

Del deseo a los microfascismos. A 50 años de *El anti-Edipo*, un gran libro de filosofía política

From Desire to Microfascisms. 50 years after Anti-Oedipus, a great political philosophy book

Cristóbal Durán Rojas, Julián Ferreyra *

Universidad Nacional Andrés Bello, Universidad de Buenos Aires
cristobaldr@gmail.com, djulianferreyra@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.722130

Recibido: 06/04/2022 Aceptado: 13/06/2022

Resumen: En este artículo intentamos exponer algunas de las cuestiones principales elaboradas en *El anti-Edipo*, con el objeto de enfatizar su relevancia para la comprensión de una filosofía política novedosa. Para ello nos centramos en tres aspectos articulados que están presentes en el libro, pero que se vuelven más claros para nuestra actualidad al momento de ponerlos en contacto con algunas de las discusiones que han suscitado y con el corpus deleuziano-guattariano. Esos aspectos son: 1) la tematización del deseo, sometido a una transformación a partir del concepto de "máquina", 2) el análisis del capitalismo, a partir de la teorización de un *socius* específico, donde el deseo adquiere un tratamiento singular, y 3) el descubrimiento de un fascismo molecular, que será desarrollado abiertamente en textos posteriores de ambos autores.

Abstract: In this article we try to expose some of the main issues elaborated in *Anti-Oedipus*, to emphasize their relevance for the understanding of a new political philosophy. To do so, we focus on three articulated aspects that are present in the book, but that become clearer for our current time when we put them in contact with some of the discussions they have raised and with the Deleuzian-Guattarian corpus. These aspects are: 1) the understanding of desire, subjected to a transformation based on the concept of "machine", 2) the analysis of capitalism, starting from the theorization of a specific *socius*, where desire acquires a singular treatment, and 3) the discovery of a molecular fascism, which will be openly developed in later texts by both authors.

Palabras clave: Deseo, máquina, fascismos, Filosofía política, capitalismo.

Keywords: Desire, Machine, Fascisms, Political Philosophy, Capitalism.

* Cristóbal Durán Rojas. Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Andrés Bello, Chile. ORCID: 0000-0002-8870-5659.

Julián Ferreyra. Departamento de Filosofía, FFyL, Universidad de Buenos Aires. ORCID:0000-0002-5176-3740.

El presente trabajo es resultado de los proyectos FONDECYT N° 1201271 (ANID, Gobierno de Chile), y PICT-FONCyT-2019-1692, Argentina.

No es como libro como podría responder al deseo, sino más bien en función de lo que hay a su alrededor. Un libro no vale nada por sí mismo. [...] En suma, un libro no puede responder a un deseo más que políticamente, fuera del libro. (Deleuze, 2002, pp. 306).

1. Introducción: Dos veces mayo '68

¿Qué nos podría decir hoy *El anti-Edipo*? Publicado hace 50 años, en 1972, el libro pareció durante mucho tiempo estar consagrado (o incluso fijado) a sus condiciones de emergencia histórica, y en gran medida sometido a ellas. Escrito a cuatro manos por Gilles Deleuze y Félix Guattari, generó un impacto múltiple al momento de su publicación. En primer lugar, fue un éxito editorial; la primera tirada se agotó rápidamente. Tuvo mucha difusión pública, incluyendo una doble página del diario *Le monde* (el 28 de abril de 1972) y un número de la revista *L'arc*. Repercusión por cierto polémica en la esfera pública, con muchas voces indignadas, aparentemente por el tono en que el libro se encontraba escrito, pero que apuntaban más bien a una cuestión de fondo: el libro era recibido en ese entonces como un exceso de parte del hasta entonces “honorable profesor” Deleuze. Kostas Axelos, quien había sido hasta el momento de la publicación un buen amigo de Deleuze, pudo escribir lo siguiente:

“Honorable profesor francés, buen esposo, excelente padre de dos hermosos niños, amigo fiel, progresista que exige profundas reformas en todos los dominios donde se sufre la explotación y la opresión y que exigen en efecto acciones urgentes, ¿querrías que tus alumnos y tus hijos sigan en su «vida efectiva» la vía de tu vida, o por ejemplo la de Artaud, que reivindican tantos escritores? ¿Y cómo se comportaría la sociedad soñada respecto a estas vidas fulminadas?” (Axelos, 1972, p. 19).

No menos polémica generó en el campo psicoanalítico, cuyas prácticas eran denunciadas desde el título mismo del libro: Edipo como fuente de sentido de los procesos psíquicos debía ser derrocado. La práctica del diván se había transformado en el nuevo dogmatismo de la época, y la denuncia hecha por Deleuze y Guattari se había abierto paso incluso hasta llegar a la prohibición de su comentario por

parte de Lacan y su escuela (Dosse, 2009, pp. 265-281). Pero, sin duda, el libro iba a ser puesto en entredicho de una manera todavía más fuerte por el hecho de proponerse como una forma de responder a la posteridad del acontecimiento de mayo del 68. Basta con recordar el intento de quitar cierta responsabilidad política al “Deleuze filósofo”, inventándose un relato en el cual el encuentro entre Deleuze y Guattari, sería el de un respetable profesor que, necesitado de una sensibilidad política, recurre al activista y militante Guattari, quien a su vez necesitaba de los fundamentos filosóficos ya afinados por el autor de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* (Holland, 1999, p. vii). Sabemos que este tipo de lecturas han persistido hasta un tiempo reciente, como ocurre con el intento de domesticar a Deleuze frente a Guattari, sugerido por Žižek (2003).

Ante la rápida absorción del levantamiento que puso contra las cuerdas a la administración de Charles de Gaulle y para contrarrestar la desazón que ese apaciguamiento generó, rápidamente se limitó su polémica haciendo de *El anti-Edipo* un libro *sobre* (y *contra*) el psicoanálisis. Pero el problema que planteaba al psicoanálisis no se podía ver ceñido únicamente a los ámbitos de su teorización o de su ejercicio. Concernía, ante todo, a la axiomática que el psicoanálisis ya parecía diseñar al interior del entramado completo del capitalismo. Al descubrir la codificación familiarista que se proponía en el marco psicoanalítico para evaluar el campo social, *El anti-Edipo* empezaba a actuar como una caja de resonancia para líneas heterogéneas. En este caso, interrogaba la política en los pliegues mismos del psicoanálisis. Y ese espíritu transversal en su labor de lectura —donde infinidad de órdenes disciplinares se entremezclan y yuxtaponen, que buscan responder ante un problema que ninguno de ellos logra colmar por sí solo—, no hace más que instar a dejar de lado los varios intentos de desacreditación para descubrir que, si evaluamos la inquietud que lo moviliza, rápidamente nos percatamos de que se trata de un gran libro de filosofía política. Deleuze mismo llega a decir, más tarde, pocos años antes de morir, que “todo *El anti-Edipo* fue un libro de filosofía política” (Deleuze, 1990, p. 230). A lo que habría que agregar, como hace Sibertin-Blanc, que “El anti-Edipo no es solamente un libro de filosofía política; es un libro de práctica política” (2010, p. 14).

Pero *El anti-Edipo* tampoco se encuentra con una práctica política estable y lista a ser descrita o extrapolada a distintos dominios, con el objeto de ofrecer diagnósticos o intervenciones. Lejos de remitir a cierta práctica, para constatarla y

documentarla, *la inventa*. Y con ello nos pone en situación de enfrentarnos al hecho de que no estamos ante un libro cualquiera o que, más bien, estamos frente a una reformulación de lo puede ser un libro, y, quizá, ante todo, de *lo que puede* un libro. Este es un libro lleno de conceptos, que como Guattari le escribe a Deleuze, en junio de 1969, han de ser considerados ante todo como *utensilios* (Dosse, 2009, p. 18). Un libro con conceptos urgentes para responder a cierto desarraigo, ante “una suerte de desconcierto ante el giro que habían tomado los acontecimientos después de Mayo del 68” (Deleuze, 2002, p. 301). Pero el libro parece también imponerse ante dicho desconcierto; no sólo se deja gravar por la incertidumbre, sino que hace de ella una materia de juego. De este modo, el libro guarda consigo, al escribirse, una respuesta explosiva antes sus propias condiciones de posibilidad. Quizá en el sentido en que lo advierte Bifo, al reconocer que *El anti-Edipo* es un libro que “interpreta... la dinámica que lleva al 68 más allá de su propia conciencia, que lleva al 68 a hacer explotar la esfera en la cual había crecido y en la cual se había concebido y representado” (Berardi, 2001, p. 110).

Hoy podemos constatar que el éxito editorial, la indignación de cierta parte de la esfera pública y –aunque en menor medida– la polémica en el campo psicoanalítico, se han ido diluyendo a medida que transcurrieron estos 50 años. Pero lo que claramente se niega a diluirse es su impacto político. Cincuenta años después, la pregunta lanzada por el libro se nos vuelve a imponer: “¿Por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación?” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, pp. 36-37). Esta pregunta constituye para Deleuze y Guattari el problema fundamental de la filosofía política y es para nosotros el hilo conductor de *El anti-Edipo*. A lo largo de sus casi 500 páginas, y muy especialmente en el capítulo 3, este libro intenta develar la aparente paradoja de que “los hombres soportan desde hace siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, al punto de *quererlas* no solamente para los demás, sino para ellos mismos” (p. 37). Este “problema fundamental de la filosofía política” fue según Deleuze y Guattari planteado por Spinoza y *redescubierto* por Reich. Spinoza en su *Tratado teológico-político* planteaba la pregunta literalmente,¹ pero ésta sólo puede

¹ “El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (Spinoza, 1986, p. 64).

ser respondida en los términos de Reich, es decir, en términos de *deseo*.² Un deseo que no es individual, sino social, colectivo. Un deseo que no es antropológico, que no es nuestro ni tuyo, ni propiamente humano, sino trascendental, genético, que cargando produce lo real que es –fundamentalmente– social. “Sólo existe el deseo y lo social, y nada más”, como afirman Deleuze y Guattari (1972/1973, p. 36).

El deseo puede entonces ser de servidumbre, pero incluso en ese caso insiste su carácter heterogéneo. Si mayo del '68 no tuvo lugar, es porque se trata ante todo de un acontecimiento que no se deja superar, que es “abertura de lo posible” (Deleuze, 2003, p. 215), libre de “toda causalidad normal o normativa”, donde sucede “como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto” (p. 216). Se requerirá entonces una evaluación del deseo y de las políticas que implica. El encuentro entre un psiquiatra militante y un filósofo viene a inscribir una relación con la política en un espacio micrológico, y para ello se hace necesario construir una relación con el psicoanálisis que continuamente desmonte las coordenadas en las cuales se habla y se piensa cualquier ejercicio psicoanalítico. En este sentido, cuando Guattari escribía, en 1965-66, que “es el desconocimiento, por parte de la vanguardia revolucionaria, de los procesos inconscientes coalescentes a los determinismos socioeconómicos lo que ha dejado a la clase obrera indefensa ante los mecanismos modernos de alienación del capitalismo” (Guattari, 1974, p. 199), no lo hacía simplemente para inyectar forzosamente psicoanálisis al diagnóstico de nuevos modos de alienación de los trabajadores. Era, ante todo, para permitir hacer pensable una relación inmediata entre las estructuras sociales y el inconsciente. O como se dirá unos pocos años más tarde: crear conceptos que permitan dar cuenta de la relación de inmanencia del campo social al deseo.

No es de extrañar entonces que Deleuze y Guattari puedan decir, en 1980, que en su momento el intento de comprender mayo del '68 fue vano, ya que se lo intentó captar macropolíticamente, “cuando había algo en él que huía inasignable” (1980, p. 264). Lo que tampoco se deja entender sin el hecho de que vuelven a pasar por

² “Lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga [...] Con el fin de aclarar el problema de cómo podemos abordar el análisis de tales fenómenos psicológicos de masas de naturaleza irracional, creemos necesaria una rápida mirada de conjunto a la problemática de la economía sexual” (Reich, 1972, p. 32, 39).

las grandes organizaciones molares como las clases y los partidos. Ahora bien, una de las singularidades de *El anti-Edipo* estriba en el hecho de que para darse las condiciones de pensar ese carácter acontecimental de mayo del '68, y esa relación de inmanencia del campo social al deseo, ya no ha de pensarse simplemente como un libro de teoría. Algo tiene que fugarse en él. Al explicarse sobre el libro, Deleuze y Guattari advertían lo siguiente:

“El trabajo teórico tendría que dejar de ser cuestión de especialistas. El deseo de una teoría y sus enunciados deberían ir más ligados a los acontecimientos y a la enunciación colectiva de las masas. Para llegar a esto habrá de forjarse otra raza de intelectuales, otra raza de analistas, otra raza de militantes, en las que los diferentes géneros se mezclen y se confundan unos con otros.” (Deleuze, 2002, p. 303)

La cuestión que hay en juego es un balance hecho respecto al deseo de las masas. Se precisa inventar otra raza con un deseo de teoría cuyos enunciados vayan más ligados “a la enunciación colectiva de las masas”. Capaz de discernir que el deseo de las masas se vuelve contra sus intereses, es decir, también, que las masas no se dejan ceñir únicamente a la enunciación de sus intereses. *El anti-Edipo* nos conmina a dejar de confundir, identificar o excluir entre sí al deseo y a la economía política. Ante las dificultades de comprensión de los procesos colectivos y ante los esquemas que advierten todavía en la individualidad un núcleo inamovible de nuestra experiencia, *El anti-Edipo* permitirá preguntarse cómo el deseo, siempre plural, motiva las formaciones sociales, dándoles cuerpo pero excediéndolas, volviéndose incluso sobre ellas, formando Estados que lo detienen y que a la vez lo impulsan de maneras inéditas, fortaleciendo micropolíticas necesarias, pero no suficientes, para imaginar la amplificación de la naturaleza social.

2. De máquinas deseantes y el nacimiento de la política

Deleuze y Guattari quizá imaginaban un libro-flujo, un libro procesual, con su Afuera imbricado en él, suturado, pero al mismo tiempo con una extraña soltura. Y es que ciertamente la experiencia que propone *El anti-Edipo* implica un desprendimiento. Implica desasirse de la “jerarquía estereotipada de una infraestructura económica opaca frente a superestructuras sociales e ideológicas concebidas de tal forma que desplazan las cuestiones del sexo y de la enunciación hacia el orden de la representación, lo más lejos posible de la producción”

(Deleuze, 2002, p. 303). La invención de la “antiproducción” es clave para calificar precisamente ese ámbito donde parece confiscarse y detenerse el flujo deseante pero donde de algún modo se produce una formación. Ese concepto, que Deleuze reconoce como uno de los grandes aportes de Guattari para reconocer la inserción directa e inmediata de las estructuras sociales en el inconsciente, permitirá hacer una distinción que declare al mismo tiempo la inmanencia de lo sexual y lo económico. El deseo se moviliza en la infraestructura, en la producción, mientras que la familia y el yo estarían en el lado de la antiproducción, como formaciones de detención y fijación de dicho deseo (p. 303). No sólo el deseo escapa de ser localizado en la superestructura, sino que el reconocimiento de su naturaleza productiva también se vuelca contra sí mismo, ya que la antiproducción también es producida por vía del deseo.

Otro de los conceptos que permitirá elaborar esta inmanencia del deseo al campo social, y que se formula precisamente para descentrar al deseo del campo subjetivo individualizado, es la “máquina”. Todo en el libro comienza con una inversión. Esta aparece en las dos primeras palabras de *El anti-Edipo*. Allí donde la modernidad filosófica nació del grito cartesiano del *Yo pienso*, el libro de Deleuze y Guattari da sus primeros pasos afirmando que *Ello funciona*, “por todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. Por todas partes son máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 7). *Ello* produce y *se* autoproduce, justamente a partir del acoplamiento de las máquinas. Estas máquinas que no deben pensarse como engranajes –primera generación– ni como máquinas a vapor –segunda generación– sino principalmente como máquinas cibernéticas, de tercera generación: “ha sido necesario que el trabajo disperso se reensamble o se reagrupe en las máquinas de tercera especie, cibernéticas e informáticas” (Deleuze, 1986, p. 140). El inconsciente (*Ello*) no es otra cosa que el juego de las máquinas, sus acoplamientos y conexiones, y las máquinas no son otra cosa que el entramado que constituye el campo trascendental, el fondo ontológico que vivifica lo real. Funcionan *en* y *con* el deseo. Funcionan deseando. Son *máquinas deseantes*.

François Zourabichvili tiene razón al leer *El anti-Edipo* siguiendo la clave de la literalidad. En esta medida, las máquinas deseantes no le confieren el carácter de una metáfora al deseo asociado a la máquina. Por el contrario, si algo hay son

efectos de máquinas antes que metáforas. Aunque posea un “aire metafórico”, lo que hay por todas partes son máquinas, no solo máquinas en un sentido técnico. “Leer el *Antiedipo*, idealmente, es hacer de él una pieza en una máquina deseante que el mismo lector se compone” (Zourabichvili, 2008, p. 249). El libro mismo es una máquina, abierta sobre el Afuera, y muestra que el deseo no ha de ser entendido *como* una máquina; la máquina funciona a punta de no marchar, ya que la propia significación de “máquina”, “se ha desterritorializado, ella ya no funciona siguiendo su propio código” (p. 253). El deseo maquínico –las máquinas deseantes– es concebido así para subrayar la naturaleza conectiva del deseo, el cual, en lugar de proceder produciendo sustituciones metafóricas y generando intercambios entre sus modos de expresión, producen disyunciones inclusivas (p. 251), lo que permite explicar que incluso lo que contraviene al deseo es continuo respecto de su funcionamiento.

En tanto libro sobre el deseo, donde entonces la máquina se engendra literalmente, *El anti-Edipo* no es un libro por interpretar, sino un *libro-experimentación*, como también se proyectará unos años más tarde en el *Kafka. Por una literatura menor*, ese hermoso libro también escrito a cuatro manos. Y esa experimentación define un campo trascendental maquínico, determinado a través de tres síntesis: una conectiva, una disyuntiva, una conjuntiva. Las máquinas se conectan, se dispersan, se reagrupan. Funcionan, producen. Traman lo que en *Diferencia y repetición* – libro ontológico fundamental, que Deleuze escribió en solitario en 1968– había llamado el campo *virtual*, donde las Ideas diferenciales eran reales sin ser actuales (Deleuze, 1968, pp. 267-269). Potencia genética, determinaciones donde las relaciones son previas a sus términos. Un gran plano de inmanencia donde todo compone con todo al infinito. No hay conflicto ni oposiciones. Se hace sin nosotros, a pesar de nosotros. No hay mundo, no hay existencia, no hay experiencia tal como nosotros la vivimos día a día. No hay servidumbre ni salvación. ¿Cómo surge el mundo en el que vivimos? ¿Cómo surge, particularmente, el mundo político que es, según afirmamos al comienzo, el objeto principal de estudio del libro?

Ocurre que las máquinas deseantes, deseando y multiplicándose en el campo de inmanencia, producen aquello que las reprime, su instancia de antiproducción. Ese es el sentido del cuerpo sin órganos, ese “enorme objeto no diferenciado” que se forma en la identidad entre producto y producir. “El cuerpo sin órganos es lo

improductivo; y sin embargo es producido en su lugar y su hora en la síntesis conectiva” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 14). El término “cuerpo sin órganos” es tomado de la obra de Antonin Artaud (2004, pp. 1650-1654), pero el uso expresivo y estético del poeta es reemplazado por un uso ontológico: en él la producción deseante deviene social o, mejor, en el conflicto que surge entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos que ellas mismas engendran aparece el mundo tal como lo conocemos. Las síntesis “legítimas”, donde las conexiones eran parciales, las disyunciones eran inclusivas y las conjunciones eran nómades devienen “ilegítimas”: globales, exclusivas y segregativas. “Una vez dadas las síntesis del inconsciente, el problema práctico es el de su uso, legítimo o no, en las condiciones que definen un uso de las síntesis como legítimo o ilegítimo” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 80). Las máquinas deseantes se hacen sociales, lo virtual se *actualiza* y así lo trascendental muestra su inmanencia a lo empírico.

Ontológicamente, este proceso es inherente a la lógica misma de lo real. Lo real no puede ser repartido de manera excluyente, como si fuera actual *o* virtual, sino que sólo es real en la medida en que es tanto virtual como actual. No hay una disyunción excluyente entre los planos, sino incluyente. Políticamente, este paso es fundamental, porque es en lo actual donde aparecen los conflictos y tensiones, donde se juegan la servidumbre y la salvación, que es lo que le da sentido al pensamiento político. Sin embargo, al hablar de usos “legítimos” e “ilegítimos” de las síntesis, Deleuze y Guattari ponen de manifiesto con especial elocuencia un problema que tiñe su obra: cierta tendencia axiológica o maniqueísta, ciertos giros expresivos que inclinan al lector a sospechar una preferencia de los autores por uno de los términos de los diversos pares conceptuales que eslabona la argumentación, como si uno fuera “bueno” y otro “malo”, como si la práctica política y teórica consistiera en optar por uno de dos términos de una disyunción excluyente. ¿No deberíamos naturalmente preferir las síntesis legítimas sobre las ilegítimas? Cuando hablan de investiduras revolucionarias y reaccionarias (p. 125), ¿no es evidente que se trata de optar por las revolucionarias y combatir las reaccionarias? Parece difícil abrazar lo reaccionario e ilegítimo, y mucho más tentador tomar partido por la revolución legítima. Sin embargo, tal axiologización implica un juicio moral y un uso disyuntivo de las síntesis aún más difíciles de abrazar desde el marco conceptual de Deleuze y Guattari. Porque se extiende como un virus, y nos encontramos optando entre máquinas deseantes y sociales, entre desterritorialización y territorialización, entre flujos y cortes, entre psicosis y neurosis.

La potencia de la filosofía política de *El anti-Edipo* depende de desligarse precisamente de la axiologización. Y existen elementos textuales sólidos en los cuales fundarse:

“Las máquinas deseantes son exactamente eso: la microfísica del inconsciente, los elementos del micro-inconsciente. Pero, en tanto tales, no existen nunca independientemente de los conjuntos molares históricos, las formaciones sociales macroscópicas que constituyen estadísticamente. Es en ese sentido que sólo existe el deseo y lo social” (p. 216).

Después de todo “son las mismas máquinas, bajo dos regímenes diferentes” (p. 40). Estamos más allá del Bien y del Mal, más allá del modelo del juicio que remite a valores trascendentes e inmodificables. Una ética tiene que derrocar el modelo del juicio y reemplazar a la moral, una ética que es “una tipología de los modos de existencia inmanentes”, que, en lugar de oponer valores, exige pensar “la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)” (Deleuze, 1981, p. 35). No se trata del Bien y del Mal, sino de una serie de herramientas de diagnóstico y de consecuentes estrategias para desarrollar buenas vidas –modos de existencia– en el seno de las sociedades en las cuales estamos insertos. Esta *buena vida* no puede ser individual, porque *nada es individual* para Deleuze y Guattari. Es todo cuestión de deseo, pero el deseo no es personal, no es *mi* deseo ni *tu* deseo, sino el ello, un inconsciente impersonal y metafísico. *Ello funciona por todas partes*, permea el campo trascendental y el campo social. Las máquinas deseantes y las máquinas sociales preceden a los individuos, los determinan y condicionan. Es por esta razón que es el funcionamiento inmanente de la producción deseante lo que forja su transformación en formación social. En efecto, la repulsión originaria entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos que ellas mismas engendran en su funcionamiento da lugar a la formación de las formas de *socius* o máquinas sociales. La figura 2 (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 335), muestra la sucesión de las formas como una caída de intensidad a partir de esa repulsión del cuerpo sin órganos, y la paulatina bajada. El capítulo tres de *El anti-Edipo* está destinado precisamente a la exposición de tres de esas formas.

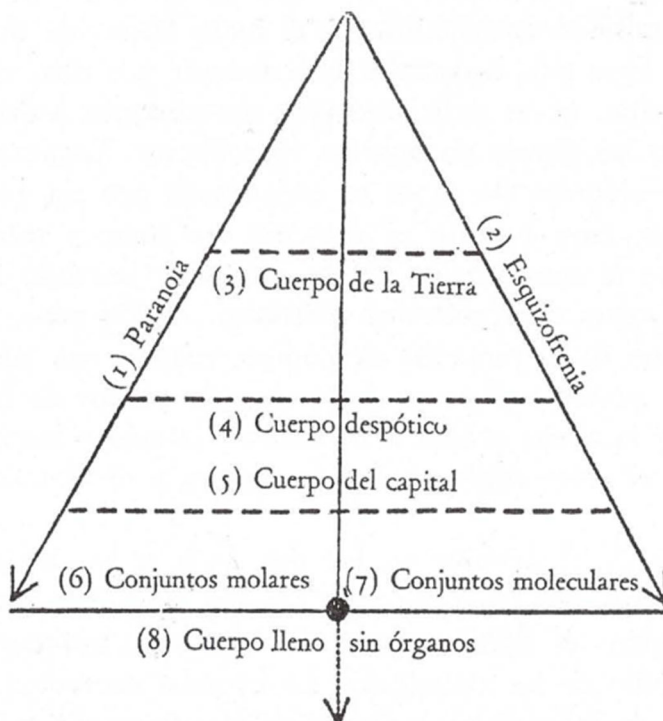


Figura 1

Pero esta exposición no deja de generar la duda interpretativa: ¿quisieron ser exhaustivos Deleuze y Guattari? ¿Son precisamente *tres* máquinas sociales? ¿Hay sucesión de las formas de *socius* a lo largo de la historia, y por lo tanto un *historicismo* de Deleuze y Guattari? Sabemos que, en *Mil mesetas*, el segundo tomo de la serie *Capitalismo y esquizofrenia* (de la cual *El anti-Edipo* es el primero), las máquinas sociales se multiplicarán. Respecto al historicismo, en *El anti-Edipo* señalan que se trata de la historia de la contingencia y no de la necesidad (p. 163). En todo caso, queda claro que las formas de *socius* no son formas empíricas (no remiten a formaciones sociales realmente existentes) sino transcendentales. Sospechamos que en tanto tales no se suceden, sino que coexisten, que nuestra

realidad social entrama múltiples formas, dando cuenta de la riqueza del funcionamiento social.

El libro del '72 presenta tres formas de *socius*, contruidos a partir de diferentes materias disciplinares, permite una concepción plural de la organización política, frente a las concepciones clásicas, tanto teológico-políticas como liberales, lo que desde ya nos pone sobre aviso del hecho de que los individuos sólo existen en sociedad, pero que ésta se dice de muchas maneras. La primera: las sociedades salvajes territoriales (fundadas en la antropología posestructuralista). La segunda: sociedades bárbaras despóticas (fundadas en las sociedades de tipo asiático pensadas por Marx). La tercera: las sociedades civilizadas capitalistas. Ahora bien, la pregunta que debemos hacerle a cada forma de *socius* es cómo, en ella, los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación. Y, como ya dijimos, la respuesta a esta pregunta en *El anti-Edipo* es siempre en términos de *deseo* (sólo existe, después de todo, el deseo y lo social, y nada más).

En el *socius* territorial primitivo se conectan por primera vez el deseo y lo social, y lo hacen a través de las *marcas* en el cuerpo. Todo el sistema de la crueldad tiene como fin anudar la producción y el deseo: “[la cultura de la crueldad] mete a la fuerza a la producción en el deseo, e inversamente inserta a la fuerza al deseo en la producción” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 170). Una vez anudado con el cuerpo pleno de la Tierra, el deseo hará también posibles las relaciones sociales que tendrán lugar sobre este cuerpo: las filiaciones intensivas que serán la contraparte de las alianzas extensivas (la coalescencia intensivo / extensivo tenía un rol clave en la ontología de *Diferencia y repetición*; Deleuze y Guattari la retoman aquí para resolver uno de los debates principales de la antropología de la época: si en las sociedades “primitivas” la filiación debe primar sobre la alianza, o viceversa): “los signos de filiación [...], signos del *deseo* ante todo intensivos, caen en espiral y atraviesan una serie de explosiones antes de tomar una extensión” (p. 181). En suma: en las condiciones del *socius* de la Tierra, el deseo es canalizado, a través de las marcas en el cuerpo, para sostener una determinada relación social, para investir filiaciones y alianzas que permiten a la sociedad funcionar sin necesidad de un Estado (la idea de sociedades sin Estado, a contrapelo de la tradición de la filosofía política contractualista y soberana, será retomada fuertemente por Pierre Clastres (1974), y es uno de los grandes aportes de *El anti-Edipo* a la filosofía política).

En el *socius* despótico bárbaro, la cuestión será cargar el deseo del Déspota. Nueva alianza y filiación directa. Las codificaciones territoriales son recodificadas por una unidad trascendente, el déspota o soberano. Deleuze y Guattari restringirán a esta forma de *socius* el modelo soberano que en otras filosofías políticas forman el único marco conceptual para el funcionamiento social. Nuevamente, será una cuestión de deseo: “el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los sujetos [...]. Deseo de Estado, la máquina de represión más fantástica también es deseo” (p. 262). La codificación originaria, la del *socius* territorial, consistía en ligar el deseo y lo social (*encarnar* las máquinas deseantes virtuales en un régimen social actual). El *socius* despótico (lógicamente, si no históricamente) encuentra esa tarea ya realizada. El deseo ya es social, las alianzas y filiaciones ya están concretadas. Se trata ahora de encauzar ese deseo hacia una unidad trascendente, *ponerlo* en la cabeza del déspota, realizar el *Urstaat* (el fantasma original de toda sociedad). No hace falta marcar *cada* sujeto en la carne, porque su relación es directa con el déspota. Nuevo funcionamiento, nueva modulación del deseo, nueva forma de luchar por la servidumbre como si se tratara de su salvación. Respuesta a la pregunta clásica de La Boétie: “¿cómo puede ser que tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones soporten a veces un único tirano, que no tiene otra potencia que el que ellos le dan?” (1993, p. 79).

3. Axiomática capitalista

Y, sin embargo, esta no es nuestra situación actual. Nuestro deseo no pasa de nuestro corazón a la cabeza de un único déspota. La servidumbre voluntaria no tiene la forma de un único tirano. Nuestra vida contemporánea está caracterizada por el capitalismo, *socius* “civilizado”, que es definido por Deleuze y Guattari en términos marxistas, siguiendo la propuesta interpretativa de Étienne Balibar: el capital no se define tanto por un plusvalor que surge del proceso de trabajo (la mercancía trabajo que produce más valor de lo que “vale”, expresada en la fórmula D-M-D) sino por una *relación*, la relación entre trabajo libre y capital libre. Balibar (1996) basaba esta interpretación que expone en su capítulo dentro del clásico encabezado por Althusser, *Leer el Capital*, en el apartado de Marx sobre la acumulación originaria. Recordemos que en dicho texto Marx sostiene que dicha relación se basa en el enfrentamiento entre dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías: “a un lado los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia...*; al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de trabajo. *Trabajadores*

libres... Libres y desembarazados de esos medios de producción” (Marx, 1975, pp. 892-892). Deleuze y Guattari llevan la caracterización marxista más allá, y plantean que se trata de una *relación diferencial*, Dy / Dx , donde Dy corresponde al capital variable (trabajo descodificado) y Dx al capital constante (dinero desterritorializado) (1972/1973, p. 279). La fórmula resuena con la caracterización de las Ideas que constituyen la trama virtual en la ontología de *Diferencia y repetición*, una de cuyos valores es precisamente la relación diferencial dy / dx (Deleuze, 1968, p. 222).

¿De qué manera se interpreta esta fórmula en términos del deseo? Ocurre que el flujo de trabajo y el flujo de capital se expresan en dos flujos monetarios heterogéneos: “no es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en los libros contables de una empresa” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 271). El deseo del trabajador portará sobre ese flujo de dinero decodificado que nunca entrará en su bolsillo, que no tocará, que no le servirá para satisfacer necesidades de su cuerpo o de su mente. Este principio de convertibilidad no aplicada es la clave de la servidumbre. Deseando ese flujo de capital no realizable, luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de su salvación:

“alcanza para hacer que el Deseo de la criatura más desfavorecida invista con todas sus fuerzas, independientemente de todo conocimiento o desconocimiento económico, el campo social capitalista en su conjunto. Flujos, ¿quién no desea los flujos, y las relaciones entre flujos, y los cortes de flujos? – que el capitalismo ha sabido hacer manar y cortar en condiciones de dinero desconocidas hasta él” (p. 272).

Si volvemos a la hipótesis deslizada más arriba, podemos considerar que, en las condiciones del capitalismo tardío, de las sociedades de control y de la potencia de lo falso, las diferentes formas de *socius* coexisten como capas coalescentes de un mismo cristal del tiempo (Deleuze, 1985, pp. 92-128). Luchamos por nuestra servidumbre *al mismo tiempo* por las marcas en nuestros cuerpos, el deseo del deseo del déspota de turno y el deseo de un flujo de dinero inconvertible en nuestras necesidades básicas cada vez más insatisfechas a nivel social. Por eso no es extraño que Deleuze y Guattari hayan podido subrayar lo siguiente: “No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos.” (Deleuze, 1990, p. 232)

La cuestión es entonces, ¿cómo luchar por nuestra salvación? La posición de Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo* es clara y reiterada: se trata de acelerar el proceso, llevar la decodificación capitalista más allá de sus límites, hacia donde el deseo no pueda ser capturado: “no iremos nunca lo suficientemente rápido en el sentido de la desterritorialización: todavía no han visto nada, proceso irreversible” (p. 384). La vía revolucionaria contra el capitalismo sería “ir todavía más lejos en el movimiento del mercado, de la decodificación y de la desterritorialización (...) No retirarse del proceso, sino ir más lejos, ‘acelerar el proceso’” (p. 285). Gráficamente lo podemos observar en la figura 2 (Deleuze y Guattari, 1972, p. 336):

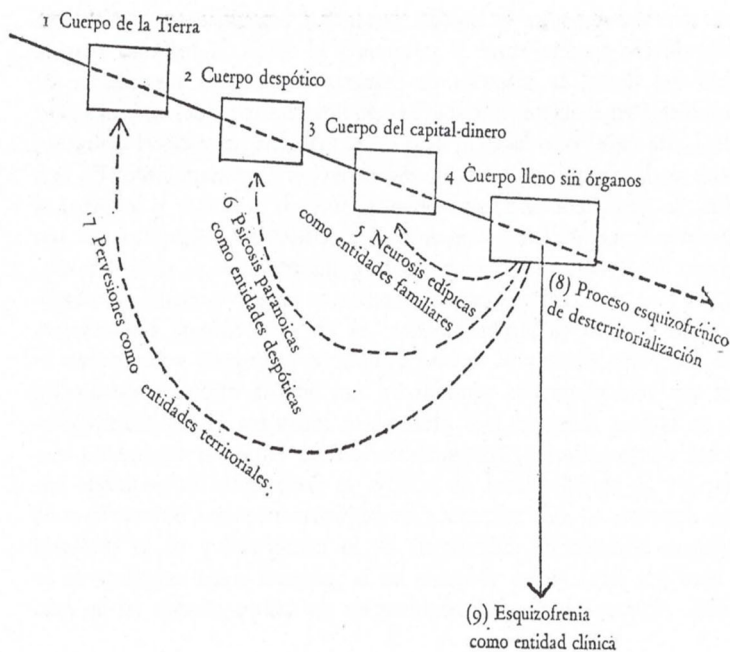


Figura 2

En el gráfico se observa de qué manera el proceso esquizofrénico de desterritorialización se ve bloqueado por las diferentes formas de *socius*, y cómo intervienen, en cada caso, la perversión, la psicosis paranoica y la neurosis edípica en esas reterritorializaciones. Para Deleuze y Guattari, se trata de ir más rápido en un proceso irreversible esquizofrénico, romper las cajas de las formas de *socius* y liberar el deseo. Resulta una propuesta bastante controversial. Lo es desde el punto de vista práctico, dada la capacidad del capitalismo para capturar las más diversas líneas de fuga, para capturarlas no en su “caja” sino en su molde autodeformante (Deleuze, 1990, p. 242). Desde el punto de vista conceptual, es discutible porque restaura la cesura axiológica entre máquinas deseantes y máquinas sociales. La restauración de un régimen puramente deseante implica la disolución de las “máquinas sociales que forman a gran escala” y, ontológicamente, el primado de lo virtual sobre lo actual. Esto es de por sí problemático desde la arquitectura del texto, ya que, como vimos, el capitalismo tiene la misma estructura ontológica que el campo virtual: la relación diferencial dy/dx . Pero, aunque esto se pudiera sortear argumentativamente, encontraríamos un obstáculo más duro: justamente en filosofía política, la atención por las vidas actuales de los seres humanos, las formas de vida animales, vegetales y minerales con las que éstos están cargados, resulta el foco de la atención conceptual. Luchar por la salvación terminaría teniendo un sentido apocalíptico (que la palabra “salvación” no deja de evocar).

Ahora bien, si como *El anti-Edipo* planteaba en 1972 al distinguir entre interés y deseo, y mostrando que el deseo no puede ser engañado o traicionado, sino que “sucede que *uno desea contra su interés* y el capitalismo se aprovecha de ello, pero también el socialismo, el partido y la dirección de partido” (p. 306), el deseo se entrega a “*catexis inconscientes perfectamente reaccionarias*”. No hay que perder de vista estas observaciones al momento de comprender en qué medida apelar a la aceleración del proceso de decodificación o de desterritorialización no coincide punto por punto con el despliegue del capital. Las sociedades capitalistas, “lo que por un lado desterritorializan, por el otro lo re-territorializan” (p. 306). Si bien esta aceleración ha sido tomada como punto de partida para el llamado “aceleracionismo” (Avanessian y Reis, 2017), la incompreensión encuentra su punto más alto cuando se puede llegar a decir que en su crítica al Estado en tanto mero aparato de captura y en su voluntad de acelerar el proceso de las sociedades capitalistas, Deleuze y Guattari sentirían “un profundo respeto por el capitalismo y sus líneas de fuga, creadoras, positivas” (Koenig, 2013, p. 130). Esto es no

comprender –o hacerlo demasiado tendenciosamente– todo el diseño de la axiomática que Deleuze y Guattari descubren en el funcionamiento del capitalismo. En ningún caso serían defensores de la privatización de las funciones sociales, ni desconsiderarían la labor de las reterritorializaciones para dejar las fuerzas de la competencia a su suerte, como parece creer Koenig en su lectura (p. 132).

Para evitar esta incompreensión se vuelve indispensable detenerse en la cuestión de la axiomática, que recién se expresa y evalúa con mucho mayor detalle en *Mil mesetas*, pero que *El anti-Edipo* ya aparecía tomando un lugar central al momento de caracterizar específicamente el *socius* capitalista. En el plan de este texto, el capitalismo parecía librarse a una decodificación, pero solo en un sentido relativo:

En primer lugar, la producción deseante está en el límite de la producción social; los flujos decodificados, en el límite de los códigos y de las territorialidades; el cuerpo sin órganos, en el límite del socius. Hablaremos de *límite absoluto* cada vez que los flujos esquizo pasen a través del muro, cada vez que enreden todos los códigos y desterritorialicen el socius: el cuerpo sin órganos es el socius desterritorializado, el desierto donde fluyen los flujos decodificados del deseo, fin del mundo, apocalipsis. Sin embargo, en segundo lugar, el *límite relativo* no es más que la formación social capitalista, porque ella maquina y hace correr flujos efectivamente decodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable todavía más opresiva. De modo tal que el capitalismo, de acuerdo con el movimiento por el cual contraría su propia tendencia, no deja de aproximarse al muro, al mismo tiempo que lo echa hacia atrás. La esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo. En tercer lugar, no hay formación social que no presienta o prevea la forma real en la que corre el riesgo de que le llegue el límite y que con todas sus fuerzas conjura. (Deleuze y Guattari, 1972/1973, pp. 207-208)

Ya en 1972 parecía claro que el tratamiento de los flujos decodificados con los que procedía el capitalismo ofrecía una salida todavía más opresiva. Esa es la axiomática. El capitalismo procede a dos bandas: “Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza” (Deleuze y Guattari, 1972/1973, p. 292). Y si bien en el texto de 1972 se podía decir que la sociedad capitalista solo está en condiciones de soportar manifestaciones de interés, “pero ninguna manifestación

de deseo, pues esta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas” (p. 455), años más tarde nos enfrentamos al hecho de que la axiomática funciona de hecho encabestrada con el deseo. El capitalismo se define por axiomas como enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, y que definen a este como una conjugación de flujos liberados, decodificados. Entonces, la axiomática proporciona un bloqueo, una vuelta al orden que, ejerciéndose a través de los axiomas, en cuanto proposiciones que actúan entre sí como variables independientes, permiten no solo no encerrar en códigos, sino ordenar mediante conjugación, anticipando toda eventual desviación. De ahí, la importancia retroactiva de la cuestión de la lucha *en torno* de los axiomas. La cuestión sería cómo conectar los flujos de otro modo.

Los flujos liberados son gestionados, y ello se hace a través de la conjugación y la axiomatización. Por eso es lícito decir que el capitalismo no necesita gobernar el deseo. La axiomática “vuelve convertibles a los flujos de deseo, o los vuelve traducibles, exactamente como en el mecanismo que hace funcionar a la moneda” (Roque, 2019, p. 187), de un modo similar a cómo la abstracción de las relaciones sociales que se produce con la decodificación del dinero puede ser respondida desde una axiomática. La axiomática es discreta, ella funciona transformándose en presupuesto implícito. “La eficiencia de la axiomática reside en colocar toda nueva experiencia, toda expansión del deseo, en el funcionamiento capitalista, ampliando cada vez sus límites, todo lo que sea necesario” (p. 191). Pero no hay que perder de vista, a la vez, que la axiomatización es secundaria a la decodificación de los flujos, de modo similar a cómo la máquina social es secundaria a las máquinas deseantes.

Si se pierde de vista el funcionamiento de la axiomática se pierde de vista también con ello la polaridad y las mezclas con las cuales funciona el Estado en el capitalismo. Si bien los Estados son modelos de realización de la axiomática del Capital, ello no quita que se hagan necesario precisamente unas “luchas axiomáticas”, que se dan en el seno de la lógica del capital (Deleuze y Guattari, 1980, p. 588). Es más, se puede afirmar que, como máquinas sociales, en términos ontológicos, implican y suponen una prioridad virtual (Ferreyra, 2020, p. 509). No se puede entonces, sin más, adjudicar a las grandes formas sociales, y pensemos desde luego en el Estado, una pura prioridad actual y convertir en este caso al Estado simplemente en un aparato represivo. Por otro lado, tampoco hay que dejar

de reconocer el aspecto creador del capitalismo, que nos exigiría enfrentarnos a él, en tanto enorme máquina delirante, de otros modos. En lugar de apólogos del capitalismo, como creería Koenig, quien habla abiertamente de una “política anarcocapitalista” en el pensamiento de Deleuze (y Guattari), creyendo que solo buscaban la reducción al mínimo de Estado, Deleuze y Guattari reconocerán dos polos del Estado capitalista, uno socialdemócrata, en el cual se incluyen una mayor cantidad de axiomas (derechos para las minorías, estimulación del mercado interno) y uno totalitario, cuya tendencia es la de sustraer axiomas, un mínimo de axiomas, donde se promueve el sector externo, el recurso a capitales extranjeros y el hundimiento del mercado interior. “El Estado totalitario no es un máximo de Estado, sino más bien, siguiendo la fórmula de Virilio, el Estado mínimo del anarco-capitalismo (cf. Chile)” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 578).

4. Un fascismo en el deseo

Pero volvamos a *El anti-Edipo*. Si es cierto que una parte considerable de su potencia reside en haber podido inventar una lengua, sin duda lo ha hecho siguiendo el impulso más fuerte que lo anima. Sus palabras se miden al afectarnos, al funcionar como cargas afectivas. Valen por su investidura deseo, habría dicho Zourabichvili. Y sin duda, a partir de su decisiva lectura del deseo, y de su planteamiento sobre la inmanencia del deseo al campo social, *El anti-Edipo* precisamente pone sobre el tapete una cuestión que no deja de recorrer, una y otra vez, nuestra actualidad. Si hay algo que inventa, en rigor, es la resurgencia, pero en planos completamente heterogéneos, de la cuestión del fascismo. O, si somos más precisos, de los fascismos. Nos enseña algo respecto a la forma plural en que se enuncia y se ejerce el fascismo. En ese sentido, sin duda Foucault acierta al leer en él, un libro cuyo “enemigo mayor” es el fascismo. En su prefacio a la versión en inglés del libro, se subraya que el fascismo que ahí se pone en juego no se corresponde con la perspectiva molar que caracteriza a los grandes fascismos históricos. Se trata, como dice Foucault, del fascismo que “está en todos nosotros, que atormenta nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, que nos hace desear eso mismo que nos domina y nos explota” (1994, p. 134). Desde luego, cada vez cabría preguntarse qué es lo que podemos encontrar en el libro de Deleuze y Guattari, en lo que respecta a la caracterización de dicho fascismo, ya que liberarnos de él no sería tan solo retirarnos a un sitio donde estemos protegidos de él—donde simplemente podamos

excluirlo—, sino que la llamada a “salir [*débusquer*] del fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento” (p. 135), exigiría estar atentos a encontrarlo donde menos lo esperamos, precisamente en el corazón mismo del deseo.

Porque, ciertamente, el imperativo de mantenerse en el nivel del deseo supone asociar, pragmáticamente, el fascismo con el deseo. Desear el fascismo no es algo externo a su propia naturaleza. El deseo mismo puede verse determinado a desear su propia represión, en el sujeto que desea. Y ello implica descubrir inversiones inconscientes de tipo fascista que coexisten con las inversiones conscientes revolucionarias, y viceversa. Esta no convergencia entre intereses y deseos, entre conciencia e inconsciente, es lo que les permitía anunciar la posibilidad del “desarrollo de un fascismo generalizado” (Deleuze, 1990, p. 31). Y si se toma nota de la caracterización del polo totalitario del Estado en el capitalismo, ese fascismo no es solo su patrimonio, sino que desde ya involucra al deseo a otra escala. Un fascismo menor que crece en el deseo y que lo hace proliferar, hoy más que nunca, en las formas sociales que conscientemente querrían luchar contra él. Lo que no obstante no implica anular a los estratos molares de nuestro análisis. En ese caso, “el problema consiste en vaciar a las estructuras de investimento de interés de clase de su substancia mortífera y fascistizante” (Guattari, 2004, p. 279), ya que ya hemos considerado que, junto a las luchas en torno a los axiomas, es preciso dar cuenta de luchas axiomáticas, dadas también en un plano estratificado (Patton, 2000, p. 105).

Esta atención a todos los planos y a todos los entramados implica el entrecruzamiento de órdenes. Y quizá una de las grandes cuestiones descubiertas por *El anti-Edipo* sea anticipar el ascenso de unos microfascismos que, aunque todavía no se encuentran plenamente tematizados en el texto, no dejan de arrear y crecer, contaminando todas las políticas. Tal vez “interviniendo una formación de poder que pide cuentas”, en el deseo (Guattari, 2012, p. 212), e incluso dejando de mirar hacia el pasado para declararse casi como un “progresismo fascista”, siguiendo la expresión guattariana, un progresismo que “reiventa[n] completamente formas de inteligencia y de sensibilidad del mundo contemporáneo” (Guattari, 2013, p. 293). Ese pequeño fascismo que avanza en nosotros, y que atraviesa mallas cada vez más finas, que se reparte en mil piezas separadas por todo el conjunto del campo social, como el deseo, también tiene una “abismante fragilidad” (Guattari, 2020, p. 128). Perseguirlo en nosotros, pero no

CRISTÓBAL DURÁN ROJAS, JULIÁN FERREYRA.

«Del deseo a los microfascismos. A 50 años de El anti-Edipo, un gran libro de filosofía política». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° Especial. A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política. ISSN 0718-8382, Septiembre 2022, pp. 13-35

para pretender aplastarlo, sino para descomponerlo y abrirlo a diferencias inclusivas y no segregativas, esa tal vez es una de las enseñanzas posibles que nos deja, en una actualidad desgarrada pero también abierta, la lectura de ese gran y extraño libro de filosofía política que es *El anti-Edipo*.

Referencias

- Artaud, A. (2004). Pour en finir avec le jugement de Dieu. En *Œuvres* (pp. 1639-1663). París : Gallimard.
- Avanessian, A. & Reis, M. (2017). *Aceleracionismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Axelos, K. (1972). Sept questions d'un philosophe. *Le Monde*, 28 de abril de 1972.
- Balibar, É. (1996). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. En Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P. & Rancière, J., *Leer el Capital* (pp. 419-568). París : Presses Universitaires de France.
- Berardi, F. (2001). *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Buenos Aires: Cactus.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. París : Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. París : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. París : Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2 : L'image-temps*. París : Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. París : Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. París : Minuit.
- Deleuze, G. (2002). *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París: Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972/1973). *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. París : Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. París: Minuit,1980.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira, J. (2020). El estado intensivo: Ontología y Política en Gilles Deleuze. *Revista de Filosofía Aurora*, 32(56), 503-523.
- Foucault, M. (1994). Préface (trad. F. Durand-Bogaert). En *Dits et écrits III* (pp. 133-136). París: Gallimard.

CRISTÓBAL DURÁN ROJAS, JULIÁN FERREYRA.

«Del deseo a los microfascismos. A 50 años de El anti-Edipo, un gran libro de filosofía política». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° Especial. A 50 años de El Anti-Edipo. Vigencias para una política. ISSN 0718-8382, Septiembre 2022, pp. 13-35

Guattari, F. (1974). *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*. París : François Maspero.

Guattari, F. (2012). *La révolution moléculaire*. París : Les prairies ordinaires.

Guattari, F. (2013). *Qu'est-ce que l'écophilosophie*. Fécamp : NEL.

Guattari, F. (2020). *Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología*. Santiago: Pólvora.

Kœnig, G. (2013). *Leçons sur la Philosophie de Gilles Deleuze. Un Système kantien. Une Politique anarcho-capitaliste*. París: Ellipses.

La Boétie, É. (1993). *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Gallimard.

Holland, E. W. (1999). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge.

Marx, K. (1975). *El Capital. I, 3* (trad. P. Scaron). Buenos Aires: Siglo XXI.

Patton, P. (2000). *Deleuze and the Political*. Londres: Routledge.

Reich, W. (1972). *Psicología de las masas del fascismo*. Madrid: Ayuso.

Roque, T. (2019). En quoi le capitalisme est-il une axiomatique ? En Querrien, A., Sauvagnargues, A. & Vilani, A. *Agencer les multiplicités avec Deleuze*. París : Hermann.

Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir*. París: Presses Universitaires de France.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (trad. A. Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.

Žižek, S. (2003). *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. Londres: Routledge.

Zourabichvili, F. (2008). L'écriture littérale de l'Anti-Œdipe. En Cornibert, N. & Goddard, J-Ch., *Ateliers sur l'Anti-Œdipe* (pp. 247-256). Ginebra : Métis presses.