

EL MARX DE EL ANTI EDIPO*

Aidan Tynan**

Cardiff University

Traducido por Claudio Celis

Resumen

El encuentro entre Deleuze y Guattari en 1969 es generalmente utilizado para explicar cómo el pensamiento filosófico del primero es "politizado" por la influencia del segundo. Este relato, si bien puede ser útil para comprender el alejamiento de la academia que Deleuze experimentó luego del revuelo de Mayo del 68, ha desviado la atención respecto del desarrollo conceptual entre *Diferencia y Repetición* y *El Anti Edipo*. Peor aún, ha reducido el rol de la filosofía de Marx al nivel superficial de una mera "excusa política", rebajando su importancia a nivel conceptual en el cuerpo mismo de *El Anti Edipo*. El presente ensayo intenta restituir la importancia de Marx para el proyecto de Deleuze y Guattari. Para ello, es necesario comprender *El Anti Edipo* a través de las categorías de producción, distribución, plus-valor y consumo, argumentando a favor de una concepción del esquizoanálisis que no confine el pensamiento de Marx al tarro de la basura de la estrategia intelectual posestructuralista.

Palabras claves: Capital, consumo, distribución, *El Anti Edipo*, ideología, Marx, plus-valor producción.

Abstract

The meeting of Deleuze and Guattari in 1969 is generally used to explain how the former's thought became politicised under the influence of the latter. This narrative, however useful it might be in explaining Deleuze's move away from the domain of academic philosophy following the upheavals of May 1968, has had the effect of de-emphasising the conceptual development which occurred between *Difference and Repetition* and *Anti-Oedipus*. Worst of all, it has had the effect of reducing the role of Marx's philosophy to the superficial level of political alibi, impoverishing our understanding of its importance with respect to the conceptual assemblage of *Anti-Oedipus*. This paper attempts to restore Marx's relevance to Deleuze and Guattari's project by understanding *Anti-Oedipus* through the Marxian categories of production, distribution, surplus-value and consumption, and argues for a conception of schizoanalysis which does not relegate the name of Marx to the garbage heap of poststructuralist intellectual strategy.

Keywords: Anti-Oedipus, capital, consumption, distribution, ideology, Marx, production, surplus.

* Artículo previamente publicado en inglés, con el título "The Marx of Anti-Oedipus", *Deleuze Studies* 3 (suppl.) (2009): 28-52. Agradecemos a los editores de *Deleuze Studies* (Edinburgh University Press) y al propio autor por autorizar la publicación de la traducción de este artículo, y asimismo, a Claudio Celis por haber hecho posible la publicación de este trabajo en lengua castellana.

** Aidan Tynan obtuvo su doctorado en el Centre for Critical and Cultural Theory de la Cardiff University. Es autor del libro *Deleuze's Literary Clinic: Criticism and the politics of Symptoms* (Edinburgh University Press, 2012), y ha coordinado un número especial en *Deleuze Studies*, titulado *Deleuze and the Symptom*.

El relato acerca del encuentro entre Deleuze y Guattari en el verano del 69 ha adquirido algo de mitológico. La razón de esto es simple: *El Anti Edipo* es una de las más importantes y controversiales respuestas intelectuales al tumulto político de Mayo del 68. La versión más aceptada de este “origen mitológico” sugiere que Deleuze, el respetable profesor, necesitaba de la sensibilidad política que Guattari le ofrecía, mientras que Guattari, el activista permanente, necesitaba de los fundamentos teóricos que Deleuze proveía (Holland 1999, vii). Si bien esta caracterización está basada en las declaraciones de los propios autores, y es en cierto modo apegada a la realidad, ha construido una imagen, resaltada de modo “sensacionalista” por Slavoj Žižek, de que la radicalidad de *El Anti Edipo* es una mera interjección estratégica utilizada cínicamente por Deleuze como excusa política en el contexto posterior a Mayo del 68 (Žižek 2004, 20-1). Esta explicación estratégica del trabajo conjunto de Deleuze y Guattari ha sido utilizada también por parte de los *deleuzeanos* para explicar el cambio de tono entre *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido* por un lado, y *El Anti Edipo* por el otro. Además, ha determinado una percepción respecto de la relación entre Deleuze y Guattari y la teoría marxista como una relación esencialmente externa¹.

Si bien la explicación estratégica es sin lugar a dudas una herramienta útil para dar cuenta de la escritura fulminante de Deleuze y Guattari, tiende a empobrecer nuestro entendimiento, enfatizando un presunto cambio de paradigma en el pensamiento de Deleuze y sacrificando cualquier sentido de continuidad al interior de este. Más aún, el aparente giro en la obra de Deleuze desde la historia de la filosofía hacia la teoría política ha sido interpretado por algunos críticos como una reutilización superficial de una filosofía de la diferencia que en última instancia es intrínsecamente apolítica². Lo que quisiera argumentar aquí es que la transición desde *Diferencia y repetición* hacia *El Anti Edipo* no representa un cambio drástico de territorio ni una politización posconceptual. Por el contrario, debemos considerar *El Anti Edipo* como el desenlace lógico y necesario de los conceptos presentes en el pensamiento de Deleuze anteriores a su encuentro con Guattari³.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze escribe que “el sólo nombre de Marx” es suficiente para salvar su filosofía de la diferencia, particularmente su rechazo de Hegel, de ser un mero “discurso de un alma bella” (Deleuze 2009, 313). ¿Qué debemos comprender de esto, considerando especialmente que Marx aparece muy al paso en *Diferencia y repetición*, y solo una vez, brevemente, en *Lógica del sentido*? Deseo no solo argumentar que la crítica de la filosofía de la diferencia que Deleuze desarrolla en estos dos libros posee una consistencia lógica con la teoría marxista de la producción deseante presentada en *El Anti Edipo*, sino además plantear que esta

¹ “La pregunta acerca de su relación con el marxismo es una pregunta que es solo impuesta desde fuera del marco teórico de Foucault y Deleuze; al interior de este, la pregunta acerca del marxismo no aparece. Al nivel de estrategia intelectual, es la positividad de este enfoque la que debe ser desestimada. Estos autores recurren a elementos de la teoría marxista en vistas a desarrollar algo distinto, una forma diferente de dar inteligibilidad a la realidad social” (Patton 1988, 126). En una línea similar, Isabelle Garo argumenta que el recurso a Marx fue un mecanismo oportunista utilizado por Deleuze para distanciarse de la ola reaccionaria posterior a Mayo del 68, pero que no responde a una lógica interna de su pensamiento (Garo 2008, 65-7). Manuel Delanda, por otro lado, afirma que “la tradición marxista era el Edipo de Deleuze y Guattari, el pequeño territorio que no se atrevieron a desafiar” (Delanda 2008, 174). Los comentarios de Patton, Garo y Delanda, si bien difieren en el tono, apuntan a lo mismo: que Marx figura en el pensamiento de Deleuze como signo de *mala conciencia*.

² Véase por ejemplo: Hallward (2006, 162).

³ En caso alguno es mi intención aquí la de descartar por completo la influencia de Guattari, sino enfatizar que su influencia no debe ser interpretada como una mera politización del pensamiento deleuzeano. Este es un prerrequisito para comprender la verdadera influencia de Guattari sobre Deleuze. Esto último, sin embargo, escapa a los objetivos del presente ensayo.

consistencia lógica debe ser aprehendida para poder comprender el rol de Marx en este último libro. En lugar de los conceptos hegelianos de contradicción, oposición y alienación, Deleuze propone una teoría de la diferenciación, la cual en *El Anti Edipo* es acuñada bajo el nombre de producción deseante. El concepto de una superficie sobre la cual actualización y contraactualización ocurren, así como la ilusión objetiva de dicho proceso, funcionan en *El Anti Edipo* para dar cuenta del desarrollo histórico del capital, la “imagen ideológica” de las relaciones reales de producción, la ley de la caída en la tendencia general de la ganancia y el desplazamiento de los límites immanentes del capital como respuesta a esta tendencia y que asegura la reproducción de la ganancia. En términos simples, la filosofía de la *diferencia* y la *repetición*, de la actualización y la contraactualización, de la superficie y la profundidad, es otorgada explícitamente una expresión marxista en las páginas de *El Anti Edipo*, lo cual no significa en modo alguno una mera politización del pensamiento deleuzeano. El compromiso con Marx demostrado en *El Anti Edipo* es, por lo menos, tan teórico como estratégico.

Disimetría productiva

En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari utilizan los conceptos de Marx para explicar la condición *inmanente* del capital, los medios por los cuales los límites internos del capital se tornan su propio principio de expansión. Si la reconstrucción en términos marxistas de este problema es infrecuente, esto se debe principalmente a la convicción de que Marx es externo al pensamiento de Deleuze. Pero esta reconstrucción es fundamental a la hora de disipar el profundo malentendido según el cual la teoría del deseo expuesta en *El Anti Edipo* es cómplice de las teorías posmodernas del capital⁴. Si la contribución principal de Marx fue la de desvincular el capital de sus manifestaciones concretas para así percibir sus leyes, entonces el deseo, como el capital, debe ser comprendido no como una cosa, sino como un proceso que recorre diferentes fases para reproducirse a sí mismo. Si Deleuze y Guattari enfatizan la producción deseante por sobre un sujeto deseante o un objeto deseado, esto se debe que quieren hacernos captar el carácter primario del proceso.

La crítica marxista muestra cómo la economía política burguesa comienza en el nivel del intercambio, distribución o consumo, cuando en verdad estos son siempre secundarios respecto de la producción. Marx plantea que si la economía política tiende a defender y a justificar la explotación capitalista, esto se debe a que su punto de partida es el fenómeno ideológico del capital en su forma concreta, en vez de considerar la producción como una “abstracción racional” capaz de explicar cómo lo concreto ha devenido tal (Marx 1973, 100-1). De modo similar, como muestran Deleuze y Guattari, el psicoanálisis, al situar al origen una concepción del deseo ya tramada por la relación sujeto-objeto (deseo como sexualidad), tiende a naturalizar la estructura social represiva que

⁴ Boltanski y Chiapello asocian el triunfo del neoliberalismo en los años ochenta y noventa con la crítica de Deleuze: “[M]ucho mejor en efecto, desde el punto de vista de la acumulación infinita, que la pregunta sea suprimida, que la gente se convenza a sí misma de que nada puede ya ser otra cosa que un simulacro, que la autenticidad verdadera es por lo tanto excluida de este mundo, o que la aspiración a lo auténtico es solo una ilusión” (citado en Callinicos 2003, 11).

constituye dicha forma de deseo. La *producción deseante* corresponde a la “abstracción racional” forjada por Deleuze y Guattari y la *máquina deseante* la forma de su autoproducción⁵.

Para Marx, las categorías económicas de intercambio, distribución y consumo deben ser considerados momentos del proceso de producción, aun cuando estas categorías aparezcan como ejerciendo una determinada influencia sobre dicho proceso. Debemos suponer, por ejemplo, que la necesidad es anterior a los productos que la satisfacen. Sin embargo, cualquiera con algo de experiencia en la cultura del consumo negará rápidamente este supuesto, dada la evidente producción de “necesidades” para aquellos objetos que el mercado cree que los consumidores están dispuestos a comprar. Este fundamento esencialmente cínico corresponde a la principal ley de Say, según la cual el abastecimiento de mercancías produce su propia demanda. En una primera instancia, esto pareciese estar en sintonía con el énfasis que Marx da al rol de la producción. La producción de más y más mercancías aparece como necesaria para que el sistema capitalista mantenga su estabilidad y evite las crisis producidas por las guerras, la escasez de materias primas, etcétera. Todo lo que el mercado requiere para asegurar su estabilidad es crear nuevos objetos de consumo y estimular una mayor demanda. Por lo tanto, y a pesar de que hemos admitido la primacía de la producción en la creación de los objetos de consumo, es el consumo el que determina la verdadera influencia ya que es él quien gobierna el proceso productivo. Plantear la primacía de la producción en medio de una sociedad de consumo masivo y de seudonecesidades sería entonces inevitablemente ingenuo⁶.

Marx fue bastante enfático en su crítica a la ley de Say y a sus adherentes (Marx 1973, 94; Harvey 1982, 76). La razón de ello es simple: decir que el abastecimiento crea su propia demanda —que en otras palabras es decir que dadas las condiciones adecuadas ambos se cancelarían mutuamente— supone que el mercado tiende esencialmente hacia el equilibrio interno, y que el desequilibrio es siempre el producto de una fuente externa. Marx, sin embargo, postulaba que las crisis del capital son generadas por el capital mismo, por la simple razón de que la producción capitalista se funda sobre la relación desigual y antagónica entre el trabajador (que no posee nada más que su fuerza de trabajo) y el capitalista (quien controla los medios de producción). Esta desigualdad fundamental es lo que permite al capitalista arrancar a la fuerza el plus-valor, “objetivándolo” en tanto ganancia a través del sistema general de intercambio. Intercambio, distribución y consumo no se pueden explicar por sí mismos precisamente porque debe haber necesariamente una *disyunción* entre el trabajador como productor y el trabajador como consumidor (Hardt y Negri 2000, 222). Para proporcionar ganancia al capitalista, el trabajador debe producir más de lo que consume. Las leyes de equivalencia que condicionan el sistema de salario (*un día de trabajo honesto a cambio de un día de paga honesta*) y el mercado (*tú obtienes lo que pagas*) son

⁵ “Como Marx contra Hegel, Deleuze y Guattari intentan ordenar correctamente las cosas mediante la creación de un nuevo origen, en efecto, un nuevo tipo de origen, uno que, como en Marx, comience con la ‘abstracción racional’, nombrando con ello la producción en general (como proceso). El deseo como proceso, como producción, es tan correctivo con la producción general lo es en Marx” (Buchanan 2000, 21). Acerca de la importancia de distinguir entre producción deseante y máquinas deseantes véase Buchanan (2008, 49-50).

⁶ Esta es la crítica a *El Anti Edipo* realizada por Baudrillard en *El espejo de la producción*.

secundarias respecto de la “disimetría productiva” que determina al sistema capitalista (Deleuze 2009, 49).

Este último punto resulta clave para comprender la teoría del deseo desarrollada en *El Anti Edipo*. Para que el deseo produzca, este requiere de máquinas (formas de autoproducción) y, considerando que dicho vínculo es el principio *conector* fundamental que gobierna la vida, *toda* máquina es una máquina deseante. Esto no significa, sin embargo, que todas las máquinas funcionan bajo las mismas leyes (o usos) con las que han sido producidas (Deleuze y Guattari 2005, 295-297)⁷. El vínculo primordial entre deseo y máquina no debe hacernos creer que toda máquina deseante es igualmente legítima, o que la producción y la máquina son términos afines. Es posible, por ejemplo, desear el fascismo, pero esto no significa que el deseo sea intrínsecamente fascista. De igual modo, no se es revolucionario por el simple hecho de desear.

Decir que una sociedad consume tanto como produce es decir en última instancia que solo produce para consumir. Pero el argumento de Marx es que el objetivo final del capital es reproducirse a sí mismo en magnitudes cada vez mayores, desplazando los propios límites internos que la reproducción ha impuesto. Esto, como muchos han señalado, es la única manera de dar cuenta del dominio global alcanzado por el capitalismo. Es solo en la “superficie” de la sociedad capitalista en donde consumo y producción parecen anularse mutuamente. Esta ilusión se reproduce en el fetichismo de la mercancía. En el primer volumen de *El Capital*, Marx examina detalladamente este fenómeno. El trabajador “libre”, que no posee nada más que su fuerza de trabajo, se enfrenta de modo desigual con el capitalista —la relación entre trabajador y capitalista solo es productiva en la medida en que sea desigual y relativa—⁸. El capitalista puede así intercambiar la mercancía producida por el equivalente de su valor. Por esta razón, Marx habla de dos formas completamente diferentes de valor: “[L]a forma relativa de valor y la forma equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor” (Marx 1954, 55)*. En la teoría del valor de Marx, una mercancía (un rollo de lino o un abrigo) puede representar x cantidad de otra mercancía. Un abrigo puede ser expresado en x rollos de lino, un rollo de lino en x número de abrigos, y así sucesivamente. Pero los cambios en las condiciones de producción (aumento de la explotación, desarrollo técnico, etcétera) provocan una constante fluctuación de estas ecuaciones. De aquí deriva la disyunción entre el valor, medido este desde la producción, y el valor de cambio, medido por el dinero. Esto significa que el valor existe solo en su expresión como producción. En otras palabras, no se puede anteponer el valor a la producción.

⁷ Deleuze y Guattari utilizan los términos “leyes” y “usos” de manera intercambiable. Sea un uso legítimo o ilegítimo el que está en juego, ambos refieren a la misma síntesis (Deleuze y Guattari 2005, 122).

⁸ En su *Teorías sobre la plusvalía* Marx escribe: “La productividad, en su sentido capitalista, se basa en una productividad relativa (el trabajador no solo reemplaza un valor anterior, sino que crea uno nuevo y además materializa más horas de trabajo en su producto que la cantidad de producción que lo mantiene con vida en tanto trabajador)” (www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/ch04.htm).

* Nota del traductor: para la mayoría de los textos de Marx citados en el presente artículo, he utilizado las traducciones disponibles en el sitio (www.marxists.org). Sin embargo, he mantenido la referencia y el número de página de las versiones en inglés. Para el caso puntual de *Teorías sobre la plusvalía*, la traducción es mía.

Uno puede estar tentado a argumentar que la fuerza de trabajo es la forma que el valor adquiere antes de su realización en tanto mercancía. Sin embargo, Marx insiste en que la fuerza de trabajo no es valor, sino que *produce* valor (Marx 1954, 57). La capacidad productiva es la fuente de todo valor pero no es ella misma valor. Si el fetichismo de la mercancía posee una función mistificadora, esta es que otorga expresiones equivalentes a relaciones desiguales. En este sentido, la distinción entre producción y capital aparece como algo cuantitativo y calculable: el trabajador intercambia una cantidad de su trabajo por un sueldo fijo: mientras más trabaja, más gana. Pero bajo este cálculo cuantitativo subyace una distinción cualitativa entre fuerza de trabajo como actividad productora de valor y la equivalencia general a través de la cual el valor es representado. La diferencia entre producción y capital es tanto cuantitativa como cualitativa. Esto permite que el trabajo se torne una mercancía más y pueda ser vendido. Por ello que Marx hable constantemente en términos de *equivalencial/absoluto* pero también de *relatividad*.

La solución marxista al problema de la génesis del valor solo es posible si se separa abstractamente la fuerza de trabajo humano de su materialización en mercancías objetivas y en formas concretas de trabajo. El concepto de trabajo simple abstracto en la teoría de Marx deriva de Smith y Ricardo, quienes habían planteado que la existencia de la riqueza era anterior al sujeto y a su reificación en objetos reales (Deleuze y Guattari 2005, 266-7). La “liberación” de la fuerza de trabajo de sus formas sociales tradicionales (esclavitud) significa que ahora el trabajador libre debe vender su fuerza de trabajo para convertirse en un “factor” de la producción. Como consecuencia, el trabajador mismo es producido como una pieza adyacente, periférica, respecto del proceso productivo en el cual su fuerza de trabajo se articula con los medios de producción. A esto se refiere Marx cuando habla de la “devaluación” del trabajador por parte del capital. Pero, ¿cómo fue que el trabajador libre y los medios de producción llegaron a separarse en primera instancia y cómo es que permanecen separados? Esto nos lleva al problema de la “acumulación primitiva” y de la síntesis disyuntiva⁹.

Separación, distribución y disyunción

Al despojarse de las categorías hegelianas, Deleuze se sitúa inevitablemente en una posición comprometedora respecto de las “sangrientas contradicciones” de las cuales está hecha la historia. Si la diferencia no es comprendida en términos de contradicción, entonces la diferencia tal como es pensada por Deleuze pareciese ser indiferente a la materialidad, austera y de otro mundo. Suponiendo, como generalmente se ha hecho, que la desigualdad entre producción y capital puede conocerse solo mediante la contradicción y la oposición, ¿no debemos ubicar el pensamiento de

⁹ La historia acerca del verdadero significado de la acumulación primitiva se remonta hasta Lenin y su texto *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, en el cual se argumenta que la acumulación primitiva es un fenómeno histórico único que define la transición desde el feudalismo hacia el capitalismo. El famoso argumento de Rosa Luxemburgo expuesto en su libro *La acumulación del capital* versa así: el capital se expande necesariamente en un sistema global para encontrar en él mercados precapitalistas, lo que hace de la acumulación primitiva una característica permanente y necesaria para la reproducción capitalista. Esta última tesis ha jugado un importante papel en la concepción posmoderna del capital como imperialista (Hardt y Negri; Samir Amin, entre otros).

Deleuze del lado de las mistificaciones capitalistas? Como Marx señala, la ilusión específica que debe ser desenmascarada es que el capital, y no el trabajo, es productivo: “El capital se vuelve un ente místico puesto que todas las fuerzas productivas de una sociedad se presentan como fuerzas que le pertenecen al capital y no al trabajo en cuanto tal, y que brotan de su propio seno”, mientras el mercado se torna “un mundo encantado, invertido, puesto de cabeza, en el cual *Monsieur le Capital* y *Madam la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales” (Marx 1972, 827-30).

En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari enfatizan que el deseo atraviesa tanto la infraestructura material como la superestructura cultural e ideológica. En otras palabras, el deseo constituye realidad de manera inmediata. Si esto es así, ¿cómo podemos dar cuenta de un territorio específicamente político del deseo, de la transición desde la subsunción formal a la subsunción real del trabajo, del progresivo aumento de la dominación de las máquinas técnicas en la reproducción social y, más importante aún, de la mistificación de las relaciones de producción en la vida social?¹⁰ Esto se vincula a una discusión más amplia dentro del marxismo respecto del problema de la conciencia política y de la oposición entre teoría y práctica. Marx invoca ejemplos históricos (principalmente el bloqueo de tierras inglesas durante los siglos XVII y XVIII) para explicar los orígenes de la “acumulación primitiva”, el proceso a través del cual el trabajador es separado de los medios de producción para hacer de él un trabajador “libre”, propietario de su trabajo en forma abstracta (Marx 1954, 669-70). Pero Marx, rebaja la importancia de la subjetividad histórica para así revelar las leyes mismas del capital, las cuales no se presentan directamente a nuestra experiencia, y sobre las cuales ningún sujeto tiene control directo. Esta ambigüedad en el pensamiento de Marx (entre los méritos de la historia y de la práctica por un lado, y de la importancia de la teoría por el otro) ha conllevado a una serie de debates académicos (como por ejemplo aquellos entre E. P. Thompson y Perry Anderson en los setenta). Pero para Deleuze y Guattari, la acumulación primitiva no es meramente histórica (materialista) ni continua (ideológica) y, si bien se despojan del concepto de ideología como mera falsa conciencia, se concentran fuertemente en la mistificación del deseo, su “captura” por parte de la reproducción social¹¹.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze postula que “todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona” (Deleuze 2009, 333). Debemos considerar este enunciado como una parte fundamental de su crítica a la filosofía de la diferencia. Si los fenómenos empíricos pueden constituirse como series de relaciones diferenciales entre términos (Pedro es más alto que Paul, Paul es más alto que Juan), entonces este es el origen de todas las filosofías de la diferencia (Aristóteles, Leibniz y Hegel son los ejemplos más recurrentes en Deleuze), las cuales enfatizan la negatividad por sobre la positividad, deduciendo la diferencia a partir de la identidad. Pero la crítica de Deleuze va aún más allá: no solo postula que la primacía otorgada a la negatividad y la identidad provienen de una ilusión, sino que –y he aquí el punto crucial– también la diferencia misma está atravesada por la ilusión (Deleuze 2009, 352). La diferencia genera su propia apariencia ilusoria –genera, a través de

¹⁰ Esta es la crítica de Alan Badiou a la teoría política de Deleuze. Véase Thoburn (2003, 5).

¹¹ Thoburn plantea que dada la condición “amoral” del capital, Deleuze no requiere de un concepto de ideología. Thoburn, sin embargo, comprende la ideología como un mero “conjunto de creencias” y no, como Marx sí lo hace, como parte de un sistema de distribución (Thoburn 2003, 94).

su materialización en los particulares, su propia “imagen invertida” o autonegación precisamente porque en su distribución en estos particulares se “anula” en ellos-. Los conceptos de oposición y contradicción no son la causa sino los efectos de esta anulación. El mundo fenoménico es “espejado” en un mundo intensivo, nouménico, pero esta relación entre los dos mundos es *asimétrica* respecto de los particulares extensivos cuya producción condiciona.

Podemos suponer de esto último que la filosofía de Deleuze es radicalmente dualista (como algunos de sus lectores tienden a argumentar¹²). Sin embargo, la relación disimétrica entre lo intensivo y lo extensivo no puede ser reducida a ninguno de los dos territorios. Para ser justos con el pensamiento de Deleuze, debemos hablar de tres elementos distintivos: 1) un campo de puras intensidades/diferencias que otorgan las cualidades del campo fenoménico; 2) el campo fenoménico mismo, campo diferenciado, en el cual se instauran las leyes de cantidad y cualidad (contradicción, oposición, etc.) y en donde la intensidad es anulada; 3) algo que posibilita la comunicación, la interconexión y el condicionamiento recíproco entre los dos primeros puntos, pero que es irreducible a ambos. En otras palabras, entre la intensidad y la extensión reside la importancia fundamental de la distribución. Entendida así, la distribución ocupa para la filosofía de Deleuze el lugar que en otros filósofos ocupa la epistemología. Solo podemos *conocer* la diferencia mediante su anulación en el mundo empírico pero, y precisamente por ello, podemos *pensar* la diferencia como determinante de los fenómenos. De modo similar, la distribución de la diferencia en los fenómenos produce la confusión entre lo empírico y lo que lo condiciona. La anulación de la diferencia en los fenómenos “[mide] el tiempo de una igualación” y de este modo “el principio de causalidad halla (...) su determinación física categórica” (Deleuze 2009, 335). La anulación de la diferencia se presenta como una causalidad irreversible, razón por la cual tomamos así la anulación de la diferencia por la diferencia misma.

Si la anulación de la diferencia en la experiencia empírica adquiere el carácter de una causalidad irreversible (un “movimiento objetivo aparente” como Deleuze y Guattari lo llaman), entonces la intensidad nos permite comprender este movimiento desde la perspectiva de la diferencia misma: “[L]a intensidad define un *sentido objetivo* para una serie de estados irreversibles, como una ‘flecha de tiempo’ según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida; en el límite, anulada” (Deleuze 2009: 335, la cursiva es mía). El movimiento objetivo aparente a través del cual el trabajador es constantemente empobrecido a partir de la distribución de sus productos posee un “sentido objetivo” determinado por las intensidades que condicionan a su vez dicha distribución. Si quisiéramos encontrar una definición de ideología en Deleuze, esta debería ser buscada en los conceptos de sentido y distribución:

[E]l buen sentido es la verdad parcial, en tanto se le une el sentimiento de lo absoluto [...] Pero ¿cómo el sentimiento de lo absoluto se une a la verdad parcial? El buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor: *por una parte*

¹² Para un ejemplo reciente de esta interpretación dualista, véase Reynolds (2007).

y por otra parte, son las formas de su chatura o de su falsa profundidad [...] El buen sentido es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto [...] Así ocurre con el buen sentido de la economía política en el siglo XVIII, que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes (Deleuze 2009, 336-7).

La distribución del buen sentido separa y equipara en términos de compensación, inscribiéndose en la lógica de la parte y del todo: la parte que pertenece al todo y el todo al que le falta la parte. En oposición a esto, sin embargo, hay

[U]na distribución que debemos llamar nomádica, un *nomos* nómade, sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos. Nada corresponde ni pertenece a nadie, pero todas las personas están ubicadas aquí y allí, de modo de cubrir el mayor espacio posible (Deleuze 2009, 73).

El Anti Edipo se organiza alrededor de estas dos formas de distribución. La distribución molar corresponde al "fenómeno de masas" y a las "leyes de los grandes números", mientras que la distribución molecular es descrita como "microfísica" y "microscópica" (Deleuze y Guattari 2005, 293-6). Lo que debemos recordar es que estos tipos de distribución no dependen de diferencias de escala. Debemos evitar a toda costa una interpretación de la filosofía de Deleuze y Guattari como un "culto a lo pequeño". Lo esencial del asunto es que, mientras *toda* producción corresponde a leyes moleculares, las cuales son esquematizadas a través de las tres síntesis del deseo, cuando hablamos de reproducción estas síntesis pueden ser sujetas a "usos ilegítimos" correspondientes a la distribución molar. De este modo Deleuze y Guattari dan cuenta del "movimiento objetivo aparente" que permite la formación de "un mundo perverso embrujado y fetichista" como requisito de la "reproducción social" (Deleuze y Guattari 2005, 20). Debemos destacar también que este proceso a través del cual la verdadera fuente de la producción (el trabajo) es confundido por algo que depende de dicha fuente (el capital, la tierra, el déspota), es para Deleuze y Guattari característico de *todas* las sociedades en la medida en que estas se reproducen a sí mismas. El deseo, en su forma revolucionaria, es producción sin reproducción, y por ello antitético a *toda* forma de organización social.

El Anti Edipo busca comprender el rol del capital respecto de la tensión entre producción y reproducción, específicamente cómo el capital, de manera distinta a otros modos de producción, se hace del deseo como herramienta clave para asegurar su reproducción. El capital produce un tipo de deseo, descrito por el psicoanálisis como libido, libre de toda amarra social u orgánica, una forma de energía esencialmente flexible que puede por ende ser canalizada hacia cualquier actividad

imaginable. Es desde esta perspectiva que debemos entender la serie de bizarras máquinas deseantes en los párrafos introductorios del libro. Pero el deseo “libre”, tal como el trabajo “libre”, es un mal nombre: para funcionar, este requiere de alguna “superficie” dónde sus efectos queden registrados, archivados, es decir, distribuidos. E por ello que Deleuze y Guattari necesitan el concepto de cuerpo sin órganos. Es allí donde se organiza el deseo, la superficie a través de la cual las máquinas deseantes se tornan productivas. El capital, por ende, forma el cuerpo sin órganos de la sociedad capitalista. Sin embargo, lo que realmente interesa a Deleuze y Guattari es el descubrimiento de diferentes tipos de cuerpos sin órganos en el estado patológico de la esquizofrenia, en los cuales el funcionamiento y la distribución de las máquinas siguen las leyes de la producción y no las leyes de la reproducción del capital. Si bien estos estados patológicos no son anhelables por sí mismos, proveen una forma concreta a la imaginación revolucionaria.

Que una sociedad que reproduzca en la misma forma en que produce sea literalmente imposible está determinado por las síntesis del deseo que conciben que en el núcleo del deseo mismo existe un elemento antiproduutivo que resiste a las máquinas deseantes. El cuerpo sin órganos aparece no solo como la condición de posibilidad del funcionamiento de las máquinas, sino también como el medio para resistirlas (Deleuze y Guattari 2005, 18). Toda investidura de deseo en un órgano o una máquina determinados es una fuente de dolor y ansiedad del mismo modo en que la inversión de dinero por parte del capitalista en capital constante (una fábrica, por ejemplo) le puede causar gran preocupación. Un órgano, al igual que una fábrica, no es en sí mismo productivo, pero puede llegar a serlo gracias a la investidura de deseo. Es por ello que el cuerpo sin órganos forma una superficie disyuntiva que tanto atrae a las máquinas deseantes como las rechaza. Sin esta atracción-repulsión, ninguna máquina produciría: “[L]a génesis de la máquina tiene lugar sobre el propio terreno, en la oposición entre el proceso de producción de las máquinas deseantes y la detención improductiva del cuerpo sin órganos” (Deleuze y Guattari 2005, 18). Solo mediante esta oposición constitutiva de toda forma de organización social del deseo, puede el cuerpo sin órganos (en una aparente paradoja) jugar el rol distributivo y regulador de las máquinas.

En cuanto las máquinas y el cuerpo sin órganos se oponen de este modo (una oposición funcional), este último:

[S]e vuelca sobre la producción deseante, y la atrae, y se la apropia. Las máquinas órganos se le enganchan [...] Una máquina de atracción sucede, puede suceder, a la máquina repulsiva [...] El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que las relaciona (Deleuze y Guattari 2005, 20).

Este proceso completo, en el cual las máquinas deseantes son atraídas y repelidas, permite explicar el fenómeno de la acumulación primitiva, de la separación del deseo de sus órganos productivos, y

de la transición hacia la etapa propiamente “ideológica” en la cual el deseo trabaja bajo la represión que lo mantiene en permanente insatisfacción y en la búsqueda constante de nuevos objetos para invertir. El capital, y las relaciones entre dinero y mercancía que este establece, se apropian del deseo precisamente para reproducir el orden capitalista. Si Deleuze y Guattari atacan el pensamiento de Freud es porque el psicoanálisis no da cuenta de esta complicidad (con la rara excepción de Wilhelm Reich). En el complejo de Edipo, el modo molecular (prepersonal) a través del cual el deseo es producido (el ello) es relacionado a formas molares (personales): el padre y la madre. Al insistir en esta distribución molar de la represión que constituye la sexualidad edipizada, el psicoanálisis sostiene que el sujeto deseante es el producto de dichas formas, como una carencia en el triángulo “padre-madre-yo”. La ley paternal separa al niño del cuerpo de la madre, a través de su prohibición, y luego permite el acceso bajo ciertas condiciones (distribución molar) que reconstituye el deseo como una función de la ley. De allí el mundo perverso, embrujado e invertido.

Es importante hacer notar aquí que el deseo nunca es desechado de su relación con la autoridad, sino simplemente que comienza a desear bajo condiciones alienadas respecto de sus leyes de producción. El deseo no puede ser engañado ya que su constitución es inmediata. Pero esto no excluye que, en su forma ideológica, el deseo pueda ser “capturado”. Por ello que Deleuze y Guattari insistan que “lo esencial radica en el establecimiento de una superficie encantada de inscripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, y que actúa como cuasi causa, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche)” (Deleuze y Guattari 2005, 20). Así, el cuerpo sin órganos juega el rol de la superficie ideológica, lo que Marx ha llamado la “superficie de la sociedad”. Las leyes que rigen la producción deseante no son las mismas leyes que rigen la distribución del deseo en esta superficie: “[C]uando las *conexiones* productivas pasan de las máquinas a los cuerpos sin órganos (como del trabajo al capital), parece que pasan a depender de otra ley que expresa una *distribución* con respecto al elemento no productivo en tanto que “presupuesto natural o divino” (las disyunciones del capital)” (Deleuze y Guattari 2005, 20). Las causas “reales” refieren a las “modificaciones intermoleculares” de las máquinas deseantes, mientras la distribución de las máquinas en la superficie representa una cuasi causa “ficticia” en la cual la causa real es desplazada en el movimiento aparente de la separación/disyunción (Deleuze y Guattari 2005, 105). Esta “doble causalidad” es lo único capaz de constituir el mundo social del deseo así como su captura. Es en el espacio abierto por las dos causalidades en donde encontramos el territorio del sentido, la distribución e inscripción de los efectos, o el territorio propiamente ideológico¹³.

¹³ Como escribe Brian Massumi: “El poder de las cuasi causas es esencialmente distributivo” (www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm). En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels proponen que el rol de la distribución es fundamental para el desarrollo histórico de la división de clases y para la ideología del Estado: “Con la división del trabajo [...] se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativamente como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido [...]. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior” (www.marxists.org/espanol/me/1840s/feuerbach/2.htm). El “poder objetivo” es precisamente lo que le da origen al Estado, el cual lo reconstituye como ilusión de “vida en comunidad” bajo “lazos reales” (Marx 2000, 184-5).

La acumulación primitiva, en la cual la producción es separada de sus productos, nunca se consume de una vez y para siempre, sino que persiste como parte fundamental del proceso; es un doble movimiento necesario: transforma los medios sociales de producción en capital y transforma a los productores en trabajadores asalariados. El desarrollo histórico del capital depende de este doble movimiento que produce por un lado una *disyunción* entre la “producción abstracta en general” desprovista de los medios de producción, pero que por otro lado produce una *conjunción* en la cual los dos vuelven a encontrarse bajo las condiciones de la relación capitalista. Formulada de este modo podemos comprender la concepción de Deleuze y Guattari respecto de la dinámica de la acumulación como fenómeno constitutivo de la axiomática capitalista en tanto fuerza disciplinante.

Plus-valor de código, plus-valor de flujo

En el capítulo cuatro de *Teorías sobre la plusvalía*, Marx escribe:

El trabajo productivo, en su sentido capitalista, es trabajo asalariado, el cual, intercambiado por capital variable (aquella parte del capital que es gastada en salario), reproduce no solo esta parte del capital (o el valor de su propia fuerza de trabajo), sino también produce plusvalor para el capitalista. Es solo a través de este movimiento que las mercancías y el dinero se convierten en capital. El trabajo asalariado es productivo en la medida en que produce capital (lo que es lo mismo que decir que reproduce en proporción ampliada el valor gastado en el, o que retorna más trabajo que el que recibe en forma de salario. Por esta razón, el trabajo asalariado es productivo solo en la medida en que produce un valor mayor a sí mismo¹⁴.

El capital, para reproducirse, debe hacerlo en una proporción ampliada dado que solo es productivo en la medida en que produce plusvalía. Por el contrario, la forma en que el trabajador produce no es igual a la forma en que consume para reproducir su fuerza de trabajo, porque la superficie disyuntiva del capital captura la mayor parte de su producción. Aquí tenemos la proposición fundamental de Marx respecto de la plusvalía, anterior a su subdivisión en ganancia, interés, renta, costo de circulación, etcétera. En el régimen capitalista, los productos no son producidos para su valor de uso inmediato, sino que son reservados para ser vendidos posteriormente. Por esta razón, Marx vio con claridad que la esfera de intercambio de valores se constituye como una función de superabundancia del lado de la producción, la cual presupone la apropiación del trabajo por sobre y más allá de lo requerido para la producción del valor de uso inmediato (Marx 1973,456-9). A pesar de que Marx insiste en que la plusvalía se restringe al modo de producción capitalista, sugiere que esta forma particular de acumulación es un fenómeno natural y universal:

¹⁴ En www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/ch04.htm

No hay producción posible sin un instrumento de producción, aun si éste instrumento es solo la mano. No hay producción sin trabajo acumulado, aun si éste es solo la habilidad de la mano salvaje producto del hábito de una práctica repetida. El capital es, entre otras cosas, también, un instrumento de producción, trabajo acumulado objetivado. Por lo tanto, el capital es una relación general, eterna, de la naturaleza (Marx 1973, 86).

Con la expresión “plus-valor de código”, Deleuze y Guattari se refieren a los medios a través de los cuales las economías primitivas regulan el orden social por medio de inscripciones (“cicatrices”) directas en el cuerpo, bloqueando cualquier movimiento de decodificación. La emergencia del capital, por el contrario, marca la transición hacia una sociedad regulada por el “plus-valor de flujo”, es decir, una sociedad determinada por la conjunción de dos tipos de flujos decodificados: un flujo de trabajadores libres y una forma general de equivalencia capaz de comprar y vender cualquier cosa, incluso fuerza de trabajo (Deleuze y Guattari 2005, 275). El principio regulador de la sociedad capitalista corresponde no a la codificación, sino al límite interior entre la mutua exclusión de estos dos flujos decodificados. Este límite es regulador precisamente por su capacidad para atraer y rechazar los órganos del capital.

El capital constituye un permanente proceso de desterritorialización, encontrando nuevos y exóticos mercados e innovando en prácticas de codificación en su periferia. Sin embargo, como parte de este mismo movimiento, debe reterritorializarse, redescubriendo dentro de sí mismo zonas de represión originaria y de carencia que controlen la expansión. Sin sujetos listos y dispuestos a ocupar, a *vivir*, este límite interior, el capitalismo por sí mismo sería incapaz de legitimar sus periodos de crisis. El capitalismo debe constituir subjetividades basadas en la hostilidad hacia los códigos, pero debe también producir sujetos *no dispuestos* a proseguir la decodificación mas allá de la relación social que condiciona la producción de los flujos decodificados. El sujeto psicoanalítico descubre “el deseo en lo abstracto”, un deseo “libre” (libido), el cual, sin embargo, es solo libre en la medida en que permanece atado a un orden social que le niega la satisfacción (prohibición del incesto). La sociedad capitalista constituye el límite entre la producción en general (deseo) y la producción por el bien del capital (trabajo) como su propio límite interior (Deleuze y Guattari 2005, 37). El objeto libidinal de la fantasía parental es “descubierto” solo en la medida en que es redescubierto fuera de la familia, como objeto simbólico sustituto (policía, sacerdote, la nación). Deleuze y Guattari caracterizan el poder disciplinario del capital completamente dentro de las condiciones de este “doble movimiento”, o axiomática, de conjunción/disyunción de los dos tipos de flujos:

En *El Capital* Marx analiza la verdadera razón del doble movimiento: por una parte, el capitalismo no puede proceder más que desarrollando sin cesar la esencia subjetiva de la riqueza abstracta, producir para producir, es decir, “la producción como un fin en sí, el desarrollo absoluto de la productividad social

del trabajo"; pero, por otra parte y al mismo tiempo, no puede hacerlo más que en el marco de su propio fin limitado, en tanto que modo de producción determinado, "producción para el capital", "valoración del capital existente". Bajo el primer aspecto, el capitalismo no cesa de superar sus propios límites, desterritorializando siempre más lejos, "dilatándose en una energía cosmopolita universal que trastoca toda barrera y todo lazo"; pero, bajo el segundo aspecto, y estrictamente complementario, el capitalismo no cesa de tener límites y barreras que son interiores, immanentes, y que, precisamente porque son immanentes, no se dejan sobrepasar más que reproduciéndose a una escala ampliada (siempre mas reterritorialización, local, mundial y planetaria) (Deleuze y Guattari 2005, 267).

La necesaria reproducción expansiva del capital no puede ser separada de la forma de subjetividad que busca sobrepasar sus límites immanentes (el inconsciente) a través de su desplazamiento y reinscripción –de allí el drama psicoanalítico de Edipo, en el cual el sujeto vence a las figuras familiares solo para redescubrirlas de nuevo en los dominios sociales y políticos–.

La teoría marxista del dinero es de particular interés para Deleuze y Guattari debido a su relación específica con de "sujetos axiomatizados" (Thoburn 2003, 97). Los dos flujos decodificados, los flujos de trabajadores y los flujos de dinero capaz de comprar su poder de trabajo, son caracterizados como un cálculo diferencial (una diferencia entre dos diferencias). Como resultado, el dinero aparece en dos formas: el flujo de salarios que va al bolsillo de los trabajadores (al cual Marx llama *capital variable*), y el flujo de ganancia que el capitalista toma y reinvierte en medios de producción para extraer con ello más plus-valor de los trabajadores (a lo que Marx llama *capital constante*). Al establecer el dinero como medida común, se anula la diferencia intensiva que define la relación entre los dos flujos:

Volvamos a la dualidad del dinero, a los dos cuadros, a las dos inscripciones, una en la cuenta del asalariado, la otra en el balance de la empresa. Medir los dos tipos de tamaño con la misma unidad analítica es una pura ficción, una estafa cósmica, como si midiésemos las distancias intergalácticas o intraatómicas con metros y centímetros. No hay ninguna medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados (Deleuze y Guattari 2005, 237).

El capital no es definido por un flujo homogéneo, sino por dos flujos mutuamente excluyentes que actúan como límite el uno del otro: el flujo de pago y el flujo de financiación, el flujo de un activo tangible y el flujo del crédito, el flujo del mercado y el flujo de la innovación tecnológica (Deleuze y Guattari 2005, 383). Por esta razón, la teoría del dinero de Marx es concebida por un lado como la medida del valor y, por el otro, como un medio de intercambio, facilitando la circulación del

capital (Harvey 1982, 251). La “gran estafa” del capitalismo reside en que combina estos dos aspectos del dinero, desplazando el límite que los separa y recomponiéndolo bajo la figura del “fetichismo de la mercancía” (Marx 1970, 87-9).

Deleuze y Guattari insisten en una teoría marxista del dinero capaz de ofrecer una adecuada importancia no solo a la equivalencia general, sino también a “la práctica bancaria, a las operaciones financieras, y a la circulación específica de la moneda de crédito”, dado que es en la oposición entre los dos tipos de dinero (el salario y el capital), que la diferencia es anulada y el plus-valor realizado (Deleuze y Guattari 2005, 237). Esto explica la hostilidad hacia Freud, quien acentúa el papel de la equivalencia general en la vida psíquica. Según Freud, la estructura libidinal que explica el dinero es esencialmente analerótica, no fálica. De ahí, la famosa ecuación “dinero = mierda” que Deleuze y Guattari ridiculizan (Deleuze y Guattari 2005, 36). El falo, en tanto medida común (oro) remite a la mierda como medida del valor de cambio, el equivalente general (crédito). Como Jean-Joseph Goux escribe:

Los elementos suplementarios (superficiales) son los que gobiernan la circulación de sustitutos. El plus-valor es *excluido* para operar como la medida de las sustituciones. En general, independiente del registro, el valor de cambio universal es vinculado al excedente. En la elección del oro como en la del falo, el plus-valor es otorgado la capacidad para medir el déficit en las transacciones que implican valor –sea de manera positiva (como exceso de riqueza en oro o exceso de vitalidad en el falo) o de manera negativa, arcaica (como el excremento, materia que es excluida y expulsada)– (Goux 1990, 31, énfasis propio).

El plus-valor deviene en carencia o exclusión (algo está en reserva) lo que funciona como un principio de cálculo (o cancelación)¹⁵ y que permite que un flujo autónomo sea establecido como medio de intercambio. Así, un objeto-parcial completo es separado y excluido del todo y luego devuelto como una totalidad que el resto de las partes carece; es decir, las partes carecen aquello que las excedía.

La función del Estado es establecer una deuda infinita capaz de apropiar y absorber todo cuanto hay. De este modo, el dinero queda establecido como un equivalente general (Deleuze and Guattari 2005, 205). La formación despótica (asiática) no erradica los códigos primitivos y sus deudas finitas, sino que los sobrecodifica relacionándolos con una “unidad superior”, trascendente. El modo despótico de producción trae al mundo dos flujos, un flujo de crédito (deuda) y un flujo de pago (tributo), los cuales resultan cruciales para el desarrollo del capital. En este sentido, el capitalismo no sustituye al feudalismo. Más bien el feudalismo se torna capitalismo al ser “monarquizado”, “democratizado”, etcétera, durante un período histórico extendido (Deleuze y Guattari 2005, 229). El capitalismo carece de un cuerpo “propio” sobre el cual inscribir sus códigos,

¹⁵ El plus-valor solo se torna calculable a través de la realización de la ganancia. En *El Anti Edipo*, tanto la realización del plus-valor como la cancelación de la diferencia deben ser entendidas como términos internamente vinculados entre sí.

precisamente por su hostilidad a la codificación. Por ello, debe encontrar un cuerpo “arcaico” sobre el cual reterritorializarse. El capitalismo no sustituye al feudalismo, más bien mantiene los elementos de la autoridad feudal, ejercida ya no desde un punto trascendente, sino desde la inmanencia del capital mismo.

El límite entre la atracción y la repulsión es el principio regulador de todo deseo. Este límite es universal, no solo para todas las sociedades, sino también para la naturaleza. En los fenómenos de coevolución, como la orquídea y la avispa, dos elementos compiten y se exceden el uno al otro, pero también se atraen mutuamente a través de lo que carecen. En sociedades primitivas, asimismo, los límites que regulan los comportamientos como el incesto son codificados y así el límite deviene puramente virtual (Deleuze y Guattari 2005, 256-7). La sociedad capitalista es distinta de las otras, porque sus límites constantemente son traídos a la realidad como algo *vivido*. Es a través de esta ocupación del límite social como la sociedad capitalista puede prescindir de los códigos. El límite que constituye el capital es experimentado en reinos diferentes, como el límite entre el pago y el crédito, producción y capital, capital variable y capital constante, pero también entre el deseo y el trabajo. El dinero, en la medida en que funciona como el medio de regulación social, concretiza este límite, lo torna una realidad *vivida*. Las zonas de carencia y arcaísmo que el capital “vacía” dentro de su abundancia e innovación, sirven como ejemplos concretos de esta “realización” permanente de los límites.

Realización, consumo y contraactualización

La realización del plus-valor inmanente a las mercancías es necesaria para la reproducción del orden social dado que es la realización, y no la producción, la que determina la distribución de las máquinas deseantes: “[P]roporcionar la plusvalía, o realizarla, este es el derecho de registro” (Deleuze y Guattari 2005, 19). El orden social depende de esta habilidad para realizar el plus-valor, y por ello que las crisis de realización sean parte de la reproducción capitalista. Si el capital no puede ajustarse a la expansión de los productos y del mercado que su propia reproducción requiere, entonces ingresa a un periodo de crisis; el plus-valor será producido pero no realizado en tanto ganancia. En este sentido, todas las crisis son crisis de realización. “Debe venderse toda la masa mercantil (...) si ello no ocurre, o solo sucede de forma parcial, o a precios inferiores a los precios de producción, el obrero habrá sido explotado, ciertamente, pero su explotación no se realizará en cuanto tal para el capitalista” (Marx 1972, 244). Los obstáculos de la realización eran conocidos por la economía política contemporánea a Marx, pero eran explicados, como en la teoría de la renta según Ricardo, apelando a factores externos al capital. Fue Marx quien descubre que dichos obstáculos de la realización emergen del antagonismo, inherente al capital, entre las condiciones de expropiación del plus-valor y aquellas en las cuales se realiza en tanto ganancia. De igual modo podemos decir que Deleuze y Guattari fueron los primeros en descubrir la disyunción entre las condiciones productivas del deseo y las condiciones ideológicas de su consumo.

Lo que David Harvey llama “los problemas estructurales de la realización” puede ser leído, siguiendo *El Anti Edipo*, como el problema de cómo el capital administra el desplazamiento de sus límites internos, enfrentándolos en tanto externos pero constantemente volviendo a trazarlos más allá de sí (Harvey 1928, 87). El análisis de Deleuze y Guattari sugiere que el capital fabrica una interioridad psíquica que sitúa dichos límites en el interior mismo del sujeto, forzándolo a recurrir a ellos de manera *libidinal* en tanto represión, como el trauma de la novela familiar, como sueño y fantasía, como psicoterapia y hospitalización (Deleuze y Guattari 2005, 314). El argumento central de *El Anti Edipo* es que los límites del capital, siendo reales y concretos, producidos por el deseo, son habitados por la fantasía de una autoridad arcaica, mamá y papá, como condición de la realización del deseo. Por esta razón debemos pensar el proceso ideológico a partir de tres elementos: “[L]a representación represiva que produce la represión; el representante reprimido, que carga con la represión; el representado desplazado, que produce una falsa apariencia que captura el deseo” (Deleuze y Guattari 2005, 120). La producción deseante, en la medida en que se diferencia de la (re)producción social, siempre ocurre en los límites de la sociedad, pero la síntesis de conjunción es considerada ilegítima cuando deriva, del límite mismo, algo que reside más allá de él. En el drama edípico, el deseo del sujeto se constituye a partir de la prohibición paterna de la cual deriva el objeto deseado, la madre. El límite social es entonces vivido, pero solo como fantasía, sueño y representación para los sujetos. Es precisamente así como el “material inconsciente” es producido a través de la síntesis de conjunción (Deleuze y Guattari 2005, 324).

Desde el punto de vista del capitalista, el problema es precisamente que la potencia de consumo del trabajador es boicoteada de manera permanente por el propio capital a través de su empobrecimiento. El capitalista priva al trabajador de la mayor parte de su producción, no para consumirla directamente, sino para venderla y sacar de ella una ganancia. Pero el proletariado, por culpa de su explotación, es incapaz de comprar todas las mercancías que produce, y por ello el capital debe encontrar constantemente nuevos medios para deshacerse de sus reservas, descubriendo nuevos mercados (de allí el imperialismo, pero también la consulta psicoanalítica) para la realización de la ganancia. El capitalismo, entonces, produce nuevas formas de realización que no impliquen consumo de forma necesaria, y que incluso pueden ser abiertamente ascéticas. Como escriben Deleuze y Guattari:

Marx mostró claramente la importancia del problema: el círculo siempre ensanchado del capitalismo sólo se cierra, reproduciendo a una escala siempre mayor sus límites inmanentes, si las plusvalía no es solamente producida o arrebatada, sino absorbida, realizada. Si el capitalista no se define por el goce, no es tan solo porque su finalidad radica en el “producir para producir” generador de plusvalía, sino también la realización de esta plusvalía: una plusvalía de flujo no realizada es lo mismo que no producida, y se encarna en el paro forzoso y el estancamiento (Deleuze y Guattari 2005, 242).

Como resultado, el capital introduce como parte de su vasta red de producción un momento de antiproducción, algo que previene el consumo inmediato. De hecho, el capital puede ser definido como la unidad entre producción y antiproducción, dado que interviene para separar al productor de su producto (el Estado, la policía, el ejército) y así previene el consumo inmediato, incluso de parte del capitalista, que no sirva a los fines del capital. Debe haber algo que detenga el desarrollo sin límite de la tecnología, un flujo de estupidez que contrarreste el conocimiento; debe haber un ascetismo que se oponga al flujo del exceso, y cierto arcaísmo que frene la tendencia hacia la desterritorialización absoluta. El capital produce mucho más de lo que puede consumir, y por ello debe apelar a todos sus recursos represivos para contener todo aquello que escapa a la realización de la ganancia.

Esta conceptualización es recurrente en la historia del marxismo. Rosa Luxemburgo, en su *Acumulación del Capital*, expone que el militarismo y el imperialismo proveen los mercados fundamentales en los cuales el plus-valor es o absorbido o realizado. Sweezy y Baran, en su libro clave *Capitalismo monopolístico*, sugieren que el problema de la absorción se torna aún más importante cuando el capital entra en su fase tardía (o monopolística), fase en la cual la centralización y el arreglo de precios se vuelven la norma. El problema, sin embargo, debe ser rastreado en el volumen 3 de *El Capital*, allí donde Marx postula que la ley fundamental de la acumulación capitalista es la tendencia decreciente de la ganancia. Como explica Marx:

A partir de la esencia del modo de producción capitalista y como una necesidad obvia, [podemos concluir] que en el progreso del mismo la tasa media general del plusvalor debe expresarse en una tasa general decreciente de ganancia. Puesto que la masa del trabajo vivo empleado siempre disminuye en relación con la masa del trabajo objetivado que aquel pone en movimiento, con los medios de producción productivamente consumidos, entonces también la parte de ese trabajo vivo que está impaga y que se objetiva en plusvalor debe hallarse en una proporción siempre decreciente con respecto al volumen de valor del capital empleado. Esta proporción entre la masa del plusvalor y el valor del capital empleado constituye, empero, la tasa de ganancia, que por consiguiente debe disminuir constantemente (Marx 1973, 215).

Esto significa que incluso cuando la tasa de plusvalía crece, esto solo puede expresarse en una constante tendencia decreciente en la ganancia. Marx esquematiza esto del siguiente modo: si un capitalista emplea 100 trabajadores por una semana y paga £100 en salarios (capital variable) produciendo con ello una mercancía avaluada en £200, entonces la tasa plusvalía es del 100%. Pero si suponemos que el mismo capitalista gasta £50 en capital fijo (maquinaria, materia prima) la tasa de ganancia será de 66,6%, y si gasta £100 en capital fijo entonces la tasa de ganancia será 50% (Marx 1972, 211). El incremento en el desarrollo tecnológico implica una disminución relativa en la cantidad de trabajo y un aumento en la productividad, lo que conlleva a un exceso de

mercancías y a un empobrecimiento progresivo del proletariado que es incapaz de acceder a ellas. Como resultado, aun con una tasa *absoluta* de ganancia, la tasa relativa a la totalidad del capital (fijo y variable) decae (Marx 1972, 220).

Tanto Marx como otros autores posteriores han identificado una serie de influencias que contrarrestan la tendencia decreciente. Estas influencias implican o la disminución de los salarios o la recanalización de dinero hacia la burocracia gubernamental, tales como el Estado de bienestar, el ejército o la inversión pública, formas de devaluar y destruir el capital¹⁶. Deleuze y Guattari interpretan esto desde la única perspectiva posibilitada por el esquizoanálisis. El esquizofrénico es producido del mismo modo que cualquier otra mercancía pero con la diferencia central de que el esquizo no es vendible; el deseo del esquizofrénico es producido por el capitalismo pero es irrealizable en él, de allí las fuerzas represivas de la psiquiatría, drogas antipsicóticas y el asilo, todos mecanismos que el capital encuentra para contraatacar la liberación sin precedente de deseo que él mismo ha generado (Deleuze y Guattari 2005, 253). El neurótico, por otro lado, es perfectamente realizable, y la enfermedad neurótica le provee al capital una nueva serie de mercados (terapia, antidepressivos, etc.). Es por esta razón que Deleuze y Guattari condenan la práctica psicoanalítica como una "gigantesca empresa de absorción de plusvalía" (Deleuze y Guattari 2005, 247). En otras palabras, el psicoanálisis contribuye a la difusión de la antiproducción, ese ascetismo burgués del cual depende la realización, ese consumo en la esfera de la fantasía que no es consumo en absoluto.

La realización, entonces, se opone tanto a la producción como al consumo. En *Diferencia y Repetición*, Deleuze distingue lo virtual de lo posible, argumentando que mientras el posible es *realizado*, lo virtual es *actualizado*: "[L]o posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una "realización". Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización" (Deleuze 2009, 318). El límite social, ocupado por la figura del esquizo, no es de forma alguna realizable (su realización es su desplazamiento), pero es actualizable. En la medida, entonces, en que la actualización se opone a la realización, podemos plantear que toda actualización es ya una contraactualización siempre que esta última desrealice una respectiva realización. Esto se encuentra en sintonía con la propia concepción de Marx respecto de las contrainfluencias de la tendencia decreciente, ya que estas influencias son literalmente destructoras del capital. La contraactualización debe ser comprendida como parte de la propia autodestrucción del capital, dado que representa la producción de un irrealizable en el corazón mismo del capital. Mientras la tendencia decreciente y su contraataque se mantengan en la esfera regulativa, la inmanencia del capital está asegurada. El consumo legítimo, por otro lado, considera una contraactualización desregularizada, un desplazamiento del límite de lo común tanto para el deseo como para la producción social, y no un desplazamiento de uno en el otro.

Si la realización implica el cálculo o la cancelación de una diferencia, entonces el consumo legítimo implicaría siempre un incalculable y un irrealizable, un resto: "[L]a síntesis conjuntiva implica

¹⁶ Véase Harvey (1982, 84-85) para una discusión acerca de estos conceptos.

una verdadera emigración de los restos o residuos" (Deleuze y Guattari 2005, 337n). El esquizo, como el trabajador, recibe una parte del producto, de "los restos de cada división" (Deleuze y Guattari 2005, 24). Pero, a diferencia del salario, que permite reproducir la fuerza de trabajo, la parte recibida permanece irrealizable. En *Diferencia y Repetición*, Deleuze describe el proceso del siguiente modo: "Dios hace el mundo calculando, pero esos cálculos nunca son exactos, y esa inexactitud en el resultado, esa irreductible desigualdad es la que forma la condición del mundo (...). No habría mundo si el cálculo fuera exacto. Siempre es posible asimilar el mundo a un resto" (Deleuze 2009, 333). Estos restos pueden ser encontrados moviéndose a través del cuerpo sin órganos del capital como aquello que el propio capital no puede consumir, y es precisamente de estos restos que nosotros hacemos nuestros propios cuerpos sin órganos¹⁷.

Conclusión

El Anti Edipo nos muestra de modo coherente cómo el capital constituye "todo un campo de inmanencia que se reproduce a una escala siempre mayor, que no cesa de multiplicar sus axiomas cuando los necesita y se llena de imágenes y de imágenes de imágenes, a través de las cuales el deseo se determinado a desear su propia represión" (Deleuze y Guattari 2005, 382-383). Deleuze y Guattari nos hacen pensar este proceso inmanente en términos de tres planos diferentes del cuerpo sin órganos del capital. Primero, el plano de la relación productiva desigual entre el trabajador y el capitalista, o entre el deseo y la máquina. Este es el diferencial de la relación desigual entre quien posee su fuerza productiva y quien posee los medios de producción que constituyen la plusvalía. En segundo lugar, está el plano de disyunción o registro, en el cual las dos formas irreconciliables de dinero (el flujo de salario por un lado y el flujo financiero y de crédito por el otro) constituyen el límite interior del capital. Este es el límite que el capital permanentemente desplaza a través de la anulación de la diferencia constitutiva de las relaciones de producción. En tercer lugar encontramos la unidad de la producción y de la antiproducción que el capital requiere para realizar la ganancia. Las grandes fuerzas represivas (el Estado, la policía y el ejército) se alinean con la permisividad del mercado. La estructura permisiva es la estructura represiva (Deleuze y Guattari 2005, 277). Por ello el dualismo del capital, que por un lado produce por el afán de producir, pero que por el otro produce simplemente para la reproducción social del capitalismo. La función ideológica del psicoanálisis reside en el desplazamiento permanente del límite absoluto, el cual constituye el límite exterior de toda sociedad, hacia el límite relativo (la reproducción capitalista) a través de la represión de la falsa imagen de su externalidad, falsa imagen derivada del límite interior del capital y fabricada en el inconsciente para ser invertida y consumida.

¹⁷ Las finanzas, por ejemplo, mientras representan un flujo que facilita la realización a través del poder bancario (el crédito como poder adquisitivo), no pueden ellas mismas realizarse (Deleuze y Guattari 2004, 249; ver también Deleuze 2006, 12).

Bibliografía

- Baran, Paul Alexander y Paul Marlor Sweezy. 1968. *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*. Harmondsworth: Penguin.
- Baudrillard, Jean. 1975. *The Mirror of Production*. Traducido por Mark Poster. St. Louis: Telos Press.
- Buchanan, Ian. 2000. *Deleuzism: A Metacommentary*. Durham: Duke University.
- 2008. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide*. Londres: Continuum.
- Callinicos, Alex. 2003. *An Anti-Capitalist Manifesto*. Cambridge: Polity.
- Delanda, Manuel. 2008. "Deleuze, Materialism and Politics". En *Deleuze and Politics*, editado por Ian Buchanan y Nicholas Thoburn, 160–77. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles. 2004. *The Logic of Sense*. Editado por Constantin Boundas y traducido por Mark Lester y Mark Stivale. Londres: Continuum.
- 2006. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995* Traducido por Ames Hodges y Mike Taormina. New York: Semiotext(e).
- 2009. *Diferencia y Repetición*. Editorial Amorrortu: Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2005) *El Anti Edipo*. Editorial Paidós: Buenos Aires.
- Garo, Isabelle. 2008. "Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze". En *Deleuze and Politics*, editado por Ian Buchanan y Nicholas Thoburn, 54–73. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Goux, Jean-Joseph. 1990. *Symbolic Economies: After Freud and Marx*. Traducido por Jennifer Curtiss Gage. Nueva York: Cornell University.
- Hallward, Peter. 2006. *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2000. *Empire*, Cambridge. MA: Harvard University.
- Harvey, David (1982) *The limits to capital*, Oxford: Blackwell.
- Holland, Eugene W. 1999. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Londres: Routledge.
- Mandel, Ernest. 1966. 'Surplus Capital and Realization of Surplus Value'. En www.marxists.org/archive/mandel/1966/10/surplus.htm
- Marx, Karl. 1954. *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 1. Editado por Friedrich Engels y traducido por Samuel Moore y Edward Aveling. Londres: Lawrence and Wishart.
- 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Editado por Maurice Dobb y traducido por S.W. Ryazanskaya. London: Lawrence and Wishart.
- 1972. *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 3. Editado por Friedrich Engels. London: Lawrence and Wishart.
- 1973. *Grundrisse*. Traducido por Martin Nicolaus. Middlesex: Penguin.
- 2000. *Selected Writings*. Editado por David McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Massumi, Brian. 1987. *Realer than Real: The Simulacrum According to Deleuze and Guattari*, www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm

- Patton, Paul. 1988. "Marxism and Beyond: Strategies of Reterritorialization". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Carly Nelson and Lawrence Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, pp. 123–37.
- Reynolds, Jack. 2007. 'Wounds and Scars: Deleuze on the Time and Ethics of the Event', *Deleuze Studies*, 1:2, pp. 144–66.
- Thoburn, Nicholas. 2003. *Deleuze, Marx and Politics*. London and New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2004. *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York and London: Routledge.