



**Universidad de Valparaíso**  
Facultad de Humanidades y Educación  
Instituto de Filosofía

**El fascismo en el horizonte capitalista.**  
**Ensayo sobre el deseo en *El Anti Edipo***

TESIS DE GRADO  
PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE  
PROFESOR EN ENSEÑANZA MEDIA EN FILOSOFÍA  
Y A LOS GRADOS ACADÉMICOS DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA  
LICENCIADO EN EDUCACIÓN

**Autor:**

David Marchant Pérez

**Profesor guía:**

Juan Pablo Figueroa

**Valparaíso, 2020**

## **Dedicatoria**

A mi hija Amanda, pura, inocente y llena de vitalidad. Quien ha llenado de intensidades mi experiencia en esto que llamamos vida. Te amo.

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer en primer lugar a mi profesor guía, Juan Pablo Figueroa, quien fue fundamental para la producción de este trabajo y por quien mantengo un gran respeto. Su cercanía, buena voluntad, disposición, apoyo y conocimiento sirvieron de motivación para realizar esta tarea que muchas veces se tornó frustrante.

Agradecer también a mi familia. A mi madre porque sin su labor y esfuerzo no hubiese sido posible llegar hasta donde estoy, de ella y de su amor entregado estoy eternamente agradecido. A mi hermana, cuya presencia y compañía fueron (y siguen siendo) vitales para sentirme bien durante este proceso. A mi abuela, “mamá Elba”, que con su consejo y sabiduría me entrega lecciones de humanidad más allá de lo académico.

Agradezco también la compañía de amigos, compañeros y cercanos, quienes permitieron que todo este proceso no fuese tedioso y aburrido, entregando momentos de alegría y de risa que se mantendrán con el tiempo.

Finalmente agradecer a mis gatos, Curucho y Neji, fieles compañeros durante las largas noches de desvelo, estudio y trabajo. Su presencia silente y confidente será siempre invaluable.

# Índice

<b>Dedicatoria</b> .....	ii
<b>Agradecimientos</b> .....	iii
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>ESTADO DEL ARTE</b> .....	3
<b>PRIMER CAPÍTULO. El Anti Edipo: arte del bricolaje filosófico</b> .....	4
I.    Deleuze el bricoleur.....	4
II.   Nietzsche y la diferencia.....	8
III.  Un sistema de inmanencia.....	12
<b>SEGUNDO CAPÍTULO. El deseo y la producción deseante</b> .....	15
I.    Máquinas deseantes y proceso esquizofrénico del deseo.....	15
II.   Las síntesis pasivas y el cuerpo sin órganos.....	17
III.  Contra el Edipo.....	21
<b>TERCER CAPÍTULO. Latencia fascista y deseo capitalista</b> .....	25
I.    La antiproducción en la esfera social.....	25
II.   Sociedad primitiva.....	27
III.  Sociedad despótica.....	31
IV.   Sociedad capitalista.....	33
V.    Fascismo en el horizonte: una dinámica capitalista.....	37
<b>CONCLUSIONES</b> .....	44
<b>Bibliografía</b> .....	47
<b>Referencias</b> .....	48

## INTRODUCCIÓN

La filosofía contemporánea podemos entenderla como aquel momento del pensamiento crítico heredero de la modernidad que se dispone a revisar los argumentos, sistemas y pensamientos que componen el cuerpo filosófico de la tradición. Con ello se lleva en muchos casos a una crítica de este proyecto filosófico moderno poniendo en tela de juicio sus conceptos, en un ejercicio de crítica, revisión, reinención y podríamos decir también, destrucción.

Es en este contexto que pretendemos estudiar el pensamiento del filósofo Gilles Deleuze, focalizado principalmente en su obra *El Anti Edipo* que escribió junto a Félix Guattari en 1972. De aquella obra queremos estudiar las nociones de deseo, en su relación con una determinada forma de organización social como lo es el capitalismo. Encontramos en el pensamiento de Deleuze y Guattari una idea que une al deseo con lo social. Entienden el deseo como fenómeno social, como parte de la infraestructura social (hablando en clave marxista). Esta es una forma particular con la que ambos pensadores unen la filosofía político-económica de Marx, con el psicoanálisis. Haciendo una crítica del concepto de Edipo, del proceso de edipización, en tanto mecanismo psicoanalista que inserto en un modo de organización social capitalista conducen a una represión y restricción del deseo (en tanto flujo vital humano, que nace desde lo social).

Para ello es necesario estudiar el armazón conceptual que va construyendo Gilles Deleuze, en obras como *Diferencia y repetición*, escrita en 1968. Ello nos posibilitará darle un mayor sentido al proyecto intelectual encontrado en *El Anti Edipo*.

De aquel estudio surgirá la problemática de cómo en la sociedad capitalista surgen mecanismos que inducen a una especie “proceso fascista” latente en nuestras formas de organización social. Para tal tarea, evitando caer en respuestas esencialistas que atribuya el comportamiento humano en sociedad a una “naturaleza humana” es que se hará necesaria la presencia del estudio de Deleuze y Guattari con respecto al deseo y su vinculación con la estructuración social desarrollado en *El Anti Edipo*.

La idea principal de este proyecto es que, en base al proyecto filosófico de Deleuze y Guattari, se desprende que la dinámica del deseo en la sociedad capitalista, y sus mecanismos de libertad y represión, posibilitan el surgimiento y manifestación de prácticas fascistas latentes. Por lo tanto nuestro objetivo principal será reflexionar sobre la interpretación que hacen Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* acerca de la relación entre el deseo, la esfera social capitalista y el surgimiento del fascismo. Para ello en primer lugar revisaremos las diferentes influencias que aportaron a construir y sintetizar la batería conceptual de la obra. Junto con esto pretendemos analizar el concepto de deseo en la obra de *El Anti Edipo*, reflexionando finalmente sobre cómo el *socius* capitalista y el modo en el que la dinámica del deseo se lleva a cabo en este, da condiciones inconscientes y sociales como para que el fascismo, como proceso, se encuentre latente y con posibilidades de manifestación.

Con ello la presente investigación será una aproximación al pensamiento filosófico de Deleuze y Guattari que lo vincula con un estado actual de la sociedad occidental, caracterizada por una masificación, agilización, expansión y digitalización de las formas de comunicación e interacción, rechazando un esencialismo que fundamente la conducta en sociedad según una determinada naturaleza.

El presente proyecto de investigación pretende ser un estudio teórico donde lo abordado serán conceptos de índole filosóficos articulados en una argumentación crítica e interpretativa. La principal actividad por lo tanto es la búsqueda bibliográfica, la interpretación y análisis de textos.

## ESTADO DEL ARTE

Para la realización de este trabajo de investigación fue fundamental el trabajo realizado por Raúl García, quien en *La anarquía coronada* (1999) nos esboza en un lenguaje expositivo los aspectos fundamentales de la filosofía deleuziana, señalando el particular carácter antiplatónico que hay en Deleuze y su proyecto de una ontología inscrita al margen de lo que él llama la “filosofía de la representación” en pos de una fundamentación inmanentista que luego se ve reflejada en trabajos como *El Anti Edipo*. Este presente trabajo está por lo tanto suscrito en gran parte a la interpretación que Raúl García realiza de la filosofía deleuziana, pues su lenguaje expositivo, que casi roza a una obra divulgativa, sirvió como puerta de entrada al pensamiento de Gilles Deleuze.

Para poder “sitiar” de alguna manera la filosofía de Deleuze se destaca el trabajo de Gilbert Hottois quien en su *Historia de la Filosofía Contemporánea* (1999) realiza el trabajo esquemático de agrupar a Deleuze, Foucault y Derrida en aquello que él denomina “los pensadores de la diferencia”; también la obra de John Lechte, *50 pensadores contemporáneos esenciales* (1996), realiza una exposición del pensamiento deleuziano destacando su antiplatonismo y la cercanía e influencia que tuvo en Deleuze la filosofía de Nietzsche, reforzando de esta manera lo visto en la obra de Raúl García recientemente mencionada.

Por otro lado está el trabajo de Manuel de Landa, quien ha desarrollado su obra adentrándose en el estudio de los sistemas dinámicos, no-lineales, la inteligencia artificial y formas de autoorganización. Su recorrido teórico está muy influenciado en la filosofía inmanentista y materialista de Gilles Deleuze. Es por ello que su trabajo es fundamental para interpretar la filosofía de Deleuze, y su proyecto ontológico, ya no desde un punto puramente filosófico sino que acercándose a disciplinas como la física, biología o la matemática. Para la realización de este trabajo se hizo revisión de su artículo *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma* (2013) para entender de mejor manera lo que el filósofo francés trata en su *Diferencia y repetición*, cuando se refiere a los conceptos de multiplicidad y singularidad.

## PRIMER CAPÍTULO

### *El Anti Edipo: arte del bricolaje filosófico.*

#### **I. Deleuze el *bricoleur***

¿Y si la filosofía es un punto de encuentro entre el pensamiento y lo infinito? ¿Cómo abordar entonces un proyecto filosófico? Pareciera que en el mismo instante en que uno sentencia una idea en palabras inteligibles ésta inmediatamente desborda nuestras limitaciones. De una manera brillante y hasta tragicómica Robert Nozick representa lo complejo que muchas veces resulta un trabajo filosófico en el prefacio de *Anarquía, Estado y utopía*:

*“Una forma de actividad filosófica es como empujar y llevar cosas para que encajen dentro de algún perímetro establecido de forma específica. Todas esas cosas están afuera, y tienen que embonar. [...] Así, usted presiona, empuja y corta las esquinas de las cosas de modo que encajen, y oprime hasta que, finalmente, casi todas ellas, más o menos vacilantes, entran. Aquello que no lo logra es arrojado lejos, de modo que no vaya a notarse. [...] Rápidamente encuentra usted un ángulo desde el cual el objeto muestra un ajuste exacto y toma una instantánea, colocando el obturador en rápido, antes de que algo se hinche notoriamente. Después, de regreso en el cuarto oscuro, retoca los rasgones, roturas y jirones del material del perímetro. Todo lo que resta es publicar la fotografía como una representación de cómo son exactamente las cosas, haciendo notar cómo nada encaja apropiadamente en ninguna otra forma.” (Nozick, 1988: p.10)*

De una forma u otra este problema está presente en la obra filosófica de Deleuze y por cierto, lo está también en *El Anti Edipo*, obra compuesta junto a Félix Guattari; pero no necesariamente como limitación, sino más bien como un reto.

Esto lo podemos afirmar dado el carácter de su proyecto. Pues aquella “instantánea” que podríamos catalogar como “obra deleuziana”, consciente de las limitaciones de la razón humana, se concibe más bien como un “collage” filosófico que apila en su encuadre diversas fuentes, ideas y pensamientos que, sin embargo, como obra no se reducen a la mera suma de sus partes sino que emergen como un pensamiento original. Filosofía, ciencia, arte, literatura. Lentes distintos que

convergen en un tiempo, en un espacio, en una historia. Es el autor, con sus limitaciones espaciotemporales quien dispone la forma del montaje filosófico.

Es por esto que el título del presente capítulo no ha sido escogido al azar. Cuando decimos que *El Anti Edipo* es una obra de bricolaje filosófico ponemos en relieve la idea de la “influencia” de distintas ideas y áreas del pensamiento humano que se montan en una obra que nutrida de esta diversidad disciplinar busca hacer de aquella “fotografía de las cosas”, si continuamos hablando en el lenguaje de Nozick, una obra dinámica, más cercana a un collage.

Pensemos por ejemplo en la famosa obra de Richard Hamilton *Just what is it that makes today's homes so different, so appealing?* (1956), en la que pega y junta sobre una cartulina una serie de figuras, imágenes y elementos sacados de distintas revistas con las que intenta exponer y expresar el culto a la mercancía de parte de lo que él entiende como la sociedad del consumo. O pensemos, escapándonos de la obra visual, en el trabajo que hace Joshua Davis (DJ Shadow) en su álbum *Endtroducing.....* (1996), obra cumbre de la música electrónica de la década de los 90', donde el estadounidense utiliza casi en su totalidad la técnica del sampleo, compilando diferentes sonidos y ritmos sacados de una gran cantidad de vinilos olvidados y apilados en los sótanos de las tiendas de música que visitaba.

En ambos ejemplos se crea a partir de elementos inconexos, o diferenciados entre sí, una obra que, mediante una técnica propia de su arte (visual o sonora), emerge un sentido y significado propio contenido en el conjunto y no aplicable a los elementos que la componen por separado. Así mismo en Deleuze hay un trabajo creador, a partir de los elementos que han impactado e influenciado su recorrer filosófico.

La utilización del concepto “bricolaje” nace, de hecho, a partir de la misma lectura de *El Anti Edipo* cuando en las primeras páginas de esta obra los autores citan al artista Henri Michaux para describir lo que ellos llaman una “mesa esquizofrénica” (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.15) en la que se apilan una serie de elementos, que se acoplan y apilan sobre ella transformándola de tal manera que de pronto la mesa deja de serlo. Ha sido despojada de su utilidad,

“*mesa deshumanizada, que no tenía ningún acomodo, que no era burguesa, ni rústica, ni de campaña, ni de cocina, ni de trabajo...*” (Ibid: p.16)

Acto de bricolaje “desterritorializador”, que difumina el punto fijo de “ser una mesa” arrojándola al devenir.

Deleuze podría ser leído como aquel tablón de la mesa descrita por Michaux, en el sentido de que es un filósofo del devenir y no de la identidad como dice Maite Larrauri en *El deseo según Gilles Deleuze* (cf. Larrauri, 2000: p.26), que en su trabajo filosófico deviene muchas veces en Nietzsche, Spinoza, Kant, Bergson, Hume. El filósofo Gilles Deleuze se “nietzschea”, “spinozea”, “kantea”, “bergsonea” o “humea” (si es que planteamos este movimiento del devenir en términos de verbos), pasea y admira este universo del conocimiento humano (no sólo de la filosofía como veníamos diciendo) y cual niño en el campo en un fresco día de primavera, recostado boca abajo sobre el césped pierde la noción de su individualidad, deviniendo el niño en ese paisaje.

Esta obra por cierto no está flotando en el éter de la indeterminación. Para comprender *El Anti Edipo*, y en general la obra filosófica de Deleuze, es importante entender el momento en el que se sitúa el autor respecto a lo que podemos entender como “historia de las ideas”.

Nos situamos en el siglo XX y en Francia encontramos movimientos filosóficos relevantes como el existencialismo, donde uno de sus principales representantes, Jean-Paul Sartre, inspirado en la fenomenología de Husserl y Heidegger, compone su principal obra *El ser y la nada* (1943). El mismo Sartre será reflejo de cómo el pensamiento marxista comienza a influir en el medio intelectual francés post Segunda Guerra Mundial, cuando en 1960 publique su *Crítica de la razón dialéctica*, síntesis marxista-existencial (cf. Hottois, 1999: pp.431-432).

Es en esta época también donde el estructuralismo, herencia del trabajo en lingüística de Saussure, la antropología de Lévi-Strauss y alejado de la línea existencialista, tendrá un florecimiento importante en lo que es el mundo académico. Lacan y Althusser son ejemplos de cómo el estructuralismo genera nuevas maneras de interpretar líneas de pensamiento, como son el psicoanálisis y el marxismo, respectivamente (cf. Ibid: p.432).

Es entre la década de los 60 y los 70 que en Francia se desarrollaría un tipo de pensamiento que, siguiendo con la idea de Nozick con la que abrimos el capítulo, podemos compactar con el nombre de “pensamiento de la diferencia”. Conjunto que estaría compuesto principalmente por Jacques Derrida, Michel Foucault, y Gilles Deleuze. Hay que aclarar que esta forma de agrupar y nombrar es un acto arbitrario y racionalizador para darle un sentido de organización a este devenir del pensamiento.

Pues bien, cuando hablamos del pensamiento de la diferencia estamos hablando de una crítica que se hace al discurso filosófico de la identidad. Como dice Gilbert Hottois en *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad* (1999):

*“Los filósofos de la diferencia deshacen las identificaciones, las localizaciones, las jerarquías, las separaciones estables, definitivas, absolutas, así como el léxico metafísico a ellas asociado: esencia, fundamento, universal, uno, sujeto, objeto, etc.”* (Ibid: p.433).

En el proyecto deleuziano lo que se busca es explicar en una esfera inmanente algo que condiciona y posibilita las cosas de nuestra experiencia común y cotidiana. Esto genera un contraste con un pensamiento esencialista de la realidad. Esencialismo que, en términos generales, es la idea de manejar esencias como la explicación de la identidad de algo. Dispone en la noción de “esencia” la respuesta al fenómeno de la individuación. Deleuze rechaza esto, y su respuesta, a grandes rasgos, es que no son esencias, sino procesos dinámicos.

La ontología de Deleuze es una ontología de procesos. En un planteamiento esencialista las cosas adquieren la forma que tienen debido a alguna acción o adecuación con una esencia o idea. Las esencias son modelos, las cosas son copias. En una ontología deleuziana las cosas no se definen por sus rasgos esenciales, sino por procesos morfogenéticos que “dieron paso a...”, no insiste en propiedades, esencias o definiciones, sino en un proceso morfogenético.

Para desarrollar esta idea Deleuze se nutre de filosofía, de arte, de ciencia. Francisco Martínez en *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze* nos dice:

“[...] el pensamiento contemporáneo busca sus modelos en los lugares más variados, y así el arte, la literatura, el cine, no menos que las ciencias o los clásicos de la filosofía le proporcionan categorías útiles para la comprensión de la realidad” (Martínez, 2009: p.37).

Deleuze, para llegar a ello, en su “modo de ser” con la filosofía pasó por distintas formas. En un primer momento, con un fuerte espíritu académico, Deleuze lleva a cabo lo que son sus trabajos monográficos, en los que encontramos como protagonistas a Nietzsche, Kant o Bergson, con un lenguaje expositivo, tradicional y académico.

Luego su actividad filosófica comienza a producir un pensamiento propio movido por este rechazo del esencialismo, personificado en pilares de la filosofía como lo son Platón, Descartes o Hegel; hay incluso un cambio estilístico de la escritura. Se da un paso hacia lo creativo, las idas y las vueltas, los cambios abruptos, “la escritura esquizofrénica”, escritura que conjuga tanto lo artístico como lo riguroso. Pues si bien el estilo de escritura se aventura a moverse entre los márgenes de “lo tradicional” Deleuze no olvida que la filosofía requiere de una rigurosidad conceptual necesaria.

Aquí podemos situar sus obras *Diferencia y repetición* de 1968, *Lógica del sentido* de 1969, y también el proyecto *Capitalismo y Esquizofrenia* que articula en conjunto con Guattari y que se divide en *El Anti Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980). Para luego pasar a una tercera etapa donde se relaciona con el mundo de la pintura y el cine, la imagen y el movimiento (cf. Altamirano, 2016: p.90).

## **II. Nietzsche y la diferencia**

Como mencionamos recientemente, el proyecto filosófico deleuziano propone la diferencia, los procesos dinámicos y el devenir sobre la mismidad, las esencias y la identidad. Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* de 1962 nos dice en sus primeras páginas que Nietzsche comprende una nueva forma de hacer filosofía, una nueva forma de ser filósofo: está introduciendo el concepto de genealogía:

*“El filósofo es un geneaólogo, no un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista” (Deleuze, 1998: p.9)*

Y esta nueva manera se condice con una nueva forma de entender lo originario y creador, pues más adelante nos dice que es aquello que llama “elemento diferencial” lo que actúa tanto como motor de crítica, como también elemento positivo de creación (cf. Ibid.). Nietzsche coloca a la diferencia en el lugar de la universalidad kantiana o la semejanza del utilitarismo; esto en el contexto de una nueva forma de hacer filosofía (cf. Ibid.). Deleuze ve en Nietzsche una filosofía que pone a la diferencia como punto de partida, como elemento de crítica y creación. Una filosofía que en ese momento Deleuze la interpreta como al margen de la tradición filosófica que se construye a partir de una representación idealista-trascendental.

En *Diferencia y Repetición* Deleuze dice:

*“Se llama representación a la relación del concepto con su objeto, bajo el doble aspecto de su efectucción en esta memoria y esta conciencia de sí” (Deleuze, 2002: p.36)*

Entendiendo entonces por “representación” la actualización de categorías ajenas a la consciencia humana (cf. Ferrater Mora, 1965: p.567) que modelan nuestro modo de percibir y entender el mundo, siendo esta relación (el acto de representación) lo que une estas dimensiones separadas del modelo (concepto) y lo modelado (objeto). Lo que justamente molesta a Deleuze de esta forma de representación es la cuestión de la “trascendencia originaria”, es decir, esta forma de explicar el origen de las cosas a partir de algo que escapa y está fuera de las cosas mismas, y el hecho de que estas figuras de representación se petrifiquen en una verticalidad jerárquica que tiene en la cumbre inamovible a estos modelos, formas o esencias (cf. García, 1999: p.12).

Deleuze dice que Nietzsche habla de las fuerzas y sus interacciones como aquello que pone en marcha la historia (cf. Deleuze, 1998: p.10). Estas fuerzas son llamadas voluntad. La voluntad se mueve en un espacio de pluralidad, es decir, para que la historia sea, necesariamente debe haber diferentes fuerzas (voluntades) que luchan entre sí. O sea que no hay “una” voluntad que se

despliega sobre sí misma, sino que es en la pluralidad de voluntades donde tiene sentido la existencia.

Con esto aparece el concepto de diferencia, pues la voluntad, o las voluntades mejor dicho, se mueven en el espacio de la diferencia y es en la diferencia donde se origina su existencia. Podemos notar también cómo se manifiesta aquí un pensamiento antihegeliano, por lo tanto antidialéctico. Pues va contra la idea de un Espíritu absoluto que se niega a sí mismo, y lo reemplaza por la pluralidad de fuerzas. No es la negación del “mismo” el origen de las cosas, sino la afirmación de la diferencia (cf. Ibid: p.17).

Para Deleuze es llamativo cómo Nietzsche entiende al objeto como esta sucesión de fuerzas e intensidades (cf. Ibid: p.14), pues pone en tela de juicio esta diferenciación rígida entre “sujeto” y “objeto” (cf. Lechte, 1996: p.138).

El sociólogo John Lechte en *50 pensadores contemporáneos esenciales* nos ejemplifica esto comparando cómo sería tanto para Platón como para Nietzsche (en clave deleuziana) el funcionamiento del concepto de “bien”:

*“Así, para Platón, el concepto ‘bien’ es distinto de toda manifestación material de ese bien; se supone que el mundo de las apariencias está separado y diferenciado del mundo de la esencia, o realidad. Por el contrario, el Nietzsche de Deleuze rechaza tales distinciones. Para él, bien y mal son valores; no hay bien objetivo, sólo valores subjetivos, o, más estrictamente, sólo hay valores, o sea, diferencias”*  
(Ibid: p.139)

Esta diferencia de fuerzas y valoraciones que chocan e interactúan entre sí explicadas bajo un horizonte filosófico nietzscheano tiene su correlato cuando Deleuze en *Diferencia y repetición*, en un aura mucho más científica dice:

*“La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado [...] Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, diferencia de intensidad.”* (Deleuze, 2002: p.333)

Y podemos ver cómo en Deleuze es constante esta idea de la diferencia como punto de partida, como el espacio originario de las cosas, donde chocan, se acoplan o se anulan intensidades, fuerzas, magnitudes y voluntades.

Esto da pie para mencionar otra característica del pensamiento deleuziano que sin duda se hace presente en *El Anti Edipo* y que es, por cierto, herencia de la influencia nietzscheana.

Hablamos de un pensamiento de la horizontalidad. Esta es la idea ontológica de una existencia que no se genera a partir de elementos o categorías superiores, a las cuáles tenemos acceso a través de la representación; sino que es la autodeterminación inmanente de la existencia la que origina este brote, este “rizoma”, que fluye y corta en un proceso de “actividad pasiva”, sin intencionalidad teleológica, ciego.

Este paso consiste en la idea de anular la verticalidad del pensamiento y las categorías esenciales y su acceso representativo en la realidad, trayendo a colación un pensamiento horizontal que, en vez de concebir categorías esencialmente inmutables, petrificando el pensamiento, le abre paso al movimiento, al devenir, al cambio.

Cuando Deleuze nos dice, interpretando a Nietzsche,

*“he aquí lo esencial: lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores”* (Deleuze, 1998: p.8),

se refiere a que no son valores objetivos existentes en un plano etéreo los que determinan la valoración del mundo, sino que son las valoraciones las que originan aquello que denominamos valores. Este entramado de valoraciones, en tanto que se originan en un espacio de diferenciación irreductible, son las fuerzas (voluntades) que en la lucha contra otras fuerzas afirman su diferencia y permiten la existencia de las cosas. El mismo Deleuze dice en esta interpretación del pensamiento nietzscheano que

*“la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan por conseguirlo”* (Ibid: p.10).

Y tal como dice Raúl García en *La anarquía coronada*, para Deleuze no es este poder, entendido como choque de fuerzas algo sujeto a representación, sino que a la inversa es la representación una fijación o canalización de estas fuerzas mediante la asimilación de las diferencias de estas fuerzas en un concepto fijo (García, 1999: p.13).

### **III. Un sistema de inmanencia**

Como hemos venido diciendo, Deleuze, con su proyecto filosófico, busca en un plano de inmanencia aquello que condiciona y posibilita las cosas de nuestra experiencia común y cotidiana. Él rechaza la idea del esencialismo como respuesta al fenómeno de la individuación. Su respuesta alternativa sería, de modo general, reemplazar estas esencias por procesos dinámicos. Esto elaborado bajo una influencia importante en lo que es el mundo científico, sobre todo en áreas como la matemática, la física y la biología. Para entender en este punto la concepción deleuziana tomaremos como referencia la interpretación que hace Manuel de Landa al respecto en su artículo *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma*.

La ontología de Gilles Deleuze sería una ontología de procesos. En *Diferencia y repetición*, Deleuze pone en marcha este proyecto de manera más elaborada, reimaginando la historia de la filosofía desde el punto de vista de la diferencia. Invierte las nociones de identidad y diferencia pensando la identidad como producto, como una derivación de una dinámica de la diferencia.

*Grosso modo*, en *Diferencia y repetición*, en sus dos primeros capítulos, lo que encontramos es una lectura de cómo la tradición ha entendido la naturaleza de la diferencia, mientras que en el tercero habla de la imagen del pensamiento y de cómo la forma en que esa imagen influye en nuestra propia manera de pensar. En el cuarto y quinto capítulo donde Deleuze comienza con su propia propuesta.

Como alternativa al acto de representación esencialista, Deleuze construye una ontología que le otorga a la materia misma las capacidades morfogenéticas que le permiten generar inmanentemente su propia forma (cf. De Landa, 2013: pp.34-35). De aquí emergen los conceptos de “multiplicidad” y “singularidad”, que son los que van a delimitar el proceso morfogenético que está pensando Deleuze. En este planteamiento es importante entender que el filósofo francés comprende que estos planos de multiplicidad y singularidad se dan en un espacio virtual que se actualiza, y es esa actualización lo que nosotros percibimos como las cosas o lo que acontece (cf. Deleuze, 2002: p.319).

Para él una multiplicidad es un espacio de posibilidad energético que en *Diferencia y repetición* suele llamar “espacio de estado” o “espacios de fase” (cf. De Landa, 2013: p.38), y que contiene la totalidad de posibilidades de las cosas. Dado que esta totalidad no puede expresarse de una forma actual son las singularidades las que atraviesan y estructuran esta multiplicidad, permitiendo que aquel potencial energético tome una forma específica y sea actualizado.

La singularidad sería un “punto atractor” del espacio fásico, que se asocia a lo que son las formas topológicas en matemática. Como vemos Deleuze en este punto le debe mucho a la matemática. Se ve influenciado por el cálculo diferencial, el cual se desprende de la dependencia a un referente trascendente, es un cálculo inmanentista (cf. Ibid: pp.38-39). Deleuze lo que quiere es que no haya ninguna dimensión superior que imponga una unidad extrínseca definida.

Para Deleuze las esencias son abstractas, generales y hay una relación de semejanza entre el modelo y la copia. En el caso de las multiplicidades y las singularidades que impulsan el desarrollo del sistema, no hay ninguna semejanza jerárquica entre el producto y la singularidad (cf. Ibid: p.35). A diferencia de un cielo trascendente de esencias que existe como una dimensión separada de la realidad, Deleuze nos pide imaginar un continuo de multiplicidades que están en un espacio virtual que se diferencia en nuestro espacio tridimensional familiar.

Esta concepción va a ser sumamente importante para comprender lo que Deleuze y Guattari van a desarrollar en *El Anti Edipo*, principalmente para comprender el concepto de “cuerpo sin órganos”, término tomado según sus autores del poeta Antonin Artaud (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.17).

En tal obra lo que hay principalmente es la idea de que tanto la esfera social como la esfera humana están mediadas por los mismos procesos de flujo energético inconsciente. Es la misma energía deseante vital la que atraviesa tanto al comportamiento humano como al mundo social, y con esta idea analiza cómo este proceso deseante se manifiesta en estas dos esferas.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### El deseo y la producción deseante

#### I. Máquinas deseantes y proceso esquizofrénico del deseo

Este vínculo relativo a la producción deseante entre la esfera individual y la esfera social se lleva a cabo mediante el concepto de “máquina”, entendida como máquina deseante. Es aquí donde el deseo cobra relevancia en el trabajo de *El Anti Edipo*. En el primer capítulo de aquella obra, titulado “Las máquinas deseantes”, lo que hay es una presentación del proceso deseante que atraviesa y une las esferas de lo personal y lo social:

*“En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta”* (Deleuze & Guattari, 1985: p.11)

Con estas palabras al inicio de la obra lo que encontramos es una introducción del mundo a través de los ojos de Deleuze y Guattari. Los autores se ven admirados por el concepto de flujo, herencia de la termodinámica. Es entonces para ellos el flujo energético canalizado por las máquinas deseantes lo que pone en marcha aquello que entendemos como realidad. Lo siguiente es entender al deseo como este flujo, y es este proceso de deseo-máquina lo que pone en marcha la producción deseante según los autores. Nos dicen: “el deseo hace fluir, fluye y corta” (cf. Ibid: p.15). Hablan del deseo como una fuerza polívoca, como un magma que fluye en todas direcciones sin restricciones. El deseo nos atraviesa, es la fuerza propulsora que diluye lo personal. Su fuerza rompe la frontera imaginaria entre la naturaleza y lo humano:

*“Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”* (Ibid: p.12)

De esta cita se desprende uno de los puntos principales que se trabajan en el primer capítulo de *El Anti Edipo*, y es distinguir la esquizofrenia como enfermedad y como proceso. Pues bien, para

Deleuze y Guattari esta libre circulación del deseo cual magma desenfrenado y sin restricciones es lo que entienden como un proceso esquizofrénico de la producción deseante. El paseo del esquizofrénico es el modelo utilizado para comprender la dinámica de lo que hay. No hay un yo, no hay quietud y fijación en el modelo antiedípico (o esquizoanalítico para ellos), el paseo esquizo no obliga a

*“orientarse socialmente, respecto al Dios de la religión, respecto al padre, a la madre, [al contrario] está en las montañas, bajo la nieve, con otros dioses o sin ningún dios, sin familia, sin padre ni madre, con la naturaleza”* (Ibid: p.11)

Este proceso, el proceso esquizofrénico del deseo, está articulado por tres elementos que Deleuze y Guattari denominan “síntesis” (cf. Ibid: p.33). Estas tres síntesis son pasivas, ciegas, sin finalidad. Es decir, este deseo procesualmente esquizofrénico y polívoco se compone de tres momentos, fases o dimensiones que pueden diferenciarse, mas no independizarse de sí. Pero aun así estas síntesis no implican una fijación del deseo, sino que forman una “estructuración indeterminada” que bajo un determinado uso canalizan o codifican la producción deseante. Estas tienen por nombre: síntesis conectiva de la producción, síntesis disyuntiva del registro y síntesis conjuntiva del consumo.

Esta idea de las tres síntesis está directamente inspirada en la *Crítica de la razón pura*, cuando Kant en tal proyecto explica en términos de síntesis cómo es que la maquinaria cognitiva construye el conocimiento unificando los datos sensoriales, produciendo conocimiento (cf. Kant, 1998: pp.130-131). En el caso de Kant, en primer lugar está la síntesis de la aprehensión que reúne los elementos espaciales múltiples de una intuición en una totalidad a través de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo); luego con la síntesis de la reproducción se reproduce en la imaginación esta aprehensión pasada en el presente para que haya una cadena de pensamiento y razonar sobre una unidad; y finalmente con la síntesis del reconocimiento se reconoce las aprehensiones reproducidas en el presente como del pasado en una misma experiencia generando una totalidad (cf. Ibid: pp.131-138).

Vemos entonces una vez más como en Deleuze hay un trabajo de creación filosófica a partir de la recolección de fuentes, ideas, propuestas, sistemas, áreas, etc., tal como se trató en el primer capítulo de este trabajo, esta vez influenciado por el proyecto filosófico kantiano.

## **II. Las síntesis pasivas y el cuerpo sin órganos**

La primera de estas, la síntesis de producción, es el momento en que se crean las conexiones entre máquinas por las cuales atraviesa el flujo del deseo. Un ejemplo genérico (usando la terminología del texto) para ilustrar esto es cómo a través de la máquina-boca corre el flujo-habla que se conecta a la máquina-oído. Así, en otro ejemplo que les gusta más a nuestros autores (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.11), también del pecho emana la leche que absorbe y corta la boca; o cómo el flujo de luz es producido desde el sol y absorbido por las plantas, por ejemplo. La síntesis de producción sin embargo no se acaba solamente con la idea de estos ejemplos particulares de relación máquina-flujo, de hecho no son precisamente a lo que apunta esta producción, sin embargo son una manera de aterrizar un tanto la idea. Recordemos que estamos en el marco del proceso esquizofrénico de producción, que es un proceso universal que determina el comportamiento del mundo:

*“[...] la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y de la naturaleza’” (Ibid: p.14)*

Lo que nos están explicando aquí Deleuze y Guattari es el mecanismo propio e inmanente que le da existencia a la realidad. El universo como una fuerza inacabada y ciega que tiene como principio intrínseco la producción de producción. El deseo es deseo de producir y producir el producir; todo producto del deseo tendrá por tanto inserto el deseo de producir (cf. Ibid: p.15), esta es su característica principal. Una manera “sintáctica” de representar la síntesis de producción es en la figura “y... y... y...” (cf. Ibid), pues se entiende como el proceso de acoplar, como la incesante producción de producto y producción.

La segunda síntesis, disyuntiva de registro, es también llamada la síntesis de antiproducción. Hay que referirse tanto a la antiproducción como al registro, pero la idea general es que en este momento lo que se sintetiza es lo que los autores llaman “el cuerpo sin órganos” (cf. Ibid: p.17). Deleuze y Guattari nos introducen la explicación de esta síntesis de la siguiente manera:

*“Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización”* (Ibid)

La utilización del “nos” es importante porque con ello Deleuze y Guattari nos recuerdan, por un lado, que este proceso de las máquinas deseantes y sus síntesis de producción, inclusive pareciendo una formulación muy abstracta, es la forma (según su visión) en la que universalmente se constituye la realidad, aplicada a distintas dimensiones. Y por otro lado, pero en esta misma línea, remarcar parte de su trabajo en *El Anti Edipo*, que es la descripción de este modo de actuar de la producción deseante y sus tres síntesis en, primeramente, una dimensión individual del inconsciente (primer y segundo capítulo), y luego en una dimensión social (tercer capítulo).

Pues bien, inevitablemente la indeterminación inicial es algo que se diferencia con el tiempo. Podemos hacer el símil con el concepto freudiano de “perversidad polimórfica” o “disposición perversa polimorfa” más estrictamente (cf. Laplanche & Pontalis, 1996: p.273). En una primera instancia el niño es polimórficamente perverso, es decir, cualquier cosa puede devenir en placer. Es un cuerpo indiferenciado que aún no define y canaliza el placer en zonas determinadas, algo que sin embargo y probablemente ocurrirá con el desarrollo de la genitalidad, especificación de zonas erógenas y la imposición de la moral social.

De un modo similar los autores nos hablan de este momento en el que el cuerpo de producción deseante rechaza la diferenciación, la sufre. La antiproducción es por tanto el proceso en el cual se desconectan las máquinas, es el momento de lo improductivo, pero que está acoplado a la síntesis productiva y le sirve de soporte. Es el “sustrato” indiferenciado que soporta y registra las conexiones, los cortes, la diferenciación de las máquinas deseantes, de la producción y el producto. No tiene lugar en el acto, pero de él emana la actualización de las máquinas deseantes.

La síntesis de antiproducción es una suerte de correlato (no exactamente equivalente) de la pulsión de muerte del psicoanálisis freudiano si nos fijamos en lo siguiente:

*“El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible [...] Instinto de muerte, este es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la working machine”* (Deleuze & Guattari, 1985: p.17)

Así como en Freud se explicaba que la pulsión de muerte es este impulso interno de la vida orgánica por volver a un estado primigenio inorgánico, lo que conlleva a prácticas que acerquen de alguna manera el estado de muerte en vida (cf. Laplanche & Pontalis, 1996: pp.336-342), la antiproducción es este deseo de indeterminación e improducción, en el cual se acopla justamente el deseo de producción deseante. Es una contrafuerza de la síntesis de producción, que rompe las conexiones para que otras organizaciones sean posibles.

Para Deleuze y Guattari el cuerpo sin órganos no es una metáfora, es algo real, constitutivo de la realidad que experimentamos; sin embargo no es algo físico, no es, como dijimos recientemente, algo actual. El cuerpo sin órganos ocupa una dimensión virtual. La síntesis disyuntiva en vez de producir conexiones reales registra las posibilidades de conexiones. Este registro constituye la superficie que llaman cuerpo sin órganos.

La idea del cuerpo sin órganos está en directa sintonía con lo visto en el capítulo anterior sobre la influencia que tuvo en Deleuze la teoría de los sistemas dinámicos complejos, pues el cuerpo sin órganos es lo que llamábamos anteriormente esta multiplicidad estructurada con singularidades. Es entonces el cuerpo sin órganos el proceso dinámico e inmanente que condiciona y posibilita las cosas de nuestra experiencia común y cotidiana. El cuerpo sin órganos sería una suerte de espacio físico que registra todos los posibles estados en los que un sistema puede encontrarse u organizarse. Deleuze y Guattari nos dicen:

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

*máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona.* (Deleuze & Guattari, 1985: p.20)

Podríamos también remitir la idea del cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari, sin entrar en mucho detalle, al *Deus sive natura* (cf. Spinoza, 1980: p.185) de Spinoza, a su idea de substancia. Pues así como Spinoza sostiene que esta substancia es la realidad que es causa y productora de sí misma y de todas las cosas (cf. Ibid), en *El Anti Edipo* cuando nos explican el concepto producción y del cuerpo sin órganos nos hablan de un proceso universal inmanente que contiene en sí mismo su autoproducción recubierta por una dimensión virtual en la cual encuentra un soporte de actualización. Deleuze y Guattari nos dicen:

*“El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que lo recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones”* (Deleuze & Guattari, 1985: p.21)

Cuando nos dicen que el cuerpo sin órganos es todo lo contrario a Dios nos están recalando esta posición de un funcionamiento universal que sea empirista e inmanente, que nos permita explicar la existencia de las cosas sin tener que buscar en un plano idealista-trascendental el motor del mundo. Pero sin ser Dios, hay algo de divino en este mecanismo universal de producción y antiproducción, en tanto contiene la fuerza y el flujo creador, autocreador, de las cosas. Nuevamente, hay en esta idea del cuerpo sin órganos un antecedente en el panteísmo inmanentista de Spinoza, la naturaleza divina y creadora de la propia Totalidad, de esta megamáquina que se produce a sí misma en distintos niveles.

La tercera síntesis, conjuntiva del consumo, es la producción de las formas concretas. En la primera síntesis hablamos de la producción de producción, del flujo desenfrenado del deseo que acopla, fluye y corta. La segunda síntesis es la antiproducción y la producción del registro; se traza el cuerpo sin órganos como soporte virtual de las máquinas deseantes. Esta tercera síntesis por lo tanto sintetiza la producción que es consumida, es el residuo de la energía que emana libre a través de las síntesis anteriores para la determinación de formas concretas. Es en esta síntesis que se da la producción del sujeto:

*“Ocurre que sobre la superficie de inscripción se anota algo que pertenece al orden de un sujeto. De un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que recoge en todo lugar la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y renace en cada estado” (Ibid: 24)*

El sujeto formado en esta síntesis es el sujeto histórico-social – en palabras de Raúl García (cf. García, 1999: pp. 95-96) – que emana de la oposición entre la máquina paranoica (concepto utilizado por Deleuze y Guattari para referirse a la producción de la primera síntesis) (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p. 18) y la máquina milagrosa (concepto utilizado para referirse a la producción del registro, es decir, la segunda síntesis) (cf. Ibid: p. 25). Esta tercera máquina es denominada “máquina célibe” (cf. Ibid). La tercera síntesis sería entonces aquella formación de conciencia que al igual que en las síntesis kantianas, genera cierto orden y sentido unitario del cual emerge este sujeto histórico-social, como residuo de este proceso maquínico de flujos, cortes, registros e inscripciones sobre un campo virtual de posibilidades que es el cuerpo sin órganos.

### **III. Contra el Edipo**

En el segundo capítulo de *El Anti Edipo* encontramos la crítica que hace Deleuze y Guattari contra el psicoanálisis y principalmente contra la institución del Edipo, contra la edipización. Pues consideran que aquel fenómeno es una forma contemporánea de represión social al restringir la polivocidad y total falta de determinación del deseo, supeditándolo a una codificación que no le pertenece, haciéndose pasar como la “forma real” del deseo. Un sujeto edipizado es un sujeto con su deseo canalizado, el deseo que atraviesa su individualidad está reducido a una forma determinada.

La manera de llevar a cabo la crítica en este capítulo principalmente es señalando cómo el psicoanálisis hace una suerte de “uso ilegítimo” de las síntesis de la producción deseante (cf. Ibid: p.81). Esta idea la desarrollan acusando al psicoanálisis de cometer cinco paralogismos con los cuales articulan el proceso de edipización, y con los que se “autolegitima” este proceso como algo real en la estructura psíquica de los individuos. A grandes rasgos cuando nuestros autores hablan

de “uso legítimo” de las síntesis hablan de su uso sujeto a un principio de immanencia (cf. Ibid), mientras que el “uso ilegítimo” es aquel que se desarrolla de alguna manera sobre un suelo de idealista-trascendental (cf. Ibid: p.61). Lo que se hará entonces en este apartado es tratar de manera sintética esta crítica interna al psicoanálisis exponiendo las principales ideas tras la identificación los paralogismos que desarrollan Deleuze y Guattari. Volviendo a la influencia kantiana en la obra deleuziana, como mencionamos al principio del capítulo, esta idea del paralogismo como razonamiento falaz o ilegítimo está presente también en la *Crítica de la razón pura* cuando Kant habla de “los paralogismos de la razón pura” (cf. Kant, 1998: p.328).

Estos cinco paralogismos podemos dividirlos en dos grupos: los primeros tres, en el orden de explicación de Deleuze y Guattari, son los que delinear la forma del triángulo edípico. Son, por así decirlo, la causa formal que estructura el funcionamiento del Edipo psicoanalítico. Mientras que los dos últimos proporcionan las “causas reales” de la edipización, es decir, aquellos argumentos que dan el puntapié inicial, o inducen, a la formulación de esta visión del deseo como deseo edipizado.

El primer paralogismo es el de la “extrapolación”, que en la argumentación de Deleuze y Guattari corresponde a un uso ilegítimo de la primera síntesis, la conectiva. Este extrapola a la dinámica del deseo la figura del Falo, o la Ley, como algo trascendente y común. Codifica el deseo mediante este significante, produciendo en primer lugar que se introduzca la “ausencia” en el deseo, en tanto esta Ley aparta a los elementos diferenciados del triángulo edípico (Padre-Madre-yo) haciendo que una presunta consumación del deseo en el marco edípico se vuelva una quimera producto de su prohibición (cf. Deleuze & Guattari, 1985: pp.76-77). Además este significante trascendente fija, especifica y determina al “yo” en el posicionamiento de la figura edípica, dependiendo de la determinada cara de la ausencia. No hay aquí objetos parciales que pueden conectarse o desconectarse, dejando fluir o cortando el flujo del deseo; en vez de eso se tiene un “objeto completo”, que se sitúa en el lugar que corresponda a su carencia asignada (cf. Ibid: p.79). Junto con ello, con este paralogismo el psicoanálisis impone un sentido exclusivo en la disyunción de los sexos (cf. Ibid: p.80), “mitificando” la función de los sexos en figuras rígidas y bien delineadas, elevando la práctica heterosexual al estatus de única legítima según el modelo triangular familiarista.

El segundo paralogismo es el llamado *Double Bind*, el cual corresponde al uso ilegítimo de la segunda síntesis, la de antiproducción y registro. Los autores acusan al psicoanálisis de acorralar al inconsciente limitando y restringiendo a este, ya formado en un “yo” psicoanalítico, entre la fija determinación que impone la triangulación edípica y la suposición de una indeterminación amenazante fuera del Edipo (cf. Ibid: p.87). La edipización crea por tanto en el inconsciente esta falsa ilusión de alternativas entre el ordenamiento esbozado por las líneas de diferenciación edípica (papá-mamá-yo) y un peligroso “afuera” de esta triangulación que sería esta indiferenciación donde la psique se diluye y “despersonifica”.

El tercer paralogismo, que completa este lineamiento formal del Edipo es la llamada “aplicación biunívoca”, y corresponde a un uso ilegítimo de la tercera síntesis, la de consumo. Este paralogismo se despliega en dos momentos: uno que podríamos llamar el “incurable familiarismo” y un momento segregativo. Se le llama aplicación debido a que las masas, los colectivos, las sociedades, la institucionalización, y cualquier grupo humano es interpretado como una derivación de la figura edípica de la familia nuclear primigenia (cf. Ibid: p.98). Todo remite a Edipo por aplicación, y se parte de éste como explicación de las formas sociales. Como mencionamos recientemente, presenta un incurable familiarismo que pareciera conducir al inconsciente.

En cuanto al ser segregativo, Deleuze y Guattari nos mencionan que este uso ilegítimo de la tercera síntesis, en la cual se conforman los sujetos, en el psicoanálisis adopta un sentido estricto de pertenencia a un “nuestro” común de grupos particulares que se diferencia del “otro” enemigo, posibilitando el surgimiento de pensamientos y conductas racistas, supremacistas o nacionalistas (cf. Ibid: pp.95-96).

El cuarto paralogismo del psicoanálisis que usa para autolegitimar la institución del Edipo es el “desplazamiento”, o también llamado la “desfiguración de lo reprimido”. Este argumento es troncal y originario de la formulación edípica, pues permite desarrollar lo visto en los paralogismos anteriores. El razonamiento sería más o menos este: si está prohibido es porque es deseado, pues no es necesario prohibir lo que no se desea. Esto en palabra de los autores es “como si se pudiese deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza

de lo prohibido” (cf. Ibid: p.120). Desfiguración de lo reprimido, el deseo es lo reprimido. Se distorsiona la real naturaleza del inconsciente culpabilizando y convenciendo al deseo de un ficticio rostro incestual, inherente, prohibido y que debe ser curado. Es entonces Edipo una imagen truncada del deseo (cf. Ibid), representación que ha sido inducida y petrificada por el psicoanálisis, para convencer al inconsciente de su “estado enfermizo”, preparado para una legítima represión.

Para Deleuze y Guattari el quinto y último paralogismo del psicoanálisis, que utiliza para la construcción de la figura del Edipo es “el después”. La idea que hay tras este paralogismo es que la producción deseante es un producto del Edipo. Cualquier manifestación del inconsciente, o surgimiento de una neurosis, sería dada por la reactivación de algún conflicto infantil edipizado (cf. Ibid: p.134). Sin embargo nuestros autores defienden la idea de que la producción deseante no viene “después” del Edipo, sino que ya es parte del sujeto desde la infancia, y sería de hecho Edipo dependiente de esta producción deseante (cf. Ibid).

## TERCER CAPÍTULO

### Latencia fascista y deseo capitalista

#### I. La antiproducción en la esfera social

Como hemos estado viendo en los capítulos anteriores, el deseo en tanto producción deseante y sus síntesis de producción junto con este concepto del cuerpo sin órganos, están presentes en todas las dimensiones de la realidad, según Deleuze y Guattari. Hemos visto en el desarrollo del segundo capítulo cómo se describen los mecanismos de esta producción deseante a un nivel individual. Vimos por ejemplo cómo el psicoanálisis es acusado por parte de nuestros autores de dar un uso ilegítimo de estas síntesis de producción articulando los principios de la edipización como canalización restrictiva y fija del deseo. Pero esta explicación no puede estar completa sin una descripción de la sociedad en que los individuos se desenvuelven, pues cada organización social tiene su propia canalización del deseo.

Es por ello que en el argumento de *El Anti Edipo* hay un capítulo dedicado a una revisión del funcionamiento de esta producción deseante a un nivel social. Deleuze y Guattari hacen una descripción de tres formas diferentes de organización social que implican una canalización particular del deseo. Identifican la sociedad primitiva, la despótica y la capitalista.

Es necesario entender desde un principio que aquí no se está haciendo necesariamente una historia de las sociedades, es decir, estas formas de organización social planteadas por Deleuze y Guattari no son tres bloques consecutivos por los que toda la humanidad, en secuencia, ha atravesado bajo cierto ritmo. Más bien son la descripción de formar sociales que pueden coexistir entretejiendo una topología social que puede ser actualizada en ciertos puntos de la realidad o existencia humana.

Veremos el análisis que hacen los autores de cada una de estas formas de sociedad, y al momento del trato de la sociedad capitalista reflexionaremos sobre la posible existencia de dinámicas sociales que permitan el surgimiento de un fascismo latente con posibilidades de manifestación, incluso en este capitalismo que ha adoptado a la democracia como forma política.

En líneas generales para Deleuze y Guattari el desarrollo de las formas sociales se hace en términos maquínicos, en el sentido de que son las formas en la que se organizan las dinámicas de producción y antiproducción las que determinan el modo particular en que una sociedad puede emerger, sea en una versión primitiva (o salvaje), despótica (o bárbara), o capitalista.

Hemos hablado, sobre todo en el capítulo anterior, acerca de las canalizaciones que se hacen sobre el deseo, que lo determinan y codifican, sobre cómo aquel magma polívoco de la producción deseante no cesa de fluir y conectarse o invertirse sobre distintos objetos siguiendo aquel principio esquizofrénico, entendido como proceso. Esto es lo que compone principalmente a la síntesis de producción, la conexión de máquinas con flujos. Sin embargo hay que dejar en claro que cuando se habla de “codificación” o “canalización” del deseo no se hace en términos de algo “negativo”. El hecho de interrumpir, o cortar el flujo de deseo no es inherentemente negativo; de hecho forma parte del funcionamiento de la producción deseante, la antiproducción es el correlato de la producción.

Deleuze y Guattari critican cierto tipo de canalización del deseo, principalmente cuando realizan su crítica al psicoanálisis, refiriéndose a aquellos tipos de codificación que aíslan al deseo de cualquier otro tipo de objeto que no sea aquello que sujeta el flujo de deseo. Aquel corte que se petrifica, se fija y se instala como el “canal universal” del deseo. Es lo que vemos en esta crítica a los argumentos que plantea el psicoanálisis para legitimar la institución del Edipo como una forma real y universal de organización del orden inconsciente individual. Es lo mismo que ocurre con la representación, Deleuze y Guattari no están en contra de la representación en sí, sino que critican aquella idea de objetos de representación de la realidad que sean fijos e inmóviles.

Es importante tener en cuenta esto porque es necesaria la antiproducción para nuestros autores en cuanto posibilita la formación de una organización determinada (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.145). Para que haya estructuras y diferenciaciones es necesario que la antiproducción detenga en algún punto el flujo. Y al igual que en la esfera individual esta antiproducción forma un espacio de registro llamado “cuerpo sin órgano”, aquí también emergerá este espacio que determina las posibilidades de conexión y desconexión social formando lo que Deleuze y Guattari llaman un

*socius*. En la sociedad primitiva este *socius* es identificado con La Tierra, en la sociedad despótica con el Cuerpo del Déspota, y en la sociedad capitalista el *socius* es el Capital (cf. Ibid: pp.18-19).

El texto en general es muy complejo y uno de los principales factores que determinan esta complejidad es la forma en la que está escrito. Retomando la noción de “bricolaje” mencionada en el primer capítulo de este trabajo, la composición de esta obra filosófica parece obedecer a ese estilo que hace viajar al lector por distintos paisajes, lo que muchas veces hace que la lectura deba tomar muchos resguardos para no perderse en esta paleta de colores que es *El Anti Edipo*. Es por ello que para efectos prácticos de este trabajo el análisis de estas formas de organización social se hará identificando su forma particular de antiproducción y revisando cómo es su relación con dos criterios: el poder (o la política) y la economía. Cuando hablamos de antiproducción en la esfera social, nos referimos en términos generales a aquellas estrategias o mecanismos que bloquean la apropiación inmediata y directa de los frutos del trabajo de cada individuo.

## **II. Sociedad primitiva**

El principal modo de antiproducción en la sociedad primitiva está dado por las relaciones de parentesco (cf. Ibid: p.152). Una particularidad de este tipo de sociedad también llamada “salvaje” por Deleuze y Guattari es que la línea divisoria entre lo que es la familia y lo que es el resto del grupo social es muy difusa y poco clara. Es una forma de organización donde el tejido social es de suma importancia, pues de eso depende la sobrevivencia de los grupos y los individuos. Es por eso que las cuestiones familiares en este contexto son de interés público pues afectan a la comunidad en su totalidad. Esto lo vemos en instituciones como la del matrimonio, que son verdaderos eventos sociales. Donde poco importan las relaciones afectivas entre los involucrados, pues lo verdaderamente importante es que sea un instrumento que consolide linajes y alianzas con otros grupos, asegurando un posicionamiento de la familia en la esfera social.

Bajo esta situación, y si analizamos un poco el tabú del incesto, nos daremos cuenta que su condición de prohibición no corresponde a la misma que encontramos en nuestra sociedad moderna. En otros términos, es un tabú no edipizado. Pues la real razón para prohibir el incesto en

la sociedad primitiva es por una razón “positiva”, es decir, es para la producción de algo en vez de ser una privación de algo que “aparentemente” se desee (cf. Ibid: p.162). Para la sociedad primitiva la idea de la reproducción, filiación y alianza invita a mirar fuera del lazo familiar directo e inmediato en cuanto matrimonio se refiere; ya que como dijimos recientemente lo importante es la consolidación de alianzas que fortalezcan a la comunidad. Así, no podemos afirmar que en esta sociedad la prohibición del incesto se haya transformado en un complejo, debido precisamente a la naturaleza de la composición de la familia en esta sociedad; siendo de carácter extendido y coextensivo con el campo social general.

Pero esta cuestión del tabú del incesto, en tanto prohibición de un “apropiamiento” de objetos o bienes (órganos o mujeres) que pueden ser utilizados como instrumentos de alianza (matrimonio), responde a una ley general que estructura a la sociedad primitiva como tal, la cual dice que todo debe circular y no puede haber acumulación de bienes (cf. Ibid: p.190). Este es el factor que mantiene la forma de este tipo de sociedad, que aplica tanto a la reproducción familiar, como a la producción social del trabajo.

En estas sociedades a través de una serie de mecanismos se articula una prohibición que evita que la gente pueda apropiarse directamente de los frutos de su trabajo. Hablamos entonces de una sociedad “perversa” en el sentido que desvían el deseo del objeto directo de su satisfacción. La relación entre deseo y objeto deseado debe estar mediada por las determinadas leyes de la organización social. Y es aquí donde juega su papel fundamental la antiproducción en estas sociedades a través de los sistemas de parentesco, desplegados en forma de filiación y alianza (cf. Ibid: p.152). Siendo el primero de estos de carácter vertical y referido a la descendencia, mientras que el segundo de corte horizontal se refiere a las asociaciones producidas entre clanes o grupos.

Para la sociedad salvaje descrita por Deleuze y Guattari si los bienes no circulan, se acumulan; y si los bienes se acumulan se corre el riesgo de desatar otros nuevos flujos de poder que no podrían ser controlados poniendo en peligro el equilibrio de la sociedad misma, pues su estructura social está articulada en función de la Tierra en cuanto *socius* y su determinado modo de antiproducción. Es decir, la dinámica de la sociedad salvaje se sostiene en la inscripción de todos los individuos y sus órganos, siendo el conjunto resultante lo que se comprende como la Tierra. En el caso de haber

acumulación de riqueza sostenida y no distribuida, se generaría una dinámica de flujo distinta, que podría acabar con el *socius*-Tierra al alterar el modo de antiproducción de la sociedad primitiva.

El poder en esta forma social es difuso precisamente por este tipo de concepciones: la importancia de la circulación constante y el peligro de la acumulación. Este posible riesgo respecto a la acumulación obedece a cierto miedo a flujos decodificados (cf. Ibid: pp.158-159), pues tanto la sociedad primitiva como la despótica están estructuradas en un campo cualitativa y simbólicamente codificado, en donde cada aspecto de la realidad en esa sociedad debe estar canalizado por aquello que asegure la estructura del orden social mismo.

Es entonces que este tejido social primitivo está hecho a través de lo que nuestros autores llaman “bloques móviles de deudas y obligaciones” (cf. Ibid). Esta creación horizontal de alianzas se lleva a cabo mediante la generación de una deuda de carácter móvil que permite a los bienes poder fluir entre los grupos e individuos evitando que se genere acumulación. En este punto Deleuze y Guattari dicen dar una respuesta alterna a la que da Levi-Strauss respecto a la cuestión de cómo se forman las alianzas. Pues, según nuestros autores, para el antropólogo la respuesta está en el acto del intercambio, más o menos equivalente, de un conjunto o serie de bienes entre clanes o grupos (cf. Ibid: pp.156-157). Mientras que para Deleuze y Guattari la clave no radica en un intercambio sino en esta generación de deuda, mediante ritos severamente codificados e interiorizados de destrucción y regalo de bienes entre clanes (cf. Ibid). Son móviles en tanto están ahí para asegurar el flujo y la alianza. Veremos cómo la noción de “deuda” recorre el análisis de estos modos distintos de organización social, tomando una forma diferente tanto la sociedad despótica como en la capitalista.

Luego, está la cuestión de la aceptación del sistema. Los autores se preguntan cuál es el mecanismo que permite que la gente acepte y desee determinado orden social, desplazando incluso a lo que ellos llaman “flujo germinativo de la vida individual” (cf. Ibid: p.168), que es este deseo por gozar de la vida misma, atendiendo directamente los deseos de su propia individuación. En síntesis, cómo es que la gente desplaza su flujo de deseo individual en pos trabajar y actuar para el orden de su estructura social.

Es aquí donde Deleuze y Guattari introducen el concepto de “sistema de inscripción” (cf. Ibid: p.195), que es aquel mecanismo que inscribe e introduce a los individuos en el orden social, haciéndolos parte del conjunto. Los autores lo explican de la siguiente manera:

*“Pues es 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, atraídos, rechazados, milagrosados, según las exigencias del socius.”* (Ibid: p.150)

En la sociedad primitiva este mecanismo de inscripción, llamado por Deleuze y Guattari sistema de “crueldad” (cf. Ibid: p.196), tiene lugar en la propia carne de los individuos, lo que da a entender que es la colectividad la dueña de los órganos de aquel que se hace parte del *socius*. El conjunto de todos los órganos que son medios de la propia vida entretejen este *socius* primitivo llamado Tierra y es mediante este acto de “tallaje” de signos que se une al individuo con la tierra, con el grupo, con su historia y origen sellando este pacto de entrega, codificación e inversión de individuación en pos de una colectividad.

Como hemos visto, la sociedad primitiva es severamente reprimida y represora, pero esta represión original no tiene lugar en la prohibición del incesto como tal, sino que en la codificación del deseo de la vida misma, que desplaza este flujo germinativo. Esto sirve de apoyo para mostrar que el Edipo no es el fundamento de organización de la sociedad primitiva, quitándole esa aura de universalidad que el psicoanálisis propone, y a la inversa, demostrando que el Edipo parece ser más bien un producto de determinadas estructuras sociales que canalizan el deseo de cierta manera.

En resumen, la sociedad salvaje descrita aquí a través de ciertos mecanismos de alianza y filiación resguarda la estructura social manteniendo el equilibrio de la constante circulación de bienes y postergando el disfrute de la vida individual entretejiendo un campo social que se adueña de los cuerpos y órganos individuales. Aquel panorama nos indica que esta sociedad no está desarrollada ni en términos de poder ni en términos económicos. El primero porque no hay un claro centro de poder, sino que este se difumina en esta movilidad de la deuda y de los flujos que hablábamos anteriormente; y por la misma lógica de antiproducción en esta sociedad no hay una noción

económica de mercado, sino que los bienes son una parte más del orden social, que deben fluir, ser repartidos y compartidos por la colectividad.

### **III. Sociedad despótica**

Deleuze y Guattari inician con estas palabras el análisis de la máquina despótica:

*“La instauración de la máquina despótica o del socius bárbaro puede ser resumida del siguiente modo: nueva alianza y filiación directa. El déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios: el pueblo debe seguir.”* (Ibid: p.199)

Donde la sociedad primitiva es horizontal, tejida a través de las alianzas que se hacen y donde el poder es difuso, en la sociedad despótica lo que tenemos es una forma vertical y jerárquica. Como dicen Deleuze y Guattari el déspota niega esta horizontalidad de las alianzas y concentra el poder en su figura, verticalizando el orden social. Además de colocarse en una posición privilegiada que lo vincula filialmente en línea directa con la divinidad, haciendo que el déspota sea el punto más cercano a “lo supremo” en esta nueva máquina social. La fuerza de antiproducción por tanto en esta organización no son las relaciones de parentesco sino la dominación política del déspota.

En la sociedad despótica es el cuerpo del déspota el principio de organización, el *socius*, quién, como dijimos recientemente, está en una filiación directa con la divinidad. Como dijimos en el análisis de las sociedades primitivas, la noción de “deuda” está presente también en la forma despótica y en la capitalista. Pues bien, en esta estructura social las deudas no son recíprocas, constantes y móviles, dado que se han roto con esas dinámicas de alianza lateral. Ahora toda la comunidad le debe directamente al déspota, y le debe todo. Al igual que la máquina primitiva, la despótica no es una sociedad regida o mantenida a través de un sistema económico consolidado en un sentido comercial. Si bien existe cierta idea del dinero en la sociedad despótica, en el sentido de que está estandarizado (el oro como divisa), no es el dinero que está presente en una sociedad comercial consolidada como en las formas capitalistas, sino que está presente como forma de tributo (cf. Ibid: p.201).

El dinero en una economía capitalista tiene una función productiva, facilita el intercambio. Por otro lado, bajo el despotismo el dinero no tiene esta función, sino que es una fuerza de antiproducción en el sentido que el dinero en tanto tributo es una manera de generar esta deuda con el déspota que sirve como forma de control político. Son por lo tanto en el despotismo todos deudores y sólo un acreedor, el déspota. De la misma manera que en la máquina salvaje, aquí hay un temor por los flujos decodificados, hay una urgencia por el control total. La máquina despótica o bárbara codifica la producción deseante de modo que

*“todos los flujos convergen en un gran río que constituye la consumación del soberano”* (Ibid),

y en este sistema el peligro de descodificación puede encontrarse en

*“flujos mercantiles de intercambio y de comercio que escaparían al monopolio del Estado, a su cuadrícula, a su tampón”* (Ibid: p.203),

por ello el manejo del dinero debe estar a total disposición del déspota, como instrumento de control político y no como un flujo de producción comercial ajeno al interés de aquel soberano. El deseo que debe ser reprimido en el *socius* déspota es la desobediencia, la traición y la resistencia contra el Estado y el soberano, el déspota usa los medios necesarios para ejercer control sobre la población. En una sociedad primitiva el mayor miedo de los individuos es ser expulsados de la comunidad, ser desterrados del *socius* primitivo que es la Tierra, pues quedan arrojados a su suerte ante un mundo lleno de peligros. En la sociedad despótica por otro lado el mayor miedo de la gente es la de la muerte a manos del soberano, el rechazo y la condena de éste.

En el caso del *socius* déspota también hay un sistema de inscripción que asegure el funcionamiento de su estructura social, el cual recibe el nombre de “sistema de terror” (cf. Ibid: p.218) en palabra de los autores. Este a diferencia del sistema de crueldad, no inscribe los códigos de la estructura social en los cuerpos y órgano de los individuos, sino que lo desplaza al papel, al documento (cf. Ibid: pp.209-210). El sistema despótico registra en la escritura la voz ausente y lejana del déspota, es un reflejo de lo que su voz dice, expresión de su deseo. Y todo aquel que esté bajo su autoridad

debe rendirle tributo cumpliendo su ley, siendo consciente que todo lo que pueda llegar a poseer es propiedad del soberano, producto de esta deuda eterna hacia el déspota.

En términos de los criterios mencionados al principio, de poder y economía, tenemos entonces que la máquina despótica se construye en términos de lo primero y no de lo segundo. Pues el tejido social se verticaliza en la concentración absoluta del poder en un soberano figurando un orden piramidal y jerárquico donde él es el principio. Y donde las dinámicas de producción se activan en función de la mantención de este orden vertical. Mientras que no hay una articulación económica que funcione como motor inmóvil de este *socius*, es más bien un instrumento a disposición del control político materializado en la forma de tributo hacia el déspota, como una forma de manifestación de poder.

Como hemos dicho anteriormente, bajo los tres sistemas de organización la noción de “deuda” y su naturaleza y dinámicas son diferentes. Pero si hay algo que Deleuze y Guattari le encuentran como punto en común es que en todas es, para ellos, una administración social del exceso (cf. Ibid: p.156). Esta idea se confronta con la concepción de la organización social como producto de una necesidad dada la falta o escasez de bienes o productos. Para los autores hay abundancia, luego una organización social determinada que controla esta abundancia en forma de deuda.

#### **IV. Sociedad capitalista**

En los sistemas primitivos y despóticos los mecanismos de antiproducción tienen lugar mediante la codificación de elementos simbólicos y cualitativos. En el sistema capitalista esto cambia, el modo de articular y unir flujos es en términos cuantitativos y, en vez de códigos significativos, se establece un sistema axiomático que tiene como principio la producción de plusvalía mediante el movimiento del mercado (cf. Ibid: p.160). Bajo el capitalismo no hay una interpretación simbólica de cosas, sino simplemente un cálculo económico. Conjunta diferentes flujos de dinero, trabajadores, objetos, etc., todo reducido a un mero cálculo, a números, a cuentas económicas. En el fondo, lo importante es si tal o cual conjunción de flujos produce o no plusvalía. No importa lo producido en términos cualitativos. El fin del capitalismo es su continuación y la constante

producción y extracción de plusvalía mediante los productos que sean, toda la organización social se articula en estos términos.

Esto se produce porque en el capitalismo hay un proceso de decodificación y de lo que Deleuze y Guattari llaman desterritorialización (cf. Ibid: p.229). Con la decodificación los productos y bienes pasan de tener un valor de uso a un valor de cambio, direccionando entonces este paso de lo cualitativo a lo cuantitativo. Se pasa de un mundo lleno de significados a un espacio llano y abstracto, el desencanto del mundo del que habla Weber (cf. Touraine, 1994: pp.31-34). El capitalismo y su racionalización de la vida crean un mundo de abstracciones que introduce las dinámicas sociales en términos de medios y fines. El famoso “todo lo sólido se desvanece en el aire” que exclama Marx en su manifiesto (cf. Marx, 2011: pp.34-35), apuntando justamente a este proceso de volatilidad de la vida. La desterritorialización es esta idea de despojar o liberar al individuo de un objeto o espacio en el cual estaba arraigado, dejándolo a su suerte. A nivel político el concepto de desterritorialización tiene que ver con aquellos procesos históricos que describió Marx sobre una paulatina expropiación de bienes por parte de la realeza y la élite hacia la población en general en Inglaterra (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.230), provocando que el trabajo humano se transforme en una mercancía, hecho neurálgico para el nacimiento del capitalismo. Cabe mencionar que la desterritorialización no se reduce a lo descrito anteriormente. Para nuestros autores este concepto refiere también al acto de liberación del deseo de sistemas y flujos fijos y restrictivos.

El mecanismo de antiproducción en el capitalismo es el mercado. El *socius*, que es el Capital, funciona de manera tal que la antiproducción forma parte del mismo sistema de producción y sirve como estímulo al consumo constante. Esto es relevante porque es una diferencia respecto a los dos sistemas anteriores; la máquina primitiva y la máquina salvaje no contienen en su sistema de producción esta dinámica que mantenga los flujos codificados, la antiproducción está separada de la producción social pero afecta en ella mediante los sistemas de inscripción. Deleuze y Guattari nos dicen:

*“El aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente que se opone a la producción, la limita o la frena; al contrario, se insinúa por todas partes en la*

*máquina productora y la abraza estrechamente para regular su producción y realizar su plusvalía” (Ibid: p.243)*

El mercado es entonces esta fuerza que regula e impulsa la producción misma, tiene la fuerza para producir necesidad y carencia a través de un aparato publicitario, un gobierno civil y una fuerza militar (cf. Ibid: p.242), impulsando a las masas y los individuos al permanente consumo, convenciéndolos de una incurable falta y necesidad de productos. Esta estructura de poder capitalista está articulada de manera tal que la producción es social, pero los medios de producción son posesión de privados, dejando a la gran masa obrera, consumidora y “clientizada”, despojada, sólo dueña de su fuerza de trabajo, dispuesta a servicio del mercado producto de este proceso de desterritorialización. Bajo las lógicas del sistema capitalista la deuda, al igual que en el despotismo, es infinita, pero se debe a la propia naturaleza del capital. Debido a las dinámicas del capital en el sistema, donde el

*“capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo” (Ibid: p.234),*

es decir, en aquel momento donde la máquina capitalista comienza a engendrar dinero a partir del propio dinero, esto bajo un complejo sistema financiero y con la conversión del trabajo humano en mercancía. Para que todo esto funcione el capitalismo requiere que el agente-obrero alcance un nivel de ascetismo suficiente para que no saque provecho de su propio trabajo, y sea capaz de postergarlo.

Pero ¿cómo se forma esta mentalidad? La máquina capitalista como tal a nivel social y su axiomática del cálculo productivo no son capaces de producir al individuo necesario para trabajar bajo estas lógicas.

Estamos en posición de volver a la cuestión del psicoanálisis en este punto. Deleuze y Guattari piensan que Freud traicionó su idea más revolucionaria, que es la libido como la naturaleza del deseo, en tanto flujo libre. Pues al introducir el Edipo limita y restringe al deseo; lo desplaza y vincula con objetos determinados en dinámicas determinadas. Para los autores el psicoanálisis no inventó en últimos términos el complejo de Edipo, sus pacientes llegaban ya edipizados, y eso producto de la forma en que está organizada la sociedad en la que viven. Al proponer Freud que

el deseo tiene objetos de fijación universal descritos en el triángulo edípico lo que hace es reproducir la estructura institucional del capitalismo en el inconsciente, transformando algo contingente en necesario. La organización del deseo de un individuo depende de la estructura social en la que está inserto, por eso veíamos por ejemplo que en la sociedad primitiva el Edipo no emerge como problema o complejo, simplemente no estaba presente. Pues no existían las condiciones necesarias en aquella forma social como para que el complejo pueda surgir. En la sociedad despótica el acto del incesto está reservado y es una manifestación de potestad del déspota constituido en el “incesto originario” ya sea con la reina-madre o con la princesa-hermana (cf. Martínez, 2009: p.53), por lo que su prohibición radicaría en ser un acto propio del déspota. En el capitalismo la familia ocupa un lugar privado y segregado de las relaciones sociales más amplias. Esta distancia de la familia nuclear bajo la sombra capitalista es lo que hace que ese sistema sea una fuerza tan poderosa.

Es precisamente ese aislamiento de la familia nuclear en su propia esfera privada la que juega un papel importante en la cuestión de la mentalidad ascética capitalista. Pues el capitalismo delega la tarea de producir esta subjetividad ascética a la familia nuclear (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.277). Bajo el capitalismo, el residuo heredado del tabú del incesto toma un sentido exclusivamente negativo, es una cuestión biológica con tonos morales. En estas condiciones los individuos son edipizados desplazando al deseo, reemplazándolo por esta imagen trunca de deseo que es a la vez prohibido.

Son estas circunstancias las que vuelven a la familia nuclear, bajo el capitalismo, una suerte de campo de entrenamiento ideal para la modelación de una subjetividad ascética generalizada necesaria para el funcionamiento de la maquinaria capitalista. Esto porque hay una renuncia al objeto de deseo (renuncia del hijo a la madre). Con esto también se produce una suerte de microcosmos de lo que son las relaciones sociales en el capitalismo mismo (cf. Ibid: p.371). La ley del padre es el reflejo de las leyes del mercado, de modo que la naturaleza de la estructura capitalista parece ser natural, un espejismo transformado en el horizonte de las posibilidades de existencia.

## V. Fascismo en el horizonte: una dinámica capitalista

Llegado este punto, después de haber analizado los sistemas sociales que Deleuze y Guattari tratan en *El Anti Edipo*, queremos realizar una reflexión sobre la situación capitalista, puesto que es el modo en el que nuestra actual vida moderna se desarrolla. Reflexión que versa sobre cómo según todo lo que hemos dicho en esta dinámica se esconde un deseo fascista que no tiene que ver con cuestiones de ideología, sino con la propia estructura y forma en que la sociedad capitalista se produce y autoproduce. Es en las primeras páginas de *El Anti Edipo* que nuestros autores dan cierta luz sobre esta idea, realizando el siguiente planteamiento:

*“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 desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos?’” (Ibid: p.36)*

En una palabra: ¿por qué deseamos nuestra propia represión? Una respuesta posible, que es la que se trata de plantear aquí, es la de analizar el fascismo como proceso, articulado en la estructura central de nuestra sociedad capitalista y que viaja y se pasea desde aquel núcleo virtual y abstracto hasta nuestra cotidiana vida de consumidor, trabajador y ciudadano; mientras miramos la televisión, o mientras decidimos qué marca de fideos comprar en el supermercado para el almuerzo; cuando caminamos por las calles siguiendo las reglas del tránsito para dirigirnos a la escuela, la universidad o el trabajo.

El capitalismo nos enseña a ser sujetos dóciles que aprenden a decir “sí” cuando queremos decir “no”. Postergamos nuestro propio goce, inclusive estando éste contaminado y condicionado por el bombardeo publicitario y comercial del propio sistema, en pos de un trabajo del cual sacan provecho el Estado, conglomerados privados, aseguradoras, bancos, y cuanta institución más que, cegada por esta dinámica cuantitativa de extracción de plusvalía, impulsa e induce en los pobres desposeídos este deseo por consumir y producir consumo, entregándoles oportunidades limitadas

de surgimiento convenciendo de que él, sujeto desterritorializado, es el único responsable de su progreso y surgimiento.

Este es el germen del fascismo. El deseo canalizado en la aceptación y legitimación de una represión generalizada. El deseo de supeditarse a un sistema estructurado de modo tal que su rostro ha sido deshumanizado, capaz de eliminar lo que sea y a quien sea con tal de asegurar su seguridad, tal como habla Lewis Mumford en su discurso sobre las *técnicas autoritarias y las técnicas democráticas* (cf. Mumford, 2004: p.6). Orden social exigente, que juega al “tira y afloja” con la sensación de libertad y el ahogo de una represión naturalizada.

Recordemos lo que dice Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio*, no nos parece lejana la idea de una sociedad en la que cada individuo sobre esfuerza el límite de su potencialidad corporal y mental para producir algo, para hacer, para ser útil. Productividad nacida no de una voluntad múltiple de lo positivo; sino a partir de la carencia de lo negativo, de la Ley castradora que desplaza la verdadera naturaleza múltiple del deseo, reemplazada por la seriedad gris de la falta y la postergación. Una sociedad rendida al culto del reloj, el reloj como máquina social y técnica (cf. Deleuze & Guattari, 1985: p.147). Tiempo fragmentado que nos asegura eficiencia, eficacia. Tiempo fragmentado, interiorizado que hasta reacciones psico-fisiológicas nos provoca cuando nos des-ajustamos a su rígido e imparable ritmo.

Esta llamada sociedad del cansancio es el brote de lo que llama “sociedad del rendimiento” (cf. Byung-Chul, 2010: p.112). Nos encontramos inmersos en una sociedad de “falsa positividad”. La sociedad moderna abre paso a la motivación personal, a utilizar la fuerza y energía vital para rendir en cualesquiera de las posibilidades que nos entrega la sociedad misma. Se es libre de escoger el camino que se quiera dentro de los parámetros establecidos. Y con esa libertad nuestra subjetividad se autoimpone, se sobre exige un esfuerzo que sea rendidor. Que siempre dé, que produzca algo, que sea positivo, que sume al proyecto autoimpuesto en este marco de libertad moderna que nos ofrece el capitalismo, producir para tapan el infinito vacío del deseo desplazado.

Este deseo de sobreexplotación para sumar, para alcanzar, sostener y aumentar el éxito, nos cansa. Es agotador avanzar hacia lo productivo. La sociedad implícitamente nos da como condición de

posibilidad de existencia el acto de hacer, hacer algo que nos reafirme como existentes. Materializar nuestro ser como proyecto en algo. Confirmar esa libertad moderna en la actividad rendidora.

Esto, como nos dice el autor, no nos lleva a otro camino que no sea el de la enfermedad y el de las drogas (cf. Ibid: p.110). La droga como instrumento utilizado para superar el cansancio es reflejo de esta sociedad del rendimiento (o el uso de redes sociales y consumo masivo de *mass media* como formas de “dopaje” que haga la exigente vida moderna en algo mucha más llevadero). La autoexplotación no escatima en riesgos y busca la forma de superar las limitaciones de la propia corporalidad con tal de rendir, alcanzar logros y metas autoimpuestas, que descansan en esta sociedad de la libertad en tanto proyecto productivo de la acción positiva.

La sociedad del rendimiento fomenta lo que el autor entiende como “potencia positiva” (cf. Ibid: p.121), es decir, hacer algo productivo en el marco de la acción y proactividad de la forma de vida moderna. La excesividad de potencia positiva, de esta falsa positividad originada en la carencia de lo negativo, produce cansancio. Pero un tipo determinado de cansancio. En palabras del autor, el “cansancio del Yo” (cf. Ibid). Este cansancio producido por la sobre exigencia de la vida moderna “apaga” al individuo, lo aísla, lo enmudece. Lo estanca e introduce en su propia frustración en la que choca su desgaste y su deseo de constante productividad positiva. Es un cansancio que encierra al sujeto sobre sí, a un punto de alienarse incluso de sí mismo, no se reconoce como tal. Sus fuerzas se han agotado.

Todos estos elementos nos introducen en una dinámica que, aunque sea exigente para nuestra vitalidad, nos agobia de tal manera que se nos presenta como la única manera segura de sobrellevar la vida, y a través de esa repetición es que legitimamos y hasta deseamos ese sistema que nos coarta de un poder de decisión, pero nos asegura un puesto en el sistema. Aquello es lo que justamente causa asombro en Deleuze y Guattari, cómo permitimos y aceptamos aquellas condiciones que en último término se articulan formalmente en una subyugación jerárquica de poder y pensamiento. Justificamos, aceptamos e incluso podríamos votar a favor de la injusticia, incluso la muerte, el sacrificio y el asesinato, cuando lo requiere el Estado, el Partido, el Político, o el ente institucional con el que estemos vinculados representativamente porque son el objeto

desde el cual podemos descargar e invertir ese flujo codificado en términos de poder, repitiendo el modelo en nuestra insípida individualidad. El fascismo bajo estos términos no es ideología, no tiene colores, puede esconderse en la estigmatización de la historia, negarse en la superficialidad del discurso, pero no ha muerto mientras haya una repetición de la lógica capitalista-edípica descrita por Deleuze y Guattari.

En el prefacio de *Divertirse hasta morir*, de Neil Postman, se expone de manera brillante esta cuestión de dinámicas represivas escondidas pero latentes, cuando se comparan las distopías creadas por Orwell y Huxley en *1984* y *Un mundo feliz* respectivamente. Nos dice que occidente celebró que la llegada de *1984* no haya implicado el cumplimiento de la profecía de Orwell, no había ni un Gran Hermano ni una fuerza externa que le haya puesto fin a la democracia. Sin embargo olvidaron que una distopía diferente pero igualmente terrible era la que Aldous Huxley proponía:

*“Según él lo percibió, la gente llegará a amar su opresión y a adorar las tecnologías que anulen su capacidad de pensar”* (Postman, 2001: p.5)

El miedo de Orwell era que prohibieran la lectura y los libros, la extrema restricción al acceso de información, que la verdad fuese oculta, transformándonos en una cultura cautiva. Huxley, por otro lado, temía en la no necesidad de prohibir libros, dado que nadie estaría interesado en leerlos; le temía a una cantidad abrumante de información a nuestra disposición, de modo que ésta nos redujese a la pasividad, al egoísmo y que la verdad sea subsumida por la irrelevancia. Transformándose nuestra cultura en algo trivial, preocupados por aquello que signifique el estímulo de sensaciones varias (cf. Ibid). Terminando la reflexión afirmando que por un lado el autor de *1984* temía que fuese aquello que odiamos lo que terminaría arruinándonos, mientras que para Aldous Huxley el temor estaba en que fuese aquello que amamos lo que nos lleve a la ruina (cf. Ibid: p.6).

Si extrapolamos lo anterior y lo relacionamos con la temática del presente trabajo vemos como en *Un mundo feliz* se plantea cómo es que dado cierto tipo de organización social se puede formar una subjetividad que legitima e incluso desea su propia represión porque no está materializada en aquello que pueda parecer desagradable u opresivo, sino que se nos presenta mediante el

espectáculo, la entretención, el goce, el consumo o lo placentero. Aguantamos largas horas laborales, aceptamos créditos bancarios con tasas de interés que extienden nuestras deudas con el sistema hasta el infinito, pagamos por el acceso a la salud o la educación, porque “así son las cosas”, porque es normal que haya personajes superiores y otros inferiores que deseen cosas que no pueden tener. Porque ese estado de las cosas también nos permite obtener un salario o crédito con el que accedemos a la última tecnología en televisores o *smartphones*; porque en el *feed* de *Twitter*, *Instagram*, *Facebook* o la red social que esté de moda luego de ver alguna noticia que nos indigne bajamos y un buen *meme* nos quita el amargor inmediatamente, lo compartimos, nos dan *like* y placer en nuestros cuerpos.

Y es que el sistema capitalista, con su estructura axiomático-cuantitativa, como nos dicen Deleuze y Guattari, tiene mecanismos con los que puede disipar aquello que pueda generar malestar al sistema mismo, pues su fin es la generación de capital y plusvalía. La fuerza del sistema se oculta en ese dinamismo con el cual puede integrar incluso aquello “revolucionario” al sistema, volviéndolo mercancía, espectáculo y así asegurar su posición.

En el segundo capítulo de la primera temporada de la serie británica *Black Mirror*, titulado *Fifteen Million Merits*, se presenta una sociedad distópica donde la clase media, o trabajadora, vive en espacios cerrados y donde salen a trabajar frente a una pantalla gigante durante todo el día que los bombardea de publicidad. La manera de trabajar es pedaleando en una bicicleta fija, como aquella en las que se ejercita la gente en sus hogares o en el gimnasio, con las que cumpliendo determinada cantidad de recorrido generan “méritos” que es el dinero que se maneja en ese mundo. La gente que tiene peor estado físico trabaja haciendo la limpieza.

Los personajes principales de esta historia son Bing y Abi. Un día Bing escucha a Abi cantar y le dice que debería presentarse al programa de talentos de esa sociedad, para poder participar, convertirse en una estrella y así salir de aquella vida tan aburrida, pedaleando todo el día frente a programas y publicidad. El problema está en que el costo de entrada al programa es de quince millones de méritos. Bing al estar tan interesado en Abi decide gastar todo su dinero comprándole el ticket de entrada a Abi. Ella se presenta en el concurso y destacan su voz, pero le dicen que

cantantes ya hay muchos y que le iría mucho mejor si se dedicara a la pornografía. Ella acepta, y al ver aquello Bing se enfada viendo cómo la sexualizan tanto.

Es por ello que él comienza a trabajar nuevamente juntando méritos para volver a reunir quince millones, comprar un ticket del programa de talento e ir a encarar al jurado que decidió ingresar a Abi en el porno. Esto ocurre, y al llegar después de una presentación inicial saca un trozo de vidrio roto de su habitación y amenaza con quitarse la vida mientras descarga su ira con un discurso en contra del programa de talentos y contra el sistema en el que vive y le parece tan injusto. Esto lejos de espantar y atemorizar a los jueces, les parece fantástico, y le ofrecen tener un programa propio en el que puede dar ese discurso todas las semanas, con la misma intensidad e ímpetu. Bing acepta. Tiene su propio programa y se crea mercancía en torno a él. Vemos cómo aquel trozo de vidrio que en un momento representó la desesperación de vivir en una sociedad injusta en un accesorio que puede ser comprado por unos cuantos méritos.

Este capítulo nos representa al ciudadano promedio, que tiene un trabajo rutinario y monótono. Hasta cierto punto ellos no se dan cuenta de ello porque están todo el día viendo una pantalla que les da entretenimiento y oportunidad de comprar cosas que realmente son innecesarias (incluso inútiles). Aquellos que no están aptos para ese trabajo promedio según el sistema están obligados a una labor servicial, y ni siquiera tienen acceso a la pantalla de entretenimiento. La televisión les muestra constantemente historias de superación con la idea de que la gente se admire y pueda aspirar a ello. En este sistema además están siempre obligados a ver publicidad, teniendo un sistema que detecta cuando alguien adrede evita mirar las pantallas, emitiendo un sonido desagradable. Sin embargo lo más destacado es el final, cuando Bing se revela al sistema con violencia, sin embargo el sistema termina absorbiendo e integrando esa “revelación”, volviéndola un producto, una mercancía.

El fascismo que entendemos bajo la lectura de *El Anti Edipo* es justamente el de *Un mundo feliz* o *Fifteen Million Merits*. Es la represión escondida en el entretenimiento y la cotidianidad. No se reduce a un discurso de odio explícito, ni a los ojos omnipresentes de un temible dictador carismático. Es la gran máquina capitalista, que transforma la vida y su goce en mercancía desechable, en capital, en cálculo, que puede transformar incluso lo revolucionario en un elemento

mercantil de consumo para las masas, tal como lo representa el capítulo de *Black Mirror* o como señala Foucault en su introducción a *El Anti Edipo* (cf. Foucault, 1994: p.3). Que utiliza instituciones como las del Edipo (interpretando a nuestros autores) para introducir un espíritu sumiso, que desplaza la verdadera naturaleza polívoca del deseo. Es el fascismo del control bajo la forma del placer y la trivialidad. No es una ideología particular, sino que cada individuo, en mayor o menor nivel, desea este fascismo o sumisión general legitimada. Porque el deseo es infraestructural y productivo (cf. Martínez, 2009: p.44), y articulado por el *socius* capitalista, adopta esta forma que desea su propia represión.

## CONCLUSIONES

Dentro de esta investigación revisamos principalmente el trabajo teórico que Deleuze y Guattari realizan en *El Anti Edipo*. Vimos, en primer lugar, que el filósofo Gilles Deleuze es reflejo de cómo reunir y revisar las influencias intelectuales o artísticas individuales puede generar una propuesta nueva a partir de elementos ya existentes. Mencionamos el concepto de “diferencia” como neurálgico en la obra general del autor francés y su búsqueda de una explicación inmanente de las cosas. Analizamos también cómo su síntesis freudomarxista se lleva a cabo mediante los conceptos de máquina deseante, síntesis pasivas de producción y cuerpo sin órganos, redefiniendo el concepto de deseo como flujo infraestructural y productivo; además de mencionar la crítica que Deleuze y Guattari realizan contra el psicoanálisis concentrada fundamentalmente en el rechazo al concepto de Edipo como elemento que distorsiona la real forma del deseo y sirviendo como figura represora funcional a la máquina capitalista. Luego pasamos a ver la propuesta de las dinámicas sociales presentes en *El Anti Edipo* y las diferencias entre las sociedades primitiva, despótica y capitalista. Para finalmente acabar con una reflexión sobre cómo a partir de la propuesta que encontramos en esta obra de 1972 se puede encontrar que en la dinámica social capitalista hay determinadas articulaciones estructurales que posibilitan la manifestación de una forma social “fascista” no en un sentido ideológico, sino como horizonte estructural del capitalismo reflejado en una cierta predisposición social e individual por la sumisión.

A partir de lo anteriormente visto es que podemos generar las siguientes conclusiones:

**I.** Podríamos interpretar el proyecto filosófico deleuziano como una suerte de “sistema filosófico contemporáneo”, en el que Deleuze intenta dar una explicación “maquinica” e inmanente de las cosas, del mundo o de la existencia. Un sistema de micro y macro máquinas movidas por esta producción deseante que no cesa de producir y desear el producir. En *El Anti Edipo* vemos esta idea universal del deseo, como proceso esquizofrénico con sus determinadas síntesis, en una escala individual y social. Pero no podemos olvidar que este trabajo es la primera parte de la serie *Capitalismo y Esquizofrenia*, pues la obra que le sigue, *Mil Mesetas*, lleva este proceso productivo a otras esferas o dimensiones de la existencia. Por lo que vemos que Deleuze, en compañía con Guattari, está pensando en una suerte de principio fundamental de la existencia, o de lo que

acontece. Principio que fue ideado gracias a su interpretación y revisión de diversas fuentes del conocimiento humano, desde la filosofía, la ciencia o el arte. Movido siempre por su crítica al idealismo, la mismidad o el concepto de esencia.

Es por ello que en el caso de Deleuze como filósofo del siglo XX no podríamos apresurarnos a encasillarlo bajo la etiqueta de pensamiento “posmoderno”, pues no creemos que haya en él una superación del proyecto moderno, sino más bien una continuación crítica de este, atravesado por su contingencia, su tiempo y su historia.

**II.** El presente trabajo de investigación trajo consigo también una reflexión sobre un posible modo de relacionarse con la filosofía, específicamente con la labor creativa. Pues en Deleuze vemos que hay una cantidad de nociones y conceptos que utiliza y que necesita para darle forma a su pensamiento y que son herencia directa de la tradición filosófica, el arte, la ciencia o el área del conocimiento que sea que le haya llamado la atención; por ejemplo Deleuze probablemente no haya podido formular el concepto de cuerpo sin órganos tal como está plasmado en *El Anti Edipo* sin el panteísmo inmanentista que Spinoza propuso en el pasado. Nuevamente, esta idea del bricolaje filosófico. A pesar de ello en Deleuze hay una propuesta original irreductible a otro tipo de pensamiento, él crea a partir de sus influencias. Y en este sentido podemos ver una posible forma de hacer filosofía, que a la vez le da movilidad, vida y reinención. Porque invita a no petrificar aquello que alguna vez pudo idear algún pensador o filósofo dejándolo en el ingrato olvido, o al contrario, elevándolo a la categoría de concepto fundamental inamovible e intocable.

Tomándonos de un concepto heredado de la música contemporánea, esta forma de hacer filosofía sería una suerte de “filosofía *revival*”. Porque así como en la primera década de los 2000, por ejemplo, en Inglaterra y Estados Unidos hubo un brote de bandas que heredaron el sonido *post-punk* de fines de los 70’ y 80’ de agrupaciones como *Joy Division* o *The Smiths*, naciendo así bandas como *The Strokes*, *Arctic Monkeys* o *Franz Ferdinand* dando nacimiento al *post-punk revival*; en Deleuze encontramos una propuesta teórica nueva que hereda directamente nociones fundamentales de distintas corrientes del pensamiento. Y esto no aplica necesariamente a Deleuze, sino que nos referimos a una forma general que permite dar pie a la creación filosófica que al mismo tiempo mantiene latente aquellos conceptos que a lo largo de la historia han sido creados.

**III.** Con este trabajo se intentó ampliar el concepto de “fascismo”, pues no se le redujo a una forma política concreta y/o histórica, sino que se le asoció a una articulación estructural de las sociedades que codifica el deseo de manera que en la esfera social capitalista los grupos e individuos sistematizados generar una predisposición artificial por el sometimiento, que es justificado por todo el aparato maquínico que fundamenta y mantiene a la forma capitalista. Que va desde la fuerza militar, los sistemas de organización institucional, hasta los objetos producidos para el consumo masivo, el mercado y el disfrute. De manera que en *El Anti Edipo* hay una advertencia crítica que llama a revisar el *socius* de nuestra sociedad. No es que necesariamente la gente esté siendo engañada y sometida, nos dirían Deleuze y Guattari, sino que de cierto modo desean esta forma que esconde (a veces) mecanismos de represión velados por los ideales capitalistas de libre mercado y el *laissez faire*. Un falso discurso que necesita de la represión individual legitimada.

A eso nos referimos con un fascismo capitalista latente, escondido en la propia forma de organización. Fascismo en tanto es la misma articulación estructural la que canaliza la producción deseante en términos de represión, disfrazada en la propia antiproducción, que en el caso del *socius* capitalista es el juego del mercado, y la transformación de toda la experiencia humana en mercancía para el gasto, el goce y el consumo.

## Bibliografía

1. ALTAMIRANO, M. (2016). *Del estructuralismo, y la condición postestructuralista en Deleuze, inversor del platonismo*. HYBRIS, revista de filosofía, 7, pp.89-117.
2. BYUNG-CHUL Han. (2010). *La sociedad del cansancio*. Edición digital: turolero.
3. DELEUZE, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama
4. DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1985). *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
6. DE LANDA, M. (2013). *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma*. Fractal, revista de filosofía, 69, pp. 33-50.
7. FERRATER MORA, J. (1965). *Diccionario de Filosofía (Volumen II)*. Buenos Aires: Sudamericana.
8. FOUCAULT, M. (2018). Michel Foucault. *Una introducción a la vida no fascista* [Prefacio de Michel Foucault a *El Anti Edipo* en la edición estadounidense de 1988]. Marzo, 2020, de Revista de Frente. Sitio web: <http://revistadefrente.cl>
9. GARCÍA, R. (1999). *La anarquía coronada*. Buenos Aires: Colihue.
10. HOTTOIS, G. (1999). *Tres filósofos franceses de la diferencia*. En *Historia de la Filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad* (pp. 431-474). Madrid: Cátedra.
11. KANT, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
12. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
13. LARRAURI, M. (2000). *El deseo según Gilles Deleuze*. Valencia: Tàndem.
14. LECHTE, J. (1996). *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra. (pp.136-140)
15. MARTÍNEZ, F. (2009). *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Eikasía, revista de filosofía, 23, pp.33-335.
16. MARX, C. & ENGELS, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas.
17. MUMFORD, L. (2004). *Técnicas autoritarias y técnicas democráticas*. El Escorial. URL: <https://www.partage-le.com/2015/12/tecnicas-autoritarias-y-tecnicas-democraticas-lewismumford/>
18. NOZICK, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (p. 10)
19. POSTMAN, Neil. (2001). *Divertirse hasta morir*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad. (pp.5-6)
20. SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Nacional.
21. TOURAINE, A. (1994). *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## Referencias

1. Brooker Ch. & Huq, K. (2011). *Fifteen Million Merits*. Netflix.
2. Joshua Davis [DJ Shadow] (1996). *Endroducing.....* Mo' Wax.
3. Richard Hamilton (1956). *Just what is it that makes today's homes so different, so appealing?*  
URL:<https://historia-arte.com/obras/que-es-lo-que-hace-que-las-hogares-de-hoy-sean-tan-diferentes-tan-atractivos>