encontramos cierta “semejanza” entre los dos regímenes. Si el inconsciente es el representante del mundo a través de un individuo, sólo lo es en parte, pues, una vez que hay una “selección por integración de relaciones diferenciales”, “solamente una determinada región de este mundo es distinguida”<sup>144</sup>.

Si la representación es una ilusión, no lo es en términos de error del pensamiento, sino en términos del movimiento objetivo aparente que ella opera. La representación es una forma de acceso al mundo, pero a un mundo que todavía tiene regiones oscuras debido a la selección hecha por el cuerpo. El cuerpo es un filtro que selecciona las relaciones diferenciales, selecciona las interacciones por medio de una condensación de los flujos y de las vibraciones de la materia operada por los órganos.

Digamos que el campo social es la expresión del mundo. En este sentido, la canalización de los flujos por las máquinas sociales involucra necesariamente una forma de representación que se interponga entre la máquina social y su funcionamiento. El sistema de representación del inconsciente es el que va a lograr contener los flujos descodificados deseantes, y va a maquinar, desde la profundidad y desde la superficie, la formación de códigos, sobre-códigos, territorios, reterritorializaciones en la producción deseante. Por medio del aparato

---

<sup>144</sup> Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 373.

de representación se logra desplazar el límite entre producción deseante y producción social, y pasarlo al interior de la propia representación. Aunque esto ocurra en el nivel molar y tenga sus efectos en la producción deseante, no hay motivos para fatalismos pues, a la vez que la representación está operando en este desplazamiento del límite, en el nivel molecular, la producción deseante no deja de producir flujos que se fugan de los límites de la representación, demostrando incesantemente que hay otro límite, el límite de la máquina deseante en tanto exterioridad máxima, desterritorialización de flujos más allá de cualquier representación.

Ahora bien, si la representación obra para desplazar el límite esquizofrénico, el límite de la producción deseante, lo hace en su profundidad por medio de tres elementos: un representante reprimido, una representación reprimente y un representado desplazado. El representante es fundamentalmente la producción deseante, este influjo germinal esquizofrénico; la representación reprimente es el elemento que provoca el desplazamiento del representante, dando un representado desplazado, una imagen falsa del representante. Veremos en los puntos siguientes, cómo estos elementos pueden migrar, cómo, por ejemplo, algo que antes era un representado desplazado puede tomar el lugar de representación reprimente (como en el caso de Edipo), generando así nuevos módulos de represión, variaciones en el aparato de represión-represión general de acuerdo a determinada formación social.<sup>145</sup>

### *Represión y represión general*

Los conceptos psicoanalíticos de represión general (*répression*) y represión (*refoulement*) aparecen en *El AntiEdipo* (ver capítulo II, punto 7) en una relación distinta de la significación freudiana, dando al complejo de Edipo una situación

---

<sup>145</sup> “Aunque la representación siempre es una represión-represión general de la producción deseante, lo es, sin embargo, de maneras muy diversas, según la formación social considerada (...) No tenemos ninguna razón para creer en la universalidad de un solo y mismo aparato de represión socio-cultural.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 188.

particular en este sistema represión-represión general<sup>146</sup>. Apoyándose en las ideas de Reich, Deleuze y Guattari van a realizar una inversión en la relación represión-represión general tal como Freud la había pensado. Dos formulaciones freudianas son cuestionadas en esta inversión: el elemento reprimido del deseo y la universalidad de la represión. Es en su explicación de la represión que el psicoanálisis freudiano cae en uno de los paralogismos denunciado por Deleuze y Guattari.

En primer lugar, no es Edipo el que es reprimido, no son los deseos incestuosos los que sufren la represión. Como parece suficientemente enfatizado en este trabajo, todo el problema incide sobre la producción deseante, es ella la que sufre la represión en tanto verdadero representante del deseo. La propia idea de un deseo de carácter incestuoso funciona como una represión a la verdadera expresión productiva deseante. Si el deseo necesita ser reprimido, no es por ser deseo de acostarse con la hermana o con la madre, sino porque el deseo es revolucionario en su naturaleza. No es que el deseo quiera ser revolucionario, él es revolucionario en su esencia en tanto es “perturbador” del orden social, en tanto “ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de exploración, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.”<sup>147</sup> Es por eso que el deseo debe ser reprimido, no por ser incestuoso; reprimir el deseo es de una función tan vital para el funcionamiento de una sociedad, que veremos cómo se inventarán aparatos que funcionen más allá de la represión, en una producción de deseo de represión, jerarquización, sujeción, y exploración.

Así, si hay represión del deseo, es por una necesidad de reprimir del *socius*, de la máquina registradora que nada tiene que ver con el intercambio ni con la familia. Si la represión incidiera sobre el deseo de incesto, ella consecuentemente

---

<sup>146</sup> nota del traductor del español: “Como es sabido, *refoulement* (el freudiano *Verdrängung*) remite, en un sentido propio, a aquella operación por la que el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente, representaciones ligadas a una pulsión. Por otra parte, creemos que *répression* debería traducirse por supresión cuando remite a la desaparición del afecto, pero no de su representación.” *Ibíd.*, p. 7.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 121.

adquiriría una primacía y una independencia de la represión-general, de la represión social, siendo que esta última no pasaría más que de un retorno de un reprimido originario (deseo incestuoso). Y es ahí que encontramos el otro error del psicoanálisis: la tentativa de universalizar la represión, de hacer creer que la historia de la represión social es una historia universal de la prohibición del incesto.

Si Edipo es el elemento reprimido del deseo, debemos preguntarnos si Edipo es realmente deseado, si él expresa realmente el deseo, para confirmar si la represión realmente incide sobre él. La fórmula de Freud que sostiene que Edipo es deseado está basada en la idea de que si algo es prohibido, es porque es deseado<sup>148</sup>. Una confianza en la ley que nos debe dejar pensativos, dicen los autores. Es como si se pudiera deducir la naturaleza del reprimido directamente de la instancia represora. Lo prohibido por la prohibición. Como vimos anteriormente, la represión no se explica en función de una relación bi-unívoca entre ley-prohibido o represión-reprimido, hay un movimiento más complejo entre los tres términos que componen un aparato de representación-represión. El análisis de la represión debe pasar por esta investigación de las articulaciones entre representante-representación-representado en su profundidad y, como veremos más adelante, debe también contemplar cómo estos elementos se organizan en la superficie del *socius*. Más bien la fórmula de Freud es una forma de persuadir a los sujetos a una ilusión: que su intención, su deseo, corresponda a algo prohibido pero totalmente ficticio en el orden del deseo.

Considerando el funcionamiento represivo dentro de la lógica de los tres términos, la lógica freudiana de deducir lo prohibido de la prohibición se torna ilegítima. Como veremos más adelante, Edipo no es nada más que una idea producida por un aparato de represión social, es la imagen desplazada, la imagen falsificada del deseo que surge con el movimiento de represión social, y, por lo

---

<sup>148</sup> “Freud toma una observación de Frazer según la cual “la ley no prohíbe más que lo que los hombres serían capaces de hacer bajo la presión de algunos instintos; así por ejemplo, de la prohibición legal del incesto debemos sacar la conclusión que existe un instinto natural que nos empuja al incesto”. *Ibíd.*, p.119.



tanto, no es la expresión del deseo que se reprime. Edipo sirve como una máscara, esconde la instancia que reprime y lo que está siendo reprimido, además de favorecer a la propia represión. Al hacer de Edipo el objeto de la represión, al decir que el incesto es universal, etnólogos y psicoanalistas sostienen una justificación cultural de la represión de carácter conservador y reaccionario: si el problema de la represión (incesto) es cultural, la represión general o social, pasa a un segundo plano desde el punto de vista del inconsciente. Las posturas que sostienen un valor autónomo de la represión como “condición de la cultura que se ejerce contra las pulsiones incestuosas” disimulan, y por lo tanto refuerzan, la verdadera represión, aquella “inherente a una determinada forma de producción social”.<sup>149</sup>

Para Deleuze y Guattari, la fuerza de Reich – “el verdadero fundador de la psiquiatría materialista” – consistió en invertir la relación entre represión general y represión: es la represión la que depende de la represión general. No es una represión familiar coextensiva a la civilización la que opera como una represión social, es una determinada forma de producción social que maquina la represión de las fuerzas deseantes. La familia es sólo un cierto tipo de agente delegado de esta operación de represión social que asegura “una reproducción psicológica de masas del sistema económico de una sociedad.”<sup>150</sup>

La represión (*refoulement*) es, por lo tanto, un medio al servicio de la represión social, actúa en el inconsciente garantizando no sólo la represión ejercida por el *socius*, sino que la propia represión sea deseada. La diferencia de la represión con la represión general radica justamente en que la primera es una operación de carácter inconsciente que se presenta como resultado de la interiorización de la represión social, logrando que la represión social sea por fin deseada. Represión y represión general se complementan: una represión exigida por el *socius* (represión general) debe operar en el inconsciente, donde la represión (*refoulement*) encuentra su lugar. Operación doble de la represión del inconsciente: una en que la formación social delega su poder a una instancia

---

<sup>149</sup>Ibíd., p. 122.

<sup>150</sup>Ibíd., p. 124.

represora, y otra que desplaza el deseo dándole una falsa imagen, la de deseo incestuoso.

Como vimos, dentro de este sistema anti-edípico, hay lugar para la represión, en dos momentos incluso, uno originario y otro general. No obstante, estos dos momentos no se refieren a una represión del incesto como punto de partida. En la inversión que hace la psiquiatría materialista, tenemos que la represión originaria, o lo que veníamos llamando represión, incide sobre la producción deseante y no sobre Edipo. Completando el ciclo, es la represión general, social, la que provoca el efecto de represor del inconsciente, dándole una representación y un representado. Se trata de una organización de la represión en la profundidad y en la superficie.

### **Las máquinas territoriales primitivas.**

*socius inscriptor: la formación de los códigos.*

¿Cómo codifican las máquinas o qué significa codificar los flujos? ¿Por qué se hace necesario declinar las alianzas y las filiaciones intensivas y hacer de la producción deseante un sistema extenso? Sabemos que en el primer registro del CsO las disyunciones (filiaciones) y las conexiones (alianzas) son del orden intensivo, no habiendo lugar para la exclusión o limitación de conexiones. Todo se conecta y todas las disyunciones son inclusivas. En este registro esquizofrénico, todo entra en alianza (y...y...y – o...o...o). Con el segundo registro, fruto de la inscripción en el *socius*, la codificación se vuelve extensiva, cuantificación y cualificación de los flujos en función del ordenamiento de éstos. Para que la máquina social de codificación funcione, ella debe apropiarse de las fuerzas intensivas y producir un efecto milagroso que dé la apariencia de que las fuerzas productivas están regladas y organizadas por prohibiciones, las cuales distribuyen en este campo social los residuos de estas operaciones.

De acuerdo con el antropólogo Meyer Fortes (1906-1983), las sociedades no son en primer lugar “un medio de intercambio en el que lo esencial radicaría en circular o en hacer circular; la sociedad es un *socius* de inscripción donde lo

esencial radica en marcar y ser marcado.”<sup>151</sup> Se marca porque el mayor terror de las sociedades son los flujos descodificados. Si los flujos se descodifican, la máquina de codificación deja de operar, pues para que haya códigos, es necesario que se opere una extracción de bloques –mínimo de stock – en los flujos, y una formación de cadena de estos fragmentos – mínimo de mediaciones –, de series en relación limitada y exclusiva entre sus términos; cada “salto” o desvío de esta serie determinada por una relación de desequilibrio implica una amenaza al funcionamiento del *socius*. Los flujos deben tener su energía medida por cualidades y cantidades para que sean formados los códigos.

La idea de que las sociedades no son primeramente de intercambio, sino de inscripción, trae problemas importantes para las discusiones antropológicas y etnológicas que no tendremos espacio para desarrollar aquí<sup>152</sup>. Sin embargo, podemos apuntar que esta nueva concepción de “esencia” de la sociedad ataca directamente a concepciones estructuralistas como la de Lévi-Strauss, toda vez que su teoría privilegia las estructuras de parentesco y de intercambio. Si el problema es de registro y no de intercambio, las relaciones políticas y económicas que se dan en este campo social se organizan en función de una segmentarización, de una fijación, de un endurecimiento de los códigos que deben controlar y someter la circulación a las necesidades del registro. Sólo circula lo que es permitido: algo pasa, algo no pasa, y algo bloquea.

La operación responsable para esta función de “filtro” tiene que ver con un movimiento de desplazamiento del deseo realizado por el propio *socius*, debido a que éste depende de un elemento representativo capaz de cumplir la función de casi-cause del movimiento objetivo aparente. Un representante represivo – alianzas – que logre desplazar el verdadero representante – deseo, flujos germinales – y darle un representado desplazado – incesto, prohibición –, una

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>152</sup> Los autores que Deleuze y Guattari retoman en *El AntiEdipo* para construir la crítica antiEdipo desde el punto de vista etnológico son, entre los más citados, Alfred Adler, Michel Jean Rouch Cartry, E. E. Evans-Pritchard, Marcel Dieterlen, Pierre Clastres, Meyer Fortes, Marcel Griaule, Robert Jaulin, Edmund Ronald Leach, André Leroi-Gourham, Bronislaw Kasper Malinowski, Marcel Mauss, y Victor W. Turner.

imagen falsificada inducida por el representante represivo necesaria para su actuación de registro. Una operación de declinación de alianzas y filiaciones que compete al *socius* para tornar cuantificables y calificables las energías libidinales.

*Las máquinas primitivas: la tierra y la codificación en los cuerpos. El sistema de la crueldad. Nacimiento de la cultura.*

En el tercer capítulo de *El AntiEdipo – Salvajes, Bárbaros, Civilizados –* encontramos tres diferenciaciones históricas que remiten al aspecto de las diferentes condiciones en que el *socius* es determinado por los movimientos de fuga de la producción deseante, siempre creando nuevas posibilidades, exigiendo nuevas codificaciones – sobrecodificación – o nuevas formas de organizar lo descodificado – axiomática.

La máquina de codificación remite a un determinado tipo de *socius* y su específico funcionamiento de apropiación y “fetichización”. Deleuze y Guattari nombran máquina territorial primitiva a esta primera maquinización de inscripción de las fuerzas deseantes. El *socius* aparece como el cuerpo lleno de la tierra. En este momento, la tierra todavía permanece fuera de cualquier concepción geográfica, espacial; no es la tierra productiva y susceptible de recortes en su extensión (público/privado); ella es lo inengendrado, unidad inmanente de la producción social y deseante, “única e indivisible, el cuerpo lleno que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como su presupuesto natural y divino”.<sup>153</sup> Es en esta superficie de inscripción donde opera la codificación procedente de las máquinas sociales primitivas.

El registro de los flujos se da directamente en los cuerpos. Retomando el concepto de Antonin Artaud, las sociedades primitivas son sistemas de la crueldad en donde la inscripción consiste en “tatar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar” los cuerpos. Es por medio de esta crueldad, de la inscripción en los cuerpos, que el *socius* logra atribuir a sí mismo las fuerzas productivas y distribuir los agentes de producción. Una investidura colectiva de los órganos característica de una sociedad de iniciación que marca por medio de

---

<sup>153</sup>Ibíd., p. 146.

rituales sus prohibiciones y sus permisos en los cuerpos: sólo puedes usar este órgano en tal momento, después de una iniciación que te permite hacerlo. Nietzsche describió como procesos mnemotécnicos – la moralidad de las costumbres - esta larga historia de construcción de una memoria del hombre, una memoria de signos, “un acto de fundación mediante el cual el hombre deja de ser un organismo biológico y se convierte en un cuerpo lleno, una tierra sobre la que sus órganos se enganchan”. Una “memoria de los hombres” cuyos signos territoriales son trazados en el propio cuerpo. “Nacimiento” o acto fundacional de la cultura.<sup>154</sup>

Si el *socius* inscribe en los cuerpos, si se talla una memoria extensiva en las superficies, este acto es también una cuestión de represión de otra memoria “particular, nocturna y bio-cósmica”<sup>155</sup>, la memoria de un influjo germinal indiferenciado, puras intensidades sin cualidades y por lo tanto, no codificables. La producción deseante, la máquina productora de este influjo germinal, funciona, como vimos, operando cortes de diferentes tipos – conexión, disyunción, conjunción – en un orden intensivo, siendo las alianzas y filiaciones derivadas de estas operaciones. La transformación para un orden extensivo de producción depende de una operación que sea capaz de hacer que las síntesis devengan extensivas, que las filiaciones y las alianzas devengan respectivamente extensas y laterales, que los nombres designen personas discernibles y no estados intensivos, y que las disyunciones devengan exclusivas y limitativas. El recurso indispensable para este paso de lo intensivo a lo extensivo, de la indiferenciación a la discernibilidad de las personas fundada por la prohibición, es, de acuerdo con Robert Jaulin, el del mito<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>156</sup> “Madre y hermana no preexisten a su prohibición como esposas. Robert Jaulin dice correctamente: ‘El discurso mítico tiene como tema el paso de la indiferencia ante el incesto a su prohibición: implícito o explícito, este tema es subyacente a todos los mitos; es, pues, una propiedad formal de este lenguaje’. Del incesto hay que sacar la conclusión, a la letra, de que no existe, no puede existir. Siempre estamos más acá del incesto, en una serie de intensidades que ignora las personas discernibles; o bien más allá, en una extensión que las reconoce, que las constituye, pero que las constituye volviéndolas imposibles como compañeras sexuales.” *Ibíd.*, p. 166-167.

*El recurso del mito. Un paso de lo intensivo a lo extensivo.*

No debemos confundir el papel del mito en las sociedades indígenas como algo expresivo, como si el mito, tal como hace el psicoanálisis con el mito de la muerte del padre en la horda primitiva, y con Edipo, expresara la producción inconsciente.<sup>157</sup> El mito es condicionante y no expresivo, condiciona el paso de lo intensivo a lo extensivo, es éste lo que hace posible convertir las energías en cuantificables y calificables, lo que instaura las prohibiciones necesarias para contener el influjo germinal. Con el mito nace una “memoria somática extensiva”.

Deleuze y Guattari retoman el mito dogon, estudiado por Marcel Griaule, para ilustrar esta determinación de las condiciones intensivas conforme al pensamiento y las prácticas indígenas. En el mito fundador de los dogons, Yuguru es el hijo que “penetra en un pedazo robado de la placenta de su madre” poniéndose “en el mismo punto que ella [su madre], en el punto de vista de las generaciones”. El hijo se confunde con la madre, está en la misma sustancia, asimilándose a ella como un gemelo. El hijo por lo tanto corresponde a su tío uterino, a un hermano gemelo de su madre. La filiación pasa de hijo-madre a tío-hermana. En este nivel, todos los personajes (madre, hijo, tío uterino, hermana, padre) se mezclan en una misma sustancia (placenta, huevo intensivo); estos nombres todavía no son personas discernibles sino “las variaciones intensivas de un ‘movimiento en espiral vibratorio’, disyunciones inclusivas, estados necesariamente gemelos y bisexuados por los que un sujeto pasa en el huevo cósmico.”<sup>158</sup> En este plano todos los signos son “neutros o ambiguos”<sup>159</sup>, y por lo tanto, las disyunciones son inclusivas, no hay positividad y negatividad de los signos que les permitan relacionarse exclusivamente.

---

<sup>157</sup>“No hay ahí ninguna represión del padre, ningún repudio del nombre del padre; la posición respectiva del padre o de la madre como pariente o aliado, el carácter patrilineal o matrilineal de la filiación, el carácter patrilineal o matrilineal del matrimonio son elementos activos de la represión y no objetos sobre los que se realiza. Ni siquiera la memoria de filiación en general se halla reprimida por una memoria de alianza. Es la gran memoria nocturna de la filiación germinal intensiva la que está reprimida en provecho de una memoria somática extensiva, hecha a base de las filiaciones que se han vuelto extensas (patrilineales o matrilineales) y de las alianzas que implican.” Ibidem.

<sup>158</sup>Ibid., p. 164.

<sup>159</sup> Los signos de este orden son, pues, fundamentalmente neutros o ambiguos (según una expresión que Leibniz utilizaba para designar un signo que puede ser tanto (+) como (-)). 1 Ibid., p. 62.

El mito de Yuguru ofrece el relato de la genealogía intensiva característica del influjo germinal. Para que el *socius* logre declinar estas alianzas y filiaciones, volverlas extensas, y hacer de los signos seres positivos o negativos, es necesario reprimir, prohibir estas identificaciones intensivas entre los nombres: en tanto límite, el incesto es, en las sociedades primitivas, esta prohibición fundacional de un sistema extensivo. “Por la prohibición del incesto con la hermana anuda la alianza lateral, por la prohibición del incesto con la madre la filiación se vuelve extensa.”<sup>160</sup> El incesto representa esta filiación germinal intensiva que debe ser suprimida en tanto debe tornarse extensa, él es un límite entre lo intensivo y lo extensivo, actúa prohibiendo la mixtura de generaciones hijo-madre, no por una mixtura de generaciones en tanto tales, en tanto filiaciones extensivas, sino en tanto esta mezcla corresponde a una filiación germinal intensiva como en el caso del tío-hermana<sup>161</sup>. Con esta prohibición es con la que se logra declinar las alianzas y filiaciones, volverlas calificables y extensas. El relato dogon comprende en su totalidad la oposición entre dos genealogías, dos filiaciones, una intensa y otra extensa, una del “orden germinal intenso” y otra del “régimen extensivo de generaciones somáticas”, la primera condicionando la segunda, y la segunda reaccionando sobre la primera. Es a partir de esta reacción que se logra operar las alianzas laterales que van a hacer extensivas las filiaciones.

En este ejemplo del relato dogon podemos visualizar cómo el sistema de extensión “nace de las condiciones intensivas que lo hacen posible, pero reacciona ante ellas, las anula, las reprime y no les permite más expresión que la mítica.”<sup>162</sup> El incesto que sería justamente la indiferencia del incesto germinal, los signos ambiguos y la confusión entre tío-hermana, hijo-madre, sólo se expresa de manera mítica, estando siempre más acá de las personas constituidas (el mito del flujo indiferente) o más allá en la sustitución de los nombres (el casamiento con alguien que representa la madre). La prohibición por lo tanto, no existe en este esquema, es un puro límite a la operación de codificación. El mito es el operador

---

<sup>160</sup>Ibíd., p. 166.

<sup>161</sup> Sobre los dos casos – hijo-madre y tío-hermana ver el relato del mito *dogon*, ibíd., pp. 163-166.

<sup>162</sup>Ibíd., p. 166.

indispensable para la instauración de este límite entre producción deseante y producción social, límite necesario para que el *socius* logre codificar los flujos.

*Declinación de alianza y filiación.*

Visto el carácter del incesto, la transformación intensiva-extensiva que implica codificar, y el rol del mito en este proceso de nacimiento de la cultura, expliquemos la relación entre alianza y filiación presente en esta operación. Para empezar, podemos dejar explícito que las alianzas y las filiaciones no se derivan una de la otra, las dos forman parte de un mismo proceso cíclico “esencialmente abierto en que el *socius* actúa sobre la producción, pero en el que también la producción reacciona sobre el *socius*”.<sup>163</sup> Deleuze y Guattari retoman una discusión del campo antropológico y de la etnología que atraviesa cuestiones como la teoría del parentesco, el lugar del intercambio en estas sociedades, y la universalidad de Edipo, para pensar las relaciones entre alianza y filiación que fundamentan y caracterizan la organización de las fuerzas productivas por el *socius*.

¿Pero de qué se tratan esta alianza y esta filiación que estamos tomando como elementos dados casi sin explicación? Alianza y filiación remiten a las conexiones, disyunciones y conjunciones ya vistas como momentos del proceso productivo. Como el proceso productivo es tanto deseante como social, tenemos la filiación y la alianza, conexiones-disyunciones-conjugaciones, en los dos niveles, intensivo y extensivo. Para que funcione la codificación es imprescindible que las alianzas y filiaciones intensivas devengan extensivas, es decir, cuantificables y calificables.

En el campo intensivo, la alianza remite a lo que vimos como la fórmula conectiva y...y...y, así como la disyunción remite al o...o...o de la genealogía inclusiva. De un lado un movimiento horizontal político y económico y de otro un movimiento vertical genealógico filiativo que en el nivel extensivo tomará la forma de jerarquía y administración. En otras palabras, se puede decir que el proceso de producción en tanto alianza y filiación son operaciones simultáneas descritas en

---

<sup>163</sup>Ibíd., p. 151.



términos de extracciones de flujos (filiaciones) y separaciones de los bloques formados por la extracción puestos ahora en una nueva conexión (alianza). Para que la alianza devenga extensiva en el campo social es necesario un mínimo de mediación en esta conexión de cadena; de la misma manera, para que la filiación devenga extensiva es necesario un mínimo de stock en la extracción de flujo.

Es a partir de la consideración del carácter intensivo primario de estas operaciones, así como del criterio de proceso simultáneo entre alianzas y filiaciones, que Deleuze y Guattari entran en discusiones del campo etnográfico para criticar las teorías estructuralistas del parentesco, del matrimonio, y del incesto. Estas líneas de pensamiento (ver nota 144, p. 74) retomadas por los autores buscan dar a la alianza su lugar privilegiado en las formaciones sociales primitivas. Dado el espacio que tenemos para desarrollar tan detallada y compleja problematización, tratemos de puntualizar los principales matices de este contraste de perspectivas etnográficas que involucran la relación entre alianza y filiación. El primer problema que podemos enunciar es la consideración de la alianza como derivada de la filiación. Siguiendo las ideas de E. R. Leach (*Critique de l'antropologie*), Deleuze y Guattari concuerdan en que es un error que se preste a la alianza sólo un “poder de individualización sobre las personas de un linaje”. Leach da ejemplos de matrimonios que son más una relación de alianza que de filiación, la unión está basada no en una relación de filiación (“todo individuo está vinculado a los parientes de su padre y de su madre en tanto descendiente de uno”), sino en relación de alianza (“individuo vinculado a los parientes en tanto su padre y su madre están casados”). Son líneas locales que operan los matrimonios, es decir, la jerarquía de los linajes, aunque exprema lo que es dominante, está determinada por la alianza, siendo ella el elemento determinante en la organización.

*La alianza como representación reprimente. La organización en su profundidad.*

Como pudimos ver en el primer punto de este capítulo, el problema de la operación de un sistema de represión-represión general pasa por otro problema, el

de la representación. Reprimir implica, en este momento, codificar los flujos de la producción deseante, volver extenso lo intensivo, hacer operar un mecanismo que hace a algo pasar o no pasar, que crea instancias mediadoras de los flujos. El sistema de representación opera siempre como represión-represión general de la producción deseante, aunque las instancias que efectúan este sistema varíen históricamente<sup>164</sup>.

De diferentes maneras, las representaciones operan un sistema de represión en la producción deseante, represión que no es la del Edipo y de lo prohibido, sino una represión que incide sobre la producción deseante. Edipo no es la representación del inconsciente, sino una de las representaciones, una falsa imagen cuya universalidad sólo puede ser encontrada en su carácter de límite desplazado o representado desplazado.<sup>165</sup> La universalidad de Edipo en términos de límites puros, como virtualidad, como representado, deshace la idea de que Edipo es el representante del inconsciente, que la familia es un medio autónomo que expresa la producción inconsciente, pues este límite universal no está “estratégicamente ocupado” en todas las formaciones sociales. Edipo no existe en tanto complejo en las sociedades primitivas; Edipo aparece en estas sociedades con la colonización.<sup>166</sup>

Por lo tanto, no es Edipo lo que cumple una función de representante represivo en estas sociedades, no es esto lo que cumple la función de reprimir la producción deseante; como vimos, el incesto es imposible, es un mito que marca un límite entre lo intensivo y lo extensivo pero es, en tanto límite, inaccesible. Esto es así, porque en la secuencia mítica hay un salto; es decir, la narrativa mítica hace un corte entre los dos momentos, intensivo y extensivo. Si el incesto es la mezcla germinal, la confusión del hijo con la madre que los hermana, lo que debe

---

<sup>164</sup> “No tenemos ninguna razón para creer en la universalidad de un solo y mismo aparato de represión socio-cultural.” *Ibíd.*, p. 190.

<sup>165</sup> “Sí, Edipo es universal. Pero la equivocación radica en haber creído en la siguiente alternativa: o bien es un producto del sistema represión general-represión y entonces no es universal, o bien es universal y es posición de deseo. En verdad, es universal porque es el desplazamiento del límite que frecuenta todas las sociedades, lo representado desplazado que desfigura lo que todas las sociedades temen absolutamente como su más profundo negativo, a saber, los flujos descodificados del deseo”. *Ibíd.*, p. 183.

<sup>166</sup> Sobre Edipo y la colonización, *ibíd.*, pp 175-177.

ser reprimido es justamente esto, la filiación intensiva. Los nombres de las personas son de este orden intensivo. En el orden extensivo de las personas distinguidas, el incesto no tiene sentido, porque este orden está más allá de él. Esto supone que el incesto, en tanto representado que nace del movimiento de represión hecho por la alianza, sólo existe en un mundo intensivo y no en la experiencia. Las personas con quienes se casan no están prohibidas por una cuestión de mezcla de generaciones, sino por una cuestión de declinación de alianzas. Por ello, hay que decir que el incesto es imposible en dos sentidos: uno, en que el matrimonio no tiene como parámetro la prohibición de mezcla de generaciones, sino las condiciones de las alianzas permitidas o prohibidas. El incesto es el representado desplazado que resulta de otra operación represiva del orden de otro representante; y otro, que se afirma en la organización del *socius*, en la superficie, en la independencia de los elementos puestos en juego. En el salto que hay de lo intensivo a lo extensivo, los nombres no se confunden con las personas, son independientes. Para que el incesto devenga posible hay que esperar que los nombres empiecen a confundirse con las personas.

Como veremos más adelante, con la nueva posición de Edipo, cuando toma el lugar de representación reprimente, aparece un aparato de represión de características capitalistas. Por ahora, las alianzas laterales extensivas, en tanto representación reprimente, son las que se encargan de contener, cuadrricular y distribuir las fuerzas y agentes productivos en el campo social.

*La voz, la grafía, y el ojo. La organización de los signos en la superficie.*

Tenemos hasta ahora tres características del funcionamiento de la represión: 1) el aparato de represión social depende de un sistema de representación que opere la organización de los flujos intensivos; 2) este sistema tiene tres elementos operantes; 3) estos elementos varían históricamente. La pregunta que podemos hacer para seguir caracterizando esta operación es ¿Cómo se da esta variación?, ¿Cómo varían las instancias que vienen a efectuar los tres elementos del sistema de representación?

Todo, otra vez, depende de las superficies de inscripción, “del tipo o del género de inscripción social, su alfabeto, sus caracteres.”<sup>167</sup> El registro de la máquina social produce una “expresión semiótica que da al inconsciente el estatuto de una multiplicidad del lenguaje o de los signos.”<sup>168</sup> Un régimen de signos que trabaja para marcar, desde la superficie de los cuerpos, los códigos de los sistemas de alianzas. Si por un lado sabemos que la alianza lateral es el representante reprimente, así como el incesto es el representante desplazado por la alianza, por otro lado tenemos que analizar cómo estos elementos se inscriben en la superficie en tanto sistema de la crueldad, un sistema de inscripción de signos territoriales trazados en el cuerpo. El *socius* es la instancia que hará variar los elementos del sistema de representación, es su forma de inscribir los flujos lo que determinará la migración de los elementos dentro del sistema organizado en su profundidad, al nivel del deseo.

Estamos entrando en un problema de constitución de signos<sup>169</sup>. El hecho de inscribir en la superficie implica registrar los signos del deseo, los fragmentos u objetos parciales, las posiciones del deseo, en tanto el *socius* los ordena, los cuantifica, los cualifica o los pone en relación de acuerdo a las demandas de la máquina social operante. Si por ahora queremos pensar en un significante, pensemos que éste es el deseo, porque el significante, como lo pensará la lingüística, en tanto objeto separado de la cadena y determinante de las significaciones, todavía no ha aparecido en estas sociedades. Es en este hecho donde Deleuze y Guattari encuentran más “proximidad” entre las máquinas

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 190-191.

<sup>168</sup> “Además de su derivación propiamente económica, la representación primitiva, basada en el sistema de deuda-alianza, posee una expresión semiótica que le confiere un estatuto propio de multiplicidad. Con ella, el inconsciente entra en una multiplicidad del lenguaje o de los signos (...) necesitamos, por lo tanto, saber de qué manera la pertenencia de la representación a la multiplicidad podría explicar la vigencia de tal sistema de signos.” Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 377.

<sup>169</sup> “El signo es la organización de superficie (*investidura*) del trabajo productivo de las máquinas deseantes al nivel molecular. Omitir este aspecto sería rendirse al aspecto ilusorio de la representación que, justamente, se posiciona ante el deseo como un principio de realidad que reprime su productividad.” Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 379.

sociales primitivas y las máquinas deseantes.<sup>170</sup> Las formas de represión dependen de las maneras de inscribir los flujos, de las maneras de distribuir los signos deseantes en un plano extensivo.

Abriendo un breve paréntesis a este problema del coeficiente de afinidad de las máquinas sociales y las máquinas deseantes, si en algún momento parecía que el capitalismo tenía una gran afinidad con las máquinas deseantes (por funcionar bajo la ley de los flujos descodificados), Deleuze y Guattari muestran que, por el contrario, las máquinas territoriales tienen mucho más afinidades con la máquina deseante que el capitalismo, a pesar de su funcionamiento cruel de codificación de los cuerpos. Dicha proximidad se encuentra en el hecho de que, como hemos mencionado sucintamente, en las sociedades primitivas no ha emergido todavía un objeto sobresaliente de la cadena, los signos conservan una relación plurívoca, y cada fragmento de esta cadena se relaciona con otro cualquiera en relación de plusvalía de códigos. Por su lado, la familia no ha devenido aún una expresión autónoma, no tiene el valor de representación reprimente, sino el de un representante desplazado al servicio de las alianzas. Antes de la madre y la hermana, está el aliado. A pesar de que el funcionamiento del capitalismo depende de algo característico de las máquinas deseantes, del encuentro de flujos descodificados, tiene como efecto una interiorización del sistema representativo, una interiorización del Edipo despótico que inhibe las fuerzas deseantes revolucionarias en un grado de eficiencia incomparable a las sociedades pre-capitalistas. Esta inhibición hace de la represión algo deseado (interiorizado).

Los elementos que hacen funcionar el sistema de representación en la superficie (inscripción de los signos deseantes por el *socius*), son tres: la voz, la grafía y el ojo. Las sociedades orales no son orales porque carecen de un sistema

---

<sup>170</sup> “Dado que no hay universalidad del aparato de represión sociocultural, y que las variaciones dependen de la inscripción del *Socius*, podemos hablar de un “coeficiente de afinidad más o menos grande entre las máquinas sociales y las máquinas deseantes, según sus respectivos regímenes sean más o menos parecidos, según que las segundas tengan más o menos facilidad para hacer pasar sus conexiones y sus interacciones al régimen estadístico de las primeras.” Deleuze, G. y Guattari, F., *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2004, p. 190.

gráfico, sino porque en este sistema la voz está separada de la grafía. No hay todavía una subordinación de la grafía a la voz, a los fonemas. La grafía está conectada a la voz, pero es independiente de ella, todavía no hay una organización lineal de la expresión, un aplanamiento del mundo en palabras. El mundo conserva su pluridimensionalidad, y la inscripción oscila entre dos polos inconfundibles: la mano-grafía y la voz-audición.<sup>171</sup> Una voz de la alianza que se coordina con la grafía de la filiación extensa sin haber semejanza entre las dos. En esta inscripción, el signo no tiene nada que ver con la semejanza entre cosa y palabra, ni es un efecto del significante, él se hace en el cuerpo como la propia posición y producción del deseo; el signo es la conjunción sintética entre alianza (conexión) y filiación (filiación), nace como residuo de la coordinación de la voz y de la grafía hecha directamente en el cuerpo.<sup>172</sup>

Para que opere la plusvalía de códigos todavía falta un tercer elemento en esta serie, sin el cual el desequilibrio de los dos términos no es compensado. Tal elemento es el ojo. Así, tenemos tres elementos independientes en relación de conexión: Signo-palabra, signo-grafía, y signo-mirada. En los rituales de inscripción en los cuerpos, el iniciado no habla, sólo recibe la palabra que se inscribe directamente en su cuerpo; es pasivo de la acción gráfica, recibe con dolor las marcas del signo. Ahora bien, como preguntan Deleuze y Guattari, “y su dolor, ¿qué es sino un placer para el ojo que lo mira, el ojo colectivo o divino que no está animado por ninguna idea de venganza y sólo es apto para captar la sutil relación entre el signo grabado en el cuerpo y la voz surgida de un rostro?” El signo-mirada, como síntesis conjuntiva, es el virtual responsable de distribuir las

---

<sup>171</sup> “Leroi-Gourhan ha descrito admirablemente estos dos polos heterogéneos de la inscripción salvaje o de la representación territorial: la pareja voz-audición y mano-grafía. *Ibíd.*, p. 195.

<sup>172</sup> “Para que la transformación de la muchacha sea plenamente efectiva, es preciso que se realice un contacto directo entre el vientre de ésta, por una parte, y la calabaza y los signos inscritos sobre ella, por otra. Es preciso que la muchacha se impregne físicamente de los signos de la procreación y se los incorpore. La significación de los ideogramas nunca es enseñada a las muchachas durante su iniciación. El signo actúa por su inscripción en el cuerpo...La inscripción de una marca en el cuerpo no sólo tiene aquí valor de mensaje, sino que es un instrumento de acción que actúa sobre el mismo cuerpo...Los signos dominan las cosas que significan y el artesano de los signos, en vez de ser un simple imitador, realiza una obra que recuerda la obra divina.” Cita de Michel Cartry en OAE esp. p. 195. La referencia de la cita de Cartry en *El AntiEdipo* es *La Calabasse de l'excision en pays gourmantché*, *Journal de la Société des africanistes*, 1968, 2, pp. 223-225.

intensidades en un sistema de representación territorial<sup>173</sup>. El dolor es la plusvalía extraída por el ojo en este teatro de la crueldad, es con este tercer elemento que se pueden relacionar los dos elementos independientes, voz y grafía; es el ojo que aprehende “el efecto de la palabra activa en el cuerpo, pero también la reacción del cuerpo en tanto es accionado.”<sup>174</sup>

Si en el capitalismo vemos la aplicación de un triángulo edípico representando la producción inconsciente, en las máquinas territoriales tenemos la actuación de otro triángulo, una formación salvaje con tres lados independientes pero resonantes: “la voz articulada, la mano gráfica y el ojo apreciador”. El deseo todavía no está encerrado en un triángulo familiar, ni es ésta la representación que viene a instaurar las relaciones bi-unívocas entre los términos (padre-jefe, padre-hijo, etc.), pues la deuda aún no ha sido tornada infinita. En las máquinas territoriales primitivas la formación del organismo salvaje depende de una articulación plurívoca entre sus elementos independientes (objetos parciales), de una articulación entre alianza y filiación en el propio cuerpo, de una plusvalía del dolor que completa el ciclo de desequilibrio y deuda. La representación se organiza en la superficie del *socius*, en una inscripción en la carne donde la voz y el ojo son los otros dos términos que hace funcionar un sistema de deudas finitas.

*Un sistema de deudas finitas y abiertas. Una economía de plusvalía de códigos.*

Una vez que la alianza se ha considerado en su lugar legítimo, como representación reprimida de este aparato primitivo de represión-represión general, y se ha vuelto comprensible cómo esta representación territorial se organiza en la superficie del *socius*, se vislumbra un segundo problema etnológico: las sociedades primitivas no se basan en el intercambio, sino en la deuda; toda

---

<sup>173</sup> “Atendiendo al principio de las multiplicidades, el signo-mirada es el responsable virtual que, en un sistema de representaciones, distribuye las intensidades por medio del signo-palabra como voz y se agrega extensivamente como signo-grafismo sobre el cuerpo.” Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, texto cedido por el autor, p. 378.

<sup>174</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1998, p. 196.

sociedad primitiva es un sistema de deuda que está por detrás de las filiaciones. Mientras que el intercambio implica un equilibrio entre los elementos en juego, en el sistema de deuda la circulación de objetos y personas distinguidas depende de una determinación económica y política de los códigos, basada en el desequilibrio de estos elementos intercambiados.

Un estado de desequilibrio entre los elementos, entre los códigos, como vimos en el caso de la voz-graffía-dolor, implica que éstos no sean cantidades abstractas y de posible equivalencia general, como es el caso del funcionamiento económico capitalista que, concordando con las ideas de Marx, dependen de la abstracción del valor, de la producción de equivalentes (operación de abstracción) entre las objetividades hasta la culminación en un estado de equivalencia máxima, general del capital. En el sistema primitivo en desequilibrio los segmentos son duros; no hay equivalencia entre los objetos porque, en principio, ellos no son intercambiables, si bien pueden llegar a serlo, pero solamente cuando aparece un tercer término (objeto de prestigio, ojo apreciador, etc.).

Deleuze y Guattari llaman operación de plusvalía de códigos a esta relación de desequilibrio ordenado en series, de deudas finitas. Las relaciones económicas y políticas se pueden comprender como una plusvalía de códigos, *dons* y *contradons*, “fenómenos de exceso y de carencia [producido por las desconexiones de cadenas] compensados por elementos no intercambiables de tipo de prestigio adquirido o consumo distribuido.”<sup>175</sup> En este sentido no hay intercambio, sino pagos de deudas finitas que son mediadas siempre por otro elemento variable (mujeres, bienes de consumo, objetos rituales, derechos, prestigios, estatutos). La plusvalía de códigos es esta operación entre tres términos en desequilibrio. En la relación entre dos, la plusvalía sólo es posible

---

<sup>175</sup> “La plusvalía de códigos es la forma primitiva de la plusvalía en tanto que responde a la célebre fórmula de Mauss: el espíritu de la cosa dada, o la fuerza de las cosas que hace que las donaciones deban ser devueltas de manera usuraria, siendo signos territoriales de deseo y de poder, principios de abundancia y de fructificación de los bienes. En vez de ser una consecuencia patológica, el desequilibrio es funcional y principal. En vez de ser la extensión de un sistema en primer lugar cerrado, la abertura es primera, basada en la heterogeneidad de los elementos que componen las prestaciones y compensan el desequilibrio desplazándolo.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 156.



cuando aparece un tercer término mediador, compensador de este desequilibrio y desigualdad entre los otros dos elementos.

Este carácter funcional desequilibrado del sistema primitivo hace referencia a la importancia de las alianzas; con los matrimonios, con la conjugación de personas que completa el circuito de las síntesis pasivas del inconsciente compuesto por la producción, el registro y el consumo, se reconstituyen las alianzas intensivas, las conexiones; en este sentido no importa tanto la relación de filiación, de generación; lo importante es la relación con los aliados, con los demonios, con los chamanes, las conjunciones necesarias para actualizar las filiaciones. Por su carácter político y económico, la alianza es el factor determinante del *socius* de la tierra, es decir, de la máquina de codificación primitiva. Cuando hay alianza entre los elementos, cuando hay relación de plusvalía, de compensación por desequilibrio entre los términos relacionados, todo funciona, todo se codifica, pues solamente en función de la relación de alianzas los personajes pasan a ser lo que son (pretendientes, preteridos, mujeres permitidas, hombres designados, todo está marcado, quién pasa, quién no pasa, quién se casa con quién...todo para que se mantengan las alianzas, la política y la economía, pasando directamente por los cuerpos, por el campo social); es partiendo de la alianza que los códigos adquieren el sentido y la función que les cabe, a saber, evitar la descodificación, los flujos amorfos e indeterminados.

*Máquina segmentaria. La muerte que sube de adentro y viene de afuera.*

La máquina primitiva es dura y segmentaria; los códigos son estructuras rígidas cuyo manejo del intercambio, del comercio, o de la industria, están totalmente conjurados, localizados o cuadrículados,<sup>176</sup> pues tales actividades implican cantidades abstractas, relación entre flujos descodificados. La producción basada en la descodificación de flujos significaría la quiebra del sistema de la crueldad. Al romperse los sistemas de alianzas extensivas de deuda finita, desequilibrio y plusvalía de códigos, adviene un sistema de deudas infinitas, de relaciones diferenciales entre flujos que arruina la sociedad de códigos. El terror

---

<sup>176</sup>Ibíd., p. 159.

de todas las sociedades es una economía esquizofrénica, capitalista, cuya reproducción social deja de ser coextensiva a la producción social, para volverse material de una producción exclusivamente económica, abstracta; en este movimiento, el *socius* cede lugar a un cuerpo sin órganos, eterno retorno de la desterritorialización y descodificación de flujos. Para que el capitalismo sea posible, es necesario que muchos flujos se descodifiquen, que trabajadores se desterritorialicen, y, además, que estos flujos se encuentren, se conjuguen.

¿Pero qué condiciones dan lugar a la ruina de un *socius*? ¿Cómo podemos hablar de la muerte de una determinada forma de apropiarse y distribuir los agentes de producción? ¿Cómo pensar la historia de las sociedades en términos de cambios de *socius*? En el caso de la máquina territorial, son dos los movimientos que anuncian su muerte: 1) el encumbramiento de un objeto trascendental en la cadena, un significante trascendente que aplastaría (todos los significados remiten a este significante) los otros fragmentos de la cadena plurívoca; 2) algo peor que el encumbramiento de un objeto trascendente, lo que venimos apuntando como el terror de todas las sociedades: la descodificación de los flujos. El bárbaro y el civilizado. Despotismo y capitalismo. Sobrecodificación y descodificación son las dos operaciones que dan lugar al funcionamiento territorial de la máquina primitiva.

Sabemos que los flujos son primeros, es decir, que la producción es primeramente deseante e intensiva. Sabemos también que los flujos son coexistentes a operaciones de cortes, a molaridades, a conjuntos numéricos del orden extensivo (ver capítulo 2). Un proceso simultáneo sin origen y meta: inmanencia productiva. Si así es, los dos peligros que amenazan las sociedades de códigos ya ascendían de adentro: por un lado “la irreductibilidad general de la alianza a la filiación, la independencia de los grupos de alianza, la manera como servían de elemento conductor a las relaciones económicas y políticas, el sistema de los rangos primitivos, el mecanismo de la plusvalía, todo esto ya esbozaba formaciones despóticas y órdenes de castas”;<sup>177</sup> por otro, los flujos descodificados

---

<sup>177</sup>Ibíd., p. 202.

que el capitalismo logrará dominar y conjugar, hacer plusvalía de flujos, son de carácter ontológico en este sistema; es decir, si hay códigos es porque antes existían flujos que fueron codificados. En este sentido, la muerte de los sistemas primitivos, la llegada de afuera del déspota o la descodificación general de los flujos capitalista, es algo que ya existe virtualmente en las sociedades territoriales. “La muerte que sube de adentro.”

No obstante, sabemos que este “adentro” es un pliegue de un “afuera”, es decir, todavía necesitamos de las fuerzas de la contingencia, del juego de dados nietzscheano, de las fuerzas de afuera, para que se generen las condiciones necesarias para la actualización del modo despótico y capitalista de existencia. Aunque las sociedades primitivas sientan desde adentro las fuerzas que amenazan su funcionamiento, su *modus operandi*, ellas no cesan de conjurar la jerarquización y el stock máximo (concentración de riqueza y poder) por medio del desequilibrio y de las alianzas, impidiendo así la muerte que le “llegará desde afuera.”<sup>178</sup>.

Y, puesto que la máquina territorial funciona en desequilibrio, la máquina social se aproxima, en su funcionamiento, al de la máquina deseante, que es desarreglado. En otras palabras, ninguna contradicción o disfuncionamiento significó el fin de cualquier máquina social<sup>179</sup>. Como mostró Pierre Clastres, la función política en los sistemas segmentares, que sólo se ejerce al indicar su propia impotencia, se reconstituye siempre sobre sus propias ruinas. Todo un juego de variaciones de filiaciones (linajes) y de fluctuaciones de alianza (tribu). El desequilibrio existente entre las relaciones de alianza y filiación, este carácter desarreglado del *socius* primitivo, es justamente la existencia de los segmentos en

---

<sup>178</sup> “La máquina territorial segmentaria conjura la fusión con la escisión e impide la concentración de poder al mantener los órganos de jefatura en una relación de impotencia con el grupo: como si los propios salvajes presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial que, sin embargo llegará de afuera y sobrecodificará todos sus códigos.” *Ibíd.*, p. 159. La cuestión del afuera y del adentro puede ser explicada también en términos de pliegue, de la exterioridad e interioridad en relación de reciprocidad de aperturas, la inmanencia entre subjetividad y cosmos. Toda novedad viene de afuera, de la exterioridad que está *abierta* al interior, que sube desde adentro.

<sup>179</sup> “El capitalismo lo ha aprendido y ha dejado de dudar de sí mismo, mientras que incluso los socialistas renuncian a creer en la posibilidad de su muerte natural por desgaste. (...) Y cuanto más ello se estropea, más esquizofreniza, mejor marcha, a la americana.” *Ibíd.*, p. 158.

tanto oposición a otros elementos de la cadena; es decir, los segmentos no valen por sí, sólo existen en tanto relacionados a “una serie de escalones ordenados unos respecto a otros”. Una relatividad y variabilidad de los segmentos que posibilitan muchas penetraciones, combinaciones. En este sentido esta máquina es considerada plurívoca.

Regresando al punto de “la muerte que viene de afuera”, lo que impide y conjura el déspota o el significante que amenaza la organización territorial, es el desequilibrio entre los segmentos, la cadena plurívoca. En la máquina que trama conflictos, rupturas y competiciones entre los segmentos, no hay espacio para el encumbramiento de un único segmento que representaría toda la cadena. El aparato territorial funciona entre sus dos polos, el tribal y el de linajes, “el de la fusión por oposición a otros grupos, y el de la escisión por formación constante de nuevos linajes aspirantes a la independencia”<sup>180</sup>. El temor se instaura como motor del conjunto, funcionando con su ineficacia, con sus discordancias.<sup>181</sup> ¿Temor a qué? A la sobrecodificación y a la decodificación.

Pasemos ahora al proceso de sobrecodificación que marca un cambio en la historia de las sociedades, un cambio en términos de nuevas relaciones entre alianzas y filiaciones. Un cambio de posicionamiento de representante reprimente y representado desplazado. Una nueva organización de las fuerzas y agentes de producción

### **La máquina bárbara despótica**

La máquina despótica es una nueva forma de apropiarse de las fuerzas productivas y de distribuir la producción en el cuerpo social, en otras palabras, es una nueva manera de hacer alianzas y filiaciones. La muerte que viene de afuera con la llegada del bárbaro, es decir, el nacimiento de los imperios antiguos, la producción asiática de Marx, es la llegada de un nuevo *socius*, un *socius* que

---

<sup>180</sup>Ibíd., p. 158.

<sup>181</sup> “¿Qué quiere decir Jeanne Fabret cuando muestra, con otros etnólogos, que la persistencia de una organización segmentaria exige paradójicamente que sus mecanismos sean suficientemente ineficaces para que el temor sea el motor del conjunto?” Ibíd., p. 159.

desplazará el cuerpo lleno de la tierra a un lugar secundario: el antiguo régimen subsiste pero como materia de la plusvalía<sup>182</sup>.

Debemos abrir un paréntesis, antes de entrar en la especificidad del *socius* despótico, para aclarar sobre esta “sustitución”, “muerte” o “ruina” de determinado régimen de funcionamiento social. Al hacer estas tres diferenciaciones Deleuze y Guattari no están diciendo que algo desaparece o deja de existir, no es que no existan más códigos después de la sobrecodificación o descodificación. Los códigos siguen existiendo hasta hoy, incluso procedimientos de inscripción primitiva (como el tatuaje) todavía tienen lugar en nuestra sociedad. No obstante, hay un cambio de función operativa, de rol; el tatuaje en las sociedades occidentales actuales no tienen el mismo sentido o función que en una sociedad primitiva como veníamos presentando. En este sentido hay una coexistencia de las operaciones de codificación, sobrecodificación y descodificación, una extraña simultaneidad existencial de formaciones primitivas, despóticas y capitalistas. Lo que está siendo tomado como muerte de un sistema social es nada más el cambio de funciones, de elementos, un desplazamiento de cierta manera de apropiarse y distribuir que debe concordar con las nuevas exigencias que los encuentros con el afuera, con la contingencia, presentan en la historia de la humanidad.

La suplantación de una máquina primitiva por una máquina despótica es del orden del derecho, no del hecho. No hay una sustitución de un tipo de alianza y de filiación por otras, las antiguas alianzas y filiaciones pasan a hacer una alianza con las nuevas alianzas y filiaciones. La ilustración que dan Deleuze y Guattari de esta apropiación del antiguo régimen por un aparato despótico es de la construcción de una muralla: en la muralla que representa la pirámide despótica los códigos primitivos son como ladrillos “encajados y encastrados”, tienen una movilidad artificial ya que están ahora sobrecodificados por la inscripción trascendente. Los

---

<sup>182</sup> “Y esta nueva alianza es algo por completo diferente de un tratado, de un contrato. Pues lo suprimido no es el antiguo régimen de alianzas laterales y de las filiaciones extensas, sino tan sólo el carácter determinante. Subsisten más o menos modificadas, más o menos arregladas por el gran paranoico, puesto que proporcionan la materia de la plusvalía. Esto es lo que proporciona el carácter específico de la producción asiática: (...) los engranajes de la máquina del linaje territorial subsisten, pero ya no son más que las piezas trabajadoras de la máquina estatal.” *Ibíd.*, p. 202.

objetos, personas y grupos primitivos no desaparecen completamente con la llegada de estas fuerzas bárbaras; ellos mantienen cierta parte de sus códigos pero éstos están ahora sobrecodificados por un objeto que se destacó de la cadena plurívoca. La sobrecodificación es el encumbramiento de un objeto de la cadena productiva, es el apareamiento de un objeto trascendente que determinará todas las relaciones entre los elementos de la cadena; ya no hay signos independientes y en relación múltiple con otros signos, en desequilibrio siempre compensado; todo está ahora en relación a un elemento que saltó fuera de la cadena, todo se remite a un significante que dota de significación los demás elementos. Nacen las condiciones para el imperio y para el déspota.

*El cuerpo lleno del déspota. Nueva alianza y filiación directa.*

Con la máquina social bárbara tenemos un cambio de superficie de inscripción, un cambio de ordenador de los flujos que operará de otra manera las alianzas y las filiaciones: en este caso, lo inengendrado, el cuerpo lleno que se apropiará de las fuerzas, es el cuerpo del déspota. No es el déspota en tanto persona del soberano, ni en tanto su función, lo esencial de esta organización es la propia forma de maquinar las fuerzas que ha cambiado profundamente con el surgimiento de una nueva “megamáquina”: el Estado tiene por fin sus condiciones de existencia. La máquina despótica se caracteriza por una pirámide funcional: el déspota como motor inmóvil en la cumbre, el aparato burocrático en el medio cumple la función de órgano transmisor, y los aldeanos en la base cumplen su rol de materia para la plusvalía, pues son las piezas trabajadoras de este engranaje.

Si consideramos la producción social primitiva en términos de extracción de flujo y desconexión de cadenas, filiación y alianza primitiva, la nueva forma de hacer alianza y filiación operará de manera un tanto distinta: en el caso de la alianza, no hay más desconexiones móviles, movilidad entre los términos de la cadena significativa (influjo germinal), un objeto se saltó de la cadena y subordina la movilidad de los demás elementos; en el caso de la filiación, hay un cambio de extracción de flujo para la acumulación de los objetos extraídos, “todos los flujos convergen en un gran río que constituye la consumación del soberano: cambio

radical de régimen en el fetiche o el símbolo.”<sup>183</sup> Encontramos las condiciones para la existencia efectiva de un aparato de Estado en estas transformaciones de la deuda en *infinita* (la deuda ya no funciona como relación de elementos en desequilibrio sino que se vuelve trascendente), y de la provisión en objeto de acumulación. Estos dos movimientos dan las condiciones de posibilidad existencial a una máquina sobrecodificadora que se apropiará de las plusvalías de códigos y que dividirá el cuerpo lleno de la tierra como un objeto en función de una nueva inscripción imperial.

Las alianzas y filiaciones pasarán por el cuerpo del déspota, del Estado despótico. Es él quien sobrecodifica todos los flujos, se apropia de todas las fuerzas productivas y constituye una unidad que antes no existía sino fragmentada y en tanto conexiones. Como vimos, con una imagen de esta construcción del Estado, se erige en la tierra plena (*socius* primitivo) una pirámide, un muro, una unidad trascendente que “verticaliza” los fragmentos de la antigua cadena, los códigos primitivos pasan a ser ladrillos que sirven de materia para la organización y formación de otra manera de distribuir la producción deseante en el campo social. Otro tipo de represiones, otras maneras de actuar, otros mecanismos y desplazamientos en el sistema de representación.

Para que esto funcione en tanto unidad trascendente, es necesario que alianzas y filiaciones operen de manera distinta a como venían operando; deben también cambiar los puestos en su propia relación. Y si bien las filiaciones eran dominantes pero no determinantes, con la formación imperial la filiación pasará a ser determinante y las alianzas pasarán a ser determinadas por las filiaciones que se vuelven directas. En el sistema primitivo había un primer momento intensivo, el del influjo germinal que debería ser reprimido para que se pudiera declinar alianza y filiación; luego se producía un salto a lo extensivo explicado a través del mito. En ese nivel no se confundían el nombre (intensivo) con la persona (extensivo). Por esto el incesto resultaba imposible. Con el déspota ya no hay este salto, los nombres pasan a ser confundidos con las personas, el incesto deviene posible, la

---

<sup>183</sup>Ibíd., p. 201.

filiación se vuelve directa: el déspota es hijo directo de dios. Ya no hay una separación hecha por un mito, más bien el mito es que la filiación es directa. Se fija un derecho del primogénito sobre toda filiación, así como consecuentemente la alianza se subordina a esta filiación directa. La voz de Dios pasa por el cuerpo del déspota. Él es la ley dictada directamente por Dios, él es el movimiento objetivo aparente que logra establecer en el campo social la idea de una ley fundadora, de un acto fundacional basado en la prohibición.

Por un lado, la filiación que deviene directa garantiza que todos los linajes se unifiquen en el cuerpo del déspota; pero, por otro, las alianzas y las deudas garantizan que la política y la economía de la tribu pase al control de las castas, del aparato burocrático que sostiene la unidad despótica. Hablar de una deuda vuelta infinita es hablar de dos nuevos procedimientos: el tributo o pago al déspota y la deuda de la existencia.

*Estado, territorio y deuda. Un movimiento doble de desterritorialización y sobrecodificación.*

La consideración de que el Estado procede por apropiación o sobrecodificación de las alianzas y filiaciones primitivas nos lleva a la desmistificación de dos orígenes o actos fundacionales que frecuentemente se remiten al Estado: la creación de territorios, y la abolición de las pequeñas deudas. En cuanto al primer punto, Deleuze y Guattari sostienen otra vez el carácter privilegiado de las desterritorializaciones: para que surja una nueva configuración es necesario que haya una descodificación o desterritorialización del ordenamiento anterior. En este sentido, el nacimiento del Estado depende de una desterritorialización, la cual va a sustituir “los signos de la tierra por signos abstractos”, y hará de la tierra plena una propiedad. Respecto al segundo punto, no es que haya una liberación de las deudas, sino una nueva forma de la deuda, porque ésta pasa por otra instancia. La abolición de las pequeñas deudas es solamente para su concentración en otro cuerpo. Si hay una liberación de determinadas deudas es para evitar que otra máquina territorial se instale en el campo social. Si no hay liberación sino redistribución de las deudas, es para que



los créditos sean mantenidos bajo otra forma instaurada por el Estado: la forma dinero.

Al igual que las máquinas primitivas, la máquina despótica necesita cuadrificar los flujos descodificados, inscribirlos en su cuerpo; por eso, en este caso, el dinero no tiene el valor que tendrá con el capitalismo y el modelo mercantil autónomo. El dinero tiene que servir para garantizar el monopolio del Estado. Los flujos de comercio y de mercantilización están completamente controlados por el poder despótico, y el dinero aparece en la forma de impuestos. Los impuestos y la circulación del dinero bajo el monopolio del Estado, son los encargados de hacer que la deuda se transforme en infinita, al grado de que ser deudor significa deberle la vida al déspota, porque junto con la imposición tributaria se da un movimiento de interiorización de la deuda que compromete la existencia de los sujetos, se convierte en una deuda de existencia. “Siempre hay un monoteísmo en el horizonte del despotismo.”<sup>184</sup>

La máquina despótica funciona, por lo tanto, bajo dos aspectos correlativos: un movimiento de desterritorialización y otro de sobrecodificación, integración de los antiguos códigos como piezas del funcionamiento de otra máquina. La producción social ya no funciona para conectar alianzas y declinar filiaciones, funciona para acumular, concentrar, centralizar, hacer de las filiaciones una filiación directa con el dios, y, de las alianzas del pueblo, una concentración de poder en el cuerpo del déspota. Sobrecodificar es justamente este movimiento de apropiación de los antiguos códigos, el “ladrillar la superficie”, un uso de los códigos como materia prima, como material de plusvalía. “Como en La muralla china, el Estado es la unidad superior trascendente que integra subconjuntos relativamente aislados, que funcionan separadamente, a los que asigna un desarrollo en ladrillos y un trabajo de construcción por fragmentos”.<sup>185</sup>

Si queremos pensar en un nacimiento del Estado, no son los territorios y la abolición de las pequeñas deudas los que fundamentan su origen. Para empezar,

---

<sup>184</sup>Ibíd., p. 204.

<sup>185</sup>Ibíd., p. 205.

no hay Estado primitivo, el Estado es un origen abstracto, es la propia abstracción del origen<sup>186</sup>. Hay que evitar algunas confusiones con esto de la abstracción del origen: en primer lugar no se ha de confundir esta abstracción con un comienzo del Estado, pues como ya sabemos, el Estado ya existía en las sociedades primitivas en tanto límite, en tanto era una virtualidad sabidamente combatida, conjurada. En segundo, el Estado es una abstracción porque en lo concreto, es decir, lo material que hace funcionar la máquina estatal despótica, son los ladrillos, los códigos primitivos que siguen existiendo. La abstracción hace el trabajo de integración de los códigos, de los fragmentos, a esta unidad trascendente abstracta que no está ni en el cuerpo biológico del déspota ni en su función administrativa. Podemos decir que con el Estado, la represión de los flujos que se hacía por medio de declinación, de una inscripción directa en el cuerpo, en la materia, se empieza a hacer por medio de la abstracción, de la espiritualización o interiorización de los códigos anteriores, y por lo tanto, cambiando totalmente la función y el lugar de acción de los códigos primitivos.

*La representación bárbara.*

Si hay una nueva alianza y una nueva filiación, hay un desplazamiento de los elementos del sistema representativo que opera, en profundidad y en superficie, la variación del sistema de represión-represión general. En el procedimiento de la codificación teníamos una representación de la alianza que operaba la represión de un influjo germinal, el cual es el verdadero representante del deseo. La consecuencia de este movimiento es la aparición de una imagen falseada, desplazada: el incesto en tanto límite entre lo intensivo y lo extensivo. El proceso de sobrecodificación opera un desplazamiento de la alianza en tanto representación reprimente para la filiación, es decir, la imagen desplazada del incesto asume el rol de elemento determinante de la represión y las alianzas pasan a depender de una filiación directa.

---

<sup>186</sup> “El Emperador es el único objeto de todos nuestros pensamientos. Sería su objeto, quiero decir, si lo conociésemos, si sobre él tuviésemos el mínimo conocimiento...El pueblo no sabe qué emperador reina y ni siquiera está seguro del nombre de la dinastía... En nuestros pueblos, Emperadores desde hace tiempo difuntos suben al trono, y, como el que ya no vive más que en la leyenda, promulga un decreto cuya lectura el sacerdote realiza al pie del altar.” *Ibíd.*, p. 205.

La “migración de Edipo” no pierde su naturaleza de representado desplazado; no se trata de un cambio de naturaleza de los elementos del sistema de representación, sino de un cambio de sus posiciones. Tal desplazamiento tiene como efecto una nueva forma de hacer funcionar el sistema represivo, una manera “más extraña, más impía, más definitiva o infinita” de la representación: actuar en la producción deseante. Edipo sigue siendo una imagen falseada, pero el engaño consiste ahora en creerlo como representación reprimente.

Deleuze y Guattari explican el desplazamiento de Edipo por medio de un cambio en la prohibición que condicionaba la codificación. En la máquina territorial el caso era la prohibición del incesto con la hermana, es decir, la prohibición de la filiación intensiva. Por un lado, hay en el mito dogon una indiferenciación de Yuguru con su madre, la indiferenciación que llevaba no al hijo sino a la figura del tío uterino, el hijo y la madre son como hermanos gemelos. Por otro lado, lo que se debía reprimir eran justamente los flujos intensivos, este momento de indiferencia entre personas. Se prohibía por lo tanto la relación entre hermanos, tío-hermana, pues esta relación representaba el funcionamiento del orden intensivo. La hermana era prohibida porque las condiciones de la codificación exigían que la alianza no se confundiera con la filiación.

En la máquina despótica cambia la condición de funcionamiento de la sobrecodificación: es la madre prohibida quien va a actuar para que la descendencia en la filiación no se vuelque sobre la ascendencia. Para hacer de la filiación el elemento representante de la represión es necesario que el incesto pase por la madre pues es ella la que pertenece a la categoría disyuntiva de filiación. No obstante, en la formación imperial es necesario que todo se sobrecodifique, que todo pase al cuerpo del déspota, y por tanto, las alianzas también deben ser sobrecodificadas en favor de una nueva alianza. El incesto debe ser doble, tanto la hermana como la madre deben ser esposadas. Son dos momentos del incesto: el matrimonio con “la hermana del desierto” es aquel acto que funda la nueva alianza; el hombre que sale de la tribu para hacer que la alianza pase por una nueva modalidad, pues, una vez que se casa con la

hermana, se sobrecodifican las alianzas precedentes que estaban fundadas en esta prohibición; y el matrimonio con la madre constituye el retorno del héroe a la tribu como rey; esposando la “madre de la tribu” se sobrecodifican las antiguas filiaciones para la constitución de una nueva filiación directa. Por un lado, el incesto con la hermana en el desierto, la salida del héroe de la tribu, expresa la ruptura espacial con la máquina primitiva y la desarticulación de las antiguas alianzas; por otro, el matrimonio con la madre en su regreso del desierto, su “segundo matrimonio”, expresa la ruptura temporal con la máquina primitiva, “constituye la filiación directa que se origina en la nueva alianza, al operar una acumulación generalizada de stock filiativo.”<sup>187</sup>

Este desplazamiento de la alianza y la filiación, de alianza lateral a alianza exógena (matrimonio con la hermana) y de filiación extensiva a filiación directa (incesto con la madre), trae por lo menos dos consecuencias para estas operaciones de cortes: una primera, que se refiere al desplazamiento de las alianzas y filiaciones para un elemento exterior (tanto la salida de la tribu cuanto la conexión directa con dios son elementos externos); y otra segunda, consecuencia de la exterioridad del elemento, que jerarquiza desde el exterior todos los elementos, los bloques finitos y locales de deudas.<sup>188</sup>

*La organización en la superficie. La inscripción linear. Nacimiento de las sociedades de escritura.*

La cuestión no es si el déspota esposa su “verdadera” madre o hermana. La hermana es la hermana del desierto y la madre es la madre de la tribu. Son representaciones, abstracciones que mueven en la profundidad del sistema su organización en la superficie. No importa si el incesto es simulado o no, lo que importa es que él devino posible. El incesto implica, como sabemos, una confusión entre nombre y persona, la palabra y el cuerpo, la voz y la grafía. En las formaciones territoriales vimos la imposibilidad de tal confusión dado que los dos términos estaban separados, el nombre no se confundía con la persona dado que

---

<sup>187</sup>Ibíd., p. 208.

<sup>188</sup> Cardoso Jr., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, “texto cedido por el autor”, p. 380-381.

había un corte, un salto del nombre a la persona, de lo intensivo a lo extensivo, de la voz a la grafía. Lo que teníamos en estas sociedades era un sistema de connotación que hacía imposible la confusión entre los elementos de la cadena, los elementos eran independientes uno del otro y su relación sólo era posible por compensación desequilibrada.

En las formaciones imperiales el incesto deviene posible, no en la unión del déspota con su verdadera madre o hermana, sino en “los esponsales de los cuerpos de parentesco y las denominaciones parentales”, en la unión de la voz y la grafía, en la abolición del salto que había entre lo intensivo y lo extensivo, en la unión del significante con el significado. Una vez que la filiación es directa y las alianzas son dependientes de esta filiación, ya no hay un salto de lo intensivo a lo extensivo, la voz se vuelve la voz divina, la voz de las alturas que es transmitida directamente por el cuerpo del déspota. La escritura sagrada es la inscripción directa de la voz, el movimiento que subordina la voz a la grafía, las alianzas a la filiación. La voz de Dios pasa a ser inscrita en el pergamino no en el cuerpo, la representación del cuerpo se subordina a la representación de la palabra, el mundo “pierde” su tridimensionalidad y pasa a ser lineal. La significación deja de ser plurívoca y pasa a ser bi-unívoca, relación entre un significante y sus significados, las alianzas dejan de ser nómades y se someten a la ley de la filiación.

Toda la configuración del plano de consistencia cambia porque las voces de las alianzas sufren una subordinación a la grafía. Ya no funciona un sistema de connotación entre los signos independientes. En la máquina territorial, el signo primitivo vale por sí mismo, es la posición del deseo en conexión múltiple, no hay subordinación de un signo a otro ya que las conexiones son de reciprocidad. La palabra como signo vocal designaba algo, una cosa, pero esta misma cosa era ya un signo. No había una subordinación, una división entre significante y significados, todo era signo. Lo que empieza a funcionar en las máquinas despóticas es un sistema de subordinación, de significación.

Cuando la grafía se vuelca sobre la voz, cuando la subordina o la convierte en significados de un significante, surge la condición para que se enfatice un objeto trascendente fuera de la cadena de códigos. ¿Cómo se forma el significante? Este objeto que se destaca de la cadena, de un sólo golpe, no pasa de un signo que se desterritorializó; todo, como condición de existencia, depende de un movimiento de desterritorialización. El significante no escapa de este movimiento. La desterritorialización traspasó una ligazón, el signo saltó fuera de la cadena pasando a ser el objeto trascendente que determinará toda la cadena de códigos: ¡él es el signo de los signos! ¿Lo que él quería decir, el emperador, el dios?

“En lugar de segmentos de cadena siempre separable, un objeto separado del que depende toda la cadena; en lugar de un grafismo polívoco en el real mismo, una bi-univocización que forma el trascendente del que sale una linealidad.”<sup>189</sup>

La voz es la voz de las alturas que convierte en lineal a todos los demás elementos. El dios se exprime por la escritura sagrada (revelación). La voz, que subió a las alturas, es actualizada en el cuerpo de la escritura, en el pergamino, en líneas; ya no se inscribe en el cuerpo, la grafía se tornó independiente del cuerpo, conquistó su autonomía y todo el mundo pluridimensional se volvió lineal. Lo pluridimensional se volvió unívoco, la voz se volcó sobre las cosas y las personas. La expresión semiótica primitiva, cercana a la expresión del inconsciente molecular en tanto conexión de signos heterogéneos en relación de desequilibrio, se distancia de la producción deseante en este movimiento de linealización de escritura. Por cortar directamente las máquinas deseantes, este nuevo tipo de inscripción produce un efecto de univocización del deseo, una represión primaria en las profundidades del sistema representativo, este hacer parecer que el deseo sea un asunto exclusivo del soberano. Se introduce la ley en el deseo. La organización en la superficie del *socius* imperial debe hacer del grafismo una escritura, debe subordinar la voz a la escritura, para lograr desplazar en las profundidades la relación entre alianza y filiación, conexión y disyunción.

---

<sup>189</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 212.

Este sistema de subordinación de la voz a la grafía, de primacía de la escritura, inaugura un régimen de servidumbre de la “masa”, tal como lo supo ver la lingüística del siglo XX. “No solo Saussure insiste esto: que lo arbitrario de la lengua fundamente su soberanía como una servidumbre o una esclavitud generalizada que sufriría la ‘masa’”.<sup>190</sup> El significante funciona en dos sentidos: como objeto separado del cual depende la cadena significativa, pues es este objeto que distribuye los efectos de la significación a la cadena; pero también funciona en la propia cadena, entre los signos, como mediador, es decir, el significado es siempre un significante para otro significante. La relación entre los signos es pensada en términos de significante, siendo todos los signos son un significante de otro significante. Los signos perdieron su independencia y se transformaron en una referencia (un significante) a otro signo. Un signo depende del otro no en el sentido de que dependían en tanto conexiones; ahora el signo depende de otro, la relación se “bi-univociza”...un término en relación a otro. En este sentido, *el significante es el signo devenido letra*.<sup>191</sup>

A los autores les resulta curioso que se pueda ver la servidumbre entre los elementos en la inmanencia de la lengua, en el segundo sentido que dimos al significante, a la vez que no necesariamente se muestre como objeto que saltó fuera de la cadena. Este salto o separación provoca el efecto de la dominación, del aplastamiento de los demás signos.

Pues si el propio lenguaje no supone la conquista, las operaciones de proyección, de doblamiento, que constituyen el lenguaje escrito, suponen dos inscripciones que no hablan la misma lengua, dos lenguajes, uno de los cuales es el de los señores, el otro, el de los esclavos.<sup>192</sup>

Aunque la lingüística tome en consideración la servidumbre de masa entre los signos, omite lo que está detrás del par significante-significado: el

---

<sup>190</sup>Ibíd., p. 213.

<sup>191</sup>Ibidem. Deleuze aprecia el trato que da Foucault al signo en *Las palabras y las cosas*, cuando aborda el ámbito del Renacimiento, destacando que los signos estaban en relación directa con las cosas del mundo, no con otros signos. La relación de signo a signo se torna infinita.

<sup>192</sup>Ibíd., p. 214.

encumbramiento de un objeto trascendente, la instauración de una relación bi-unívoca entre los términos, y el nacimiento del par amo-esclavo. La servidumbre, además de ser pensada en el nivel de los signos, de la relación de un significante con otro, debe ser considerada también desde la posición del significante como elemento que está fuera de la cadena, aquél que sobrecodifica toda la cadena, el señor de todos los signos, el significante en tanto significante es el movimiento de abstracción que hace la máquina despótica para que nazca el señor de todos los pueblos.

*La ley y el terror. Nuevo funcionamiento del aparato de represión.*

Aunque la idea de que la grafía ya no se inscribe directamente en los cuerpos haga parecer que el sistema de represión despótica es menos severo que el sistema de la crueldad primitiva, hay que ver un cambio de un sistema de la crueldad, por un sistema del terror. Es la instauración de la ley, de la ley despótica que sólo tardíamente irá a oponerse al despotismo y simbolizar la democracia moderna. Es la introducción de la ley en el deseo, el surgimiento de un significante, de un objeto separado que sobrecodifica toda la cadena, todas las posiciones del deseo.

El proceso de sobrecodificación exige que todos los órganos se enganchen en el cuerpo lleno del déspota. Así, el ojo ya no saca una plusvalía del espectáculo del dolor sino que vigila y previene que cualquier plusvalía se escape del cuerpo despótico. Todo debe estar concentrado en el cuerpo del déspota, y para ello, la ley debe funcionar en un doble sentido: un “trazo paranoico-esquizoide (metonimia)” según el cual la ley reacciona sobre fragmentos, sobre los ladrillos que ella organiza en la pirámide, cuadriculando estas partes a fin de que no haya una comunicación entre ellas y que todas las partes remitan a la Unidad formal y vacía del cuerpo del déspota, “distributiva y no colectiva”; y otro “trazo maniaco-depresivo (metáfora)” según el cual la ley no tiene un objeto cognoscible, “en que el veredicto no preexiste a la sanción, y el enunciado de la ley no preexiste al veredicto”. (...) “Sobrecodificar, ésta es la esencia de la ley y el origen de los



nuevos dolores del cuerpo.”<sup>193</sup> La ley es la “forma jurídica tomada por la deuda infinita”, un invento del propio déspota. Los juristas están siempre acompañados de los déspotas.

La ley que se instaura en la máquina deseante es este significante, es el déspota, un objeto que salta fuera de la cadena y se apropia de todos los códigos, hace pasar por su cuerpo todas las fuerzas productivas, y por estar separado, trascendente, es que puede decirse que hay un despegamiento de la máquina social surgido de la máquina deseante. El funcionamiento de la máquina primitiva tenía cierta cercanía con las máquinas deseantes ya que, como vimos, “el signo en esta inscripción no tiene nada que ver con la semejanza entre cosa y palabra ni es un efecto del significante, él se hace en el propio cuerpo como la propia posición y producción del deseo (p.100)”. En este sistema de inscripción, los signos funcionan como designación y connotación, el sistema gráfico designa o connota las cosas, ideas o personas. Cuando un signo pasa a ser el signo de los signos, cuando las cosas se asemejan a las palabras, la máquina imperial se distancia de la máquina deseante en tanto aplasta todos los códigos, canaliza todas las alianzas en una, hace de todos los órganos un organismo, un solo cuerpo, una unidad que hace de las antiguas conexiones piezas para la producción de una sola forma vacía. Todas las designaciones ahora remiten al arbitrario, todos los significados dependen de un significante.

Es todo un estado de latencia, de pasividad, que sustituye la acción de la codificación. La inscripción que antes era sentida en la piel, con el dolor como plusvalía para el ojo, es ahora resentida, y el castigo debe tornarse venganza. El castigo que antes era “una fiesta para el ojo que ve”, algo del orden de la acción y la reacción, de la experimentación, se transforma en venganza, en latencia, venganza de la mano, de la voz y del ojo todos reunidos en el cuerpo del déspota. Podemos decir que hay un movimiento de aplastamiento de la acción y reacción del castigo que promueve el advenimiento de un estado de la latencia de la venganza y del resentimiento. Un agotamiento del instinto de muerte, un deseo del

---

<sup>193</sup>Ibíd., p. 219.

deseo del déspota, que transparenta la única necesidad de esta máquina social: “la del significante en sus relaciones con sus significados - ése es el régimen del terror.”<sup>194</sup> La latencia refiere a la eterna venganza del déspota y el eterno resentimiento de los súbditos. La inscripción sólo puede ser resentida por los súbditos ya que no puede ser sentida. Un cambio que la latencia trae a la temporalidad: la venganza y el resentimiento es lo aplastado, lo adiado. “Por ello, el régimen de la latencia, en los imperios africanos, chino, egipcio, etc., fue el de las constantes secesiones y rebeliones, y no el de la revolución.”

Este conjunto de la nueva alianza y la deuda infinita que implica el imperialismo del significante, la necesidad metafórica o metonímica de los significados, y lo arbitrario de las designaciones, son los elementos que hacen funcionar, como los engranajes de una máquina, el sistema imperial. Este funcionamiento es el que hace que un nombre sustituya otro, que una dinastía suceda a otra sin que cambie nada de los significados, ni interfiera en la acción del significante. “El pueblo no sabe qué emperador reina, ni sabe con certeza el nombre de la dinastía”.<sup>195</sup>

*El Urstaat. El nacimiento del Estado.*

El déspota, Edipo, el significante, o el emperador, cualquiera de estas figuras, hacen referencia al “nacimiento” del Estado, a la actualización o desplazamiento de un límite que permite la concentración o una maximización del stock en un cuerpo lleno, la apropiación de todas las fuerzas en la formación de una unidad. El Edipo psicoanalítico (complejo de Edipo) todavía no existe, como decía Nietzsche, en las sociedades primitivas, no es allí donde enraizó la mala conciencia. La sobrecodificación del aparato de Estado funciona, en relación al complejo de Edipo, como condición para su aparición<sup>196</sup>. Para que el Edipo se

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 220.

<sup>195</sup> Sobre el estado de latencia del estado despótico Cf. *El AntiEdipo* pp., 220-221.

<sup>196</sup> “(...) El Edipo está tramando cada una de las operaciones formales que lo harán posible: la extrapolación de un objeto separado; el *double bind* de la sobrecodificación o del incesto real; la bi-univocización, la aplicación y la linealización de la cadena entre señores y esclavos; la introducción de la ley en el deseo y del deseo bajo la ley; la terrible latencia con su ‘después’ y su ‘a destiempo’. Todas las piezas de los cinco paralogismos parecen así preparadas. Pero estamos muy lejos del Edipo psicoanalítico y los helenistas tienen razón al no tomar la historia que el psicoanálisis cueste

transforme en un complejo todavía faltan procesos que no se dan en este momento – la deuda no sólo infinita sino interiorizada, la aparición de las figuras padre-hijo, etc. Así, en este momento, el Edipo es un concepto de Deleuze y Guattari utilizado para pensar la formación despótica o asiática, el Estado en su grado de latencia, no teniendo ninguna relación con un complejo familiar.

El stock remite a las filiaciones o disyunciones, es decir, para que haya unidad, para que los códigos sean todos sobrecodificados por un único significante, es necesario que la plurivocidad de los signos, que las relaciones de alianzas que eran la primacía del sistema de codificación pasen a depender de la filiación. Todas las alianzas son sobrecodificadas por una nueva alianza que está determinada por la única necesidad de este sistema de sobrecodificación: la del significante, la del acumulo, del stock, de la concentración de las fuerzas en un sólo cuerpo. El déspota como el hijo directo de Dios, de este significante trascendente que se apropia de todas las fuerzas productivas, de los antiguos códigos, sobrecodifica todas las relaciones a fin de que ningún órgano escape de este cuerpo unificado. El representante reprime en estas sociedades deja de ser las alianzas para tornarse la filiación directa (el primogénito).

El incesto, la venganza, el resentimiento, todo invoca la producción a un estado de latencia. La producción llamada asiática, “con el Estado que la exprime o que constituye su movimiento objetivo aparente”, en tanto latencia, acumulo, paso de las alianzas a una filiación directa, es un tipo de “formación de base que está en el horizonte de toda la historia”. Estas máquinas imperiales no son, otra vez, algo que suceda cronológicamente a las máquinas primitivas, ambas coexisten con su debido valor en diferentes momentos de la historia; por lo tanto, las máquinas imperiales están también “antes” de las formas históricas tradicionales, la sobrecodificación es tan antigua como la codificación<sup>197</sup>. El Estado

---

lo que cueste les cuenta a la oreja. Es la historia del deseo y su historia sexual (no hay otra); pero aquí, todas las piezas juegan como engranajes del Estado.”. *Ibid.*, p. 220.

<sup>197</sup> “De todas las partes nos llega de nuevo el descubrimiento de máquinas imperiales que precedieron a las formas históricas tradicionales y que se caracterizan por la propiedad del Estado, la posesión comunal enladrillada y la dependencia colectiva. Cada forma más evolucionada es

marca un origen que exprime un desvío del comienzo intensivo, un origen abstracto que se diferencia del comienzo inmanente (mito primitivo, exprime el paso de lo intensivo a lo extensivo.). El mito imperial del origen debe marcar la diferencia entre la génesis del mundo (comienzo) y el poder del soberano (origen). Es la trascendencia que marca el origen, es encumbramiento de un signo de la cadena, por lo tanto, cualquier concepción inmanente del universo queda descartada de los mitos imperiales.

La formación despótica ocurre de un sólo golpe. “El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez.”<sup>198</sup>. El *Urstaat* no es un corte entre otros, es tal vez “de todas las instituciones, (...) la única que surgió completamente armada en el cerebro de aquellos que la instituyen, ‘los artistas de la mirada de bronce’ ”.<sup>199</sup> Todos los códigos sometidos a esta “idea cerebral”. Este origen en tanto abstracción que corta y sobrecorta lo que es anterior a él. El Estado siempre fue un único Estado, sus transformaciones y modificaciones, sus retornos después de momentos de debilidad, son posibles justamente por su carácter de abstracción y latencia. Esta abstracción y eminencia que pertenece a otra dimensión es un límite; siendo así, está siempre en atraso y marcado por la latencia, pero siempre resurge en formaciones posteriores que dan la existencia concreta a este estado de latencia. En este sentido, se trata de un Estado proteiforme pero siempre un mismo Estado. Los Estados capitalistas o socialistas siempre traen algo del Estado despótico originario.<sup>200</sup>

De esta manera, para concluir esta parte de las formaciones imperiales, si queremos buscar un origen del Estado, su aparición en tanto formación social, debemos buscar este origen como el movimiento de abstracción que caracteriza

---

como un palimpsesto: recubre una inscripción despótica, un manuscrito micénico. Bajo cada negro, cada judío, un egipcio, un micénico bajo los griegos, un etrusco bajo los romanos.” *Ibíd.*, 224.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 224.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, 206; Deleuze y Guattari hacen referencia a Nietzsche con esta expresión (*Genealogía de la moral*).

<sup>200</sup> “En ejemplos más recientes, debemos seguir a Wittfogel cuando muestra hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participan del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo no reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobrecodificar las cuentas?” *Ibíd.*, p. 227.

este tipo de formación. El Estado en tanto algo concreto, depende de las formaciones ulteriores para que exista.<sup>201</sup> En las sociedades capitalistas, es al mismo tiempo en que el Estado se subordina a las fuerzas dominantes (del capital financiero) que él deja de ser artificial y deviene concreto.<sup>202</sup> Es cuando se pasa a desear el Estado, cuando el deseo de Estado pasa “de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos.” El Estado se vuelve entonces un sistema físico, ya no es solamente una idea.

Hay por lo tanto un devenir Estado que atraviesa latencia y concreción, los imperios y la modernidad (capitalista o socialista). Los dos aspectos que lo retratan son: 1) una interiorización de su forma en un campo social cuyas fuerzas son cada vez más descodificadas, formando un sistema físico; 2) Una metafísica que eleva la espiritualidad, la latencia a un campo supraterrrestre cada vez más sobrecodificante. Son estos los dos polos del Estado en tanto máquina sobrecodificante. Su carácter abstracto, espiritual, trascendente y de latencia, es lo que permite hablar de un Estado siempre cambiante, proteiforme, siempre listo para un retorno o una concreción en el seno de las máquinas ulteriores a él.

### **La máquina capitalista civilizada.**

*Descodificación, desterritorialización y conjunción. Las condiciones para el capitalismo.*

La función de los códigos es la de impedir que los flujos se escapen, se descodifiquen o se desterritorialicen. La aparición del capitalismo contraviene esta

---

<sup>201</sup> “Marx reconocía que había una manera cuya historia iba de lo abstracto a lo concreto: ‘las categorías simples expresan relaciones en las que lo concreto insuficientemente desarrollado tal vez se ha realizado, sin haber establecido todavía la relación más compleja que teóricamente se expresa en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado deja subsistir esta misma categoría como una relación subordinada’. *Ibíd.*, p. 227. La referencia de Marx es del libro *Introducción general a la crítica de la economía política*.

<sup>202</sup> El estado deja de ser una mera abstracción (artificial) y se transforma en algo concreto cuando la circulación de la forma dinero afecta realmente a cada uno de los sujetos o individuos ciudadanos, cuando la fuerza del capital encarna en el pueblo, porque es justamente por esta encarnación que el Estado afirma su existencia real, la cual acontece porque deja de ser una entidad formal para convertirse en “deseo de Estado”: en ese momento, el deseo pierde su inmanencia y se convierte en carencia. Por lo tanto, habría que decir que a la base de la formación del Estado opera una perversión del deseo. Dicho de otra manera, es la efectuación del “deseo de Estado”. Nota explicativa agregada por la profesora Sonia Torres Ornelas.

función, puesto que se da en la paradoja de un doble movimiento de descodificación-desterritorialización: descodificación del flujo de dinero que lo transforma en capital-dinero, y desterritorialización del trabajador por la que éste se convierte en propietario de la fuerza de trabajo. Así, la paradoja del capitalismo consiste en que nace del terror de todas las sociedades: los flujos descodificados. La máquina primitiva codificaba los flujos y demarcaba el campo social; los códigos regían la economía y la distribución de las fuerzas productivas. La máquina imperial, a su vez, sobrecodificaba todos los códigos y hacía de ellos meros significados de un único significante despótico; ningún flujo u órgano escapaba de este organismo trascendente, porque aun la economía obedecía a la acumulación despótica.

El capitalismo elabora un sistema productivo inmanente cuya producción depende justamente de los flujos, de las intensidades, de las relaciones diferenciales. Recordemos que los flujos descodificados siempre existieron, “deseos descodificados, deseos de descodificación, siempre los hubo, la historia está llena de ellos.” En primer lugar, como condición de existencia del modelo de producción capitalista, es necesario un corte que se juega en una descodificación general y una desterritorialización masiva. Consecuentemente, el capitalismo, diferente a la máquina imperial, no nace de un sólo golpe, su proceso es más largo y más lento, ya que necesita de una desterritorialización y una descodificación generalizada que operen como condición de hecho.

Pero los flujos no sólo deben descodificarse y desterritorializarse; también tienen que encontrarse y conjugarse entre sí, pues ésta es la segunda condición para la existencia de un sistema semejante. Sin embargo, que el trabajador devenga “libre y desnudo” y pueda vender su fuerza de trabajo, y que la moneda se descodifique y devenga capital capaz de comprar la fuerza productiva, no implica que estos flujos se encuentren.<sup>203</sup> Para complicar más el problema del

---

<sup>203</sup> “En el centro del Capital Marx muestra el encuentro de dos elementos principales: de un lado, el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo; del otro, el dinero descodificado, convertido en capital capaz de comprarla. Que estos elementos provengan de la segmentarización del Estado despótico en feudalidad y de la descomposición del sistema feudal mismo y de su Estado, todavía no nos proporciona la

encuentro, cada uno de estos procesos en sí ya son varios procesos de descodificación y desterritorialización de diferentes orígenes. Como se ha escrito, el capitalismo no puede nacer de un sólo golpe, su formación exige procesos singulares de transformación en grandes escalas. La conjunción de estos flujos ya desterritorializados, descodificados, es lo que va a dar las condiciones del nacimiento del capital industrial, esta nueva forma de hacer filiación en el cuerpo de una instancia exclusivamente económica.

Hemos visto que cada máquina social privilegiaba una síntesis en su sistema de represión-represión general de las fuerzas productivas. La máquina territorial partía de las conexiones para volver extensivas las filiaciones, y la máquina despótica se fundaba sobre disyunciones que garantizaban el salto de un objeto eminente. En el capitalismo se muestra el paso de la “última” síntesis al lugar de representante, ordenador y distribuidor de las fuerzas, es decir, al elemento actualizador de la producción: la conjunción que ya no designa restos de códigos ni excesos lujosos del déspota, sino que vuelca sobre un cuerpo lleno económico todos los flujos descodificados, operando como las conexiones deseantes de trabajo (libido, síntesis conectiva), esto es, un producir puro o producir por producir, con la diferencia de que estas conexiones van a pasar por un nuevo cuerpo lleno, el cuerpo del capital.

La descodificación-desterritorialización generalizada y la conjunción de estos flujos por fin descodificados, son los dos factores que marcan el tiempo que implica la concreción del capitalismo. Este tiempo es el necesario para la conjunción que implica la acumulación de capital. “¡Cuántos encuentros para la formación de la cosa, lo innombrable!”<sup>204</sup> No importa cuánto tarde el capitalismo en

---

conjunción extrínseca de estos dos flujos, flujo de productores y flujo de dinero. El encuentro hubiera podido no realizarse, los trabajadores libres y el capital-dinero existiendo ‘virtualmente’ cada uno por su parte.” Sobre los diferentes procesos de desterritorialización y descodificación del trabajador y del dinero ver *El AntiEdipo*, p. 232.

<sup>204</sup> “Como demostró Maurice Dobb, es preciso en un primer tiempo una acumulación de títulos de propiedad, de la tierra por ejemplo, en una coyuntura favorable, en un momento en que esos bienes cuesten poco (desintegración del sistema feudal); y un segundo tiempo en el que esos bienes son vendidos en un momento de alza y en condiciones que hacen particularmente interesante la inversión industrial (‘revolución de los precios’, reserva abundante de mano de obra, formación de un proletariado, acceso fácil a fuentes de materias primas, condiciones favorables

devenir-capital concreto, los efectos de la conjunción de flujos en el seno de una instancia exclusivamente económica son cada vez más el control de la producción por el propio capital. Si el capitalismo se aproxima al funcionamiento de las máquinas deseantes es más bien para controlar y dominar la producción en su aspecto más íntimo, más profundo, hasta los últimos rincones del deseo.

Así, en resumen, podemos decir que las condiciones para la concreción del capitalismo presentan su aspecto contingente, complejo y procesual, en tanto (1) el encuentro podría no haber ocurrido, (2) el propio proceso de desterritorialización del trabajador y el de descodificación de la moneda ya son, cada cual, un proceso de muchas desterritorializaciones y descodificaciones, y (3) la conjunción de los flujos es la síntesis representante de este sistema de reproducción.

*El cuerpo lleno del capital. La axiomática: una plusvalía de flujos, una relación diferencial.*

El capital, en tanto superficie de inscripción, antes de ser un *socius* es más bien un cuerpo sin órganos. Los materiales que maneja, las relaciones diferenciales, la plusvalía, son todos del orden de los flujos. Los códigos, como veremos más adelante, aparecen pero con otra función. La función primordial en el capitalismo no es crear códigos, su función es crear axiomas. Ahora ya no importa marcar, acumular, significar, sino circular para producir: producir por producir. Se trata de la fórmula del deseo que pasa a ser axiomatizada por una máquina muy distinta de las anteriores. Como si hubiera una superación al horror de los flujos. Todos los códigos, personas, y hasta la máquina que antes sobredecodificaba todo, pasan a funcionar bajo las reglas dictadas por una instancia exclusivamente económica que funciona a base de relaciones entre flujos. Todo es material o aparato mediador-colaborador para el buen funcionamiento de producción de dinero.

Mientras el dinero permanezca regido por leyes de intercambio, y el valor pueda salir de la relación entre dos flujos que estén calificados antes de la

---

para la producción de herramientas y máquinas). Toda clase de factores contingentes favorecen estas conjunciones." *Ibíd.*, p. 233.



relación, la máquina capitalista todavía no está presente. Dicho de otra manera, el cuerpo lleno del capital no alcanza consistencia si la máquina monetaria no dispone todavía de una instancia independiente y continúa sometida a una instancia social, sea la de los códigos o la sobrecodificadora. La plusvalía de códigos implicaba que los flujos deberían ya estar calificados antes de su relación, pues la instancia codificadora era la que calificaba los flujos y permitía o no su paso, las relaciones permitidas entre los elementos o códigos. En estas sociedades pre-capitalistas, el capital financiero, es decir la máquina monetaria, está en una relación de alianza con una producción no capitalista (códigos, acumulación), y por lo tanto, su funcionamiento está sometido a otras reglas que limitan el dinero a una posición de relación de intercambio. La máquina capitalista sólo empieza a existir concretamente cuando el capital deja de ser capital de alianza y deviene capital filiativo; esto significa que el nacimiento del capitalismo no depende tanto del capital financiero y mercantil como del capital industrial. Es cuando el dinero empieza a producir dinero; el dinero engendra dinero, las máquinas sociales pierden su función ordenadora e inscriptora para una nueva máquina esquizofrénica que pasa a producir valor a partir de una relación diferencial entre flujos.

La plusvalía de flujos que caracteriza el funcionamiento capitalista difiere de la plusvalía de códigos en tanto los flujos no están calificados antes de su relación. El valor surge de la relación; antes de su relación, los elementos no tienen valor ni calidad alguna: antes de la relación entre trabajador y capitalista no existe ni trabajador ni capitalista. La conjunción reside en la relación diferencial entre flujos descodificados que define el campo inmanente de la producción capitalista. La plusvalía deja de ser un movimiento de compensación del desequilibrio entre términos (tercer término de la serie) para devenir la propia relación diferencial. Cuando los términos no están calificados desaparece la necesidad de compensación, lo que interesa es la propia relación, la exterioridad de la relación (Hume) que cuenta para la producción de plusvalía de flujos. La producción se amplifica a lo ilimitado, todo pasa a ser material para un funcionamiento axiomático.

La axiomática, que es la representación en este sistema, se caracteriza por su funcionamiento de relación diferencial entre elementos. La fórmula que representa la relación diferencial es  $(Dy/Dx)$ .  $(Dy)$  indica la fluctuación derivada de fuerza de trabajo que constituye el capital variable;  $(Dx)$  señala la fluctuación derivada del propio capital, una fluctuación constitutiva del capital constante. Solamente a partir de este tipo de relación axiomática tiene lugar la aparición de un nuevo tipo de capital, el capital filiativo constitutivo de la máquina capitalista: el capital industrial que determinará nuevas relaciones con el capital comercial y el bancario.

No hay saturación en este sistema porque el límite externo del capitalismo es incesantemente repelido o axiomatizado. El afuera del capitalismo es la esquizofrenia o la descodificación general de los flujos sin su conjunción capitalista. Este proceso no tiene ningún límite externo a él, porque la producción es inmanente; sin embargo, no significa que la producción capitalista no tenga ninguna limitación, pero los límites de la axiomática son de otra naturaleza. La inmanencia del capitalismo consiste en que éste es capaz de producir internamente su propio límite, el cual viene dado por la relación diferencial; es decir, la máquina capitalista solamente deja de funcionar cuando se dejan de conjugar los flujos. Y, puesto que el límite es autoproducido por el capital, se trata de un límite móvil que no deja de ser desplazado y ampliado a escalas mayores. Por eso es legítimo decir que el límite del capitalismo no depende de una creencia; nadie necesita creer en esta máquina para que ella funcione. El límite del capitalismo está en la inmanencia de su sistema productivo.

*Las diferentes plusvalías. La disimulación capitalista.*

Sobre el nuevo cuerpo sin órganos del capital-dinero chorrean flujos de capital, de trabajador, de renta, de financiamiento, de mercado y de conocimiento. La relación diferencial entre esos flujos descodificados es la que va a producir la fluctuación del dinero. Deleuze y Guattari enumeran algunos de esos flujos que circulan por el cuerpo lleno del capital estableciendo diferentes tipos de relaciones, diferentes plusvalías y diferentes formas de operar del dinero. La primera de estas

formas de operación sería la industrial, el capital industrial está basado en una relación diferencial entre un flujo de capital y un flujo de trabajador (plusvalía humana). La segunda operación sería la financiera o bancaria, que conjuga un flujo de renta (pago) con un flujo de financiamiento (plusvalía financiera). La tercera forma de operar es el capital mercantil, que relaciona un flujo de mercado con un flujo de conocimiento (innovación) (plusvalía maquínica).

El capital industrial, en tanto que el valor entra en relación privada consigo mismo, genera la plusvalía humana conjugando la filiación, es decir, el capital industrial es la especificidad del capitalismo que asume la función de la filiación en el seno del Capital, en su cuerpo sin órganos. Por su lado, el capital bancario y el mercantil ejercen la función de conjugar las alianzas haciendo funcionar las reglas y circular el dinero. En sus tres formas de operar, el dinero conjuga los flujos que circulan y las relaciones diferenciales produciendo sus distintas plusvalías.

En relación a la plusvalía maquínica y la plusvalía humana, el desarrollo de la automatización técnica de la producción trae a la discusión una posible consideración: la de un desplazamiento de la plusvalía humana de la base de la producción capitalista como consecuencia de la amplitud de los medios técnicos en el sector productivo. Como si las máquinas técnicas y de innovación sustituyesen la labor y la explotación humana en la producción de valor. Como si la relación ( $Dy/Dx$ ) fuera desplazada de su función de productora de valores diferenciales. En esta posición, la máquina deja de ser parte constitutiva del proceso y se torna adyacente al proceso.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Nota Maurice Clavel, *Ibíd.*, p. 239-240. Nota explicativa agregada por la profesora Sonia Torres Ornelas: Dejar de ser constitutiva y convertirse en contigua significa que se produce como un tumor de la máquina constitutiva fincada en la relación de la producción industrial con la fuerza de trabajo (relación de la técnica industrial con el hombre). Cuando la técnica sustituye al hombre (la computarización del trabajo es un buen ejemplo) se pierde la relación originaria de la industria con lo humano que es la relación constitutiva del capitalismo, y por ello define la servidumbre. Si la sustitución de la técnica es extrema, lo humano desaparece por completo en este sistema, el cual no sólo desarrolla sus límites intrínsecos, sino también sus propias tumoraciones que empiezan a proliferar por su cuenta, como un cáncer hasta que el CsO del capital se convierte en un cuerpo vacío. Esta es una de las posibilidades para la extinción del capitalismo: una muerte implosiva, que le viene desde dentro, porque desde fuera no se le puede combatir. Es un proceso inmanente. Desde luego que la absoluta sustitución técnica es imposible, por eso Deleuze y Guattari optan por

Según Deleuze y Guattari, el problema debe ser planteado desde la lógica de los flujos descodificados y de su axiomatización. Es un error pensar que la innovación técnica y la automatización sean una axiomática independiente y determinante en la formación social capitalista. La axiomática científica depende de otra axiomática que funciona como determinante: la axiomática económica<sup>206</sup>. En este espacio intensivo de producción de producción, la plusvalía humana guarda una importancia decisiva en la disminución de los costos de la producción así como en el incremento del lucro. La verdad es que ambas constituyen las plusvalías de flujos del capitalismo, ambas funcionan para la producción de una única axiomática, la del capital. De la misma manera que hay una inconmensurabilidad entre capital y trabajador, moneda de creación y moneda de pago, en el campo científico, encontramos la inconmensurabilidad entre el trabajo científico y técnico y la ganancia que el capital saca de este trabajo. Así, en los planteamientos de la relación entre plusvalía maquínica y plusvalía humana, tanto el conocimiento, la información y la formación calificada, como el obrero del trabajo manual o industrial, hacen parte del capital. Los dos flujos, conocimiento y trabajo están determinados por la desterritorialización y descodificación capitalista.

Una vez que hemos examinado el asunto de la subordinación de todos los flujos a una única y exclusiva producción de capital, veamos esta relación de plusvalía humana característica del capital industrial, y cómo la plusvalía financiera interviene en esta producción. La fórmula del capital filiativo es  $(x+ax)$ , es el producto del dinero para Marx. Tenemos una plusvalía concebida como aritmética cuya condición de existencia es la diferencia entre el valor de cambio entre dinero y trabajador. Hay un flujo de trabajo que es compensado por un flujo de renta (pago, salario) pero que, a la vez, es un flujo que tiene su valor de uso equivalente

---

una lógica diferente para comprender el proceso del capitalismo, en la que jamás se descuidan los juegos de filiación-alianza, capital industrial-capital financiero bancario.

<sup>206</sup> “Una innovación no es adoptada más que a partir de la tasa de ganancia que su inversión proporciona por disminución de los costes de producción; si no, el capitalista mantiene la maquinaria existente, libre para invertir paralelamente a ésta en otro campo. (...) Lo que determina la disminución de costes y la elevación de la tasa de ganancia por plusvalía maquínica no es la innovación misma, cuyo valor es tan poco medible como el de la plusvalía humana. Ni siquiera es la rentabilidad de la nueva técnica considerada aisladamente, sino su efecto en la rentabilidad global de la empresa en sus relaciones con el mercado, y con el capital comercial y financiero.”  
Ibíd., p. 241.

a un valor de cambio. De ahí la equivalencia entre la fuerza de trabajo en su valor de uso y el salario en tanto valor de cambio de la fuerza de trabajo. Relación diferencial ya que los flujos son de naturaleza distinta. La definición de plusvalía por lo tanto debe ser pensada en términos de una inconmensurabilidad de dos flujos, capital constante de una plusvalía maquina y capital variable de una plusvalía humana, y no como una diferencia entre fuerza de trabajo y valor creado por la fuerza de trabajo.

La necesidad de disimular esa heterogeneidad para dar una imagen aparente de que esos flujos son equivalentes, es una de las estrategias de ese sistema. Lo que se disimula en este sistema – por esto también no hay más necesidad de secretos ni de creencias sino de disimulaciones – es su mismo fundamento: una formación social cuya superficie de inscripción devino exclusivamente económica, cuerpo lleno que tiene la forma de capital-dinero y en donde la reproducción humana no tiene otro lugar que materia para la producción de plusvalía de capital.

Esta disimulación se encuentra en primera instancia en la moneda, es ella la que ofrece la dualidad cualitativa entre los flujos: de un lado, una moneda de pago (el salario) de otro lado, una moneda de crédito, de creación; flujos de capital-dinero convertibles en capital constante (medios de producción) y capital variable (fuerza de trabajo). Flujo de creación de moneda y reflujo de “poder de compra”.<sup>207</sup> La moneda en tanto salario representa un conjunto de medios de pago, es una moneda de intercambio; en este sentido la moneda es solamente una magnitud. Otra forma de la moneda, ya no una magnitud sino una potencia, es la moneda de crédito, la creación de moneda. La dualidad interna que encontramos en el capitalismo es justamente esta operación de disimulación que permite que el capital devenga no sólo de alianza sino de filiación.<sup>208</sup> Para que el capital industrial

---

<sup>207</sup> “Pues entonces todo descansa sobre la disparidad entre dos clases de flujos (...): el flujo de poder económica del capital mercantil y el flujo llamado por irrisión de ‘poder de compra’, flujo verdaderamente impotente que representa la impotencia absoluta del asalariado al igual que la dependencia relativa del capitalista industrial.” *Ibíd.*, p. 246

<sup>208</sup> “La incomensurabilidad de los dos aspectos, del flujo y del reflujo, muestra que por más que los salarios nominales engloben la totalidad de la renta nacional, los asalariados dejan escapar una

entre en escena es necesario que la moneda presente sus dos formas, moneda de intercambio y moneda de crédito. “En un caso, el dinero representa un corte-extracción posible en un flujo de consumo; en el otro, una posibilidad de corte-separación y de rearticulación de cadenas económicas en el sentido en que flujos de producción se apropian de las disyunciones de capital.”<sup>209</sup> Está dada la función de los bancos.

El Estado cambiará su función despótica y sobrecodificadora por una función de regularizador de los flujos, aparato que colabora para el buen funcionamiento de la máquina capitalista regularizando los flujos de dinero y creando axiomas para que los flujos no escapen. En esta conversión de moneda de pago en moneda de crédito, el Estado desempeña su papel de mediador, sea directamente por la conversión del oro, sea indirectamente “por un modo de centralización que implica un garante del crédito, una tasa de interés única, una unidad de los mercados de capitales, etc.”<sup>210</sup> . La disimulación por lo tanto no es un desconocimiento de cómo el sistema funciona, es más bien el movimiento objetivo aparente del capital, la condición para la existencia de la fórmula mágica Dinero-Mercancía-Dinero, dinero que produce dinero. Con esta primera disimulación del dinero hay una cierta inversión en los privilegios que veníamos concediendo. Si el capital filiativo representa el fundamento o la esencia capitalista, a la vez él no existe sin el capital de alianza. Sólo esta disimulación, esta relación entre dos formas de moneda, puede dar las condiciones para el funcionamiento del capital filiativo.

#### *La antiproducción coexistente al sistema.*

Presentamos dos determinaciones del campo de inmanencia capitalista: la relación diferencial entre flujos heterogéneos y la reproducción en escala ampliada de los límites internos de su funcionamiento. Pero este producir por producir, esta máquina productora de plusvalías de flujos, necesita de otro movimiento: no basta

---

gran cantidad de ingresos captados por las empresas, y que a su vez forman por conjunción un aflujo, un aflujo esta vez continuo de ganancia, que constituye ‘en un solo chorro’ una cantidad indivisible que mana sobre el cuerpo lleno (...).”Ibíd., p. 245.

<sup>209</sup>Ibíd., p. 236.

<sup>210</sup> Ibídem.

con la producción, es necesario absorber la producción, generar la antiproducción en el seno mismo de la producción. Al decir absorber no estamos diciendo consumir, sino producir antiproducción. ¿Qué son estos agentes de antiproducción? El propio Estado, el militarismo, la publicidad, etc. A la vez que el capitalismo no cesa de producir plusvalías, aparatos antiproducidos están listos para absorber la mayor parte de la plusvalía producida.

La antiproducción se instala en todos los niveles de la producción capitalista, “regula su productividad y realiza su plusvalía.”<sup>211</sup> ¿Cómo se produce la falta en medio de tanta abundancia? El aparato antiproducido se encarga de realizar el fin supremo del capitalismo, a saber, introducir la falta en donde hay exceso, absorber la superabundancia de recursos. En otro nivel de actuación o absorción de la antiproducción, tenemos un flujo de imbecilidad en el conocimiento y en las ciencias. Todos los flujos coinciden con reflujos, así, toda la información y conocimiento que un trabajador pueda obtener viene acompañado de un reflujo de imbecilidad organizada, axiomatizada.<sup>212</sup> Nadie está afuera o desconectado de la actividad antiproducida en el sistema capitalista.

*El Estado capitalista. Regulación de la axiomática.*

Actualmente, momento en que el capitalismo parece ampliar incesantemente los límites de su reproducción y control de la producción, la pregunta por la función y actuación del Estado se orienta fácilmente en un sentido: ¿la muerte o la transformación del Estado? ¿Quién dicta las reglas, el Estado o el mercado? Interrogaciones mal formuladas pero que nos permiten formular una pregunta más interesante: ¿cuál es el papel del Estado en las sociedades capitalistas? Una vez que el Estado es un estado de latencia en un primer sentido, ¿cómo se concretiza esta forma en la constitución social capitalista? Ya que su función es regular, concentrar, ordenar los códigos y sobrecodificarlos a fin de mantener cierta

---

<sup>211</sup>Ibíd., p. 243.

<sup>212</sup> “Adquiere así todo su sentido el doble retrato que André Gorz traza del “trabajador científico y técnico”, señor de un flujo de conocimiento, de información y de formación, pero tan bien absorbido por el capital que en él coincide el reflujo de una imbecilidad organizada, axiomatizada, que hace que, por la noche, cuando vuelve a su casa, encuentra sus pequeñas máquinas deseantes rebotando sobre un televisor, ¡desesperación!” Ibíd., p. 243-244.

unidad, ¿cómo esta máquina irá a operar en otro sentido, en el de la regulación de flujos, de ordenación de una axiomática? ¿Es posible tal conversión?

El primer error que surge al pensar la relación entre Estado y capitalismo, es el de colocar los términos en oposición. Estado y capitalismo se complementan en más de un sentido. En primer lugar, este funcionamiento axiomático de la máquina social que venimos describiendo en tanto relación desarreglada de flujos que amplía y reduce los límites de su reproducción, es decir, el funcionamiento esquizo de la producción de capital en su totalidad, solamente se ejerce con la ayuda de una burocracia y una tecnocracia que regulen estas relaciones y absorban parte de la producción (anti-producción). El funcionamiento axiomático de la máquina social capitalista también depende de órganos reguladores, de decisión, de gestión, de inscripción; para que los flujos se conjuguen, para que las relaciones diferenciales existan en tanto plusvalía de flujos es preciso planificaciones, regulaciones y control. La función del Estado radica en ser el principal órgano en esta actividad.

En segundo lugar, capitalismo y Estado se complementan debido a que el Estado consume su devenir-concreto en el capitalismo: pasa de ser un estado de latencia o de *Urstaat* despótico abstracto para devenir inmanente al campo social; deja de operar como amontonador y compilador de los códigos, para convertirse en regulador de los flujos. Su devenir-concreto se explica porque funciona en inmanencia, en vez de simplemente sobrecodificar. El estado capitalista es la realización de un estado de latencia, la concreción de un aparato regulador de flujos. El Estado, en tanto *Urstaat*, era un aparato que se contentaba “con salvar fragmentos de sobrecodificaciones y de códigos, con inventar otros, impidiendo incluso con todas sus fuerzas que se produjese la conjunción.”<sup>213</sup>. Es precisamente porque las condiciones para la conjunción de los flujos no estaban dadas que el Estado actuaba repeliendo la conjunción. En el momento en que se da la conjunción, cuando aparecen las condiciones para el funcionamiento axiomático, el Estado no tiene ningún problema en funcionar de otra manera pues,

---

<sup>213</sup>Ibíd., p. 260.



al final, él es proteiforme. Con la formación capitalista el Estado pasa de una abstracción (que funciona todavía a base de códigos como material) a un devenir-concreto (deviene inmanente a las fuerzas del campo social, regula los flujos).

En tercer y último lugar, la relación entre capitalismo y Estado es íntima desde esta otra perspectiva: el capital siempre fue capital de Estado, “nunca hubo capitalismo liberal”. Una ofensiva del capitalismo a los monopolios sólo tiene sentido en tanto es necesaria para que el capitalismo industrial naciente se asegure de la producción y del mercado, y no en tanto esta posición sería una lucha en contra del principio del control estatal. El capitalismo no lucha en contra del Estado, él hace del Estado algo que le convenga.<sup>214</sup> El Estado solamente pierde la fuerza de su actuación cuando los axiomas no son todavía suficientes para los límites que se están ampliando. “Por regla general, los controles y regulaciones estatales no tienden a desaparecer o a esfumarse más que en caso de abundancia de mano de obra y de expansión inhabitual de los mercados.”<sup>215</sup> Según los autores, esta situación ya desapareció, los axiomas ya se ampliaron, las exigencias obreras hicieron que el capitalismo forjase cada vez más sus límites, sus axiomas, incorporando formalmente las exigencias obreras como nuevos axiomas (leyes de trabajo, sindicatos, todo el aparato de enunciados que el capitalismo crea en tanto axioma que debe incorporar las fuerzas obreras, regularizarlas para conjugarlas, no con el sentido de potencializar estas fuerzas, sino de absorberlas, volverlas materiales de producción y reproducción de capital –operación antiproduktiva-). Esta es una de las principales características del funcionamiento capitalista: la ampliación de sus límites, la no existencia de un límite exterior a la reproducción. Por eso el Estado resulta imprescindible como órgano regularizador de estos complejos de flujos axiomatizados, “tanto con

---

<sup>214</sup> [...] la acción contra los monopolios remite, en primer lugar, a un momento en que el capital comercial y financiero todavía estaba en alianza con el antiguo sistema de producción y en el que el capitalismo industrial naciente no podía asegurarse la producción y el mercado más que obteniendo la abolición de esos privilegios. No se presenta ahí ninguna lucha contra el principio mismo de un control estatal, y ello lo vemos claramente en el mercantilismo, en tanto que expresa las nuevas funciones comerciales de un capital que ha asegurado intereses directos en la producción. *Ibíd.*, p. 260-261.

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 261. Deleuze y Guattari están haciendo referencia al libro de Maurice Dobb, *Études sur le développement du capitalisme*.

respecto a la producción y su planificación como a la economía y su 'monetarización', a la plusvalía y su absorción (por el propio aparato de Estado)."<sup>216</sup>

*La servidumbre en el capitalismo, ¿un problema de clases?*

La razón teórica del Estado, ser gobernado por una clase dominante, se encuentra en el hecho de que, desde el punto de vista capitalista, sólo existe una clase con vocación universalista: la burguesía. Aquellos (escuela francesa del siglo XIX influenciada por Saint-Simon) que defienden la idea de una burguesía revolucionaria que luchó en contra del feudalismo y la aristocracia y que, consecuentemente, niegan una diferencia de clase entre el industrial y el obrero, no se equivocan del todo. Según los autores, "ahí hay algo más que ceguera o denegación ideológicas." Es preciso tener mucho cuidado con esta afirmación pues, en una primera impresión, puede parecer que niegan la existencia de los obreros, o ponen las dos imágenes, capitalista y trabajador, en un mismo plano, lo que sería un absurdo lógico dentro de este plano conceptual. El punto esencial de esta afirmación de la universalidad de la burguesía es su aspecto conjuntivo, "fusión en un mismo flujo como entre la ganancia y el salario." Lo que los autores quieren suponer con esta existencia de una única clase, la burguesía, es la oposición de ésta en relación a los códigos, a las castas, a los rangos, y no al obrero. Hay una diferencia entre castas y clases; éstas son las primeras que surgen en estado descodificado. La burguesía es única en tanto lucha contra los códigos y se confunde con la descodificación, y por tal razón, "ella basta para llenar el campo de inmanencia capitalista."

Con las sociedades despóticas teníamos un tipo de esclavitud pensada en términos bi-unívocos, señor-esclavo, significante-significado, déspota-pueblo. Tal era el funcionamiento de las castas, la jerarquización, la diferenciación marcada entre dos términos: consumo-goce-lujo a los privilegiados, y hambre-padecimiento-miseria a los demás. No puede decirse que esta pintura haya cambiado; por el contrario, los ostentosos modos de vida que coexisten con la

---

<sup>216</sup>Ibíd., p. 261.

escasez son evidencias del mundo actual. La diferencia que los autores tratan de señalar es respecto a la relación entre la máquina social y su producción. La riqueza abstracta sustituye al goce, la máquina social deviene reproductora de dinero, el consumo deja de ser el fin para volverse medio para producir, producir dinero hasta el infinito. El cuerpo antiproductivo pasa de ser una instancia exterior a la producción (el déspota) para devenir el plano de inmanencia de la propia producción (capital). Así, por ser conjunción de flujos descodificados y por unir la antiproducción en la producción misma es que el capitalismo y el campo de inmanencia burgués “instauran una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes.” Esclavos mandando en esclavos. El burgués es esclavo de la máquina social en tanto “absorbe una plusvalía con fines que no tienen nada que ver con su goce”.<sup>217</sup>

En términos de organización de la axiomática sólo hay una máquina operante, aquella que conjuga los flujos descodificados; sólo hay una clase de siervos, la burguesía que descodifica las castas y funda tanto el salario como el lucro. Aunque existan las diferencias entre los flujos de capital y los flujos de trabajo, entre salario y lucro, es solamente en la conjunción de estos flujos que la máquina capitalista funciona. De esta manera, los autores sitúan la oposición de clases en otro plano: los flujos descodificados que entran en la axiomática de clases y los flujos que escapan de ella. Los de las clases y los “fuera-de-las-clases”. La oposición otra vez es entre máquina social y máquina deseante, entre límites relativos y límites absolutos, entre capitalistas y esquizos.

*La bipolaridad de las clases y el deseo de grupo.*

La oposición entre burguesía y proletariado, la bipolarización del campo social en burgueses y proletarios fue, en la afirmación de nuestros autores, una creación del movimiento socialista revolucionario. Esto no impide que sea factible una “determinación teórica de la clase proletaria al nivel de la producción (aquéllos

---

<sup>217</sup> Deleuze y Guattari citan a Marx (El Capital) como referencia de esta reflexión. “El capitalista sólo es respetable en tanto que es el capital hecho hombre. En ese papel está dominado, como el atesorador, por la pasión ciega por la riqueza abstracta, el valor. Pero lo que en uno parece manía individual en el otro es efecto del mecanismo social del que tan sólo es un engranaje.” *Ibid.*, p. 262

a los que la plusvalía es arrancada) o al nivel del dinero (renta salarial).” No obstante, para Deleuze y Guattari, esta determinación de la clase operaria no es suficiente. El problema del movimiento operario está, en parte, en el significado de la conquista del aparato de Estado que proponen. El Estado socialista propuesto como transformación del Estado capitalista implica “una transformación de la producción, de las unidades de producción y del cálculo económico.” Esta transformación, sin embargo, supone un Estado conquistado que se encuentra con los mismos problemas axiomáticos del estado capitalista (“extracción de un excedente o de una plusvalía, de acumulación, de absorción, de mercado y de cálculo monetario.”) Los caminos que se abren en esta transformación o conquista del Estado son dos: (1) Triunfo del interés objetivo de los proletariados bajo la forma de una vanguardia o partido, instancias que juegan el papel de burocracias y tecnocracias socialistas, que “valen por la burguesía como gran ausente”. (2) La burguesía sigue con el control del Estado y crea axiomas para “el reconocimiento y la integración del proletariado como segunda clase.”<sup>218</sup>

El corte leninista, que exigía un reconocimiento de la bipolaridad de clase por los Estados capitalistas, no impidió que la axiomática socialista, “terrorista y rígida”, fuera algo mejor que la “vieja axiomática cínica” del Estado capitalista; tampoco impidió la reaparición del capitalismo de Estado en el socialismo ni que el capitalismo clásico siguiera funcionando. ¿La conciencia de clase traicionó sus intereses?, ¿el espontaneísmo de clase fue aplastado por la representación partidaria y vanguardista? Concordando con los análisis de Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, Deleuze y Guattari colocan la espontaneidad al lado del grupo y no de la clase. De la misma manera que el psicoanálisis es criticado por pensar en el fantasma individual y no de grupo, la crítica revolucionaria debe ser criticada en el punto en que se prende en los personalismos, en los intereses conscientes de clases dejando al margen del análisis las investiduras inconscientes deseantes, la acción de la multitud molecular, o el deseo de grupo. Son dos escalas distintas que deben ser subrayadas: un nivel microfísico, de los conjuntos molares y estadísticos, de los intereses pre-conscientes de clases (representados por los

---

<sup>218</sup>Ibíd., p. 263-264.

partidos y Estados); y otro nivel microfísico, de la producción molecular *en desarreglo*, de los deseos inconscientes de grupo. Las cuestiones sobre la naturaleza de los intereses y su realización, sobre el “pre-consciente de clase y sus formaciones representativas de la consciencia de clase” deben partir, por lo tanto, de esta primera distinción entre interés y deseo<sup>219</sup>.

*Los dos polos del deseo, revolucionario y fascista (esquizofrénico y paranoico).*

Otra vez, el mérito de Reich fue haber dicho que las masas no fueron engañadas. El engaño, el extrañamiento, la traición, sólo pueden ser pensadas en el nivel consciente, de intereses. Al nivel del deseo nada de esto tiene sentido. No hay engaño ni traición. Las masas pueden desear el fascismo. ¿Cómo explicar que el deseo puede ser reaccionario? o ¿cómo explicar que se puede desear en contra del interés (investidura fascista, reaccionaria, paranoica en el estado socialista)?

Son siempre dos escalas del movimiento, y el deseo no deja de oscilar en estas dos máquinas, formación de conjuntos estadísticos y fugas de elementos moleculares. El análisis del deseo y de la sociedad es una micro y macro-física; no hay ideologías, es un estudio de sistemas físicos, de organismos complejos que en sus heterogeneidad engloba máquinas de máquinas, entramados de funcionamientos que están siempre en movimiento. Sí hay un polo molar, obviamente este polo puede llegar a su extremo o máximo límite de rigidez (los límites siempre están en desplazamiento, ampliándose o retrocediendo) de organismo segmentado, de jerarquización; tal potencialización de la estructura puede llevar a la muerte del organismo (lo social) pues aplasta, en su movimiento de intensificación, las fuerzas moleculares que también están presentes en el campo social, y que, como sabemos, son también la condición de cualquier conjunto molar. En su deseo extremo de registro, de sobre-codificar todo, aplasta

---

<sup>219</sup> “Siempre Reich vuelve a plantearlo (...): ‘La dirección (no debe tener) tarea más urgente, aparte del conocimiento exacto del proceso histórico objetivo, que la de comprender: a) qué ideas y qué deseos progresistas existen según capas, profesiones, edades y sexos; b) qué deseos, angustias e ideas impiden el desarrollo de su aspecto progresista – *ataduras tradicionales*.’ (La dirección más bien tiende a responder: cuando oigo la palabra deseo, saco mi revólver.) *Ibíd.*, p. 265.

todos los códigos y líneas de fuga. Es el mismo trabajo del *Urstaat*. Un arcaísmo actualizado en el capitalismo, la formación asiática resucitada en el seno de la modernidad, probando una vez más que sólo hay un Estado, un “único corte para toda la historia”. Cuanto más el campo social necesita ser cuadrículado, mapeado, cartografiado, pero las fuerzas intensivas sufren bloqueos de sus fugas. No cesan de huir, y aunque sean contenidas por algún tiempo, habrán de escapar por otro lado, de otra manera y con otros efectos.

Las investiduras fascistas son estas potencias deseantes que al tender a esta organización molar en su extremo, terminan por aniquilar la potencia creadora, la vida con un acto, el más extremo. Es la investidura paranoica del déspota resucitada en Hitler o en cualquier otro dictador. El adorado significante despótico que nunca dejó de actualizarse en los estados capitalistas o socialistas modernos. En resumen, la sociedad capitalista (y, del mismo modo la socialista) está siempre oscilando entre dos polos, uno esquizofrénico de producción económica, referente a la axiomática organizadora de los flujos, y otro paranoico que no cesa de crear territorios artificiales, significantes; que no termina de recodificar, con toda la fuerza, a golpes de dictadores y policías, los flujos que son necesarios para que la máquina de producción de dinero funcione.

Las sociedades modernas, nacidas de la descodificación y desterritorialización, de las ruinas de las formaciones asiáticas, oscilan entre estas dos direcciones: “arcaísmo y futurismo, neoarcaísmo y ex futurismo, paranoia y esquizofrenia”; de un lado el significante despótico que no cesa de reanimar como unidad de código, y de otro los signos-esquijos del capital, los flujos descodificados. El motivo de este apego al significante, al *Urstaat*, responde en primer lugar al problema de toda organización social, aunque ésta sea una axiomática: no obstante que su material sea los flujos descodificados, éstos deben conjugarse, y, para que se dé esta condición, es necesario que el deseo actúe también en este sentido, es necesario que las condiciones estén dadas para que la relación diferencial ocurra. Así, aunque esta máquina funcione con flujos descodificados, éstos deben encontrarse y no escapar para otro lado, no deben

salir de la axiomática capitalista. “¿Cómo hacer para que la descodificación y la desterritorialización, constitutivas del sistema, no lo hagan huir por un cabo u otro que escaparía a la axiomática y enloquecería la máquina (en el horizonte un chino, un cubano lanza-misiles, un árabe desviador de aviones, un secuestrador de un cónsul, un Black-Panther, un Mayo ‘68, o incluso hippies drogados, pederastas encolerizados, etc.)?”<sup>220</sup> Allí está la función del significante, de la sobrecarga reaccionaria y arcaica: contener estos flujos, crear territorios artificiales para que estos flujos no escapen a la axiomática.

*Los territorios artificiales. La reterritorialización capitalista.*

La axiomática es una máquina cuyo cuerpo pleno devino exclusivamente económico y su material no es ya los códigos, sino los flujos descodificados generalizados. La función no es crear territorios, la función es relacionar los flujos, conjugarlos. A diferencia de las sociedades de códigos, los territorios y los códigos están al servicio de los flujos, de la producción axiomática. Las territorialidades modernas varían mucho: pueden ser folklóricas (“aquellos que destilan sus propias bebidas, que practican juegos antiguos, etc.”), pueden ser enclaves que alimenten un fascismo moderno o una carga revolucionaria (minorías étnicas, reservas de indios, etc.), pueden formarse espontáneamente en el movimiento de desterritorialización (territorios en los barrios, en la ciudad, etc.), pueden ser organizadas por el Estado para criticar al Estado mismo (regionalismo, nacionalismo). La lista es extensa; el propio estado socialista y fascista son partes de estas territorialidades modernas.<sup>221</sup>

De este modo, si el Estado debe regularizar, es por medio de la creación de territorios, de las re-territorializaciones cuya función es la de impedir la fuga de los flujos por todos los rincones de la axiomática social. En este sentido, no se puede hablar de desterritorialización en el capitalismo que no esté acompañada de una

---

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 268.

<sup>221</sup> “El Estado fascista ha sido, sin duda, en el capitalismo, la más fantástica tentativa de re-territorialización económica y política. Pero el Estado socialista también tiene sus propias minorías, sus propias territorialidades, que se vuelven a formar contra él, o bien las suscita y las organiza (nacionalismo ruso, territorialidad de partido: el proletariado no pudo constituirse como clase más que sobre la base de neo-territorialidades artificiales; paralelamente la burguesía se re-territorializa bajo las formas a veces más arcaicas.)” *Ibíd.*, p. 266.

reterritorialización; ambas son como las dos caras de una misma moneda, los dos aspectos de un mismo proceso. El movimiento de reterritorialización que acompaña la desterritorialización y descodificación de la máquina axiomática es la evidencia de que el Estado no es algo separado del capitalismo, sino que está “directamente basado en la axiomática económica y social del capitalismo en tanto que tal”. La desterritorialización dibuja lo que habrá de reterritorializarse.<sup>222</sup>

Los análisis de Marx en *El Capital* muestran estos dos grandes movimientos del capitalismo: por un lado, la economía política clásica de Ricardo y Smith hacen un gran movimiento de desterritorialización al descubrir la esencia subjetiva y abstracta de la riqueza en el trabajo abstracto (así como Freud descubre la esencia abstracta y subjetiva de la libido), al concebir la naturaleza de la producción como inmanente; salen, en este sentido, de las concepciones de unidades objetivas y exteriores de producción (el cuerpo de la Tierra, el déspota, así como las ideas comerciales mercantilistas y fisiócratas). Pero por otro lado, otro movimiento complementa la fórmula “cínica” de los economistas clásicos: lo que fue descodificado debe ser reterritorializado en la propiedad privada a fin de que los flujos de capital conjuguen (del mismo modo en que Freud hace un movimiento de reterritorialización de la libido en la representación familiar y mítica). Así, Adam Smith no descubre la naturaleza de la producción más que reterritorializándola otra vez; si los mercantilistas determinaron la esencia de la riqueza aún ligada con la máquina despótica y los fisiócratas a su vez la ligaron a la máquina territorial, Smith va a hacer lo mismo pero ligando la descodificación a este nuevo territorio, la propiedad privada.

El primer movimiento es el de la ampliación de los límites de la reproducción, desterritorializando cada vez más lejos, no habiendo límite a la producción de producción. El segundo movimiento es aquel que instaura los límites, no externos sino internamente, límites inmanentes, y que, “precisamente porque son inmanentes, no se dejan sobrepasar más que reproduciéndose a una escala

---

<sup>222</sup>Ibidem.



ampliada (siempre más re-territorialización, local, mundial y planetaria).”<sup>223</sup> Este doble movimiento manifiesta lo que Marx llama la ley de la baja tendencial, es decir, los límites que nunca son alcanzados justamente porque son siempre sobrepasados y reproducidos.

*El psicoanálisis como aplicación del capitalismo, la familia como el territorio privado del hombre moderno.*

El movimiento de reterritorialización capitalista, la propiedad privada, tiene como un subconjunto que le complementa: la familia en tanto instancia autónoma y privatizada que se destaca del campo social, que se vuelve un subconjunto autónomo de la aplicación axiomática responsable por canalizar los flujos del deseo y de dar a la producción inconsciente un carácter representativo (Edipo, papá-mamá). La reterritorialización de la esencia subjetiva de la riqueza en la propiedad privada, ejercida por la economía política clásica, se torna aún más efectiva con la ayuda de otra reterritorialización, la de la libido en la representación familiar. Es, pues, con el capitalismo, que Edipo finalmente se concretiza, que él pasa al interior de la producción social. Así como en la formación despótica el Estado solamente existía en tanto estado de latencia, Edipo y la mala consciencia sólo tendrán sus condiciones de realización en la máquina capitalista.

La familia no es una invención del psicoanálisis, ella siempre ha existido en tanto reproducción humana actuante en el campo social. Vimos que con las máquinas territoriales las familias investían en el campo social recortando las alianzas y haciendo las conexiones entre signos no significantes; hacían pasar la política y la economía directamente por la reproducción humana, por la familia. Con las máquinas despóticas la familia en tanto incesto doble, con la madre y con la hermana, cumplía la función sobrecodificadora del significante haciendo que todas las alianzas pasaran por su cuerpo y que la filiación fuera directa a fin de promover el acumulo del stock; otra vez, la alianza y la filiación directa reportan al campo social, se inscriben en el cuerpo del déspota y la reproducción humana inviste directamente en esta forma económica y política de las formaciones

---

<sup>223</sup>Ibíd., p. 267.

bárbaras. En este sentido, tanto en la máquina territorial cuanto en la despótica, hay una relación de dependencia directa entre reproducción social y económica y reproducción humana; “la familia es, pues, una praxis abierta, una estrategia coextensiva al campo social”.<sup>224</sup> El proceso de reproducción social y económica pasa por elementos no económicos – hombres, política, alianzas, parentesco, religión, etc.

En el sistema capitalista, el cuerpo pleno es el del capital y la reproducción social deviene exclusivamente económica, se separa de la reproducción humana y pasa a ser una instancia que trabaja para producir dinero, exclusivamente dinero. Para poder pasar alianza y filiación por el cuerpo de la tierra o del déspota, la reproducción humana servía como una estrategia para hacer los cortes sociales y económicos que cada superficie de inscripción demandaba para su buen funcionamiento. Cuando la organización de la reproducción pasa por un cuerpo exclusivamente económico que busca conjugar flujos descodificados, alianza y filiación comienzan también a ser del orden exclusivamente económico. En el capitalismo la alianza es capital de alianza (capital financiero) y la filiación es capital filiativo (capital industrial). La reproducción humana se relega a un segundo plano, se subordina a la reproducción económica y social que se da en el cuerpo lleno del capital. Es el movimiento de privatización de la familia, su autonomización; se trata de una des-investigación de la familia del campo social, una puesta fuera del campo; es decir, “los elementos de la producción y de la antiproducción no se reproducen con los hombres mismos, sino que encuentran en ellos un simple material que la forma de reproducción económica preorganiza de un modo completamente distinto de la que tiene como reproducción humana.”

225

La puesta fuera del campo, la privatización de la familia, es la estrategia necesaria para que la axiomática realice el movimiento de aplicación del campo social pre-organizado por la máquina capitalista: de un lado, un conjunto de salida, imágenes que son producidas por la máquina social (el capitalista, el trabajador) y

---

<sup>224</sup>Ibíd., p. 270.

<sup>225</sup>Ibíd., p. 271.

de otro, un conjunto de llegada, la familia privatizada y el individuo privado (yo narcisista). Son imágenes por todos los lados, imágenes con las cuales el capitalismo llena su campo de inmanencia. Justamente por el hecho de habitar imágenes, debemos decir que los territorios creados por el capitalismo son artificiales. Las personas individuales sólo existen en tanto “funciones derivadas de las cantidades abstractas”, en tanto fruto de la conjunción de flujos, y son, en este sentido, imágenes producidas por los “puntos-signos, los cortes-flujos” de la axiomática. Son de segundo orden en tanto son imágenes de las imágenes sociales (capitalista, trabajador, desempleado), “simulacros que reciben así la aptitud para representar la imagen de primer orden de las personas sociales.” <sup>226</sup>

Estas personas privadas que son derivadas de imágenes sociales son también determinadas por la familia. Pero esta familia no está abierta al campo social, ella dejó de ser una unidad de producción y de reproducción para convertirse en un microcosmos que encierra el individuo en imágenes del padre, de la madre, o del yo castrado. De las imágenes socialmente determinadas del capitalista o del trabajador, el sujeto salta al padre, a la madre o a su ego. Soberanía social de la axiomática acompañada de la formación colonial íntima de Edipo. La familia se transforma en una “unidad de consumo”, se consume papá-mamá. Del jefe, industrial, cura, policial, trabajador se llega al padre, a la madre y al sujeto dividido, castrado; se encierra el sujeto o las fuerzas subjetivas en dos extremos, imágenes sociales e imágenes privadas. Esta familia privatizada es el límite de proyección, de aplicación de las imágenes capitalistas. Estos son los territorios por donde deambula el espectro del sujeto moderno, esta ilusión de individuo que se construye en el punto de aplicación que va de las figuras socialmente determinadas al subconjunto de la familia privatizada. El sujeto está escindido, dividido en dos grupos de imágenes: en tanto sujeto de enunciado él es una persona social, en tanto sujeto de enunciación le cabe ser persona privada.

“El reino de las imágenes, ésa es la nueva manera como el capitalismo utiliza las esquizias y desvía los flujos: imágenes compuestas, imágenes proyectadas

---

<sup>226</sup>Ibíd., p. 271-272.

sobre imágenes, de tal modo que al final de la operación el pequeño yo de cada uno, relacionado con su padre-madre, sea verdaderamente el centro del mundo. Mucho más solapado que el reino subterráneo de los fetiches de la tierra o el reino celeste de los ídolos del déspota, es el advenimiento de la máquina edípica-narcisista. (...) Cada uno como pequeño microcosmos triangulado, el yo narcisista se confunde con el sujeto edípico.”<sup>227</sup>

*Desplazamiento de límites. Edipo como representación del inconsciente.*

Este movimiento de aplicación del conjunto social a un subconjunto privado es un desplazamiento de los límites entre la máquina social y la máquina deseante, o más asertivamente, es la interiorización del límite en la propia producción social. Hasta el momento, hemos visto varios tipos de límites entre máquina social y máquina deseante. Un primer límite absoluto en toda sociedad es el caracterizado por la esquizofrenia, es decir, por la desterritorialización y descodificación que, al límite de la producción social, restituye la producción deseante. Las fugas como límites absolutos a la producción social. En el capitalismo podemos encontrar otro límite; ahora se trata de un límite relativo ya que la desterritorialización y la descodificación son axiomatizadas y los flujos conjugados son acompañados de reterritorializaciones artificiales. El capitalismo tiene también un límite exterior marcado por la esquizofrenia, por la fuga de los flujos para “los afueras” de la axiomática capitalista, así como límites inmanentes que jamás cesan de reproducir, reterritorializaciones que cumplen el papel de impedir que los flujos escapen a la axiomática.

Pero al capitalismo todavía le falta un límite, aquél que corresponde a Edipo: un límite interior y desplazado que debe justamente “neutralizar el límite exterior absoluto”, que debe ser eficaz en la conjugación de los flujos necesarios para la reproducción económica y social de capital. Así, el límite esquizofrénico pasa por una interiorización en la producción social, se desprende de la producción deseante y pasa al interior de la producción social, “entre la forma de la reproducción social y la forma de una reproducción familiar sobre la que ésta se

---

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 273-274.

vuelca, entre el conjunto social y el subconjunto privado al que éste se aplica.” Es cuando Edipo triunfa, se torna vivido y habitado, deja de ser un símbolo en las alturas para devenir la colonia íntima de cada quién; es cuando el deseo se ve encerrado en la representación edípica.

Sabemos que Edipo es un representado desplazado, un límite desplazado, de la verdadera representación: los influjos germinales, la producción deseante. En las sociedades territoriales este límite no era ocupado, las alianzas y las filiaciones mantenían la familia coextensiva al campo social, es decir, la familia investía directamente en la división y ordenación del campo social y económico. El incesto no existía en tanto las personas no estaban atadas a los nombres, en tanto el incesto solamente era un representado desplazado, en tanto los cortes trazados por la máquina codificadora no tenían como prioridad la genealogía disyuntiva como fundamento ordenador del *socius* sino las conexiones, las alianzas conectivas. La familia estaba a favor de las alianzas políticas, de las reglas del sistema de deuda en desequilibrio. En las sociedades despóticas, el límite del incesto es ocupado pero sólo simbólicamente. Edipo es el elemento en las alturas, “sobrevolando y sobrecodificando” en el campo social, todavía no inmanente a la producción social; esto es así porque todavía no ha nacido el padre y el hijo, todavía no se ha concretizado el asentamiento de las imágenes sociales en las imágenes familiares. En las sociedades despóticas el significante se encuentra todavía prisionero a uno de sus aspectos, aquél del objeto trascendente, “un máximo que distribuye la carencia”. Es solamente en la formación capitalista, por medio de la aplicación axiomática, por el asentamiento efectivo de un conjunto de imágenes sociales de clases en un subconjunto familiar, que el límite edípico es realmente ocupado. Es solamente allí que Edipo completa su movimiento y el significante adquiere su segundo aspecto, aquél del “sistema inmanente de relaciones entre elementos mínimos que vienen a llenar el campo puesto al descubierto.”<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup>Ibíd., p. 276.

Este desplazamiento de Edipo es la migración de los elementos de la representación en su profundidad, en el nivel que actúan directamente en la producción deseante: los elementos representativos cambian de lugar, lo que era antes un representado desplazado se vuelve la representación reprimente, la familia se convierte en el agente operador de las fuerzas deseantes, las fuerzas subjetivas son canalizadas en la familia. Son como dos aplicaciones que se hacen para contener y organizar los flujos deseantes: una primera, la de las imágenes de clases, las imágenes predeterminadas por la formación social capitalista; y una segunda a la cual se remiten las primeras: del capitalista se llega al padre, del trabajador al hijo, de la tierra a la madre; el deseo está encerrado en un ciclo de imágenes limitadas entre las figuras de clases y las figuras familiares. Toda la multitud del deseo, su plurivocidad, sus razas y pueblos son asentados en las dos clases de imágenes, clasistas y familiares.

Este es el mundo de los simulacros. La madre como simulacro de la territorialidad, el padre como simulacro de la ley despótica y el yo como sujeto dividido en enunciación/enunciado, persona privada y persona social, todos productos de los cortes capitalistas. Son simulacros en tanto son reflujos de la aplicación. En vez de la familia, invertir directamente en el campo social y económico, provocando efectos de fetiches (territoriales) y de ídolos (despóticos), en el capitalismo hay un movimiento de reflujo del campo social a la familia, “que vuelca la catexis [inversión] social en la catexis [inversión] familiar como pseudo-organizador.”<sup>229</sup> En este movimiento de reflujo de lo social a la familia, el capitalismo realiza una operación inaudita en las sociedades anteriores: el devenir de la familia en el espacio de resonancia de todas las determinaciones sociales; en la familia se rebaten todas las imágenes sociales. Tanto el capitalista como el padre son figuras creadas por las inversiones reaccionarias de la máquina capitalista a fin de restringir la circulación y producción de las fuerzas deseantes a conjuntos de imágenes de clases y familiares.

---

<sup>229</sup>Ibíd., p. 277.

Con este movimiento de desplazamiento de los elementos representativos la axiomática opera en la producción deseante una forma represión-represión general que completa la migración del representante desplazado a representación reprimente; es cuando Edipo finalmente ocupa el lugar de ordenador y distribuidor de las fuerzas y agentes de producción. Un Edipo imaginario al servicio de una axiomática que, como sabemos, ya no pasa por los hombres, sino exclusivamente por el cuerpo lleno del capital, lo cual significa que las verdaderas alianzas y filiaciones son del dinero y no de la familia. La función de Edipo en todo esto es producir plusvalía, garantizar que los flujos de trabajador-capital, financiamiento-pago, mercado-innovación, se conjuguen.

Es, pues, en este sentido, que el psicoanálisis es considerado una técnica de aplicación capitalista, en tanto que consolida a Edipo como representación inconsciente, en tanto hace en el deseo, en la producción deseante, el movimiento complementario de la economía clásica de Ricardo y Smith: la reterritorialización de los flujos descodificados y desterritorializados (libido) en nuevos territorios artificiales, territorios que ya no son del orden objetivo pero que se interiorizan en el mismo nivel subjetivo (Edipo). Freud y Smith haciendo el mismo movimiento: a la vez que descubren la naturaleza subjetiva de la producción no dejan de crear límites cada vez más micro, más íntimos, subjetivos, para contener la producción dentro de los moldes de la reproducción social económica. La propiedad privada y Edipo funcionan como los dos polos de contención de las fuerzas productivas, las territorialidades necesarias para que la axiomática siga funcionando en su doble movimiento: repele al máximo su límite exterior – la esquizofrenia, la no conjugación de los flujos en sus múltiples puntos y sentidos - a la vez que no para de reproducir los límites, de crear axiomas, de apropiarse cada vez con (estaba sin nada) más perspicacia y eficiencia de las fuerzas intensivas y productivas.<sup>230</sup>

*Las diferencias entre las tres formas de producción y reproducción social en relación a su grado de afinidad con la producción deseante. La identidad de naturaleza y diferencia de regímenes entre las máquinas.*

---

<sup>230</sup> La relación entre Freud y Adam Smith puede ser encontrada con más detalles en las páginas 278-279.

Debemos ahora subrayar las diferencias de relación entre las tres máquinas sociales presentadas con la producción deseante, pues esta relación de proximidad o de diferencia de régimen caracteriza los diferentes modos de represión; es decir, cuanto mayor sea la diferencia entre el régimen de producción social del régimen de producción deseante, mayor será la represión actuante en las fuerzas productivas.

Vimos en el segundo capítulo de este texto que máquina deseante y máquina social son coexistentes, son máquinas operando en regímenes diferentes. Molar y molecular son las dos dimensiones de una única y misma producción de lo real. Vimos también que no es una misma máquina social que se vuelca sobre la producción deseante para apropiarse y distribuir las fuerzas y agentes de producción, hay una variabilidad de superficies de inscripción, de instancias antiproductivas, de formas de apropiarse y extraer de las fuerzas deseantes, que dependen de condiciones contingentes (encuentros) para su realización efectiva (actualización). Estas variaciones tienen grados de afinidad o de diferenciación con las máquinas deseantes en sus dos aspectos, naturaleza y régimen. Los autores notan que “en lugar de que esta identidad de la naturaleza favorezca una afinidad de régimen entre ambas producciones, acrecienta la diferencia de régimen de un modo catastrófico, monta un aparato de represión que ni siquiera podían insinuar el salvajismo ni la barbarie.”<sup>231</sup> Es decir, cuanto más las máquinas se aproximen en su identidad de naturaleza, más se diferencian en su régimen de funcionamiento.

Es lo que pasa con el capitalismo: aunque la naturaleza de una máquina sea la de trabajar sobre flujos descodificados, el aparato de represión-represión general no deja de operar en los niveles más íntimos de la producción deseante. Es cuando el aparato de represión-represión general llega a actuar en los niveles moleculares, cuando se desea la represión, cuando los territorios no son

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 346.



construidos ya en las objetividades sino en la subjetividad misma<sup>232</sup>. Territorios y subjetividades capitalistas cuya investidura reaccionaria es más eficaz que en los sistemas predecesores una vez que empieza a funcionar una maquinaria represora que da a la representación un lugar subjetivo, abstracto, deseante. La representación se convierte en subjetiva; ya no se proyecta o reporta la esencia subjetiva del deseo a una objetividad (Tierra o cuerpo del déspota), ni los flujos son introducidos en sistemas de representación objetivos. El poder de sujeción que se instaura no tiene comparación con los anteriores: al reproducir los límites internos y multiplicar sus axiomas de acuerdo a sus necesidades, la axiomática llena el campo de inmanencia de imágenes “a través de las cuales el deseo se ve determinado a desear su propia represión (imperialismo).”<sup>233</sup>

En los grupos primitivos o bárbaros, los presupuestos naturales o divinos que se apropian de las fuerzas deseantes y que aseguran la (sobre) codificación de los flujos son grandes objetividades. Los flujos del deseo también son reportados a representaciones objetivas que se encargan de canalizarlos. En este sentido, hay una diferencia de naturaleza entre los dos regímenes en varios aspectos: (1) por la diferencia entre el *socius* objetivo y el cuerpo pleno subjetivo de la producción deseante; (2) entre las cadenas calificadas de códigos y sobrecodificación y las cadenas de descodificación y desterritorialización del deseo; (3) por el aparato represivo o las representaciones (prohibiciones salvajes y leyes bárbaras) y por los derechos de la antiproducción. No obstante, esta diferencia de naturaleza es la que permite que la diferencia entre sus regímenes de funcionamiento sea reducida al mínimo.

La producción deseante, el límite absoluto de todas las sociedades, es o un límite externo (máquina territorial) o un límite interior desplazado y no ocupado (máquina despótica) en relación a los dos tipos de *socius*. Por ser el límite externo y no ocupado, la producción deseante puede producir con más libertad, los flujos

---

<sup>232</sup> Sobre el capitalismo y su relación con la subjetividad, ver Pelbart, Peter Pál, *Vida Capital: ensaios de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, 2011; en especial las partes III y IV (Capitalismo e subjetividade/Afectos (bio) políticos), pp. 81-130.

<sup>233</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 383.

están más dispuestos para escapar, y la muerte puede subir desde adentro hacia afuera. Como la máquina social no ha ocupado realmente el plano de inmanencia del deseo, en estas mismas sociedades, cuya naturaleza se distancia de la esencia subjetiva del deseo, vemos que la producción social en su carácter funcional se aproxima más al funcionamiento plurívoco de la máquina deseante. La máquina deseante está injertada en el campo social, así como el campo social está implantado en las máquinas deseantes. Hay una coexistencia de los dos funcionamientos, ya que las máquinas son exteriores unas a las otras, es decir, la máquina social tiene la producción deseante en tanto límite externo o ocupado simbólicamente.

Si la máquina primitiva parecía más cruel por inscribir los códigos directamente en los cuerpos, o la máquina despótica más terrorífica por sobrecodificar el alma o el espíritu (deuda infinita), la máquina capitalista es la más cínica, y su crueldad y terrorismo no son menores que las formas anteriores, pues, al axiomatizar los flujos deseantes, hace que la representación llegue a lo recóndito del deseo. Es por la identidad de naturaleza entre la máquina deseante y la axiomática capitalista que el límite se vuelve interior, provocando como efecto un aumento de la diferencia entre los regímenes. El sistema de represión y represión general se vuelve más eficaz, llega a los niveles micro-moleculares, Edipo ocupa el rol de representante del deseo y toda la producción y reproducción social oscila entre dos polos de fantasmas o simulacros, el clasista y el familiar. No hay nada más allá de las imágenes del capitalista-trabajador o del padre-hijo. El fin de las grandes objetividades no significa el fin de la servidumbre ni de la represión. La represión se interioriza, la servidumbre se generaliza, los flujos que son liberados de las representaciones objetivas son captados por la axiomática que los conjuga a su manera, a su estilo, creando un aparato de representación subjetivo.

La función de la representación subjetiva es doble: reproducir los límites interiores por medio de la alienación del trabajo abstracto en la propiedad privada (desde donde se producen las imágenes del capital) y desplazar estos límites a fin de reducirlos por medio de la alienación del deseo abstracto (libido) en la

representación familiar (desde donde se producen las imágenes de la familia privada). Doble movimiento de alienación maquinado por la representación vuelta subjetiva. Es justamente por su proximidad o identidad de naturaleza con la producción deseante que la representación capitalista se torna más eficaz que las representaciones precedentes, pues ella actúa en la propia dimensión subjetiva, establece límites internos a la producción deseante, encierra el deseo en un círculo de imágenes que nada dicen realmente del deseo. Es cuando la investidura deseante se encuentra amenazada en su propio terreno, cuando el deseo deja de abrirse en el campo social para transformarse en un secreto de familia, en un asunto privado.

*La experiencia y el modelo de muerte.*

¿Qué es la muerte en este sistema deseante? La muerte o el modelo de muerte es el cuerpo sin órganos. Es cuando él funciona como máquina paranoica, cuando repele y descompone los órganos e instaura un estado de intensidad igual a cero. Pero esta actuación del CsO en oposición a los órganos sólo es real en el nivel molar de la producción, es decir, sólo hay oposición entre el CsO y el organismo, no entre los órganos en tanto objetos parciales y el CsO. Vimos en la primera parte del segundo capítulo, cómo el CsO - en tanto instancia antiproduktiva que se vuelca sobre la producción deseante, repele y se apropia a la vez de las fuerzas deseantes - es un intervalo o intersticio de la producción, un momento de imantación de las fuerzas que están dispersas. Es por ser parte constitutiva del proceso de producción, por ser un momento de imantación, que la antiproducción en el nivel molecular no tiene sentido como muerte, un posible deseo de muerte.<sup>234</sup> Hay más bien una muerte que desea (en tanto desea descomponer la máquina productiva, en tanto motor inmóvil) y una vida que desea

---

<sup>234</sup> “Vemos en la máquina deseante al mismo catatónico inspirado por el motor inmóvil que le obliga a deponer sus órganos, a inmovilizarlos, a hacerlos callar, pero también, empujado por las piezas trabajadoras, que funcionan entonces de manera estereotipada o autónoma, a reactivarlos, a volverlas a insufrar los movimientos locales. Se trata de piezas diferentes de la máquina, diferentes y coexistentes, diferentes en su coexistencia misma. Además, es absurdo hablar de un deseo de muerte que se opondría cualitativamente a los deseos de vida.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 340.

(en tanto órganos del trabajo, órganos de la producción maquínica); no son dos deseos, son dos piezas de una misma producción.

Pero, otra vez, ¿cómo es posible que esto funcione? ¿Cómo es posible que la producción molecular, que los cortes maquínicos y los objetos parciales funcionen con esta instancia antiprodutiva que se vuelca sobre la máquina deseante? Es que más bien no estamos en el funcionamiento todavía. El CsO sólo empieza a hacer parte del funcionamiento cuando actúa como máquina atractiva, milagrosa, es ahí donde el motor empieza a funcionar. La máquina repulsiva no corresponde al momento del funcionamiento de la producción, es más bien la condición (no estructural) para que este funcionamiento tenga caso. La máquina repulsiva da las condiciones y la máquina atractiva es el propio funcionamiento. El hecho de que la máquina deseante y sus órganos sólo funcionen estropeándose es la más clara evidencia de la condición de este funcionamiento. Es esta relación condicionante del CsO, de la instancia antiprodutiva como motor inmóvil que va a dar el siguiente sentido al funcionamiento: “convertir constantemente el modelo de la muerte en otra cosa distinta que es la experiencia de muerte (...) convertir la muerte que sube de dentro (en el CsO) en muerte que llega de fuera (sobre el CsO).”<sup>235</sup> La experiencia de muerte no significa que el funcionamiento molecular pase a ser “un ser para la muerte”, al contrario, la investidura-cero está siempre presente en la vida, la experiencia de muerte atraviesa todas las intensidades, los movimientos de repulsión y atracción son la condición de la tercera síntesis, de la formación del sujeto residual, “última pieza de la máquina deseante, la pieza adyacente”. Estas emociones intensivas que caracterizan el sujeto residual, ese tercer movimiento de una máquina deseante, no paran de investir en sí mismas la intensidad cero, y es esta constante investidura del CsO a la que podemos llamar

---

<sup>235</sup> Estas dos preposiciones (en y sobre) indican, por un lado, la inmanencia del CsO, la producción de líneas de fuga dentro de él, líneas que se proyectan para desorganizar al organismo (repulsión-muerte: muerte desde luego impersonal [Blanchot]); y por otro, indican la exterioridad de la experiencia de muerte, el afuera absoluto que es la vida (así, la experiencia de muerte es devenir productivo del CsO, de suyo improductivo; es la instancia activa que pone en funcionamiento. En resumen, es el revés, la otra cara del CsO: el motor inmóvil que moviliza sobreimprimiéndose en la piel del propio CsO. La experiencia de muerte es la Exterioridad misma, pasos de intensidad, afectos: siempre un <ya...pero todavía no>, lo que falta a su sitio). Nota explicativa agregada por la profesora Sonia Torres Ornelas.

experiencia de muerte. “La muerte es lo sentido en todo sentimiento, lo que no cesa y no acaba de llegar en todo devenir (...) toda intensidad lleva en su propia vida la experiencia de la muerte y la envuelve”.<sup>236</sup>

La experiencia de muerte es, pues, un devenir, parte del movimiento de la vida en tanto repulsión y atracción. La muerte sólo existe efectivamente cuando la experiencia regresa al modelo, al plano de la intensidad cero absoluta, la extinción de todas las intensidades vibratorias. Ya no hay transformación energética, el flujo amorfo cubrió toda la producción. Hay un retorno a la condición, al CsO, un ciclo que se completa como eterno retorno, del modelo a la experiencia, y al modelo de regreso. Pero este movimiento, este segundo aspecto de la muerte, en tanto real y efectiva, sólo puede ser pensada al nivel molar, al nivel del organismo (o del yo). Las máquinas deseantes no mueren. El sujeto residual, nómada, el pueblo de las fuerzas intensivas es siempre experiencia de muerte, devenir; en este campo, cada vez que hay un retorno al modelo, a la repulsión, al CsO, nacen nuevas atracciones, nuevos funcionamientos, nuevas condiciones de posibilidad. Del modelo siempre se retorna a la experiencia.

*El instinto de muerte: capitalismo y psicoanálisis*

El segundo punto crítico al psicoanálisis, que nos parece válido mencionar, aquél que acompaña la denuncia del familismo y la técnica de aplicación axiomática, es la transformación de la experiencia de muerte en instinto de muerte. El instinto de muerte completa la función del familiarismo dentro de la teoría de Freud: lo que era antes objeto de una limitación pasa a ser liquidado; la libido, la energía subjetiva, pasa del campo de la sexualidad, del trabajo, de la producción, al campo de la angustia, del instinto de muerte. El deseo se transformó en deseo de muerte. La sexualidad ya no puede animar una crítica social, es lo social que debe resolver los problemas de angustias e instintos de muerte. Este es justamente el trabajo de la cultura del resentimiento que con el psicoanálisis freudiano llega a su más fino e íntimo acabamiento: negación de la vida y de la sexualidad, afirmación de la muerte como máquina motriz de todo lo

---

<sup>236</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 341.

que hay, máxima realización de los ideales ascéticos; es cuando, por fin, la culpa fue introducida en todas las conciencias y cuando el propio inconsciente devino culpable.

Lo que hace Freud es desplazar la *experiencia* y el *modelo* de muerte y poner en su lugar un *instinto* como principio transcendente. La muerte deviene un principio, ya no es experiencia ni tampoco modelo. Ya no juega el rol de pieza de la máquina sino que deviene principio abstracto que funda la operación deseante. Si como vimos, la experiencia de muerte juega un papel importante en las conjugaciones, en las nuevas posibilidades y funcionamientos, si es ella quien anima la propia vida en tanto provoca nuevas atracciones a cada repulsión, al removerla de su lugar adyacente a la máquina, la operación freudiana del instinto de muerte actúa como inhibidora de las conversiones energéticas, de las transformaciones maquínicas. Este principio tiene un efecto práctico que se desea imponer: el cierre lógico de su propia teoría. Desde el principio Freud siguió un mismo camino, al descubrir la esencia subjetiva y abstracta del deseo, la continuidad de su trabajo fue la de buscar territorializar estos flujos libidinales, encerrarlos en otra instancia aún más represora, aún más eficaz que las representaciones objetivas.<sup>237</sup>

El instinto de muerte corona toda la teoría precedente, es el último disparo de Freud para contener los flujos libidinales. Si antes el psicoanálisis tenía una afinidad con el capitalismo vía Edipo y la aplicación, con el instinto de muerte, “se celebran las bodas del psicoanálisis con el capitalismo (antes era un noviazgo aún indeciso)”.<sup>238</sup> El capitalismo, como hemos visto, tiene su cuerpo pleno inmanente a la producción, ya no es una instancia trascendente a la producción la que se apropia de las fuerzas productivas, sino que la filiación y la alianza pasan directamente en el cuerpo lleno de la producción. Así, si el capital es un CsO, una

---

<sup>237</sup> “Freud efectuó el descubrimiento más profundo de la esencia subjetiva abstracta del deseo, Libido. Pero como volvió a alienar esta esencia, la volvió a cargar en un sistema subjetivo de representación del yo, como la volvió a codificar sobre la territorialidad residual de Edipo y bajo el significante despótico de la castración -, entonces ya no podía concebir la esencia de la vida más que como una forma vuelta contra sí, bajo la forma de la muerte misma.” *Ibíd.*, p. 344.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, p. 345

instancia antiproduktiva inmanente a la reproducción social y económica, la antiproducción está inmanente a la producción, ya no se distinguen en tanto exterioridad. La necesidad del capitalismo, en su aspecto descodificante y generador de plusvalía de flujos, es la misma de la máquina deseante, necesita inyectar la antiproducción en la producción, hacer repulsión para que resulten nuevas atracciones, nuevas conjugaciones (axiomas). “La empresa de muerte es una de las formas principales y específicas de absorción de la plusvalía en el capitalismo.”<sup>239</sup>

El psicoanálisis hace este mismo movimiento con el instinto de muerte: inyecta un deseo de muerte donde hay experiencia de muerte, un principio de muerte que se alastra por todo el inconsciente representado por el padre y regido por la ley de la carencia. El instinto de muerte se disemina por todo el campo social, por toda la producción inconsciente, por toda inmanencia productiva. La muerte es el lugar ocupado por el significante que se difundió por la inmanencia del sistema, es ella quien ocupa el rol de ley mayor instaurada para contener el límite exterior esquizofrénico. Antes la muerte que un verdadero proceso esquizofrénico.

Es en este sentido que la máquina capitalista resulta más asombrosa, más mortífera que las precedentes, en tanto transforma una experiencia y un modelo de muerte en instinto. Sabemos que el interés de la filosofía de Deleuze y Guattari está en la vida, en lo vital en tanto producción maquínica, en las fuerzas no humanas que coexisten con las humanas. Si lo importante es la producción subjetiva y deseante, la transformación energética de la libido en *Númen* y en *Voluptas*, así como sus realizaciones en los conjuntos molares, el mayor peligro para esta filosofía está en las instancias que trabajan en contra de este funcionamiento a través del bloqueo de estas fuerzas y transformaciones energéticas, de la distribución de la antiproducción donde debe haber producción. La concepción del deseo como instinto de muerte es el mayor peligro para esta filosofía del deseo. En este sentido la axiomática capitalista es mucho más potente

---

<sup>239</sup>Ibíd., pp. 345-346.

en su represión pues cuando más codificado está un campo social, menos instinto de muerte hay. En las sociedades territoriales y en las sociedades despóticas, debido a la exterioridad de la máquina deseante en relación al *socius* (antiproducción), las máquinas deseantes no paran de actuar en el campo social, los flujos entran y salen por los códigos y, por lo tanto, el modelo y la experiencia de muerte no dejan de investir en el funcionamiento de estas máquinas. La antiproducción está separada de la producción, su relación es de mutua afección y cumple la función de provocar, en el campo social, la realización de las síntesis pasivas del inconsciente.

Con el capitalismo no sólo los flujos están descodificados sino la muerte misma pasa a ser descodificada. Ya no hay una relación con el modelo ni con la experiencia, la muerte se propagó en un sistema inmanente que mezcla la producción con la antiproducción (capital). Se deshacen los códigos y el instinto de muerte se hace cargo del sistema represivo y controla la circulación de la libido. Esta es la “axiomática mortuoria” del capitalismo: no es que se desee la muerte, más bien todo lo que se desea ya está muerto desde el principio, a los flujos liberados del deseo nada más les queda alimentarse de imágenes.

“El único mito moderno es el de los zombies – esquizos mortificados, buenos para el trabajo, conducidos a la razón. En este sentido, el salvaje y el bárbaro, con sus maneras de codificar la muerte, son niños con respecto al hombre moderno y su axiomática (se precisan tantos parados, tantos muertos, la guerra de Argelia ya no mata a tantos como los accidentes de automóvil durante el fin de semana, la muerte planificada de Bengala, etc.)”<sup>240</sup>

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 346.



## CONCLUSIONES

### **El problema de la servidumbre más allá de una investidura de clase.**

Si podemos concluir este trabajo, dentro de los límites propuestos por la problematización, podemos decir que la pregunta por la represión y la servidumbre encuentra su respuesta en la relación entre dos funcionamientos maquínicos del inconsciente, molar y molecular, social y libidinal, en el mayor o menor grado de afinidad de naturaleza y diferencia de régimen entre las dos dimensiones. Esta respuesta o camino teórico de la crítica social e institucional, es la puesta en escena de la dimensión deseante y subjetiva en los análisis sociales que se tornó evidente en las teorías críticas de la segunda mitad del siglo XX. Es cuando Freud viene a acompañar a Marx.

El problema se vuelve complejo cuando vemos que en esta relación, los términos son a la vez lo mismo y diferentes; son una misma cosa pero con funcionamientos distintos. El problema del deseo y lo social se complica cuando entramos en la filosofía de la diferencia y de las multiplicidades. Ya no hay oposiciones, límites fijos, diferencias absolutas, en esta filosofía todas las diferencias son móviles, relativas desde su punto de vista; desde la conexión “x” o “z”, lo social condiciona lo deseante así como lo deseante determina lo social. Si nos preguntamos por la servidumbre, la obediencia, la represión, no podemos poner estos términos solamente del lado de un movimiento pre-consciente, del lado de lo social. Si deseo y social son una y misma producción inmanente, hay una relación del deseo con estos mismos términos. ¿Deseo de muerte? Ya vimos que en la producción deseante no existe tal cosa, es la muerte quien desea, sólo hay deseo y nada más; lo que hay, dado que la producción inconsciente no es algo natural sino maquínico (productor, complejo, diferencial, funcional), son producciones de diferencias intensivas. De la misma manera que una intensidad puede tender a la fuga, al escape (esquizo, revolucionario), otras tienden a un grado de intensidad-cero (muerte) y otras tienden al movimiento de acumulación y formación de grandes conjuntos (paranoia), nada está naturalizado en este

sistema, las transformaciones energéticas pueden tender a diferentes grados de desarrollo de las fuerzas.

Así, aunque el problema de la represión esté enfatizado en este trabajo al lado de las representaciones del inconsciente (las investiduras pre-conscientes de interés), de las operaciones que el *socius*, en tanto cuerpo pleno, hace en la producción deseante para extraer, desconectar, codificar, sobrecodificar o axiomatizar los flujos en su provecho, no podemos olvidar que la represión y la servidumbre también deben ser analizadas desde su aspecto molecular, desde su investidura intensiva, desde las primeras condiciones que determinan las formaciones sociales, desde las investiduras libidinales del deseo<sup>241</sup>. No olvidemos que la principal tesis de los autores es: el deseo no es una ideología, el deseo inviste directamente lo social, es una economía que tiene la misma proporción de objetividad que la política tiene de subjetividad.

Es en el plano de las investiduras del deseo que debemos buscar los elementos reaccionarios. ¿Cómo es posible que hasta los que no tienen supuestamente interés en el capitalismo, las minorías sujetadas al significante blanco-europeo-hombre-adulto (la mayoría numérica explotada), sigan colaborando, trabajando y deseando capital? ¿Cómo el capitalismo se explica desde esta servidumbre generalizada, cuáles son las condiciones de esta existencia o forma de producción mortuoria? El análisis debe pasar por las investiduras deseantes para buscar respuestas. Es justamente por tener el capitalismo su identidad de naturaleza con la producción deseante que se logra desplazar el aparato de represión-represión general de las representaciones de las grandes objetividades a la subjetividad misma. Es el deseo o la máquina

---

<sup>241</sup> “La catexis [investidura] libidinal no se dirige al régimen de las síntesis sociales, sino al grado de desarrollo de las fuerzas o energías de las que dependen estas síntesis. No se dirige a las extracciones, separaciones y restos efectuados por esas síntesis, sino a la naturaleza de los flujos y de los códigos que las condicionan. No se dirige a los fines y medios sociales, sino al cuerpo pleno del *Socius*, a la formación de soberanía o la forma de poder para sí misma, que está desprovista de sentido y de finalidad, puesto que los sentidos y finalidades se originan de ella y no a la inversa. (...) la catexis libidinal *nos determina a buscar nuestro interés por un lado antes que por el otro, a fijar nuestros fines en determinada vía, persuadidos de que en ella están todas nuestras posibilidades* – puesto que el amor nos empuja a ello.” Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 356.

productiva quien sufre la intromisión de la representación como límite, es el límite mismo desplazado y vuelto interior, es Edipo o la estructura recubriendo toda la producción esquizofrénica, es la aplicación de dos conjuntos limitados por donde hacen circular el deseo, por donde se permite fluir sin interferir en la producción y reproducción realmente dominante y determinante, el único jefe de todos: el capital en tanto producción de producción al infinito.

Es por fin cuando la antiproducción se confunde y se propaga por todo el sistema, que la antiproducción se convierte en algo deseado, cuando la máquina parece que devino loca y un amor desinteresado por la máquina social atinge al corazón de todos, dueños y trabajadores, abastecidos y miserables. Todos participan e invierten con pasión en el mismo sistema que les oprime. Terminan siempre encontrando un interés en el capitalismo ya que así lo desean, ya que así lo buscan. Además, el sistema de represión ya no se dirige al otro, sino a sí mismo. Reprimir tu propio deseo, “ser tu propio policía”, es el modo en que trabaja la representación subjetiva capitalista. La antiproducción será amada por sí misma. Los capitalistas no trabajan para sí o para sus hijos, trabajan para la inmortalidad del sistema, son movidos por este amor desinteresado por la máquina, por la forma de potencia y por el grado de desarrollo en sí mismos.<sup>242</sup>

La potencia de sujeción del capitalismo se encuentra justamente en este doble movimiento: para que los flujos conjuguen en el seno del capital, para que todo se axiomatice en conformidad con las fluctuantes leyes del dinero, es necesario (1) crear y reproducir infinitamente límites interiores a esta producción (territorios artificiales); (2) introducir la antiproducción en la inmanencia productiva. Sólo así el capitalismo puede funcionar. Poblado de imágenes muertas, no significa que se desee la muerte en este sistema, más bien lo que se desea ya

---

<sup>242</sup> “Violencia sin finalidad, alegría, pura alegría de sentirse un engranaje de la máquina, atravesado por los flujos cortado por los esquizias. Al colocarse en la posición que nos es asignada, uno siente pasar algo que no tiene interés ni fin. Una especie de arte por el arte en la libido, un gusto por el trabajo bien hecho, cada uno en su sitio, el banquero, el polizone, el soldado, el tecnócrata, el burócrata y, por qué no, el obrero, el sindicalista...El deseo está **boquiabierto**” *Ibíd.*, p. 357. En la traducción de Francisco Monge de la editorial Paidós la última frase es “el deseo está abierto”; en el original la última palabra es *bée*, en la traducción correcta boquiabierto y no abierto. Deseo abierto tiene otro sentido en la filosofía de Deleuze y Guattari. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1: *L’ Anti-Œdipo*, París, Minuit, 1972, p. 415.

está muerto de antemano. No es una sujeción de los hombres a las máquinas, ni del trabajador al capitalista, todo lo que existe (animales, vegetales, tierra, hombres, piedras, máquinas, etc.) está sometido a una máquina social, convertido en material para la producción de plusvalías de flujos, para la reproducción de una instancia exclusivamente económica. Hasta el deseo está sujetado (aunque no deje nunca de escapar).

Mauricio Lazzarato, en un artículo titulado “*Sujeción y servidumbre en el capitalismo contemporáneo*”, hace una importante contribución para el problema de nuestro interés al relacionar este doble aspecto del funcionamiento capitalista a “dos modalidades de producción, de tratamiento y de explotación de la subjetividad”: la *sujeción social* (las reterritorializaciones, los territorios artificiales, las identidades arcaicas, los dispositivos de control, la plus-valía humana, etc.) y la *servidumbre maquínica* (la dessubjetivación, la servidumbre generalizada, la plus-valía maquínica del sistema). Según el autor, la contribución original de Deleuze y Guattari fue haber introducido en el análisis del funcionamiento capitalista este aspecto de la servidumbre maquínica<sup>243</sup>. Este tratamiento específico del funcionamiento capitalista contemporáneo inaugura una nueva modalidad de servidumbre: ya no hay individuos sino componentes de un agenciamiento (de una empresa, de los medios, del sistema financiero, etc.); pasamos de una semiología significativa a una semiología a-significante<sup>244</sup>, de una producción de “sentido, significaciones, interpretaciones, discursos, representaciones” a una “producción de operaciones”, a “iniciar acciones”, a “constituir los componentes de *inputs* y de *outputs* de una máquina social o tecnológica”<sup>245</sup>; ya no importan las distinciones

---

<sup>243</sup> “El concepto de sujeción, con diferencias notables, es moneda corriente en la filosofía y en la sociología de los últimos cincuenta años. En contra-partida, la ‘sujeción maquínica’ constituye una contribución original de Deleuze y Guattari para la comprensión del capitalismo. Las teorías que se limitan a considerar la ‘sujeción social’ e ignoran completamente la servidumbre maquínica (por ejemplo Jacques Rancière y Alan Badiou), someten el capitalismo a tales mutilaciones que es dudoso que puedan aprehender los procesos de subjetivación que están siendo operados”. Lazzarato, Maurizio, ‘Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo’, *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 168-179. Cita p. 177.

<sup>244</sup> Sobre los diferentes regímenes semióticos y sus relaciones ver *Mil Mesetas*, capítulo *Sobre algunos regímenes de signos*.

<sup>245</sup> Lazzarato, Maurizio, ‘Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo’, *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 168-179 p. 175.

entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, en esta modalidad el hombre a la vez que se torna adyacente a la máquina, “entidades híbridas”, elementos de un mismo agenciamiento capitalista de producción, son también fragmentados en partes, “los componentes de su subjetividad (inteligencia, afectos, sensaciones, cognición, memoria, fuerza física) no son más unificados en el ‘yo’” sino que encuentran su síntesis en el proceso (“empresa, medios de comunicación, servicio público, escuela, etc.”)<sup>246</sup>.

Esta nueva modalidad de servidumbre maquínica capitalista “no actúa ni por represión ni por ideología”; introduce una nueva manera de sujeción que “procede por modelización y modulación”, que “se apodera de los seres humanos ‘por adentro’ y ‘por afuera’ al equiparlos con ciertos modos de percepción y sensibilidad, así como de representaciones inconscientes.” Es en esta exploración de la subjetividad que reside la “novedad, el secreto y la potencia específica del capitalismo”; los arcaísmos, los territorios artificiales que producen el capitalismo, son herencias de un “modo de gobierno de la subjetividad” que él adaptó a sus finalidades. Son dos funciones complementarias que desempeña esta maquinaria: un nuevo tipo de servidumbre indeterminable e incuantificable<sup>247</sup>, y una sujeción heredada y adaptada de las sociedades despóticas y disciplinares.

Es, pues, del lado de la investidura libidinal que debemos buscar las explicaciones o las razones para que las personas permitan y favorezcan un sistema que, al nivel de su interés pre-consciente de clase, no es el suyo. La servidumbre maquínica actúa en este nivel libidinoso, productivo y deseante. Para que todos hagan parte de una única máquina, la única clase, la única ley: producir capital infinitamente. Es también en esta investidura que debemos situar las preguntas por “el engaño” de las masas en los sistemas fascistas o dictatoriales, por “la traición del movimiento”, o por “la revolución fallida”. Cuando se analizan

---

<sup>246</sup> *Ibíd.* p. 169.

<sup>247</sup> “Los investigadores pueden medir ‘el tiempo disponible del cerebro’ frente a la televisión, pero no lo que se produce en este tiempo. La producción de subjetividad o de informaciones que resulta de la combinación del agenciamiento de flujos de imágenes, de sonido, de representación y de los componentes de la subjetividad (afectos pre-individuales, representaciones, fantasmas, etc.) no es significativa ni calculable.” *Ibíd.* p. 173.

solamente las investiduras pre-conscientes, las investiduras de clases, es posible ver una traición al movimiento, una corrupción en el partido, un paso más atrás de donde se estaba. Pero justamente porque las investiduras pre-conscientes están siendo determinadas por investiduras libidinales actuantes en los niveles subjetivos, es que puede haber una pequeña trampa: lo que es revolucionario o reaccionario en una investidura pre-consciente de interés no necesariamente coincide con la investidura libidinal, una investidura inconsciente reaccionaria puede ser lo que está invistiendo un interés revolucionario (o a la inversa, aunque los casos de interés revolucionario investido por deseos reaccionarios sean los más evidentes). Es lo que Reich supo ver en sus análisis sobre el nazismo: Hitler excitaba a los alemanes del mismo modo en que el dinero excita al capitalista. El nazismo, en tanto una reterritorialización del capitalismo, fue deseado por las masas, no hay engaño allí.

Así, la propuesta práctica Deleuze-guattariana, las “salidas” a la servidumbre, las contra-investiduras que se deben mover en un sentido contrario a la axiomática, parten siempre de un plano intensivo. La revolución pasa a ser un devenir, una experimentación constante que debe hacer pasar las investiduras libidinales revolucionarias. Más allá de una toma del poder, más acá de los conjuntos molares, la práctica política revolucionaria es del orden del deseo.

“La acción política se posiciona ahí de una nueva manera ya que debe partir del modo en que las servidumbres y las sujeciones trabajan el deseo, esto es, implican la subjetividad. La acción política debe operar una desubjetivación y producir simultáneamente, una nueva subjetivación, recusar el orden de ocupar los lugares y los papeles dentro de la división social del trabajo, y construir, problematizar y reconfigurar el agenciamiento maquínico, esto es, el mundo y sus posibles.”<sup>248</sup>

---

<sup>248</sup> Ibíd, p.179.

## **En el horizonte, el grupo sujeto. La investidura libidinal revolucionaria.**

¿Qué sería esta ‘revolución’ puesta en el deseo? ¿Cuál es el nuevo sentido de revolucionario? ¿Cómo pensar la organización de este sentido revolucionario? ¿Quiénes son los agentes revolucionarios que actúan en este plano intensivo? ¿Por qué sólo se puede partir del deseo para que sea efectiva la lucha contra los modelos de servidumbre, o, más precisamente, en contra de nuestro modelo actual, en contra de la producción capitalista?

En un breve artículo titulado “La lucha *sin* futuro de la revolución”<sup>249</sup>, Eduardo Pellejero expone la idea de un nuevo cuestionamiento del sentido histórico de la revolución y de la lucha revolucionaria a partir de los nuevos instrumentos de análisis del capitalismo que ofrece la obra de Deleuze y Guattari. La nueva producción conceptual – “las líneas de fuga (y no las contradicciones de una sociedad), las minorías (por las clases), las máquinas de guerra (contra el aparato de Estado)” – implica simultáneamente “una profunda renovación de las cuestiones que contornan la práctica militante”<sup>250</sup>. La pragmática militante de Deleuze y Guattari, que analiza la sociedad en términos de agenciamientos del deseo, rompe con cualquier “lógica progresista o teleología libertaria”<sup>251</sup>; abandona el sentido histórico de la lucha – “las promesas emancipadoras, la totalización de la realidad por una representación” – para dar un “sentido a-histórico de la lucha”. Este nuevo sentido, el sentido paradójico del acontecimiento, es lo que presentamos como característica de los agenciamientos deseantes descritos por los autores. Las líneas de fuga son primeras, la desterritorialización es la “contingencia de principio a operar en la propia naturaleza de lo social”. Es el problema que Deleuze apuntaba en las tesis de los micro-dispositivos de poder de Foucault. Otro de los puntos de esta elaboración pragmática de la resistencia, es la concepción de los efectos determinantes de cualquier lucha. Aunque una

---

<sup>249</sup> Pellejero, Eduardo, *A luta sem futuro da revolução*, *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 152-159.

<sup>250</sup> *Ibíd.* p. 152.

<sup>251</sup> “En efecto, de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias, y de éstas a las sociedades de control, el cambio de los agenciamientos colectivos es la expresión de un cambio, pero la transformación no es necesariamente para mejor.” *Ibíd.*

revolución fracase históricamente, sus efectos, immanentes al campo social, son tanto reales como incalculables.

Lo que el autor trata de subrayar en el artículo es un cambio del sentido de revolución como fin de la historia a una revolución como “línea de transformación”, devenir revolucionario.

“es una cuestión de vida, algo que pasa en el interior de los individuos como en la espesura de una sociedad, creando nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo; cambios que ‘no esperan la revolución, ni la prefiguran, aunque sean en sí mismos revolucionarios: tienen en sí una fuerza de contestación propia de la vida poética’ (esto es, desplazando el deseo o reorganizando la vida, se tornan inútiles los dispositivos de saber y de poder que servían para canalizarlos).”<sup>252</sup>

Para que esta abertura de posibles no sea un fenómeno de videncia, para que el devenir pueda afirmarse, señala Pellejero, “es necesario crear los agenciamientos correspondientes para que la mutación que el deseo presupone, madure.” Es decir, de la misma manera que vimos que el capitalismo necesita la conjugación de los flujos desterritorializados y descodificados para su efectuación, “la revolución” necesita conjugar, dar consistencia a los flujos revolucionarios que atraviesan el campo social<sup>253</sup>. En otras palabras, “las líneas de fugas subjetivas” deben converger con “las líneas objetivas de descodificación del sistema en agenciamientos adecuados, creando una aspiración irreversible a nuevos espacios de libertad”<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> *Ibíd.* p. 154-155.

<sup>253</sup> Esa idea resuena también en Gabriel Tarde, en el sentido de la invención: “Se ve que hay aquí un encuentro de dos encuentros accidental, lo accidental multiplicado por sí mismo: es preciso que rayos imitativos interfieran y que lo hagan en un cerebro que resulte de una interferencia de líneas, de una multitud de matrimonios todos más o menos fortuitos. ¡Cuántos espermatozoides y óvulos que se encontraron sin haberse buscado, fortuitamente, para que un Newton viniera al mundo e hiciese posible el encuentro en su cerebro de las leyes de Kepler con la idea de la atracción, sugerida al ver una manzana, confirmada por la medida verdadera de la distancia entre la luna y la Tierra! Supóngase a Newton nacido en un lugar del mundo donde las leyes de Kepler no se hubieron propagado poco a poco, o bien que en su época los sabios alemanes e ingleses no hubieron tenido comunicaciones frecuentes, fáciles, gracias al latín; ese genio habría muerto estéril, sin dar su fruto... ¡Cuántos genios fueron frutos secos por razones similares!” Tarde, Gabriel, *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 83-84.

<sup>254</sup> “En *Plano sobre el planeta*, Guattari hará de esto la piedra de toque de su filosofía política. Nos propone un ejemplo menor pero ilustrativo – es el caso de las radios libres en los años 80: agenciamiento donde la evolución tecnológica (en particular la miniaturización de los emisores y el hecho de que podían ser montados por aficionados), ‘coincidió’ con una aspiración colectiva de



En cuanto a la naturaleza de las líneas de fuga, toda prudencia es recomendada en la actualización revolucionaria; ninguna línea de fuga es naturalmente revolucionaria (puede llevar a la muerte, como en el caso de las drogas o de una migración que puede terminar con una muerte en una balsa o preso a un dispositivo aún más dura - trabajo esclavo). En este sentido, las micro revoluciones del deseo nunca garantizan una nueva sociedad, una nueva molaridad que sea correspondiente a estas micro-revoluciones. El problema de la efectuación revolucionaria, de las líneas de fuga, de victoria o de derrota se decide “en cada tentativa”; la revolución sin futuro consiste en esto: ya no hay proyectos, expectativas, sentido histórico de la lucha. En la pragmática militante de Deleuze y Guattari las incertidumbres de la lucha no implican ningún imperativo de desmovilización, todo lo contrario, la lucha se hace constantemente, todos los días, en todos los espacios, “como plano de inmanencia o movimiento infinito”, en forma de contagio y diseminación. Un trabajo que nunca acaba ya que el poder y la producción capitalista en específico, “aprenden con sus errores y saben aprovecharse de esto mismo en la más estruendosa derrota”<sup>255</sup>.

Esta revolución a-histórica no remite a una transferencia de lugar de la revolución, la a-historicidad es la incorporación del deseo a la teoría de las revoluciones. Es el deseo quien es revolucionario, es lo revolucionario que se encuentra realmente ahí y ahí siempre estuvo. Es en este plano que todo se escapa, que todo se produce, sin intencionalidad, sin fin o meta; el único objetivo de la investidura revolucionaria es crear nuevas conjugaciones, dejar abierto el campo social para que siempre se estén reorganizando las combinaciones; que las instituciones sean flexibles a la fluidez y despropósito de la producción deseante, que se acompañe y favorezca la producción deseante y no la capitalista, que como ya vimos, tiene otros movimientos que reprimen en su máxima potencia la libre conjugación de flujos.

---

encontrar nuevos medios de expresión.” Pellejero, Eduardo, *A luta sem futuro da revolução, Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, p. 155.

<sup>255</sup> *Ibíd.* pp. 156-157, 159.

Sólo podemos pensar la investidura revolucionaria en este campo del deseo porque toda investidura revolucionaria que es de interés, que pasa por el plano pre-consciente, por la tentativa de tomar el poder y de establecer otro *socius*, pertenece, ya desde sus principios, a un grupo que a la vez que continua el trabajo de sujeción, no deja de estar sometido. Aunque conquiste el poder, una investidura revolucionaria pre-consciente no impide que se reproduzca la sujeción y el propio grupo se encuentre sometido. Por un lado, la continuidad de un aparato de represión-represión general actuante en la producción deseante, una vez que todo *socius*, aunque socialista, funciona como superficie de inscripción de la producción y produce, como efecto, un movimiento objetivo aparente que subordina las síntesis pasivas del inconsciente a representaciones objetivas o subjetivas. Por otro lado, el propio grupo permanece sujetado, sometido, al propio *socius* que atribuye las fuerzas productivas extrayendo y absorbiendo plusvalías.

Es que el poder en sí ya es una territorialización, así como las clases. El interés pre-consciente de clase es ya en sí mismo un efecto de un tipo de poder, el poder burgués. Como vimos en el primer capítulo, en la discusión entre Deleuze y Foucault sobre los dispositivos de poder, para Deleuze (así como para Guattari), la resistencia no está encerrada en las trampas del poder, la potencia revolucionaria es la condición ontológica en este sistema y los poderes son solamente uno de los efectos del deseo, uno de sus territorios. Dado que en esta teoría la esencia revolucionaria se encuentra del lado del deseo, de la autoproducción del inconsciente cíclico, los agentes y fuerzas revolucionarias sólo pueden partir de ahí. La investidura pre-consciente revolucionaria, de clase, solamente dice respecto al organismo, a los órganos colectivos, a las síntesis en su uso trascendente (objetos globales, personificaciones, disyunciones exclusivas, transcendencias, etc.); incide sobre nuevos objetivos y nuevos poderes, sobre un nuevo *socius*.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> “La pertenencia a una clase remite al papel en la producción o la antiproducción, al lugar en la inscripción, a la parte que vuelve a los sujetos. El interés pre-consciente de clase remite, pues, a las tomas de flujos a las separaciones de códigos, a los restos o rentas subjetivos. Desde este punto de vista, es por completo cierto que un conjunto no comporta prácticamente más que una sola clase, la que tiene interés en tal régimen. La otra clase no puede constituirse más que por una

En otro sentido, es difícil pensar cómo éstas investiduras pre-conscientes no vayan a reproducir la sujeción, una vez que en toda sustitución de un estado de fuerzas por otro puede ocurrir que la libido siga invistiendo en las antiguas territorialidades, que “resucite el viejo cuerpo lleno como territorio subordinado”, “así, por ejemplo, la manera como la máquina capitalista resucita en *Urstaat* despótico o como la máquina socialista conserva un capitalismo monopolista de Estado y de mercado.” De esta manera, la investidura preconsciente de interés no puede garantizar en nada la actualización de la revolución o el devenir de la experiencia revolucionaria: por un lado, no se sale de los modelos y funcionamientos represivos y, por otro lado, no se deja de ser un grupo sometido.

La verdadera potencia revolucionaria es aquella que hace penetrar el deseo por todo campo social, que esquizofreniza el *socius*, que lo subordina a la producción deseante. Es aquella que produce deseo a la vez que permite al deseo producir y crear nuevas conjugaciones. Una experimentación que hace uso inmanente de las síntesis pasivas del inconsciente. En la investidura libidinal se encuentra la posibilidad de formación de los grupos sujetos, aquellos que se encargan de actualizar la virtualidad revolucionaria en el campo social. “[El grupo sujeto] Inventa formaciones; formaciones siempre mortales que conjuran en él la efusión de un instinto de muerte; a las determinaciones simbólicas de servidumbre opone coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni super-yo de grupo.”

El problema se complica cuando vemos que un mismo grupo puede oscilar entre las dos formas, sometido o sujeto. Un grupo sujeto puede nacer de un grupo sometido o un grupo sujeto se torna un grupo sometido. “¿Qué revolución no tiene la tentación de volverse contra sus grupos-sujetos, calificados de anarquistas e **irresponsables**, y liquidarlos?”<sup>257</sup> Y dentro de esta dualidad sometido-sujeto en

---

contracatexis [contrainvestidura] que crea su propio interés en función de nuevos fines sociales, de nuevos órganos y medios, de un nuevo posible estado de las síntesis sociales.” Pellejero, Eduardo, *A luta sem futuro da revolução, Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, p. 354.

<sup>257</sup> Sobre la actualización de las investiduras libidinales revolucionarios, los grupos sujetos, ver *El AntiEdipo* pp. 358-360. En la traducción de Francisco Monge de la editorial Paidós la traducción es anarquistas y responsables, pero en el original del francés es *irresponsable*. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1: *L' Anti-Œdipo*, París, Minuit, 1972, p. 418.

que se encuentran los grupos, ¿habrán existido alguna vez investiduras inconscientes revolucionarias?

El problema es como siempre más complejo, siempre apuntado hacia las máquinas deseantes. Las cuestiones que veníamos planteando en torno a la validez de las investiduras de interés revolucionarias deben ser complementadas por cuestiones dirigidas a la propia producción deseante. Es que más allá de la coexistencia de dos tipos de investiduras en el campo social, de interés y libidinal, hay una coexistencia de fuerzas reaccionarias y revolucionarias en el propio deseo. Dado que la libido inviste directamente en la producción social, dado que la producción social es la producción deseante en condiciones determinadas, la sujeción y la servidumbre sólo pueden venir de un deseo reaccionario, de una investidura libidinal que sirva de condición para este tipo de formación. La formación despótica, el encumbramiento de un significante paranoico, la sujeción de todos los signos, es una determinación que tiene su causalidad en una virtualidad deseante ya existente<sup>258</sup>. Como vimos, las sociedades no dejan de oscilar entre estos dos polos: potencia de creación y destrucción, concentración y disolución, escape y amarre. De un lado, un polo definido por “la esclavización de la producción y de las máquinas deseantes a los conjuntos gregarios que a gran escala constituyen bajo determinada forma de poder o de soberanía selectiva”, y de otro, un polo que actúa “por la subordinación inversa y la inversión de **potencia**.”<sup>259</sup> En tanto la producción es inmanente, en tanto el deseo es una economía, el fascismo y los sistemas de sujeción son investiduras libidinales.

---

<sup>258</sup> Sobre la autoridad ejercida por “hombres soberanamente imperiosos y afirmativos”, Gabriel Tarde cuestiona en sintonía a la postura de Deleuze y Guattari: “¿Han reinado, como se afirma, ante mediante el terror y la impostura? No, esta explicación es a todas luces insuficiente. Han reinado por su prestigio. El ejemplo del magnetizador nos hace comprender por sí solo el sentido profundo de esta palabra. El magnetizador no tiene necesidad de mentir para que el magnetizado le crea ciegamente; no necesita aterrorizar para ser pasivamente obedecido. Es prestigioso. Eso es todo. Esto significa, a mi entender (...), que **existe en el magnetizado cierta fuerza potencial de creencia y de deseo**, inmovilizada en toda clase de recuerdos adormecidos, pero no muertos; que **esta fuerza aspira a actualizarse** como el agua del estanque a escurrirse; y que, por circunstancias singulares, solo el magnetizador está a la altura de abrir esa necesaria compuerta.” *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 55.

<sup>259</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 377. En la traducción de Francisco Monge de la editorial Paidós la traducción de la palabra en negrito (potencia) es poder, no obstante, el original en francés es *puissance*. La traducción de *puissance*

Si las investiduras reaccionarias encuentran su realización en las condiciones del gregarismo y se formalizan en conjuntos molares represores, ¿cómo la investidura esquizo constituye una investidura real del campo histórico y social? ¿Sí las investiduras de interés revolucionaria son ya sometidas, cómo el deseo revolucionario se actualiza en la realidad? ¿El devenir revolucionario es una utopía? El devenir revolucionario aparece, se actualiza en el mundo, donde la política perdió su finalidad, su intencionalidad; donde ya no hay proyectos y proyecciones, solamente experimentación; donde los signos están en relación de conexión y disyuntiva inclusiva; donde se logre hacer un libre juego de las fuerzas sin objetivos ni finalidad. Los ejemplos de este tipo de realización revolucionaria se encuentran en todos los planos, en todos los espacios de libertad que no se dejan de producir en el arte, en la ciencia, en la literatura, en el cine, en la música, en la filosofía, y en todas las formas de producir del hombre. En la fábrica, en la escuela, en la oficina o en el espacio virtual, todos son espacios por donde el devenir revolucionario no para de actualizar en tanto potencia de creación liberada de las amarras representativas. Es cuando el estallido ocurre, cuando el acontecimiento manda a volar a las leyes, reglas y prohibiciones, obligando a las estructuras represivas a rehacer sus órdenes, construir nuevos territorios, nuevos axiomas. El polo revolucionario, así como su opuesto, nunca ha dejado de actuar, de hacer temblar las más complejas y grandes máquinas sociales. El problema es que nos hicieron creer en una revolución que no tiene nada de revolucionario, que busca totalizar, conquistar un poder que se supone robado, que naturaliza las clases y que depende de una investidura preconsciente. Donde falla cualquier concepción revolucionaria, es a partir de la propia definición de revolución.

Para que la investidura libidinal revolucionaria pase al nivel del interés es necesario que la investidura preconsciente opere un tipo de ruptura con la otra investidura que trata de ocultar, el polo paranoico del deseo. Para ello es necesario cuestionar las metas y la intencionalidad, o mejor, es la propia

---

por poder es equivocada pues el concepto de *puissance* se difiere del concepto de *pouvoir* en la medida que el poder es un dispositivo o aparato de captura de las potencias creativas, de las fuerzas deseantes. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1: *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit, 1972, p. 440.

causalidad la que debe ser puesta en cuestionamiento para que el movimiento sea realmente revolucionario. La cuestión no es imponer un nuevo *socius*, la cuestión es hacer pasar las producciones deseantes por uno.

“Es demasiado evidente que la suerte de la revolución está ligada únicamente al interés de las masas explotadas y dominadas. Pero el problema radica en la naturaleza de ese lazo, como lazo causal determinado o como vínculo de cualquier otra clase. Se trata de saber cómo se realiza un potencial revolucionario, en su relación misma con las masa explotadas o los ‘eslabones más débiles’ de un sistema dado. ¿Éstas o éstos actúan en su lugar, en el orden de las causas y de los fines que promueven un nuevo *socius*, o, al contrario, son el lugar y el agente de una irrupción súbita e inesperada, irrupción de deseo que rompe con las causas y los fines y vuelve al *socius* sobre su otra cara?”<sup>260</sup>

La actualización de la potencialidad revolucionaria no debe ser buscada en una causalidad preconsciente sino en los cortes que están operando las máquinas deseantes en el campo social. El deseo es la única causa de la revolución, y lo es en tanto rompe las causalidades y abre nuevas posibilidades en el horizonte, provoca en lo real la necesidad de nuevos tipos de inscripción, nuevas formas de existencia, nuevas maneras de pensar. “Momento extrañamente polívoco en el que todo es posible.”<sup>261</sup>

Así, si queremos buscar salidas o soluciones a los problemas que involucran el aspecto represivo y los efectos de sujeción social, el punto de partida son las investiduras libidinales, la oscilación entre los dos polos, la capacidad de romper con las causalidades y hacer de la política, de los órganos políticos y mediadores agentes promotores de la experimentación. Sería un equívoco pensar que, por decir que la investidura libidinal revolucionaria pasa entre las artes y las ciencias, la lucha política o la escena macropolítica no tengan que ser ocupadas también por las investiduras libidinales. Todo debe ser atravesado por el deseo para que el devenir revolucionario efectivamente se actualice; la política de la libre conjunción de flujos deseantes debe escurrir por todos los lados, contagiar a los artistas y líderes revolucionarios. En esta experimentación política que nos presentan Deleuze y Guattari todos los niveles productivos son puestos en relación

---

<sup>260</sup>Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *El AntiEdipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 387.

<sup>261</sup>Ibíd., p. 388.

transversal. Las investiduras de clase son importantes desde que se considere la otra investidura que le recubre, la investidura libidinal.

La importancia actual de la introducción del deseo en la práctica política revolucionaria se encuentra en el simple hecho de que, en la creencia de los autores, “la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues ésta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas.”<sup>262</sup> La verdadera efectuación del proceso esquizofrénico, este límite exterior que el capitalismo no cesa de conjurar por medio de sus reterritorializaciones neuróticas o perversas, es la posibilidad revolucionaria que Deleuze y Guattari traen al horizonte de la crítica política y social. Esquizofrenia, ya sabemos, en tanto la desterritorialización positiva y absoluta de los flujos, síntesis maquínicas que funcionan como ciclos inmanentes de producción. “La nueva tierra” y el “pueblo por venir”, los nuevos territorios y poblaciones que existen virtualmente necesitan que otra vez todo se descodifique, todo se esquizofrenice, para que una nueva variación devenga en las superficies, para que nuevas relaciones entre las máquinas productivas, entre los complementos social y deseante, sean las condiciones de actualización de otra forma de producir y reproducir las fuerzas deseantes en el campo social.

“Realizar el proceso, no detenerlo, ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos. Pues la nueva tierra (‘En verdad, la tierra se convertirá un día en un lugar de curación’) [...] ya no está ni más atrás ni más adelante, coincide con la realización del proceso de la producción deseante, ese proceso que siempre se halla ya realizado en tanto procede y mientras procede.”<sup>263</sup>

Fin.

---

<sup>262</sup>Ibíd., p. 390.

<sup>263</sup>Ibíd., p. 392.

## BIBLIOGRAFÍA:

CARDOSO JR., Hélio Rebello, *A teoria das multiplicidades aplicada ao inconsciente*, "texto cedido por el autor".

—, *Inconsciente-multiplicidade*, IN *Inconsciente-multiplicidades: Conceito, Problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*, org. Hélio Rebello Cardoso Jr., Sao Paulo, editora Unesp, 2008.

DE LA BOÉTIE, Etienne y CHAUI, Marilena; *Discurso de la servidumbre voluntaria//Amistad: rehusarse a servir*, coord. Diego Tatián, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.

DELEUZE, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

—, *Empirismo y Subjectividad*, trad. Hugo Acevedo, Gedisa, Madrid, 2007.

—, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Ed. Cactus, 2006.

—, *Foucault*, trad. Claudia San'Anna Martins, Brasiliense, São Paulo, 2007;

*Foucault*, trad. Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1987.

—, *Conversações*, Trad. Peter Pál Pelbart, 34, Rio de Janeiro, 2000; *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo, Pretexto, Valencia, 1999, pp. 221-222.

—, *Crítica y Clínica*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona 1997.

—, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005.

—, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, ed. Pre-Textos, Valencia, 2007

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie, t. 1: L'Anti-Œdipo*, París, Minuit, 1972; (ed. española) *El Anti Edipo*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2004; (ed. brasileña) *O AntiEdipo*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2010.



—, *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*, trad. José Vásquez Pérez, Pretextos, Valencia, 2010

—, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1*, trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, 34, Rio de Janeiro, 1995.

—, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 2*, trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, 34, Rio de Janeiro, 1995.

—, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 3*, trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik, 34, Rio de Janeiro, 1996.

—, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 4*, trad. Suely Rolnik, 34, Rio de Janeiro, 1997.

—, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 5*, trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa, 34, Rio de Janeiro, 1997.

—, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 2005.

DOSSE, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 318.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid, ed. La Piqueta, 1992 (3ª ed.).

—, *"La vie des hommes infames"*, LesCahiers du Chemin, n. 29, 15 de enero 1977, pp. 12-29. En español está publicado por la editora Altamira de Argentina.

—, *Voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, (28 ed.) 2000.

LAZZARATO, Maurizio, *Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo, Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 168-179.

ORLANDI, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*. Este texto es una traducción de manuscrito original *"Desejo e problema. Articulação por reciprocidade de aberturas"* por Gonzalo Montenegro. Revisión técnica de Damián Kraus. Propuesta de 'Abstract' de Carolina Bravo. Este texto se

encuentra publicado en portugués por la revista *História e Perspectivas de Uberlândia*, Minas Gerais, Brasil.

—, *Corporeidades em minidesfiles*, texto disponible en la página web <http://www.alegrar.com.br>,

PELBART, Peter Pál, *Vida Capital: ensaios de biopolítica*, São Paulo, Iluminuras, 2011.

PELLEJERO, Eduardo, *A luta sem futuro da revolução*, *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, 2010, pp. 152-159.

SILVA, Cíntia Vieira da, *O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze*, Tesis Maestría en Filosofía, Universidade de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), 2000, 167 págs

TARDE, Gabriel, *Monadologia e Sociologia – e outros ensaios*, trad. Paulo Neves, prólogo de Eduardo Viana Vargas, São Paulo, Cosac Naif, 2007. Gabriel Tarde, *Monadología y sociología*, Buenos Aires, Cactus, 1ra. Edición, 2006.

—, *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011.