

***El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari¹**

Blandine Barret-Kriegel²

Traducido del francés por Román Aguiar Montaña³

DOI: 10.24142/indis.v8n16a2

He aquí un libro acontecimiento: *El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. Comparable, porque ya se puede apreciar la perplejidad o el escándalo en el que éste sumerge la lupa intelectual, a las turbulencias provocadas hace poco por *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault o *Para leer el capital*, de Louis Althusser.

Por cantidad de razones es un libro difícil: la lengua es abrupta, sometida a torsiones, a violencias; y, quizás, uno pueda preguntarse si el argumento según el cual una verdad totalmente nueva, arrolladora de las ideas recibidas y amenazante de las posiciones adquiridas, en la medida en que ella no puede ser comprendida inmediatamente, porque reclama un verdadero esfuerzo de traducción y la detección de los anticuados hábitos mentales, requiere un lenguaje esotérico que obligue al esfuerzo y

1 Supplément al número 9–10 de *Critique Socialiste*, París, N.º 1, diciembre de 1972, pp. 5–29. [En línea:] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96186626/f27.item.r=deleuze%20guattari>

2 Blandine Barret-Kriegel (Neuilly-sur-Seine, Francia, 1943) es filósofa, psiquiatra y psicoanalista, profesora universitaria, antigua presidenta del Alto Consejo para la Integración, consejera de Jacques Chirac y antigua miembro del Comité consultivo Nacional de Étique. Fue ayudante de Michel Foucault en el Colegio de Francia.

3 Docente Universidad de Antioquia. Historiador, magíster y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. sede Medellín. Agosto 05 de 2023.

haga imposible la lectura somnolienta –argumento que justifica suficiente, en opinión de Lacan, su sofisticación verbal–. Uno puede preguntarse entonces si este argumento puede valer para un libro de combate, destinado no solamente a las sociedades psicoanalíticas y de sabios (las de los etnólogos, los economistas, los lingüistas), sino también a los grupos revolucionarios...

Aunque ésta sigue siendo la más mínima dificultad, ya que este libro escrito por un filósofo y un psicoanalista, doblado por un militante, dos que se vuelven tres, reflexiona mucho sobre un tema único, el de la locura, la gran locura del psicótico todavía llamada esquizofrenia, pero a un nivel tal que el análisis aborda los más vastos y distintos problemas que surgen prácticamente del conjunto del campo de la ciencia social.

Que no se crea por esto que los autores, queriendo hablar de todo no hayan hablado de nada y que esta prolijidad solo emerge de la confusión. Ella se deriva del verdadero “perforado” operado sobre la noción del deseo y que conduce a descender a las profundidades enteras de las ciencias sociales. Haciendo esto, Deleuze–Guattari reiteran un proceder que provoca siempre el agenciamiento o el escándalo, pero que es el de todos los grandes investigadores: se sueña con la “expedición” de los pioneros Marx y Engels, abordando uno a uno los problemas de economía (*El capital*), de etnología (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), *La lucha de clases en Francia... El dieciocho brumario...*, etcétera)⁴. Y no constituye el menor mérito de los autores recordarnos esta realidad siempre confirmada: que los diversos relieves de las ciencias sociales son los de una misma cadena, que existe un continente llamado física y un continente llamado biología. Para hacer esto, es preciso no solamente talento y saber, sino también coraje.

4 Aclaremos que Kriegel, en particular, y la revista *Critique socialiste*, en general, quizás por la mecánografía de la máquina de escribir de que se disponía, solo usa el subrayado para resaltar tanto las obras como el énfasis de los textos citados. Nosotros, para distinguir ambas marcas e intenciones, usamos en esta traducción, la *cursiva* para las obras referidas, y el *subrayado* para los énfasis en los textos citados por Kriegel. Asimismo, aclaramos que para esta traducción hemos contrastado en lo posible la edición francesa de *L'anti-Oedipe* (París, Minuit, 1972), y la castellana, *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona, Paidós, 1976), a la que nos atenemos en las referencias, y citamos como *AE*, y página, como lo indica Kriegel (Nota del traductor, Román Aguiar Montaña).

Libro todavía difícil y capital, por el conjunto de cortes que establece y por los desplazamientos que ejerce: la ofensiva central conducida contra el psicoanálisis, su teoría y sus instituciones que ponen en funcionamiento un ídolo considerable que entraña en su fracaso todo un panteón.

La tesis anti-edípica organiza toda la demostración. Sin negar la existencia de la representación edípica, la fuerza de su teatro, la proliferación pletórica de su mito, Deleuze-Guattari muestran que se trata tanto bajo su forma benigna como bajo su forma maligna⁵ de una reducción que esconde una represión.

La reducción o la “proyección” edípica esconde que “desde el principio de la vida del niño, ya se trata de otra empresa que atraviesa la máscara de Edipo, de otro flujo que fluye a través de todas sus grietas, de otra aventura que es la de la producción deseante” (AE, p. 98). Recordando la dificultad de Freud frente al delirio del presidente Schreber “reducir [...] un delirio tan rico” al tema asfixiante del Edipo, Deleuze-Guattari muestran que desde que se sale del confort de la familia burguesa, “error grotesco es el creer que el inconsciente-niño no conoce más que papá-mamá y que no sabe «a su modo» que el padre tiene un jefe que no es un padre de padre... que el padre, la madre y el yo están enfrentados, y se enfrentan de forma directa con los elementos de la situación histórica y política, el soldado, el polizone, el ocupante, el colaborador, el contestatario o el resistente, el jefe del trabajo, la mujer del jefe, que rompen a cada instante toda triangulación” (AE, p. 103).

En otros términos, la reducción edipiana no es solamente escandalosa respecto de la esquizofrenia que, en la opinión misma de los psicoanalistas carece de “Papá-mamá”, deriva de cualquier otra cosa distinta a las relaciones familiares, las culturas, los continentes, las historias. Ella es tan inadecuada para comprender la evolución infantil, donde es preciso introducir con Melani Klein un período sin Edipo, pre-edipiano, dice ella, bastante atada aún al primado de lo edípico, finalmente erróneo para cualquier individuo humano que, de su nacimiento a su muerte, tiene muchas otras

5 “Por parte de lo universal existen dos polos: el pasado de moda, parece ser, que convierte a Edipo en una constelación afectiva original y, en el límite, en un acontecimiento real cuyos efectos serían transmitidos por herencia filogenética. Y el que convierte a Edipo en una estructura que hay que descubrir, en el límite, en el fantasma, en relación con la pre-maduración o la neotenia biológica” (AE, p. 178).

preocupaciones o problemas que estas preocupaciones familiares, pero, ante todo y sobre todo, cuidados orgánicos, o biológicos, políticos o sociales.

En este caso, hay que interpretar a Edipo de otra manera. Edipo existe, muy seguramente, pero no como enunciado verdadero del conocimiento psíquico; este es un mito, una representación destinada a justificar la “sagrada familia” institución fundamental de la división social y de la opresión. Edipo es, por tanto, la represión.

Haciendo esto, Deleuze–Guattari avalan una concepción ortodoxa del freudismo, la misma que Freud expone a propósito del Edipo en las obras de finales de su vida: *Tótem y Tabú*; *Moisés y el monoteísmo*; *El malestar en la cultura*; y *El porvenir de una ilusión*. Obras que, se sabe, siempre han puesto mal su ala menos conformista y a los menos “progresistas” de los psicoanalistas.

En efecto, Freud define en estas obras el Edipo como una operación de represión, pero de represión indispensable de los instintos de destrucción, represión que explica el paso de la barbarie a la civilización, represión trágicamente frágil de su confesión amarga y angustiada.

Llegado a este punto, Deleuze–Guattari divergen de Freud. Una anécdota ofrece, por lo demás, la medida de la inquietante rigidez de este respecto del Edipo: “Freud no soportaba ni una simple broma de Jung, como aquella de que Edipo no debía tener existencia real ya que incluso el salvaje prefiere una mujer joven y bonita antes que a su madre o su abuela” (*AE*, p. 120).

El objeto de la represión edipiana, en efecto, es, en su opinión, no los instintos de muerte, sino la producción deseante del inconsciente, definido fundamentalmente como activo, positivo, creador, a imagen de la fuerza activa del superhombre o del bárbaro nietzscheano. La edipización es un intento de encubrimiento, de mistificación de la naturaleza profunda, ella apunta, ante todo, al inconsciente mismo, “Edipo y lo neurotiza todo en el inconsciente al mismo tiempo que... cierra el triángulo familiar sobre todo el inconsciente... La producción ya no es más que producción de fantasma, producción de expresión. El inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena”. (*AE*, pp. 60–61).

La culpabilización acompaña la clausura: Edipo acomete un verdadero *desplazamiento* tratando de hacernos creer que el objeto, el solo y único objeto del deseo es el incesto: “La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y noso-

tros, sujetos dóciles, nos decimos: *iluego esto es lo que quería!*” (AE, p. 120). Pero es preciso poner la ley a acusar, la ley puede prohibir un deseo ficticio para enmascarar un deseo real. El Edipo no es otra cosa que un intento de deshonorar el inconsciente desfigurando su verdadera naturaleza. En el límite, es idiota un hombre joven que desea a su madre, no desear sino a ésta. En consecuencia, hay que imaginar que Edipo, no es un estado del deseo y de pulsiones..., sino una idea al servicio de la represión, de su propaganda o de su propagación”. Desacralización del Edipo que se apoya en las descripciones literarias del deseo en desacuerdo con el psicoanálisis, en particular las de D. H. Lawrence y la de H. Miller.

Edipo, principio del silogismo disyuntivo (AE, p. 78) que obliga cada individuo a la mutilación de escoger: o serás muchacha, o serás muchacho, o eres padre o eres hijo, nada más que un niño impotente que debe permanecer en su lugar, en todo su pequeño lugar, en la interminable jerarquía. O eres dirigente o eres dirigido... Edipo es, por tanto, un potente medio de división y de sujeción, división del deseo, del individuo, división de la sociedad.

Edipo es una larga historia, la historia de la división de la sociedad en clases y del encarcelamiento del deseo revolucionario. Edipo siente la muerte y le asesina. El análisis etnológico, las relaciones de etnicidad mantenidas por los civilizados con los salvajes esclarecen la aventura clandestina y terrorífica de Edipo. Ya que Edipo, como el concepto hegeliano, no está nunca en el comienzo, como quieren hacerlo creer los psicoanalistas conservadores que ven en este una matriz original, Edipo está al final. ¿Bajo cuál efecto, sino el de la colonización, se impone el Edipo a los pueblos primitivos llamados salvajes? “El colonizador, por ejemplo, abole los cacicazgos [Chefferie], o lo utiliza para sus fines... el colonizador dice: ‘tu padre es tu padre y nada más que esto, o el abuelo materno, no vayas a tomarlos por jefes... puedes hacerte triangular en tu rincón y colocar tu casa entre las de los paternos y las de los maternos...’ Entonces sí, un marco edípico se esboza para los salvajes desposeídos: Edipo de Chabolas” (AE, p. 175).

Así queda resuelto el eterno problema de la etnografía: ¿el triángulo edípico es o no un dato universal de la humanidad? Ya que es cierto que Edipo se universaliza, que Edipo se anexa a todas las culturas y a todas las razas, es cierto por tanto que “incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (AE, p. 177).

El *Anti-Edipo*, o la muerte exigida del psicoanálisis, a la que los autores quieren sustituir por otra disciplina, otra teoría, otra práctica: el esquizoanálisis. Esta destrucción, seguida de una reconstrucción, solo se lleva a cabo en el curso de una larga marcha cuyas etapas jalonan una serie de redefiniciones:

1. del inconsciente y del deseo, no como expresión de la falta, sino como producción deseante;
2. redefinición que procede del análisis de la locura y reinvierte la jerarquía tradicional de las relaciones entre la razón y la sinrazón que dan fuerza explicativa a la sinrazón;
3. los conceptos en los que se renuncia al orden ambiguo y potente de la esquizofrenia son apoyados sobre una concepción de la producción y del mecanismo: la locura es como el deseo, agenciamiento mecánico, maquinización mecanicista. Concepciones que remiten a un análisis de la sociedad industrial y mecánica, del modo de producción capitalista, caracterizada según las palabras de Marx, por el maquinismo y la gran industria. Pero muy curiosamente, enraizada en las capas que desbordan, incluso contradicen, donde el marxismo –Bergson, Nietzsche, Hegel–, el vínculo entre locura y mecanicismo es eternizado y constituye un modelo válido para cualquier período histórico. Se llega ahí a la parte más novedosa y más discutible, de nuestro punto de vista, del análisis del *Anti-Edipo*. Este induce, en efecto, una visión naturalista de la sociedad y de la historia que hace eco al éxito teórico encontrado por la ecología y la biología, las cuales se quedan en el pasado si no se tiene cuidado de lograr una fantástica anexión a éstas de las ciencias sociales;
4. el nuevo concepto de locura implica una reorganización de los datos etnológicos tradicionales a través de una crítica de las concepciones estructuralistas dominadas por la obra de Levi-Strauss;
5. provoca igualmente una crítica de la economía política;
6. el conjunto de esta nueva definición de la locura subentiende finalmente un concepto de historia no directamente explicitado, pero determinante.

Se ve, por tanto, la enormidad de la empresa que sólo comienza a producir sus efectos en una cadena de desestructuración y de recomposición de la que apenas empezamos a percibir los primeros eslabones. Enormidad que exige confesar los límites de nuestra lectura, atenta solamente a algunos de los nudos esenciales. Pero retomemos punto por punto.

La crítica del Edipo desemboca naturalmente en el ataque de sus instituciones, la familia, ante todo, las sociedades psicoanalíticas ávidas herederas y mezquinas del freudismo, por tanto, de la sociedad capitalista. En efecto, "... en vez de participar de una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá, *lo que impide acabar con aquel problema*" (AE p. 54). Los autores también reservan los tratos más corrosivos para sus cenáculos inquietantes, medio-sectas, medio-sociedades secretas que constituyen las diversas capillas psicoanalíticas, que se dividen y se reparten a pico y uña los restos del patrimonio psicoanalítico. Existen, dicen los autores, tres tipos de sociedades psicoanalíticas que corresponden a tres dimensiones distintas del freudismo: una corriente exploradora y pionera encarnada actualmente por Lacan a quien conceden el indulto: "el elemento explorador y pionero, revolucionario, que descubrió la producción deseante; el elemento cultural clásico, que lo basa todo en una escena de representación teatral edípica (el retorno al mito !); y por último, el tercer elemento, que expresa las sociedades psicoanalíticas europeas agrupadas alrededor de la sociedad americana, profundamente conservadoras: "el tercer elemento, el más inquietante, una especie de extorsión sedienta de respetabilidad que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar, una formidable empresa de absorción de plusvalía, con su codificación de la cura interminable, su cínica justificación [del papel del dinero, y todas las fianzas]⁶ que da al orden establecido" (AE, p. 123).

Freud era, dicen ellos, todo esto a la vez: "fantástico Cristóbal Colón, genial lector burgués de Goethe, de Shakespeare, de Sófocles, de Al Capone enmascarado" (AE, p. 123).

6 Contrastadas las ediciones, francesa (Minuit) y castellana (Paidós), la cita de Kriegel elide la expresión que incluimos (Cfr. AE, p. 123) (Nota del traductor Román Aguiar Montaña).

1 / El inconsciente y la locura

“Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad y de realidad” (AE, p. 33).

En otros términos, el inconsciente o el deseo no es este mundo subyacente, este “Gran otro” salvaje o perverso que siempre da testimonio de que el hombre es un animal doméstico. En algunas páginas notables, la concepción tradicional del deseo como máscara y su avatar psicoanalítico: el inconsciente como productor de fantasmas es pulverizado. Deleuze-Guattari, como lo hizo Marx en Economía Política, recusan la categoría de necesidad y penuria sobre la que se apoya cualquier análisis del deseo como máscara y de la economía como sistema de compensación de la rareza. Los pobres, anotan ellos, “saben que están cerca de la hierba, y que el deseo ‘necesita’ pocas cosas, *no estas cosas que les deja, sino estas mismas cosas de las que no cesa de desposeerles...* lo real no es imposible, por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible”. Y añaden que: “los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas necesidades” (AE, p. 34). Liberar el inconsciente como fuerza activa, creativa, producción por fuera de las divisiones sociales en las que se descifran los hombres. “El inconsciente ignora a las personas” como lo perversos para quienes Deleuze había mostrado en su comentario al libro de Michel Torunier: *viernes o los limbos del pacífico*, que el perverso no es fundamentalmente cruel, sino indiferente, ciego y sordo al otro, “el inconsciente es huérfano”, no tiene padre ni madre, figuras esquinas y transitorias, “no es estructural ni personal, no simboliza más que lo que imagina, no figura, y máquina, es maquinico, ‘realista’... El inconsciente es inocente como la locura que cuenta su viaje. El inconsciente no es negro, nos dicen los autores. “es el hombre-naturaleza”, solo la consciencia es cruel y sádica, tema nietzscheano de la superioridad moral del bárbaro sobre el hombre, humano demasiado humano. Los sacerdotes son chicos malos sonrojados de resentimientos, incapaces de olvidar o de consumir su fuerza en una agresión única. En apoyo de esta declaración de los derechos del inconsciente, los poetas y los dramaturgos son recordados de nuevo. Beckett, muy seguramente, pero, sobre todo, Artaud como compañero de la empresa

de materialización del deseo y de la rehabilitación del cuerpo del que Deleuze ya había mostrado, en sus estudios de Spinoza y de Nietzsche, que era la punta de lanza de la batalla contra el idealismo filosófico.

2 / Razón y sinrazón

¿Y la locura qué hace irrazonable? Nada distinto que el inconsciente mismo, que el gran viaje del inconsciente rehabilitado con ella. Signo suplementario, según la anti psiquiatría, de algo nuevo en nuestra actitud respecto de la locura que está empezando a cambiar. Respeto por la locura, quitarse el sombrero ante la locura, suficiente sinrazón y prisión para la locura; vivan las razones de la sinrazón, son las palabras de orden que desbordan la única defensa.

Deleuze–Guattari no se contentan con exigir, como los anti psiquiatras, que por favor, se respete el gran viaje. Así, defenderán la libertad de las personas, tomarán partido por una humanización de la psiquiatría, reforzarán la vigilancia respecto de los más desheredados. No se convierten en defensores como Saing y Cooper, sino en procuradores de vida, producción deseante, como lo subraya Reich: “Lo que caracteriza la esquizofrenia es la vivencia del elemento vital, lo vegetativo en el cuerpo [...]. Respecto del esquizofrénico, el neurótico y el perverso son, en lo que atañe a su sentimiento vital, lo que el tendero sórdido es respecto al comerciante timador en gran escala” (Reich, W. *La función social del orgasmo*, Mente Clara, pdf, p. 71). Hay que criticar el punto de vista común de la psiquiatría clásica y a Freud, que quieren que la locura sea ligada fundamentalmente a una pérdida de realidad, de la que se cree encontrar la prueba en el Antismo⁷. Los esquizos no pierden verdaderamente su realidad más que en el curso de la edipización forzada, cuando se les molesta o se les interrumpe en el viaje. ¿Cuál realidad?

Para Deleuze–Guattari existe una realidad más total o la totalidad de la realidad: “Todo delirio posee un contenido histórico–mundial, político, social; implica y mezcla razas, culturas, continentes, reinos” (AE, p. 95).

7 Antismo (*Antisme*). En la década de los ochenta del siglo XX logró alcanzarse un consenso en cuanto a la concepción del autismo como un síndrome conductual que afecta a una amplia gama de áreas tanto del desarrollo cognitivo como del afectivo, juzgándolo como un trastorno generalizado del desarrollo. (<https://brainly.lat/tarea/15891969>). (Nota añadida por el traductor Román Aguiar).

Reinvirtiendo, por tanto, la relación entre la razón y la sinrazón, que sigue siendo la otra cara luminosa de nuestras oscuras razones, es la consciencia y la sociedad las que son tenebrosas, porque con toda inconsciencia del escándalo que provocan, Deleuze–Guattari piden a gritos una esquizofrenización del pensamiento y de la acción.

Productivo y realista, “el inconsciente, huérfano y juguetón” es finalmente meditativo y social, como la locura es productiva y maquinica.

3 / *Productivismo y maquinismo*

El asombro provocado por la descripción de la esquizofrenia como “el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como la “realidad esencial del hombre y de la naturaleza” (AE, p. 14), no es subrayada por los recursos de Michaux invocados (pp. 15, 16), o de Bruno Bettelheim (AE, pp. 43, 135). Esta descripción, por fiel que pueda parecer al delirio psicótico a un profano, sólo encuentra su fundamento en la identidad formulada más adelante entre el deseo y la producción: “No existe de una parte una producción social de realidad y, por otra, una producción deseante de fantasma [...] En verdad, *la producción social es tan solo la propia producción deseante en condiciones determinadas*”. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que este es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita de ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción” (AE, pp. 35–36). O aun: “la producción deseante no es otra cosa que la producción social” (p. 37). Esta amalgama únicamente sufre “diferencias de régimen” y se justifica en sí misma en una concepción mecanicista de la producción, o de la sociedad y de la locura. La cuestión nodal de esta serie de equivalencias es saber si Deleuze–Guattari usan legítimamente o no el modelo mecánico y si tienen razón de pensar la locura como una maquinación mecánica, ya que piensan la producción social o la sociedad misma como análogas de las máquinas. Un examen como éste se justifica por fuera de toda

8 El resaltado está en la edición del *L'anti-Oedipe* (Minuit, 1972) a la que permanece fiel Francisco Monge, traductor de Paidós, que seguimos, aunque Kriegel no lo resalta en esta cita (Nota del traductor Román Aguiar).

competencia estrictamente psiquiátrica o psicoanalítica y tiene por objeto, no verificar si el delirio es o no maquínico, lo que no podemos, en tanto que psiquiatra ni psicoanalista, confirmar o negar, pero sí analizar el alcance del modelo mecánico en la teoría socio-económico que se quiere aquí fundadora.

En efecto, se puede conceder a los autores sin reservas, si nuestra convicción del carácter histórico de la locura ha sido fundada, como ocurrió en nuestro caso, para la magistral demostración de M. Foucault, en la *Historia de la locura en la época clásica*, que la esquizofrenia, tal como la comprendemos en la distancia del internamiento y la reprobación, ha modelado sus ritos y sus contorsiones con los efectos del modo de producción capitalista, se ha asociado a una serie de maleficencias y maledicencias, condenadas con ella al exilio.

En cuanto a quienes profesan que la locura no ha quedado bajo la mirada serenamente científica del psiquiatra, que una vez liberada de las viejas participaciones religiosas y éticas en que la había encerrado la Edad Media, no hay que dejar de hacerles volver a ese momento en que la sinrazón ha tomado sus medidas de objeto, partiendo hacia ese exilio en que, durante siglos, ha permanecido muda; no hay que dejar de ponerles ante los ojos esta falta original, y hacer revivir para ellos la oscura condenación que, sólo ella, les ha permitido articular, sobre la sinrazón, finalmente reducida al silencio, discursos cuya neutralidad está de acuerdo con la medida de su capacidad de olvido. ¿No es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión? (HL, FCE, tomo I, pp. 165–166. (subrayado por Kriegel).

La locura reencontró, a partir de la “Gran reinversión clásica” en el hospital general que se instala por todas partes en lugares y espacios de las antiguas instituciones de excomunión del espacio social, los leprosarios, todas las marginalidades, todas las oposiciones, y quizás, como lo sugiere más de una vez Foucault, toda la libertad, si esta es algo distinto a la negación comprendida. “Una mitad del mundo ético versa así sobre el dominio de la sinrazón, aportándole un inmenso contenido secreto de erotismo, de profanaciones, de ritos y de magias, de saberes iluminados, investidos secretamente por las leyes del corazón” (HL, FCE, tomo I, pp. 167–168).

Aparentemente, Deleuze–Guattari no rechazan esta aproximación histórica, ya que no contentos con citar, una y otra vez, la *Historia de la locura*, precisan que la “esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la histeria es el producto de la máquina territorial”. Ella explicaría, que producto de una sociedad mecanizada y de una producción maquinizada, la locura misma excentricada sea sometida también a sus limitaciones, y que el loco no enloquezca por nada distinto que la máquina. Se encontraría una crítica histórica y sociológica tradicional de los defectos del mecanicismo aplicado por una vez a la locura, pero en ellos no hay nada de esto. Pues si el esquizofrénico siempre se plantea la pregunta: “¿Dado un efecto, cuál máquina se puede producir? Y, ¿dada una máquina, para qué puede servir esta?”. No es en virtud de obsesivos cuidados técnicos sino por el hecho de la equivalencia del proceso esquizofrénico con el proceso productivo. Que se nos permita formular aquí la primera reserva sobre la manera en que la ecuación entre el proceso deseante y el proceso productivo capitalista es planteada.

Ella es planteada así: La producción social engendra, nos dicen los autores, un elemento de anti-producción cortado con el proceso, un cuerpo pleno determinado como *socius*. De dar como ejemplo este *socius* (sic) el cuerpo de la tierra (la máquina territorial, el cuerpo despótico o bien el *Capital*. Este capital, nos dicen ellos aún: “en efecto no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas en sí mismas. Él se vuelca sobre toda la producción y constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, si bien se apropia la sobreproducción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar como de una cuasi causa” (AE, p. 19). Hasta ahí, todo va bien: el proceso descrito es conocido y renviado con la ilusión producida por la ideología capitalista que dota al capital de los poderes pertenecientes al trabajo. O, al menos, todo iría, si bien no da la operación de volcamiento de las propiedades genéticas en cuanto al conjunto de la superestructura social: “En una palabra, el *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro” (AE, p. 19) ¿Qué es este misterioso derecho de registro?: “Proporcionar la plusvalía, o realizarla, este es el derecho de registro... un movimiento objetivo aparente... un

mundo perverso embrujado, fetichista pertenecientes a todos estos tipos de sociedad como constante de la reproducción social” (AE, p. 19).

Dicho de otro modo, es el efecto social por excelencia, o exactamente, lo que tiene lugar en el marxismo, sin incluso hablar de superestructura –ya que la reproducción no es inmediatamente social– es decir, no comprende inmediatamente lo político y lo ideológico, *las relaciones de producción*. Las relaciones político–sociales como volcamiento, apropiación, parasitismo taponan todos los poros de la producción... se sigue siendo soñador. Ciertamente, hay aquí ecos del marxismo. Así, Marx describe en sus obras políticas los progresos burocráticos del Estado francés que se desarrolla monstruosamente, “taponando todos los poros de la sociedad”, pero también develado como gigantesco esfuerzo inútil para aplastar la zarabanda interminable de las luchas políticas, él minusvalora el primer papel de la lucha política como lo hará más tarde Lenin.

Curiosa teoría social en la que sólo existe la producción (deseante) y su cubierta, el vuelco (territorial, despótico o capitalista), que se podría calificar de economicismo ya que el único lugar sigue siendo la producción económica, si bien la economía misma no estuvo ausente, inflado por el deseo. La teoría social se edifica entonces sobre la base de una serie de reducciones que permiten el ostracismo de lo político–ideológico y favorecen la equivalencia con la teoría de la locura:

1. La sociedad = producción + volcamiento (superficie de registro)
2. Locura = producción deseante + volcamiento (Edipo)

Pero el volcamiento mismo es una pura nada, una operación ideológica que, como lo dicen los autores del Edipo, “*una operación de propaganda*”, superficie clásica tendida sobre el deseo y que tendrá que aplastar un día.

De dónde la siguiente reducción: reproducción social = producción deseante. O economicismo = libidinismo”.

El anti–polítismo subyacente a esta teoría social –entiéndase el antileninismo, y por este que Lenin ha expuesto el primado de lo político, no conduce a Deleuze–Guattari al economicismo, sino a lo que podría llamarse un “libidinismo”, ya que ellos hacen del deseo, el hilo productivo por excelencia. Ellos rompen igualmente con el

marxismo, primera versión⁹, del que una de las variantes es, se lo sabe, el economismo. Cuando ellos escriben: “En efecto, no vemos razón para aceptar el postulado subyacente a las concepciones cambiantes de la sociedad. La sociedad no es ante todo un medio de intercambio en que lo esencial sería circular o hacer circular, sino un *socius* de inscripción en el que lo esencial es enmascarar o ser enmascarado” (AE. p. 166). No se les puede hurtar el mérito de la francesa, pero reconocemos con ellos que, en efecto, no tienen razones, porque no se sienten dispuestos a seguir las posiciones de Marx y Engels, que ellos definen el intercambio como el efecto fundamental de sociedad –de la sociedad civilizada– donde se atan a los efectos económicos, políticos, ideológicos¹⁰. El desplazamiento del acento: del intercambio a la inscripción alcanza el valor de explicación que confieren Deleuze–Guattari a la sociedad primitiva. En efecto, es imposible rechazar su vigorosa descripción de las relaciones no–intercambistas de la sociedad primitiva: “La máquina territorial primitiva, codifica los flujos, catequiza los órganos, marca los cuerpos ¿Hasta qué punto circular, intercambiar, es una actividad secundaria con respecto a esta marca que resume todas las otras: marcar los cuerpos, que son de la tierra?

9 El marxismo de Marx y de Engels cuya herencia está escindida en dos partes distintas: 1. La social–democracia, 2. El leninismo.

10 Engels en El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado resume las etapas que conducen al nacimiento de la civilización (Ed, Planeta–Agostini, p. 282).

“Hemos ya en los umbrales de la civilización, que se inicia por un nuevo progreso de la división del trabajo. En el estadio más inferior, los hombres no producían sino directamente para satisfacer sus propias necesidades [...]; los pocos actos de cambio que se efectuaban eran aislados. En el estadio medio de la barbarie, encontramos ya en los pueblos pastores una propiedad en forma de ganado, que, si los rebaños son suficientemente grandes, suministra con regularidad un excedente sobre el consumo propio [...]; y de ahí dos grados de producción diferentes uno junto a otro y, por tanto, las condiciones para un cambio regular. El estadio superior de la barbarie introduce una división más grande aún del trabajo: entre la agricultura y los oficios manuales; de ahí la producción cada vez mayor de objetos fabricados directamente para el cambio y la elevación del intercambio regular entre productores individuales a la categoría de necesidad vital de la sociedad. La civilización consolida y aumenta todas estas divisiones del trabajo ya existentes, sobre todo acentuando el contraste entre la ciudad y el campo (lo cual permite a la ciudad dominar económicamente al campo, como en la antigüedad, o al campo dominar económicamente a la ciudad, como en la Edad Media), y añade una tercera división del trabajo, propio de ella y de capital importancia, creando una clase que no se ocupa de la producción, sino únicamente del cambio de los productos (subrayado por los autores).

“La esencia del *socius* registrador–inscriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar” (AE, p. 150). ¿Las intervenciones que no están en esta descripción, que prueban el ritual de inscripción de los cuerpos como una actividad fundamental de las sociedades primitivas, un rescate impactante de la instrucción de Marcel Mauss, conceden una importancia fundamental a las “técnicas del cuerpo, del cuerpo individual y social”?

Pero, ¿por qué escoger la sociedad primitiva como modelo de toda sociedad? Se trata de renunciar al primado epistemológico de lo complejo sobre lo simple y de lo posterior sobre el anterior, que después de haber sido reivindicado por Marx¹¹, ha sido proclamado por toda la investigación científica viva, como lo ha subrayado Bachelard. La sociedad primitiva es efectivamente una sociedad donde el intercambio está poco desarrollado, pero no puede servir de modelo válido para toda sociedad, están para considerar la historia como una catástrofe o una regresión, cuesta sobre la cual ha seguido mucho Nietzsche y se arriesga fácilmente a murmurar.

Resumamos nuestra crítica: la teoría social de Deleuze–Guattari conduce a un productivismo (economicismo) que, en sí mismo, se reduce a un libidinismo, doblado por una inscripción o escritura. Hostiles a la ideología¹², que demuelen por el efecto puro y simple de deseo, ambos la reintroducen subrepticamente asignando como único lugar para el efecto histórico el efecto de escritura. Ciertamente la escritura no es solamente la ideología, ella remite a un material, al doble material: el trazo que llevan a cabo, hace y marca, y a la carne vegetal o animal machacada. Pero, ¡qué más sinrazón que esta mutilación de la cultura por la escritura, incluso restituyendo en esta, contenida, toda su fuerza!

Resumir el efecto socio–político o el efecto histórico a un efecto de inscripción definido como volcamiento es lo que nos parece inaceptable. Hecho esto, no nos contentamos con poner en evidencia una herejía. Semejante teoría socio–natur–lingüística, icuriosa mezcla! va sin duda al encuentro del marxismo. Pero si el marxismo no pretende ser un dogma que se deba admirar de rodillas, como lo han dicho su-

11 Cfr. a) El prefacio a *El Capital*; b) Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.

12 Mientras que los sujetos han sido equivocados, esto no es un problema ideológico de desconocimiento o de ilusiones, es un problema de deseo y el deseo hace parte de la infraestructura (P. Uri).

ficientemente Marx y Engels. Si, al contrario, este es una disciplina científica, es de hecho para ser discutida y puesta en cuestión hasta en sus principios, ya que solo las ciencias son capaces de volver a poner en cuestión sus principios y desarrollarse por esta operación misma, sin invalidar completamente sus estatus anteriores. Nosotros no sabríamos abandonarlo y limitarnos, con Deleuze-Guattari, al juego lamentable del escoliasta: ¡alto ahí, tocas el *texto sagrado*!

Su posición nos parece menos peligrosa en que se opone, literalmente, a Marx, que en que contribuya a una teoría política imposible: la teoría mecánica de la sociedad.

Puesto que su divergencia no se detiene ahí: concierne con la designación de los elementos y efectos sociales, su agenciamiento o, en otros términos, el tecnicismo social. Este modelo no juega aquí el papel de una simple imagen, comparación rica de evocación, pero de una explicación rigurosa, adecuada; recordémoslo, de la sociedad, como de la locura: “La máquina social es literalmente una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes” (AE, p. 147).

Hay tres tipos fundamentales de máquinas sociales correspondientes a tres tipos de sociedad: la máquina territorial propia de la sociedad primitiva, la máquina despótica, propia de la sociedad antigua y feudal, la máquina capitalista; triada una vez más, todavía, muy alejada de la representación marxista de los diversos tipos de sociedades¹³. Pero avancemos [...].

Recordemos que la teoría mecánica del cuerpo social tiene una larga historia: el primero que haya tratado de representar la sociedad como una máquina, aplicando estrictamente las leyes válidas en la física, fue el filósofo y físico inglés Hobbes: él esperaba, conforme al espíritu generalizado de la racionalización que autorizaba el éxito de la física del siglo XVII, constituir una verdadera ciencia social. Él encuentra que ésta no ha funcionado. Su sistema cayó en el olvido y únicamente vale como pieza de museo de las ideologías políticas clásicas, sólo visitadas por los especialistas. Sin duda, el modelo mecánico al cual Hobbes se refería, estaba limitado al de las máquinas

13 En efecto, Marx y Engels siguen a Lewis Morgan, distinguen dos tipos de sociedades ante la civilización: el Estado salvaje, la Barbarie, y en el período de civilización, por fuera del modo de producción asiático (muy discutido), los modos de producción, *antiguo*, *feudal*, de *mercado*, *capitalista*.

simples, pero ni la máquina energética ni incluso la máquina cibernética sabrían ofrecer mejores modelos, por la buena razón que ellas excluyen toda la representación de la historia. Y es por esto que Marx, en el siglo XIX, se cuidará de no hacer ninguna referencia a la máquina para caracterizar la sociedad. Él prefiere, de lejos, las metáforas orgánicas. En efecto, una máquina es un sistema cerrado que supone siempre la intervención de un mecánico, ante todo para constituirla, luego para regularla, incluso si es compuesta, como las máquinas electrónicas, de un número impresionante de montajes en “*feed back*”. Ella no puede ni crecer ni transformarse sin, al mismo tiempo, degradarse indefectiblemente. En desquite, las sociedades viven, se contradicen, se transforman, en resumen, son históricas. La única historia de las máquinas es la de la producción tecnológica que remite a la historia humana y de la obsolescencia.

En estas condiciones, y a pesar de las prevenciones de los autores, el modelo mecánico, *para la sociedad* (decidir si lo mismo vale para la locura es otra historia que no es de nuestra competencia), juega como *metáfora*.

El mejor indicador de esta metaforización forzada es el desconocimiento de los autores de la existencia de la disfunción, disfunción 1) de la máquina deseante esquizofrénica; 2) disfunción de la máquina social:

1. “Las máquinas deseantes, por el contrario, no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas...”. (AE, p. 38).
2. “Es *para* funcionar que una máquina social *no debe funcionar bien*. [...] Lo mismo para la organización de la función política en estos sistemas, que no se ejerce efectivamente más que indicando su propia impotencia”.

Enteramente de acuerdo con la existencia de las disfunciones. Pero ellas arruinan el modelo mecánico ya que una máquina, se lo sabe, no tiene otros usos que el de funcionar y funcionar correctamente. Una máquina que cesa de funcionar es una pura mecánica, ella puede provocar efectos estéticos (Cfr. *Las máquinas surrealistas de Dalí o las máquinas trituradoras de César*), pero con la exclusión de todo efecto mecánico.

Y es porque el modelo mecánico es impotente a la teorización de los efectos sociales que se juegan en la contradicción entre las funciones y las disfunciones.

Admitámoslo, otra interpretación posible del modelo mecánico es la que reserva el servicio a los aparatos estatales, o a lo que en ellos tiene lugar, en la sociedad primitiva. La máquina territorial sería no toda la superestructura de la sociedad primitiva, sino el único aparato de inscripción, así como la máquina despótica revierte solamente en el Estado antiguo y feudal. En apoyo de tal operación, se encuentra el aspecto muchas veces subrayado por Marx, del carácter relativamente rígido del aparato de Estado, que es esencialmente un *aparato de reproducción* de las leyes y consecuencias del intercambio económico en un modo de producción dado. En otros términos, no es aberrante hablar de máquina de Estado en el caso en el que el Estado funciona esencialmente, de manera repetitiva, donde es poco capaz de transformarse. Esta es la razón por la cual los revolucionarios reclaman que se destruya la máquina de Estado más bien que transformarla.

Pero esta mecanización posible del Estado (al menos la negación de ciertos aspectos fundamentales como la capacidad de la mecánica de Estado para integrar las diferencias de clases, como en el Estado monárquico en Francia en el siglo XVII), no puede ser validado por el conjunto de la esfera jurídico-político-ideológico, que de ningún modo obedece a las leyes mecánicas: ante todo el político, lugar de la lucha de clases, como lo ha dicho Lenin, lugar fundamental de los acontecimientos y de la historia, es decir, del cambio. Luego la ideológica, etcétera. Es anulando toda existencia de lo político y de lo ideológico que Deleuze-Guattari pueden concederse el derecho de conservar el modelo mecánico. Por escoger el modelo mecánico para pensar la sociedad, ellos conducen al mismo impase que los teóricos materialistas mecanicistas de los siglos XVII y XVIII, como Hobbes, La Mettrie: el desplazamiento de la historia.

4. / *Locura y etnología*

Este mecanicismo no opera sin consecuencias para la teoría etnológica. Conduce a Deleuze-Guattari a aprobar una cierta orientación de la investigación etnológica en detrimento de otra, en este punto nos parece que se puede, e incluso, que se les debe seguir.

El primado epistemológico acordado sobre la sociedad primitiva, por expuesto que sea, procede en efecto de una loable intención: la que ha conducido a ciertos etnólogos, como Robert Jaulin (en: *La Paix Blanche; De l'ethnocide*) a revalorizar las sociedades “primitivas” criticando este punto de vista occidentalocéntrico, que domina en la etnología neo-colonial. Negando que las sociedades primitivas nuestras sean inferiores y que ellas constituyen pura y simplemente nuestro pasado superado, reclaman una “indianización” de las relaciones humanas fundadas sobre el entrecruzamiento y la alianza y no sobre la violencia y explicitación. R. Jaulin denuncia las prácticas etnocidarias manifiestas o latentes de la civilización occidental que es persuadida de constituir el porvenir del mundo, es decir, la única salida a la evolución posible de la humanidad. Tentativa complementaria de esta “esquizofrenización” reclamada por Deleuze–Guattari y que incita a comprender y a encontrar en la calidad de la vida lo que ha sido perdido en la excomunión social o en el defecto histórico, del insensato y del “comunista primitivo”. Los basureros de la historia también están llenos de flores.

Pero el intento de re-inclusión de las sociedades primitivas en la sociedad humana, en pleno derecho, no ocurre sin peligros: viable, si se acepta pensar que las diferencias no anulan la existencia humana de los grupos más extraños a nuestros propios hábitos, puede conducir a aberraciones semejantes a la que se denuncia cuando se contenta pura y simplemente con reinvertir una jerarquía en provecho de otra, dejando las sociedades primitivas en alto. Mostrando que los intercambios parentales están menos sometidos a las reglas de una combinatoria formal, como lo subraya Levi–Strauss, como la instauración de una práctica de expresión de la deuda, Deleuze–Guattari indican que la comunidad de los bárbaros y de los civilizados no reposa solamente sobre el carácter simbólico del pensamiento salvaje, que este está ya en su práctica económica y social, y que los “salvajes” son nuestros semejantes. Así mismo, cuando desmienten la inexistencia de la historia: “la idea de que las sociedades primitivas no tienen historia y están dominadas por arquetipos y su repetición es particularmente débil e inadecuada. Esta idea no nació entre los etnólogos, sino más bien en los ideólogos vinculados a una conciencia trágica judeo-cristiana, a la que querían abonar la ‘invención’ de la historia” (*AE*, p. 157). Sin embargo, la elaboración

de su propia teoría de la Historia conduce a preguntarse si el discontinuismo sí es el rasgo específico de la historia marxista.

Su periodización ternaria: máquina territorial, máquina despótica, máquina capitalista, se justifica por el criterio seleccionado para cernir la evolución histórica: la transformación de la máquina de Estado (y de su lugarteniente, la sociedad primitiva). En efecto, en esta perspectiva, ellos pueden, con todo derecho, sustituir al doble (o al triple) entresacar del modo de producción feudal (precedido del modo de producción asiático) el elemento único de la máquina despótica y considerar el Estado feudal, por ejemplo, como una de sus variantes¹⁴.

El criterio retenido crea problema: ¿se puede periodizar la historia desde el único punto de vista de la máquina de Estado? o, en otros términos, ¿el punto de vista del aparato de Estado (el político, como decía Aristóteles), es bueno para pensar la historia?

Si así fuera, habría que sorprenderse de que una reflexión milenaria de política, del aparato de Estado y de sus instituciones, reflexión que se inaugura con Platón y Aristóteles y se continúa¹⁵ a través del Derecho romano, las ideologías políticas agustinianas, tomistas, y el gran sobresalto clásico (Hobbes, Crontins, Pupendorf, Locke, Rousseau, etcétera) no haya ofrecido al Occidente antiguo y clásico la sombra de un conocimiento histórico.

No es que no exista la historiografía, legendaria, apologética, o crítica en caos..., pero la historia, como explicación racional del devenir histórico, la idea misma que este devenir tiene sus leyes que son la única manifestación de la sinrazón o de la perversidad humana, todo esto, la meditación, el análisis, tan profundo que se le hace, del aparato de Estado, no ha conducido a ello.

No es que no exista tampoco, como M. Foucault trata de demostrarlo en sus presentes investigaciones, un colosal esfuerzo de similitudes de informaciones sociales y políticas compiladas por diversas instituciones, burocráticas o no, del Estado,

14 “El Estado proteiforme, pero siempre un solo Estado. De ahí las variaciones, todas las variantes de la nueva alianza, sin embargo, bajo la misma categoría. Por ejemplo, no sólo la feudalidad presupone un Estado despótico abstracto al que segmentaría según el régimen de su propiedad privada y el desarrollo de su producción mercantil, sino que éstas inducen, en cambio, la existencia concreta de un *Estado propiamente feudal*, en el que el déspota vuelve como monarca absoluto” (AE, p. 226).

15 Cfr. *Histoire et politique o l'Histoire comme science des Effets*, de B. Barret-Kriegel—, por aparecer.

esfuerzo productor de efectos de conocimientos y manejos de lo político y de la historia. Sin embargo, ya que la empresa política estatal tiene por objetivo el cierre de la lucha de clases, porque su esfuerzo de comprensión es indisociable del esfuerzo de represión, el Estado es bien edípico, es decir, ciego a la historia. Solo llegan a comprender la historia, estos hombres que descienden del harén de la lucha de clases, los políticos...

Ya que la historia únicamente se puede volver inteligible desde otro punto de vista, el punto de vista de lo que la modifica, la reforma o la revoluciona, de todo lo que escapa a la regulación mecánica del Estado, en resumen, desde el punto de vista de *la política*, como lo han dicho Marx y Lenin, precisando que la política es la lucha de clases y que esta tiene precisamente al Estado por objetivo: “la lucha de clases es una lucha política, una lucha por el poder del Estado” (Lenin), en la medida en que ella reconoce el Estado como cierre de la lucha de clases, como aparato destinado a impedir la lucha de clases, constituido para limitar y reglar su juego.

De lo que la teoría de la historia puede convertirse cuando falta el punto de vista de la política, Deleuze–Guattari nos ofrecen una solución ejemplar, cuando describen el devenir de la máquina despótica o el paso del modo de producción antiguo al modo de producción feudal:

[...] Debemos seguir a Wittfogel cuando muestra hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participan del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobre-codificar las cuentas? No sirve de nada hacer el inventario de las diferencias, a la manera de concienzudos historiadores: comunidades aldeanas aquí, sociedades industriales allí... Las diferencias no serían determinantes más que si el Estado despótico fuese una formación concreta entre otras, a tratar comparativamente. Pero él es la abstracción, que se realiza ciertamente, en las formaciones imperiales, pero que no se realiza en ellas más que como *abstracción*” (subrayado por nosotros) (AE, p. 227).

Estamos muy próximos aquí, ¿quién lo ve?, de una historia hegeliana que procede por concretización de la abstracción de lo abstracto ya que retorna a una abs-

tracción suplementaria, convirtiéndose finalmente en un falso efecto espiralado que pivotea sobre un acontecimiento único, siempre reiterado: para el caso, el acontecimiento de Edipo, ya que en la historia ternaria del *Anti-Edipo*, solo existe un único acontecimiento del déspota estatal o de la conciencia aterrorizada. La inscripción maquínica enfoca los flujos de su fuerza mediante la máquina primitiva, que elabora los cuerpos, refiriéndose a la tierra. De hecho, por qué entonces, a propósito de sociedades esencialmente nómades, cazadores o pastores, los autores nos remiten siempre a la *tierra* y no al territorio, como si la tierra como concepto pudiera aparecer ante la existencia de la agricultura y de la propiedad privada? –territorialización– de la máquina despótica que recentra, sobre codifica los flujos sobre el cuerpo despótico, usando la piedra, el pergamino, de la escritura, marcando los monumentos, decodificación, finalmente de la máquina capitalista que libera los flujos, desvía los códigos, se presenta como una pura actividad económica determinando la dominación de la economía¹⁶.

Todo esto forma solamente un céntimo de historia, ya que la historia existe más allá de un acontecimiento, se lo ve, iniciar un efecto que le es extraño, llamado acontecimiento. Ahora bien, Deleuze–Guattari compara el Estado con un palimpsesto, manuscrito en que las inscripciones recubren y borran las inscripciones más antiguas, y significan por tanto que el Estado permanece idéntico bajo sus diferencias de régimen. Desde la máquina despótica, todo está ya jugado. El Edipo amenaza como amenaza el capitalismo, el bajón es único, solamente tiene lugar una vez.

Ellos se inscriben, por tanto, no en una teoría de la historia, sino en una genealogía que se inspira en la de Nietzsche¹⁷, para quien un solo acontecimiento, mons-

16 “El capitalismo como socius o cuerpo lleno se distingue, pues, de cualquier otro, en tanto que vale por sí mismo como una instancia directamente económica y se vuelca sobre la producción sin hacer intervenir factores extraeconómicos que se inscribirían en un código” (AE, pp. 257–258).

17 En efecto, la genealogía, por grande que sean sus méritos, en su intento de ofrecer una explicación racional del pasado y del devenir, limita singularmente la perspectiva histórica, ya que interpreta la evolución en términos de filiaciones y está presta a encontrar las paternidades, las ascendencias. Ella familiariza la historia y su compromiso, inevitablemente cuando se encuentra en presencia de los acontecimientos, en una teratología: el acontecimiento es identificado con lo monstruoso, lo diferente, lo mórbido. Cuidadoso de racionalizar los acontecimientos locomotores, privilegiando las *revoluciones*, el materialismo histórico, gustosamente *arqueológico*, en la medida en que calcula todos los trazos y los efectos de *inscripción*, es resueltamente anti–*genealógico*.

truosamente reinvertido, engendró la moral de la sociedad moderna. La aparición del Estado despótico indujo inmediatamente un efecto latente de edipización: “Los fundadores de imperios lo han hecho pasar todo al estado latente; inventaron la venganza y suscitaron el resentimiento, esa contra venganza. Y, sin embargo, Nietzsche dice de ellos lo que ya decía del sistema primitivo: no es en ellos que la ‘mala conciencia’ –entendamos Edipo– arraigó y empezó a crecer, la planta horrible... En verdad, Edipo empezó su migración celular, ovular, en la representación imperial... Edipo ha recibido su nombre” (*AE*, pp. 221–222).

Historia inseparable de la recurrencia catastrófica que designa el capitalismo como el mal posible que amenaza la humanidad desde sus orígenes. “En cierta manera, el capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, pero las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que esquivo sus códigos” (*AE*, p. 146). Facciosa teoría de la predeterminación de los gérmenes (históricos) para los que evocan, a propósito de la evolución de las teorías del deseo, las del ihuevo biológico!

Ya que no se es impunemente finalista: es preciso llegar, como Hegel, al fin de la historia, el horizonte circular del presente, en su Estado proustiano insuperable: “Es el capitalismo el que está en el fin de la historia: es el resultado de una larga historia de las contingencias y accidentes y provoca el advenimiento de este fin [...]”. (*AE*, p. 159). Los autores demuestran que las sociedades primitivas no carecen de intercambio, sino que producen, al contrario, su conjuro. Es por la supresión de éste que se efectúa un buen desplazamiento, en la medida en que las sociedades primitivas, mediante la ritualización, conjuran lo accidental e improbable, expulsan tanto como pueden –tanto que han preservado las sociedades extranjeras– los acontecimientos y la historia.

¿Pero el intercambio? Este existe, muy seguramente, pero bajo una forma secundaria, ya que su generalización supone un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Como lo ha mostrado Marx, los términos fundamentales del intercambio únicamente están dados en un cierto estadio. Para que el intercambio se vuelva la finalidad de la economía, es preciso que en ésta exista la posibilidad de producir excedentes más allá de la satisfacción de las necesidades de uso, y esta posibilidad está sometida a la aparición de un cierto número de condiciones técnicas conquistadas

progresivamente. La caza se desarrolla reemplazando sus útiles apropiados (el arco, las flechas), la recolección, luego la cría y, sobre todo, la agricultura, que permiten la transformación fundamental de la apropiación de las riquezas naturales (economía = consumo) en producción de riquezas (economía = producción).

La consecuencia de este fatalismo hace del capitalismo un después siempre ya ahí, se lee en la interpretación negativa que hacen Deleuze-Guattari de la teoría marxista de la historia como historia de la lucha de clases. Según ellos, se trata de una teoría retrospectiva, constituida posteriormente y que sustituye, mediante una suerte de fractura de la realidad anacrónica (es decir válida solamente para el capitalismo) de la clase a los fenómenos de castas o de rangos¹⁸. Si bien es cierto que la lectura de la historia en términos de lucha de clases, es decir, a partir del conocimiento del juego político (de la política y no solamente del aparato de Estado), no es posible que, con el capitalismo, en la medida en que éste ofrece las condiciones materiales para la creación de un espacio oficial para el juego político (el parlamentarismo) de la comprensión del papel restrictivo motor de la lucha de clases, lo que contradice, por lo demás, la tesis acreditada por el liberalismo económico, según el cual el capitalismo es un economicismo¹⁹. Esta es la única manera de comprender la esencia de la economía: en efecto, habrá que esperar a los fisiócratas para que la economía sea definida como producción y circulación de bienes, no solamente como apropiación de las riquezas naturales, según la teoría aristotélica que había dominado a occidente. Sin embargo, desde hace mucho tiempo, la producción domina la apropiación natural. Lo mismo vale para la historia [...].

En el centro de este fatalismo discontinuista: el naturalismo, que debuta todavía una vez más en una extraña subversión de Marx²⁰ que le imputa el descubrimiento de

18 “De donde la posibilidad de una lectura retrospectiva de toda la historia en función del capitalismo. Ya podemos buscar el signo de las clases en las sociedades precapitalistas. Sin embargo, los etnólogos señalan lo difícil que es hacer la partición de estas proto-clases, de las castas organizadas por la máquina territorial imperial y de los rangos distribuidos por la máquina primitiva segmentaria” (AE, pp. 160–161).

19 Que se nos explique entonces en qué el *New-Deal* y el dirigismo tecnocrático iya no son el capitalismo!

20 Subversión justamente subrayada por F. Lyotard: “Contrariamente a toda previsión, o justamente porque fracasando el título produce un efecto de ilusión, lo que el libro subvierte más profundamente es lo que no critica, el marxismo. En el *Capitalisme energumène*. *Critique*, 72. La ausencia de señas para marcar su diferencia con el marxismo nos parece a la vez la fuerza y la debilidad del libro: su fuerza: estas cuestiones se sitúan en el campo abierto por Marx, su debilidad: aventajar lo que se pretende desplazar.

la “producción como unidad del hombre y de la naturaleza” (*AE*, p. 57). Mil perdones, si Marx no es, no puede ser, no quiere ser Rousseau: para Marx no existe unidad entre el hombre y la naturaleza, sino un conflicto, una relación. El trabajo como producción es precisamente esta relación con la naturaleza, relación doble porque articula dos tipos de producción cuyos caracteres no son exactamente calcados: 1° producción de los medios de existencia o reproducción individual; 2° Producción de la propagación de la especie, o reproducción colectivista. En principio, estos dos tipos de producción surgen enteramente de la biología. La reproducción del individuo depende de la expropiación de las riquezas naturales, la reproducción de la especie, de las leyes del mecanismo de replicación hereditaria. Toda esta se complica con la aparición de la producción artificial, resultante de técnicas mediáticas, complejas, acumulativas. Es buen signo de este tiempo arruinar la pseudo-distinción entre naturaleza y cultura y retornar a un naturalismo agresivo. Las buenas razones abundan:

- Primero que todo ecológicas: después de las devastaciones sistemáticas causadas por las sociedades industriales sobre el medio ambiente natural, que destruyen irreversiblemente los equilibrios milenarios de la fauna y de la flora y amenazan, a corto o mediano término, la sobrevivencia del hombre mismo. Resulta urgente, por tanto, recordar la dimensión biológica fundamental de la humanidad, su dependencia respecto de la biosfera y denunciar los estragos provocados por la actitud dominante y ciega del hombre respecto de su entorno;
- También antropológicas: las revelaciones aportadas por los etnólogos y los paleontólogos convergen actualmente para cuestionar la existencia de dos caracteres que se les creía específicos de la humanidad: el lenguaje articulado, la colectividad social; la posibilidad de enseñar a los chimpancés los rudimentos de un lenguaje articulado modelado sobre el lenguaje de los sordo-mudos, la observación de la existencia de tabús anales e incestuosos en las sociedades de simios evolucionados en estado natural, obligándonos en lo sucesivo a repensar la originalidad de la especie humana.

- Finalmente, biológicas: los notables éxitos reportados últimamente por la biología, tanto en el dominio de la genética como en el del funcionamiento de las células, fuerzan la admiración y la atención y desvían, guste o no, la atención de los investigadores hacia sus cuestiones y sus problemáticas. Los grupos de sociólogos, y politólogos, de biólogos se constituyen, aquí y allá, con la esperanza de que la biologización de un cierto número de problemas va a permitir resolverlos mejor.

Esta interdisciplinariedad, además de los efectos científicos que se está en derecho de presentir y esperar, no ocurre sin producir, ante todo, efectos ideológicos que se pueden reducir y combatir.

Por ejemplo, “el boom” ecológico que nos apachurra las orejas, por fuera de la advertencia severa y de la puesta en guardia extremadamente seria que constituye frente a frente del peligro creciente de la polución y del riesgo de la creciente acelerada sorprendente que ha producido éste, resulta de unificar todo el mundo de la extrema derecha al de la extrema izquierda formulando un cierto número de contradicciones, casi formuladas en términos sociales, de oposición de clases, en el tema único de la unidad necesaria del hombre y de la naturaleza. Todo pasa como si uno se dijera o se nos dijera (para buscar qué es este se): las oposiciones sociales no cuentan, o no cuentan tanto, respecto de una oposición más fundamental, más decisiva y ante la cual toda nuestra especie debe unificarse, ya que, en cada uno de sus miembros, igualmente concernida, la oposición entre la humanidad y la naturaleza, y comprometernos en la búsqueda de la naturaleza perdida. [...] para muy pronto reencontrarla: después de haber puesto durante estos últimos decenios el acento sobre la actividad técnica mostrando toda la distancia que aleja al “*Homo faber*” de las otras especies animales, los antropólogos la abandonan preocupados de descubrir el carácter natural del hombre.

¿El hombre ser antinatural? ¡Así es! Está muy bien como Serge Moscovici ha tratado de recordar que el terreno original de esta distinción se sitúa en la filosofía política del siglo XVII y XVIII. Hobbes o Rousseau marcan el contraste del hombre en estado de naturaleza y del hombre en estado civil, en la perspectiva precisa de subrayar el carácter desnaturalizado, o artificial de la sociedad, como una manera distinta

de relativizarla y de mostrar que se puede o que se debe transformarla, pero que lo que un artífice voluntario ha hecho, otro artífice puede deshacerlo o rehacerlo. Para ellos, lo natural es lo eterno, el producto de la creación de Dios y no del hombre. En resumen, en su idea de naturaleza desaparece la idea de legitimidad.

Y ahora se nos dice: el hombre no es un producto de la cultura opuesto a la naturaleza, pues la naturaleza humana, también ella es el resultado de una evolución biológica, el hombre no es un gato evadido de la biosfera, él es producido y determinado de parte en parte como especie biológica²¹. De acuerdo. Aceptemos entonces que, si hay naturaleza biológica, si existe una naturaleza, esta es un producto de la naturaleza, hay otra naturaleza específica, una naturaleza entre otras con sus leyes particulares. De la reinserción biológica y antropológica del hombre en la cadena de las especies naturales, se podría en efecto llegar a otra conclusión: esta misma, a la que había procedido inmediatamente Marx, no naturalizar o biologizar la historia²² sino historizar la naturaleza o la biología. Pues, ¿qué es lo que está en juego definitivamente en la oposición naturaleza–cultura? Es la idea de unidad, *una* cultura oponiéndose a *la* naturaleza, cuando hoy sabemos que existen no solamente una pluralidad de culturas humanas sino también la necesidad del aprendizaje de la transmisión mediante la educación de un cierto número de comportamientos animales que son conseguidos en el curso de la existencia. En resumen, cuando no podemos negar la existencia de una cultura animal, debemos renunciar a la idea de una naturaleza única, divina o totalizadora, para pasar a describir naturalezas diferenciales, específicas, niveles de fenómenos con cada una de sus leyes.

21 “Se ha pretendido explicar nuestra singularidad y nuestra génesis mediante un golpe luminoso extraordinario, que nos arranca a la naturaleza para encerrarnos completamente en la sociedad que es también su falsificación. Desde el instante en que esta no había aparecido con nosotros, en que ella se encontraba sobre toda la escala de los seres vivientes, el vínculo de sucesión postulado, la justificación de la cesura que había dado lugar en nuestro propósito, en una época determinada, pierde su razón de ser, científicamente hablando” (S. Moscovici *La Sociedad contra natura*, París, 1972, p. 36).

22 Así en *La ideología alemana*: “Sólo hay una naturaleza histórica y una historia natural” (Marx, *La ideología alemana*, pp. 54–56). El pasaje crítico completo de Marx y Engels, que Kriegel sintetiza de este modo, dice: “Por lo demás, [...] el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno, las ‘antítesis de naturaleza e historia’, *como si se tratara de dos ‘cosas’ distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural [...]*”. (Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos, 1974. p. 47 (subrayo la frase a que hace alusión Kriegel. Nota añadida por el traductor Román Aguiar).

Nosotros reprochamos a Deleuze–Guattari el biologizar –como ocurre con Reich–, la teoría de la sociedad, eludir su naturaleza verdadera que es la historia. Existe en el marxismo–leninismo una teoría de la historia que toma prestadas metáforas de la biología, metáforas solamente, opuestas a otra tradición filosófica, –Bergson, Nietzsche, y de distinta manera Hegel–, que ha buscado en la biología un modelo para la historia. Esta tradición ha tenido en Francia un ramo olvidado del cual se finge estar seco, ya que se conoce la infamia contra este: Georges Sorel. (Cfr. *Reflexions sur la violence*).

Precisemos este punto, ya que pretendemos apoyarnos en Marx y Lenin: hay algo inquietante en el juego de máscaras y pavoneos que Deleuze–Guattari fabrican a propósito del marxismo. Ellos atacan abiertamente a Freud, pero se ponen del lado de Marx, invocando siempre, no la autoridad de sus tesis, pero le punzan con sus mofas. Ellos se sitúan del lado de Marx o más bien del lado en que se le pueda atacar, asociación de lanceros de proyectiles unidos (¿fortuitamente?) frente al mismo enemigo, no dudando en hacer soportar a Marx la carga de tesis que nunca jamás han sido las suyas. Nietzsche tenía mucha razón, es preciso mucha habilidad para bailar y quizás también ibastante agilidad!

Así, cuando aproximan a Marx y a Nietzsche: “Nietzsche hace una anotación que se asemeja a las de Marx y Engels: “Estallamos de risa al ver en vecindad hombre y mundo, separados por la sublime pretensión de la palabrita y”. Marx no es naturalista. La teoría sociopolítica que él elaboró requiere, al contrario, el rebasamiento de las “robinsonadas naturalistas”, no hay hombre–naturaleza en el marxismo, como sí lo hubo en el roussonismo y en Reich (nada de bondad o de inocencia original) cuando los autores mismos afirman: “El inconsciente es negro, dicen. A menudo se reprocha a Reich y a Marcuse su “roussonianismo”, su naturalismo [...] El inconsciente es rousseauiano, siendo el hombre–naturaleza [...]”.

Recordemos dónde Reich ha conducido un biologicismo semejante: si el “joven Reich” trata gustoso de pensar el fenómeno de la lucha de clases, naturalizándola, el viejo Reich, terminar por borrar pura y simplemente, en un proceder resueltamente inverso al que tiene Marx, del análisis de la naturaleza en los manuscritos de 1844 al análisis de la sociedad en *El Capital*²³.

23 Cfr. El notable artículo crítico de Helmut Dahmer “Wilhelm Reich, Freud y Marx”. In: *Les temps modernes* (sept–oct, de 1972).

Eludidas, la historia y la política no son menos las claves del *Anti-Edipo*. En efecto, se puede suponer que la infidelidad provocante que ellos manifiestan respecto del marxismo, para no hablar del rechazo completo del leninismo, tienen una posición que no les desmiente de ningún modo; sin referencias explícitas al marxismo-leninismo, las preguntas planteadas o refutadas aquí, tienen significación únicamente en un campo histórico, campo cuyos límites fijados y desplazados no son exactamente los del dogma del libro de texto, sino los de la ley y del deseo. Aparentemente, Deleuze-Guattari, “no han leído *El Capital*, ni releído *Qué hacer* y no prometen que lo harán”.

Por su traducción y su convergencia con una cierta simbólica del discurso psiquiátrico, ¿de cuál marxismo se trata entonces, sino es del que organiza, con el provecho que se le quiere siempre desconocer, la experiencia histórica de las revoluciones sociales del siglo XX?

En suma, es bastante reconfortante que dos hombres cesen de jugar a la gallina ciega con la historia, refuten, revisen las malas preguntas sobre la aventura trágica de la URSS, hablen los ojos abiertos de su fracaso, tomen acta de lo que definitivamente ha funcionado mal y añaden: “no se sabe a partir de cuándo todo ha funcionado mal”²⁴. “No se sabe”, designación de una fractura donde la locura muestra a todos que no tenemos más suelo bajo nuestros pasos.

Se hablará de regresión espiritualista de revolucionarios no profesionales que tienen la audacia de ir a buscar en Bergson y Nietzsche, para remediar las deficiencias del marxismo. Sin pensar que Lenin —¿pero quién le lee?— decía que la política no es la perspectiva de Nevsky, ni que Marx va a buscar a Feuerbach para desembarazarse de Hegel, y ha jugado a quién pierde gana el siglo XVIII contra el siglo XIX.

Blandine Barret-Kriegel

Traducido del francés por: Román Aguiar Montaña. Docente Universidad de Antioquia.
Historiador, magíster y Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia,
sede Medellín. Agosto 05 de 2023).

24 Déjese de aceptar por este mal funcionamiento la etiqueta infamante de exégeta insensible. Nosotros no creemos que la culpa de esta inmensa perversión del deseo revolucionario causada por la ley del partido pueda ser imputada a Marx y a Lenin, como si el estallido de risa donde Gavroche junta a Voltaire y a Rousseau, niega que todo ha sido dicho ya contra ellos, sino más bien que entre las redes de la teoría de la explotación de la política y de la toma del poder, hay vacíos de la palabra y de la memoria donde la muerte ha sido sustituida por el texto.

