



Universidad  
del Atlántico

CÓDIGO: FOR-DO-109

VERSIÓN: 0

FECHA: 03/06/2020

**AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES PARA LA CONSULTA, LA  
REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL  
TEXTO COMPLETO**

Puerto Colombia, **9 de marzo de 2023**

Señores

**DEPARTAMENTO DE BIBLIOTECAS**

Universidad del Atlántico

**Asunto: Autorización Trabajo de Grado**

Cordial saludo,

Yo, **ROBINSON ELIÁN GARCÍA SANTIAGO.**, identificado(a) con **C.C. No. 1193545818** de **MALAMBO**, autor(a) del trabajo de grado titulado **FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI** presentado y aprobado en el año **2023** como requisito para optar al título Profesional de **FILÓSOFO.**; autorizo al Departamento de Bibliotecas de la Universidad del Atlántico para que, con fines académicos, la producción académica, literaria, intelectual de la Universidad del Atlántico sea divulgada a nivel nacional e internacional a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios del Departamento de Bibliotecas de la Universidad del Atlántico pueden consultar el contenido de este trabajo de grado en la página Web institucional, en el Repositorio Digital y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad del Atlántico.
- Permitir consulta, reproducción y citación a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.

Esto de conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Atentamente,

**Firma**

**ROBINSON ELIÁN GARCÍA SANTIAGO**

**C.C. No. 1193545818 de MALAMBO**

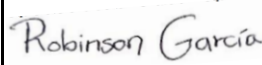
**DECLARACIÓN DE AUSENCIA DE PLAGIO EN TRABAJO ACADÉMICO PARA GRADO**

Puerto Colombia, **9 de marzo de 2023**

Una vez obtenido el visto bueno del director del trabajo y los evaluadores, presento al **Departamento de Bibliotecas** el resultado académico de mi formación profesional o posgradual. Asimismo, declaro y entiendo lo siguiente:

- El trabajo académico es original y se realizó sin violar o usurpar derechos de autor de terceros, en consecuencia, la obra es de mi exclusiva autoría y detento la titularidad sobre la misma.
- Asumo total responsabilidad por el contenido del trabajo académico.
- Eximo a la Universidad del Atlántico, quien actúa como un tercero de buena fe, contra cualquier daño o perjuicio originado en la reclamación de los derechos de este documento, por parte de terceros.
- Las fuentes citadas han sido debidamente referenciadas en el mismo.
- El (los) autor (es) declara (n) que conoce (n) lo consignado en el trabajo académico debido a que contribuyeron en su elaboración y aprobaron esta versión adjunta.

<b>Título del trabajo académico:</b>	<b>Filosofía y deseo en El anti Edipo de Deleuze y Guattari</b>
<b>Programa académico:</b>	<b>Filosofía</b>

<b>Firma de Autor 1:</b>						
<b>Nombres y Apellidos:</b>	<b>Robinson Elián García Santiago</b>					
<b>Documento de Identificación:</b>	<b>CC</b>	<b>x</b>	<b>CE</b>	<b>PA</b>	<b>Número:</b>	<b>1193545818</b>
<b>Nacionalidad:</b>	<b>Colombiano</b>			<b>Lugar de residencia:</b>	<b>Soledad</b>	
<b>Dirección de residencia:</b>						
<b>Teléfono:</b>				<b>Celular:</b>	<b>3022816777</b>	

**FORMULARIO DESCRIPTIVO DEL TRABAJO DE GRADO**

<b>TÍTULO COMPLETO DEL TRABAJO DE GRADO</b>	<b>FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI.</b>
<b>AUTOR(A) (ES)</b>	<b>ROBINSON ELIÁN GARCÍA SANTIAGO</b>
<b>DIRECTOR (A)</b>	<b>DAYANA CECILIA DE LA ROSA CARBONELL.</b>
<b>JURADOS</b>	<b>JAVIER FERREIRA OSPINO Y DARLIN AYALA FREITES</b>
<b>TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE</b>	<b>FILOSOFO.</b>
<b>PROGRAMA</b>	<b>FILOSOFÍA</b>
<b>PREGRADO / POSTGRADO</b>	<b>PREGRADO</b>
<b>FACULTAD</b>	<b>CIENCIAS HUMANAS</b>
<b>SEDE INSTITUCIONAL</b>	<b>SEDE NORTE</b>
<b>AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO</b>	<b>2023</b>
<b>NÚMERO DE PÁGINAS</b>	<b>99</b>
<b>TIPO DE ILUSTRACIONES</b>	<b>Ilustraciones, gráficos y diagramas y Fotografías</b>
<b>MATERIAL ANEXO (VÍDEO, AUDIO, MULTIMEDIA O PRODUCCIÓN ELECTRÓNICA)</b>	<b>NO APLICA</b>
<b>PREMIO O RECONOCIMIENTO</b>	<b>MERITORIA</b>



**FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI**

**ROBINSON ELIÁN GARCÍA SANTIAGO**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO**

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO**

**PUERTO COLOMBIA**

**2023**



**FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI**

**ROBINSON ELIÁN GARCÍA SANTIAGO**

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO**

**DAYANA CECILIA DE LA ROSA CARBONELL**

**MAGÍSTER EN FILOSOFÍA, CULTURA Y SOCIEDAD**

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO**

**PUERTO COLOMBIA**

**2023**

NOTA DE ACEPTACION

---

---

---

---

DIRECTOR(A)

---

JURADO(A)S

---

---

## FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI

### RESUMEN

El deseo es un concepto fundamental en la reflexión filosófica occidental. Sin embargo, en la concepción tradicional de la filosofía platónica y el psicoanálisis freudiano, el deseo se ha interpretado como carencia y trascendencia. Filosóficamente, esta concepción está asociada al pensamiento trascendente de Platón, generalizada en el pensamiento de Occidente. Contrario a la carencia trascendente, existe otra forma de comprender el deseo desde la inmanencia y la producción. Spinoza es quien representa un quiebre entre Platón y Freud, puesto que concibe el deseo como inmanencia, y en vez de definirlo como carencia, lo piensa como la esencia del hombre. Por su parte, Nietzsche usa el concepto de la voluntad de poder (análogo al deseo) para criticar la trascendencia de las valoraciones morales y del sentido de las interpretaciones: el origen de los valores y sentidos proviene de la voluntad de poder. Esta corriente inmanente se plantea la pregunta *¿por qué deseamos la represión del deseo?* Cuestión principal en la obra de Deleuze y Guattari *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), la cual será respondida a través de los conceptos de *máquinas deseantes* y *producción deseante*. Este ensayo filosófico se propone comprender el concepto deleuziano-guattariano de la producción deseante en comparación al deseo carente platónico-freudiano. Para este motivo se debe, primero, identificar la precomprensión carente del deseo que predomina en la tradición filosófica (Platón y Freud); segundo, distinguir el deseo inmanente en la filosofía de Spinoza y Nietzsche (como antecedentes de *El anti Edipo*); y tercero, comparar los conceptos propuestos por Deleuze y Guattari sobre el deseo con la tradición carente y trascendente. Metodológicamente este ensayo es hermenéutico-filosófico debido al recuento e interpretación bibliográfica sobre el deseo en diálogos de Platón, tratados de Spinoza, aforismos de Nietzsche, ensayos psicoanalíticos de Freud y ensayos filosóficos de Deleuze y Guattari. En conclusión, la noción predominante del

deseo en la filosofía es la carencia platónico-freudiana, por lo que *El anti Edipo* es fundamental para criticar los presupuestos filosóficos de la carencia y trascendencia deseante, al mismo tiempo que propone una reconceptualización inmanente y productiva del deseo.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía del deseo, máquinas deseantes, producción deseante, carencia, represión.



## ABSTRACT

Desire is a fundamental concept in Western philosophical reflection. However, in the traditional conception of Platonic philosophy and Freudian psychoanalysis, desire has been interpreted as lack and transcendence. Philosophically, this conception is associated with the transcendent thought of Plato, generalized in Western thought. Contrary to transcendent lack, there is another way of understanding desire from immanence and production. Spinoza is the one who represents a break between Plato and Freud, since he conceives desire as immanence, and instead of defining it as lack, he thinks of it as the essence of man. On the other hand, Nietzsche uses the concept of the will to power (analogous to desire) to criticize the importance of moral values and the meaning of interpretations: the origin of values and meanings comes from the will to power. This immanent current raises the question: *why do we want the repression of desire?* Main issue in Deleuze and Guattari's work *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (1972), which will be answered through the concepts of *desiring machines* and *desiring production*. This philosophical essay aims to understand the Deleuzian-Guattarian concept of desiring production in comparison to the Platonic-Freudian lacking desire. For this reason, it is necessary, first, to identify the pre-understanding lacking of desire that predominates in the philosophical tradition (Plato and Freud); second, to distinguish the immanent desire in the philosophy of Spinoza and Nietzsche (as antecedents of *Anti-Oedipus*); and third, to compare the concepts proposed by Deleuze and Guattari about desire with the lacking and transcendent tradition. Methodologically, this essay is hermeneutical-philosophical due to the bibliographic recount and interpretation of desire in Plato's dialogues, Spinoza's treatises, Nietzsche's aphorisms, Freud's psychoanalytic essays, and Deleuze's and Guattari's philosophical essays. In conclusion, the predominant notion of desire in philosophy is Platonic-Freudian lack, which is why *Anti-Oedipus* is essential to

criticize the philosophical presuppositions of desiring lack and transcendence, while at the same time proposing an immanent and productive reconceptualization of desire.

**KEY WORDS:** Philosophy of desire, desiring machines, desiring production, lack, repression.

## CONTENIDO

FILOSOFÍA Y DESEO EN EL ANTI EDIPO DE DELEUZE Y GUATTARI .....	7
RESUMEN .....	7
ABSTRACT .....	9
CONTENIDO .....	11
LISTA DE ILUSTRACIONES.....	12
INTRODUCCIÓN .....	13
HISTORIA DE LA CARENCIA EN EL DESEO.....	17
Arqueología del Deseo.....	17
Platón .....	19
Freud .....	28
LA INMANENCIA EN EL DESEO .....	42
Spinoza.....	42
Nietzsche.....	48
¿Cómo Hacer una Pregunta Filosófica sobre el Deseo? .....	56
EL DESEO SEGÚN DELEUZE Y GUATTARI.....	58
El Nacimiento de El Anti Edipo .....	58
El Deseo Como Producción Inmanente: Flujos y Cortes.....	62
El Esquizoanálisis: Máquinas Deseantes y Producción Deseante .....	65
L'anti-Edipo: la Subversión de Edipo .....	72
La Represión y la Revolución.....	81
CONCLUSIÓN.....	91
REFERENCIAS.....	95

**LISTA DE ILUSTRACIONES**

Figura 1. Supuestos filosóficos de Platón y Freud sobre el deseo.....	62
Figura 2. Máquina deseante (boca-seno).....	63
Figura 3 La puissance ou la jouissance ?.....	70
Figura 4. Happiness.....	88
Figura 5. Falo-grama: filosofía y deseo.....	91

## INTRODUCCIÓN

*¿Qué deseamos?*

El deseo es un concepto asociado a todo tipo de reflexiones a lo largo de la historia de la filosofía. Los pensadores caracterizados por convertir el deseo en el centro de su filosofía fueron los franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972). Clásicamente se entiende el deseo bajo una serie de presupuestos que datan desde la filosofía de Platón y el psicoanálisis de Freud: el deseo como carencia, trascendencia y representación. Por el contrario, lo que rescata este ensayo del pensamiento de Deleuze y Guattari es la reconceptualización del deseo como producción (en vez de la carencia clásica); y a partir de un sistema inmanente, diferente a la trascendencia tradicional.

El principal propósito de este ensayo consiste en comprender la propuesta filosófica deleuziana-guattariana sobre el deseo en *El Anti Edipo*. Y de manera específica se requiere, primero, identificar el deseo carente-trascendente en el pensamiento de Platón y Freud; segundo, distinguir la concepción inmanente del deseo de Spinoza y Nietzsche (como antecedentes filosóficos de *El anti Edipo*); y tercero, comparar el concepto de la *producción deseante* de Deleuze y Guattari con el *deseo carente* platónico-freudiano.

A nivel general las investigaciones internacionales sobre Deleuze apelan a temas anteriores a *El Anti Edipo*, como su ontología durante su filosofía de la diferencia, o al concepto de inmanencia en sus investigaciones biográficas sobre Spinoza y Nietzsche. Mientras que la popularidad del dúo francés se desplaza hacia el segundo volumen de la serie *Capitalismo y esquizofrenia* titulado *Mil mesetas* (1980) donde exponen sus ideas sobre rizomas, devenires y el concepto de cuerpo sin órganos (CsO). De esta manera, ni el deseo ni *El anti Edipo* han tenido gran énfasis en las investigaciones académicas de los últimos años en la filosofía hispano

hablante; tampoco en la producción filosófica colombiana (no hay existencia de artículos al respecto en Publiindex). De acuerdo con el francés Sibertin-Blanc (2010), pensador estudioso de Deleuze, el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* pasó a ser de una obra revolucionaria del pensamiento francés contemporáneo a ser guardada en una caja de curiosidades de los setenta-ocho para su posterior olvido. Por esta razón, a nivel global escasean investigaciones sobre el deseo en *El Anti Edipo*, contando hasta el momento de esta investigación, y con los elementos bibliográficos disponibles, con la obra de Sibertin-Blanc (2010) titulada *Deleuze y el antiedipo. La producción de deseo*. Y en Norte América, el editor estadounidense Silverman ha publicado un compilado de capítulos sobre *Philosophy and desire*, donde se discute la concepción del deseo en la filosofía continental, incluyendo a Deleuze y Guattari (Schrift, 2000).

Es necesario delimitar la obra de Deleuze respecto a *El anti Edipo* (1972). En primer lugar, preexiste literatura de Deleuze anterior a su trabajo en coautoría con Guattari, por ejemplo, *Diferencia y repetición* (1968) y la *Lógica del sentido* (1969), que propone discusiones ontológicas relevantes para su obra filosófica posterior; sin embargo, esta se desliga de la discusión sobre el deseo, razón por la cual no serán analizadas en este ensayo. Pero, el trabajo anterior de Deleuze en la interpretación de la filosofía de Spinoza (*Spinoza: filosofía práctica*, 1970) y de Nietzsche (*Nietzsche y la filosofía*, 1962) son relevantes para esta investigación porque permiten un acercamiento a la lectura que hace Deleuze de estos pensadores; por lo tanto, se escogen estas obras bajo el criterio de estar relacionadas con el deseo (conato en Spinoza y la voluntad de poder en Nietzsche). De la misma manera, se delimitan como temas principales de *El anti Edipo* la reconceptualización del deseo a través de los conceptos de *máquinas deseantes* y *producción deseante*, y el planteamiento del *esquizoanálisis* para resolver cuestiones filosóficas del deseo.

El aporte al conocimiento en este trabajo es la comprensión de una nueva conceptualización del deseo y la formulación de nuevos problemas filosóficos alrededor de esta categoría (ontológicos, éticos, políticos y económicos) a partir de la interpretación de *El Anti Edipo*. La novedad que se presenta parte de la relación que aquí se hace entre la tradición filosófico-psicoanalítica (Platón y Freud) sobre el deseo, su contraparte inmanente (Spinoza y Nietzsche), y la nueva perspectiva conceptual de Deleuze y Guattari. Igualmente, es novedoso (re)establecer una conexión entre filosofía y deseo (incluso si la relación entre filosofía y Eros es antiquísima).

El trabajo de revisión bibliográfica realizada en este ensayo filosófico sigue los siguientes criterios de selección: (1) *bibliografía primaria*: obras de Platón, Spinoza, Nietzsche, Freud, Deleuze y Guattari, y diccionarios etimológicos y filosóficos, que usen palabras claves como deseo, instinto, pulsión, conato, voluntad de poder. (2) *bibliografía secundaria*: lecturas, comentarios, prólogos y tesis sobre el pensamiento de Spinoza, Nietzsche, Freud, Deleuze y Guattari que se enfoquen en la cuestión del deseo; biografías cruzadas; artículos y escritos sobre el contexto social del Mayo francés y su relación con *El anti Edipo*.

El enfoque de esta investigación es cualitativo, basado en la revisión e interpretación conceptual, teórica y arqueológica<sup>1</sup> de diferentes textos de la historia de la filosofía. El diseño metodológico seguido es el hermenéutico-filosófico, en el que predomina el acto interpretativo propio del ser humano, en este caso, sobre un tema que le compete, el deseo. Se utilizan las siguientes estrategias interpretativas: (1) etimología de conceptos griegos y latinos, (2) bosquejo

---

<sup>1</sup> En el sentido foucaultiano de *La arqueología del saber* (1969). Ver el capítulo 1.1. *Arqueología del deseo*.

de precomprensiones, (3) rastreo de problemas filosóficos, (4) interpretación del contexto histórico de *El anti Edipo* para realizar una reconstrucción de su sentido y propósito.



## HISTORIA DE LA CARENCIA EN EL DESEO

*A propósito de los fantasmas<sup>2</sup> (φάντασμα) del deseo*

### Arqueología del Deseo

*Yo deseo. Jo desitjo. I desire. Je désire. Eu desejo. Io desidero. Mi deziras<sup>3</sup>.* El deseo en las lenguas occidentales (no germánicas) tiene una clara raíz en el latín vulgo *desīdĭum* (deseo erótico). A su vez esta palabra del latín vulgar proviene del sustantivo latino clásico *desīdĭa*, que significa pereza o permanecer en quietud. Sin embargo, el castellano no tiene relación etimológica con la forma verbal del latín culto *desiderare* que significa *desear*, sino con su forma sustantiva clásica (Corominas, 1984).

Por su parte, el griego antiguo hace uso de las palabras apetito (*epithymía*), deseo sexual (*hímeros*) y amor (*Eros*). El deseo es definido por Platón (1983) como flujo y perturbación del alma. A diferencia del griego *hímeros*, el concepto latino de deseo es radicalmente opuesto. Mientras deseo en latín tiene una relación con la quietud y el reposo, el término griego significaba todo lo contrario: la perturbación del alma. Desde el *Crátilo* de Platón hasta las escuelas post-aristotélicas el deseo no cesa de ser movimiento, flujo, perturbación. A partir de la acepción griega del deseo se entiende por qué las éticas estoica y epicúrea convergen en su idea de bienestar basado en la *quietud del alma* (ataraxia), que es lo mismo que la ausencia de deseo (perturbación).

---

<sup>2</sup> La palabra griega *fantasma* tenía usos relacionados con la representación mental. Un *fantasma* es una aparición o apariencia. Además, los griegos utilizaban el término *fantasma* de la misma manera que en el latín se utilizaba el término *imagen*, del cual procede el concepto de *imaginación*. Los *fantasmas del deseo* es otra manera de decir los *deseos imaginarios*.

<sup>3</sup>Verbo *desear* conjugado en presente de la primera persona en castellano, catalán, inglés, francés, portugués, italiano y esperanto (lengua internacional planificada).

Difícilmente se puede hablar de *la* filosofía del deseo (en singular). El deseo es un concepto que no se puede unificar con sus sinónimos (y análogos) porque todos son objetos diferentes de discursos discontinuos<sup>4</sup> en términos de la arqueología foucaultiana. Aquí se hace una descripción de *húmeros* (deseo sexual), Eros (amor), *epithymía* (apetito), *desiderare* (desear), conato (esfuerzo), voluntad de poder, instinto, pulsión y deseo. No hay *una* historia del deseo, más bien una amplia serie de discontinuidades discursivas acerca de lo que se ha dicho y se dice sobre el deseo. Debido a esta característica particular del deseo, se ha planteado una historia sobre la carencia en el primer capítulo; porque la carencia sí puede ser establecida como una continuidad en la tradición filosófica. Asimismo, se considera que el método arqueológico planteado por Michel Foucault (*La arqueología del saber*, 1969) permite tener un acercamiento al deseo a partir de su discontinuidad conceptual.

Es necesario ver resumidamente qué propone Foucault sobre la arqueología. A diferencia de la historia de las ideas, que él critica por establecer reducciones de continuidad entre los discursos, donde se describe lo mismo, lo repetitivo, lo idéntico y lo ininterrumpido; “la arqueología, en cambio, toma por objeto de su descripción aquello que habitualmente se considera obstáculo: no tiene como proyecto el superar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten precisamente, y *diferenciarlas*” (Foucault, 1979, p. 287). No obstante, la arqueología foucaultiana no desecha el análisis de las continuidades discursivas; sino que es una invitación a tener precaución metodológica al momento de abordar generalizaciones históricas sobre las ideas y distinguir continuidades legítimas.

---

<sup>4</sup> Los discursos filosóficos sobre el deseo no permiten ser unificados por la historia de las ideas. Es por eso que no se habla de la filosofía del deseo, debido a que este concepto se manifiesta en los discursos discontinuamente. Ya sea la carencia platónica, el exceso aristotélico, el reconocimiento hegeliano, la inmanencia spinoziana o la producción deleuziana. No se puede agrupar el uso conceptual del deseo en áreas filosóficas (política, ética, epistemología, metafísica, ontología, estética, etc.), ni en los problemas que se plantean sobre él.

El *deseo carente* no es posible comprenderlo como un gran *continuum* en la historia de la filosofía, no hay sincronía (hay veintitrés siglos de diferencia) ni diacronía (no hay un desarrollo *desde* Platón *hasta* Freud) ni linealidad (existe una ruptura: Spinoza y Nietzsche). Sin embargo, este ensayo cuando más trata de distinguir una tradición filosófica sobre el deseo carente, más se obstina en hallar las diferencias que los convierte en discursos discontinuos: filosofía griega antigua – psicoanálisis del siglo XX; Formas suprasensibles – Falo; *Eros daímon* – pulsión inconsciente.

En suma, el primer capítulo fundamenta con precaución una continuidad: la tradición del deseo carente-trascendente en Platón y en Freud. El segundo capítulo es una ruptura, la introducción de lo discontinuo con el pensamiento de Spinoza y Nietzsche. Finalmente, el tercer capítulo retorna al siglo XX (posterior al Mayo francés de 1968) y plantea la ruptura que presenta *El anti Edipo* de Deleuze y Guattari sobre el deseo.

## **Platón**

Michel Onfray (2002) en su genealogía del deseo encuentra dos nociones que el deseo ha tomado en Occidente para su reflexión filosófica, a saber: la carencia y el exceso. El propósito de desarrollar el deseo como carencia es describir los precedentes clave de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. La concepción platónica del deseo es fundamental para la historia de la filosofía porque esta ha asumido sus presupuestos carentes y trascendentes.

El punto de partida de este ensayo es la filología del concepto griego de deseo, para este objetivo se revisa el *Crátilo* de Platón. En este diálogo Sócrates recurre a interpretaciones etimológicas de los nombres, entre ellos se distingue placer (*hēdoné*), apetito (*epithymía*) y deseo (*hímēros*). Sócrates, interlocutor en el diálogo platónico, define *hēdoné* o placer como la

actividad que tiende al provecho (*ónēsis*). Mientras que *epithymía* o apetito es un concepto más general que deseo, puesto que refiere etimológicamente a la fuerza que dirige el ánimo, y a el sentimiento o ardor del alma (*thymós*). Por otro lado, deseo (*hímeros*) es más específico, como flujo y tendencia hacia algo: “[...] *hímeros* (deseo) tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma sobre todo. Como «fluye tendiendo» (*hiémenos rheî*) y dirigiéndose con anhelo a las cosas —y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la «tendencia de la corriente» (*hésis tēs rhoes*)” (Platón, 1983, pt. 420a).

La obra que tiene por protagonista a una de las divinidades del deseo es el *Banquete*. Esta obra comienza con tres participantes que elogian a Eros como deidad. Sin embargo, el cuarto participante en pronunciar su discurso sobre Eros es Aristófanes, quien antes de mostrar la importancia divina de Eros, establece la naturaleza humana a través de un mito originario. Este mito supone un estado anterior de los humanos, los cuales tenían tres sexos: masculino, femenino y andrógino. Los humanos *primigenios* existían en completa plenitud de sus partes, es decir, eran seres redondos con cuatro pares de extremidades y un par de genitales y de rostros. Esta plenitud hacía de los humanos unos seres felices y orgullosos, hasta el punto de rebelarse contra los dioses, por lo que fueron castigados y separados en dos mitades. Zeus y Apolo se encargaron de dividir a los *humanos completos* y moldearlos como seres bípedos y escindidos. De esta manera, Eros aparece con la necesidad de la otra parte faltante. Aristófanes dice que el “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad [perdida]” (Platón, 1986a, pt. 192e).

Al respecto Onfray (2002) explica que:

El primer lugar común generado por la historia platónica de Aristófanes señala: *el deseo es falta* [...] Aristófanes es culpable de asociar deseo y falta porque su lectura implica una

definición del amor como búsqueda *cuando no hay nada que encontrar*. Devotos de su enseñanza, los sujetos se pierden en el deseo de un objeto inencontrable porque inexistente, fantasmagórico, mítico. Dado su carácter ficticio, la mitad perdida no se reencuentra jamás. (pp. 56-57)

En la tradición filosófica de Occidente existe esta concepción del deseo como carencia, la cual es anunciada en el *Banquete* de Platón, en el momento en que Aristófanes mitifica la genealogía del deseo a través de la carencia, y del amor por algo de lo que la humanidad fue separada, apartada y exiliada. La genealogía del deseo realizada por Onfray (2002) va más allá del análisis de Platón, y afirma que “los *fantasmas* del huevo cósmico y primordial órfico, los del andrógino presocrático, los de la esfera platónica, los de la pareja occidental [Adán y Eva], proceden del mismo principio nostálgico. Suponen un pasado perdido definido como paraíso, y un dolor asociado a esta pérdida” (p. 61). Eva siendo formada a partir de la costilla de Adán y luego exiliados del Edén, la Forma de la esfera platónica que se divide, entre otros ejemplos mencionados por Onfray (2002), suponen un mismo principio *fantasmagórico*: haber perdido *algo*. Pero ese *algo* no es una cosa real, sino un objeto de la representación. El uso griego de la palabra *fantasma* es análogo al de *imagen* en latín, de donde proviene, por ejemplo, el término *imaginario*. Precisamente no se trata de una pérdida real, sino imaginaria.

Por otro lado, el *Banquete* ofrece la intervención de Sócrates que comienza con las siguientes preguntas hacia Agatón sobre Eros:

—Intenta, entonces —prosiguió Sócrates—, decir lo mismo acerca del amor. ¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que es de algo [...]

—¿Y desea y ama lo que se desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

—Probablemente —dijo Agatón— cuando no lo posee. (Platón, 1986a, pts. 199e-200a)

De esta manera, el deseo para Sócrates está inmerso en la estructura de la carencia, así que se desea lo que no se tiene, y el fin (*telos*) del deseo es la adquisición. Sin embargo, quien actualmente posee algo no está en disposición de desear eso mismo, o sea que el sano no puede desear la salud, ni el rico la riqueza, puesto que ellos ya las poseen; por el contrario, ellos temen *perderlo* (como el estado andrógino). De esta manera, el deseo se instala en las lógicas de la carencia y la falta. Más adelante, el ateniense agrega:

—Por tanto, éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son éstas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor? (Platón, 1986a, pt. 200e)

Más adelante, en el diálogo entre Sócrates y Diotima se concibe a Eros como trascendencia y se postula la Forma universal de la belleza en contra de lo corpóreo y lo sensible. Para la sacerdotisa de Mantinea, Eros es un *dáimōn*, ni dios ni humano, sino un intermedio comunicante entre lo mortal y lo divino. Hijo de Poros y Penía, Eros es un vínculo entre ambos mundos, el mundo de lo mortal y el mundo celeste o de las Formas platónicas. Al respecto Diotima dice que “[...] el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien” (Platón, 1986a, pt. 206b). El personaje de Diotima en el diálogo comienza valorando cosas particulares como la belleza corporal o la mortalidad del ser humano. Lo viviente busca permanecer para siempre a través de la reproducción sexual, así toda especie viva accede a la inmortalidad. Pero luego, la sacerdotisa de Mantinea deja de lado la belleza particular y carnal para describir el concepto de las Formas platónicas de esta manera:

¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno ver *la belleza en sí*, pura, limpia, sin mezcla y no infectada por las carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar *la divina belleza en sí*, específicamente única? (Platón, 1986a, pt. 212e; cursivas agregadas)

El deseo en el *Banquete* es ante todo carencia, y al final del diálogo, Diotima formula lo que será más adelante en la obra de Platón la teoría de las Formas. Esta referencia a la Forma universal de la belleza sobre la cual tiende el deseo de los mortales, constituye la concepción platónica del deseo trascendente; igualmente, Eros como ser intermedio entre lo humano y lo divino se convierte en una vía hacia la trascendencia.

En adelante, la *República* agrega nociones y problemas importantes sobre el deseo. La antropología de Platón sugiere dividir el alma en tres partes: el raciocinio, la fogosidad o sentimiento, y el apetito o deseo. De la misma manera, en el ámbito político, el filósofo aborda el deseo en el problema de la constitución del Estado. Él sugiere tres partes constitutivas del Estado (las cuales se articulan a las tres partes del alma): la sabiduría, la valentía y la moderación. Estas partes están asociadas a una función realizada por los hombres, el sabio debe mandar, mientras que el fogoso (de la valentía) debe servir.

Además, es fundamental el deseo para el análisis que hace Platón de las constituciones políticas, debido a que cada régimen (visto desde lo molar) es gobernado por un tipo particular de hombre (desde una perspectiva molecular). Entonces, el estudio de Platón (1988) consiste en determinar el deseo, la fogosidad y el raciocinio del hombre tirano, demagogo, oligarca, timócrata y aristócrata. Para Platón las causas de tantas formas de gobierno tienen su origen en la progresiva corrupción del alma de los gobernantes. Tal corrupción surge a partir de la educación

de los muchachos, faltos de gimnasia o música, su alma se aleja de la excelencia (*areté*) y terminan por convertirse en uno de los cinco arquetipos platónicos de gobernantes

De esta manera, la sección de la *República* que se enfoca en la relación alma y Estado mediada por el deseo, es el análisis de la tiranía (libro IX). En esta teoría de la corrupción del alma se toma el deseo por causa de todos los vicios de los gobiernos. Enlistados según su justicia y bien, Platón ordena la aristocracia como el mejor de los gobiernos (porque es buena y justa), mientras que, del lado contrario, la tiranía la concibe como el peor de todos: ya que el tirano es un arquetipo malvado se caracteriza por su deseo desmesurado, siendo capaz de cometer cualquier injusticia para satisfacerse. Y entre estos dos, el resto de gobiernos son una continuidad sucesiva en la que se muestra cómo se corrompe el alma de los hombres a causa del deseo por honores (timócrata), riquezas (oligarca), libertad e igualdad del pueblo (democracia) y el deseo desmesurado sobre la *polis* del tirano.

Inicialmente, Platón (1988) clasifica los deseos acordes a su necesidad, algunos de ellos son necesarios debido a la naturaleza del apetito, estos son la comida, la bebida y los placeres sexuales (*afrodísias*). Los cuales pueden presentar niveles de sofisticación, como el arte gastronómico para las bebidas y comidas, igualmente para las voluptuosidades proveniente de las hetairas. De este modo Platón considera innecesarios los deseos sofisticados del tirano. Además, el filósofo recurre a la interpretación del deseo desinhibido durante el sueño para caracterizar el deseo malvado del tirano:

[...] salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos. Sabes que en este caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no



abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza. (Platón, 1988, pt. 571c-d)

El hombre tiránico es la figura predilecta para la reflexión de Platón sobre el deseo. Puesto que, a diferencia del rey aristócrata de la teoría platónica (quien es bueno y justo), solamente el tirano es la figura donde el deseo es más intenso, entonces su alma apetitiva es la más corrupta de todas (Platón, 1988, lb. IX). Entre los ejemplos de Platón se encuentra la tragedia de Sófocles de *Edipo Rey*, quien representa el tabú del incesto y el parricidio; hay menciones a relaciones homoeróticas donde no se respeten los roles de activo y pasivo que el ciudadano debe asumir; el amor por los dioses o bestias; la impulsividad criminal y la glotonería. Estos ejemplos se cruzan con el discurso platónico del deseo tiránico.

Incluso el simulacro de Helena es un tema dentro de la tragedia griega. *Electra* de Eurípides sentencia que “[... Helena] ha llegado del palacio de Proteo en Egipto y nunca fue a Troya; Zeus envió a Ilión un simulacro de Helena para enzarzar a los humanos en disensiones y muertes” (Eurípides, 1985, pts. 1280–1284). Esta cita de Eurípides creó la leyenda de Helena, ella no fue raptada por Paris y poseída en Troya, sino que la *real* Helena permanecía en Egipto. Sobre lo que Platón (1988), en el libro IX sobre el tirano, anuncia que “[...] dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena, por desconocimiento de la verdad” (pt. 586c).

Platón (1988) yuxtapone estos enunciados sobre el fantasma (simulacro) de Helena, la atrocidad del parricidio y el incesto edípico sobre la figura del tirano: “[...] el tirano convive con un fantasma del placer, tres veces más lejos de la verdad que el hombre oligárquico” (pt. 587c). En este punto, el filósofo introduce la epistemología y su crítica a las apariencias en base al

discurso del *deseo tiránico*: el tirano no conoce la verdad y es ignorante a causa de sus deseos, porque el deseo no es sobre los modelos (Formas) del Bien, la Belleza y la Justicia; sino sobre apariencias fantasmagóricas.

Sin embargo, no todos los objetos de deseo son fantasmas. Cada parte del alma desea ciertos placeres: el placer del raciocinio es la sabiduría; el de la fogosidad son los sentimientos y las ambiciones de toda clase y; para el apetito, sus placeres son la comida, la bebida y las voluptuosidades. Estos objetos presentan un problema epistemológico en su estatus de Verdad: el deseo de la sabiduría es superior al deseo carnal. Esta oposición epistemológica entre saber y desear contrapone al *Logos* y al *Eros* como entidades antagónicas. El deseo para Platón se torna apariencia, simulacro o fantasma, lo que se contrapone a la sabiduría del filósofo. ¿Acaso no es la misma oposición la que se da en la política entre el filósofo y el tirano que la del *Logos* y *Eros*? En definitiva, la concepción platónica del deseo-sabiduría puede llegar a impedir hacer filosofía sobre el deseo, porque se trataría de la entidad contraria a la sabiduría, el deseo es aquello que simula falsedad y crea fantasmas.

La contraposición entre raciocinio y deseo que hace Platón se mantiene en su posterior diálogo sobre Eros. El *Fedro* presenta el mito del carro alado como una alegoría del alma tripartita que también aparece en la *República*. En el cual, un auriga dirige un carro que es tirado por dos caballos cuyas naturalezas son totalmente diferentes. Estos tres personajes representan las tres partes del alma. El caballo blanco, el preferente del auriga, ama la gloria con moderación, sigue la opinión verdadera y es dócil a las órdenes; mientras que el caballo negro es fogoso, amante de los excesos y sordo, por lo que no escucha ni obedece las órdenes del auriga (Platón, 1986b).

El auriga es el raciocinio del alma que decide hacia dónde dirigir sus acciones. Asimismo, el alma para Platón es inmortal, y el cuerpo es su prisión. Este mito del carro alado hace hincapié en la metáfora de las alas como medio de ascensión y trascendencia, con las cuales el alma está en una tensión entre dos mundos. Por un lado, el cuerpo aprisiona al alma a la tierra, a los placeres particulares, a la belleza de los cuerpos de los mancebos y a la glotonería. Mientras que, por otro lado, el alma pertenece al orden de lo supraceleste (*más allá* del cielo), donde están las Formas universales, verdaderas y únicas. Esto muestra una tensión entre lo carnal y lo supraceleste en el pensamiento de Platón.

De manera análoga, el *Fedro* presenta la idea de reminiscencia. La cual consisten en que a través de la contemplación de la belleza particular del mundo y de los amados, se recuerda la belleza verdadera, universal y única del mundo supraceleste o del mundo de las Formas. Como ejemplo, Platón (1986b) propone que cuando el amante desea la belleza del amado, el amante proyecta sobre esta belleza la divinidad de Zeus o de Hera. En definitiva, el *Fedro* es un diálogo en el que el deseo es totalmente trascendencia; que, si bien el alma se encuentra prisionera del cuerpo terrenal, el deseo superior no es hacia la belleza particular en el mundo, sino hacia la universalidad supraceleste.

En conjunto, este subapartado concluye lo siguiente: (1) el significado griego de deseo es *perturbación del alma* (*Crátilo*); (2) el deseo es carencia de un objeto (*Banquete*); (3) el deseo es trascendente, en el sentido en que los máximos objetos de deseo son las Formas supracelestes, como la *Belleza en sí* (*Banquete*, *Fedro*); (4) el deseo es tiránico, puesto que está asociado a la concupiscencia y el uso excesivo de los placeres (*República*); (5) el deseo se opone a la sabiduría en la misma medida en que el tirano y el rey filósofo son contrarios (*República*, *Fedro*).

## Freud

Sigmund Freud (1856-1939), el padre del psicoanálisis, inició como neurólogo en el análisis de la *psique*; aunque, posteriormente sus ensayos abordarían lo social, antropológico y político, siendo considerado como un *pensador*. Las teorías freudianas son la producción psicológica y filosófica de su época, por esta razón es difícil calificarla de manera científica, debido a que los aspectos científicos del psicoanálisis son considerados a día de hoy como un *timo* (Santamaría, y Ascensión, 2009). Definitivamente, ni la *castración*, ni *Edipo*, ni la *pulsión* son conceptos rigurosos que ofrezcan la posibilidad de contrastación a través del método científico. Razón por la cual actualmente el psicoanálisis se ha abandonado en la psicología y psiquiatría. No obstante, la perspectiva adoptada en este ensayo considera a Freud como un pensador cuyo discurso tuvo una preponderante relevancia para la filosofía del siglo XX, especialmente para el desarrollo de reflexiones sobre el deseo<sup>5</sup>. En este sentido, se apela a Freud como punto cardinal del pensamiento erótico del siglo XX.

El deseo es un concepto que escapa del psicoanálisis y, a pesar de ello, aparecen términos importantes como la *libido* o la *pulsión*. La libido es compleja y no se puede reducir al deseo, puesto que “*Eros, Lust, Wunsch, Begierde, Trieb, Jouissance*, son términos que parecen estar contenidos y condensados en la *Libido* freudiana, y de esa confluencia quizá derive la dificultad en distinguirlos” (Escobar, 2018).

Incluso así, la primera mención del deseo por parte de Freud aparece en sus ensayos sobre *La interpretación de los sueños* (1899). Los análisis de una serie de sueños adultos e infantiles, apuntaban a concluir que el psicoanálisis debe interpretar los sueños como el cumplimiento de un

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, en la obra de Wilhelm Reich *Psicología de masas del fascismo y Revolución sexual*, o de Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional y Eros y civilización*; además de la recepción que tuvo Freud en la Escuela de Frankfurt.

deseo (Freud, 1991a). Y a partir de allí, el deseo es reemplazado por otros términos análogos en el resto de su obra, siendo la pulsión el más importante a desarrollar en este ensayo.

Es preciso hacer un examen de los dos complejos que fundamentan la base del psicoanálisis: el complejo de castración y el de Edipo. Una de las primeras menciones que hizo Freud al complejo de castración aparece en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), donde expone que el niño en su etapa fálica<sup>6</sup> teme perder el pene como supone que lo han perdido las niñas; mientras que las niñas suelen tener el deseo de ser varones, esto se debe a otra forma de complejo de castración que se exterioriza mediante la envidia del pene (Freud, 1992g).

En 1908 Freud publicaba su ensayo *Sobre las teorías sexuales infantiles*, donde profundiza en el complejo de castración. Este complejo surge y existe únicamente gracias al papel que toma el falo en el psicoanálisis. En resumen, el niño (varoncito) en su infancia tiene gran cariño por sus genitales (durante su etapa fálica de 3 a 6 años), sin embargo, con el nacimiento de su hermana, este se hace varias preguntas, como de dónde salen los niños o por qué su hermana no tiene un pene. La primera teoría sexual creada por el niño es su asunción sobre el pene femenino: *si yo (varón) tengo un pene, las niñas también tienen*. Pero, ella al no tener un pene, el niño piensa que aún es pequeño y tiene que crecer como el suyo. En esta etapa puede comenzar un periodo onanista del niño manipulando sus genitales, por lo que es amenazado por sus padres con cortarles el pene. En ese momento surge el complejo en el niño, dado que su hermana no tiene pene, él teme que sus padres se lo hayan cortado a ella, según sus propias amenazas. Por otro lado, desde la perspectiva de la niña, ella siente envidia del pene del

---

<sup>6</sup> Freud (1992g) propuso varias etapas de desarrollo psicosexual: (1) *oral*, desde el nacimiento hasta el año y medio, (2) *anal*, a partir de la anterior y llega hasta los 3 años, (3) *fálica*, entre los 3 y 6 años, (4) *latente*, esta continúa hasta los 12 años, y finalmente (5) *genital* que avanza de los 12 años en adelante.

niño, lo que se demostraría por el deseo de las niñas de ser varones y que intenten imitar su postura de orinar (Freud, 1992f).

La carencia es el principal elemento del complejo de castración freudiano<sup>7</sup>. Si en el deseo platónico, la carencia era general, o sea, cualquier objeto puede ser deseado en tanto se puede carecer de cualquier cosa. Para Freud el Falo es el objeto de deseo primordial. El deseo del Falo es lo que articula el complejo de castración, debido a que, por un lado, el niño teme ser escindido de su miembro; mientras que la niña envidia y desea adquirir un miembro igual al de su hermano.

Por supuesto, siendo el pene uno de los objetos con más nombres en todos los idiomas, *el más nombrado*<sup>8</sup>, Freud lo vuelve el principal objeto de deseo en lo que respecta a las teorías infantiles. En definitiva, los supuestos freudianos son falocéntricos. Esta interpretación de la infancia gira alrededor del pene, el temor a perderlo y la envidia de no poseerlo. La envidia de la niña por el varón es reducida a un aspecto genital. Y el temor de varón es la amenaza de su padre sobre la castración.

No obstante, el papel que desempeña del pene en el psicoanálisis no es la cuestión de este ensayo. El deseo del pene es legítimo, así como la importancia simbólica que tiene el falo en la cultura. Entonces, la cuestión fálica es genuina: *yo deseo el pene*. Sin embargo, la estructura freudiana sobre el deseo del pene es problemática, puesto que la castración implica una falta y

---

<sup>7</sup> Carrer (2017) afirma que “[...] el objeto del psicoanálisis, si seguimos a Freud al pie de la letra, siempre es un objeto perdido [...] la importancia del objeto radica mucho más en su ausencia que en su hallazgo” (pp. 126-127).

<sup>8</sup> Los nombres del falo: A de aparato, artefacto, agujón. B de banano, bicho, bolo, bulto, butifarra. C de cabezón, canario, chimbo, chorizo, chota. D de destornillador. E de él, enchufe, eréctil, espada, estaca, eyaculador. F de fierro, fusil. G de ganso, garrote, gruesa. H de herramienta. I de instrumento, invertebrada. J de juguete. L de lo que cuelga. M de mástil, miembro, mondá, morcilla. N de nabo, no sé qué. O de órgano. P de pajarito, palanca, paloma, paquete, pepino, picha, polla. R de rabo, riata. S de sable, salchicha. T de tronco, tula, trozo. U de undécimo dedo. V de verga. Z de zanahoria (De Gortari, 1988).

carencia del falo. El complejo de castración no se sustenta por el deseo del pene, sino precisamente por su carencia: la amenaza del padre y la envidia del pene. De esta manera la vida anímica infantil se acompleja en torno a una falta imaginaria y representativa, el niño que se aterra con la *idea* de la castración y la niña que envidia la *idea* de poseer el Falo. En definitiva, se trata de un fantasma más del deseo de Occidente.

El complejo de castración es propuesto casi al mismo tiempo que el complejo de Edipo en la obra de Freud. Sin embargo, ambos son fundamentales para la construcción de su *tópica* o teoría psicoanalítica. La primera mención al complejo de Edipo aparece en *Sobre un tipo particular de la elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)* en el año 1910. El niño en su etapa fálica “empieza a anhelar a su propia madre en el sentido recién adquirido [deseo amoroso] y a odiar de nuevo al padre como competidor que estorba ese deseo; en nuestra terminología: cabe bajo el imperio del complejo de Edipo” (Freud, 2003, p. 164).

Tres años después, Freud publica *Tótem y tabú* (1913), donde el complejo de Edipo es postulado como un fenómeno universal de la vida anímica humana. De forma que éste es incluso anterior a la propia cultura y la educación. Este complejo nuclear tiene relación “con los dos crímenes de Edipo [rey], quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis” (Freud, 1991b, p. 134). Además del complejo de castración se suma a la vida anímica el complejo edípico, que consiste en el deseo de la madre y el recelo contra el padre en el caso del varoncito.

La tesis de Freud es de carácter etnológico. Él intenta revelar la piedra angular desde la que se desarrollan todas las sociedades y culturas humanas a partir de un único fenómeno psicológico. Para ello recurre al núcleo familiar (papá-mamá-yo) donde establece el complejo de

Edipo. En primer lugar, Freud (1991b) dice que las sociedades humanas primitivas se organizaban forma totémica<sup>9</sup>, poniendo al padre como núcleo. Sólo el padre podía tener intercambios sexuales con las mujeres de su clan totémico, en cambio a los hijos no les estaba permitido mantener relaciones sexuales con sus compañeras de tótem. El psicoanalista en un principio cree que los hermanos unieron fuerzas entre sí para derrocar al padre, y una vez cometido el parricidio original, comienza la cultura: aparece la conciencia de culpa, el horror al incesto y el respeto a los muertos. No obstante, Freud no considera verídico un parricidio original; o más bien, él no considera que la historia de la humanidad surgiera a partir de tales hechos atroces como el deseo incestuoso a la madre y el odio al padre. Por lo que el psicoanalista propone que este complejo edípico no se dio en la prehistoria, sino que es un universal psicológico presente en los seres humanos. El complejo de Edipo sería un fenómeno psíquico que aparece en el desarrollo sexual de un individuo, especialmente si pertenece al triángulo edípico mencionado anteriormente: papá-mamá-yo. Freud (1991b) concluye que:

[...] en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. (p. 158)

---

<sup>9</sup> La antropología conocida por Freud hacía énfasis en organizaciones sociales *primitivas* alrededor de la figura del tótem. La noción de tótem es amplia, comienza abarcando a un animal que es venerado por la tribu, pero también abarca los rituales para ese animal y ciertas normas (como la prohibición de matar al animal o comerlo). Algunas sociedades transmitían su tótem maternalmente, y una norma primordial de cada grupo totémico es la prohibición del incesto dentro de su grupo, de manera que lo permitido es la exogamia entre diferentes grupos totémicos (Freud, 1991b).



No se trata de un evento primigenio: *haber deseado a la madre y haber matado al padre*. Sino de un fenómeno psíquico universal a todas las sociedades humanas. Según esta tesis de Freud, Edipo está en el interior de todos nosotros incluso antes de adherirnos a una cultura.

Por otro lado, un segundo gran problema de la cultura es el tabú. El tabú es un fenómeno cultural particular, dado que es una prohibición (como el tabú del incesto o los muertos). Sin embargo, este difiere de las prohibiciones religiosas, que se basan en el mandato divino para prohibir; o de las prohibiciones legales, que distinguen lo lícito de lo ilícito según el Estado. La prohibición del tabú surge desde sí misma (Ley), y su naturaleza es indeterminada, según Freud (1991b) “las prohibiciones de tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio” (p. 27).

En tanto prohibición el tabú está estrechamente relacionado con las pulsiones y apetencias humanas. Es decir, un tabú opera directamente sobre el deseo. La investigación de Freud (1991b) concluyó que el origen del tabú es antiquísimo, desde las tribus primitivas, y fue una prohibición implantada a través de la violencia. No obstante, lo relevante es el carácter prohibitivo del tabú, y cómo la prohibición interactúa con el deseo.

Freud supone que el deseo (mociones pulsionales inconscientes) antecede a la prohibición, en otras palabras: detrás de cada prohibición hay un deseo. Además, él explica los tabúes de la siguiente manera:

«Tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo [deseo]». Supondremos que ese anhelo de matar está presente de hecho en lo inconsciente, y que ni el tabú ni la prohibición moral

son superfluos psicológicamente, sino que se explican y están justificados por la actitud ambivalente hacia el impulso asesino. (Freud, 1991b, p. 75)

El argumento de Freud para el problema de por qué no se es consciente del deseo antes de que este sea cancelado por la prohibición es que se trata de un deseo inconsciente. Por esta razón, en adelante el psicoanalista aborda la naturaleza de la pulsión y la represión, además de su relación con el inconsciente.

Posteriormente, en uno de sus escritos de 1915 titulado *Pulsiones y destino de pulsión*, Freud (1992e) aborda la polaridad del mundo interior (alma, sujeto) y el mundo exterior (objeto) con la intención de postular dos tipos de estímulos: los provenientes del exterior (a través de la percepción sensorial) y los de origen interno al cuerpo. La pulsión aparece en el mundo interior y a partir de los estímulos internos, en otras palabras, esta es un tipo de *fuerza de choque constante* proveniente del alma. Además, se denomina el estímulo pulsional como una *necesidad*, la cual puede contrarrestarse con una *satisfacción* (generada en el mundo exterior o durante el sueño como se describió anteriormente).

Sin embargo, estas descripciones aun someras en el trabajo de Freud no son las que suponen un debate filosófico<sup>10</sup> sobre la naturaleza (representativa) de la pulsión. Sino la siguiente definición:

[...] la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un *representante {Repräsentant} psíquico*, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma [...] (Freud, 1992e, pp. 117; cursivas agregadas)

---

<sup>10</sup> Esta discusión aparece en el capítulo 3.4. *L'anti-Edipo: la Subversión de Edipo*.

Hasta este punto, para Freud (1992e) la pulsión es un *representante psíquico* de estímulos orgánicos. Como tal no hay una pulsión en sí, sino que esta queda reducida al ámbito de la representación subjetiva: al mundo interno del sujeto.

Luego Freud analiza el destino que toma la pulsión en su ensayo sobre *La represión* (1915). Continuando con la idea anterior, el psicoanalista concibe la pulsión como *representante* o *agente representante*. Hay que tener en cuenta que la represión (también llamada *defensa*) ocurre sobre el representante psíquico de la pulsión; no sobre la pulsión *per se*. Por esta razón se introduce la denominación de *representante reprimido*, que apela a una represión efectuada sobre el deseo.

En este orden de ideas, Freud (1992d) afirma que “puede ser el destino de una moción pulsional chocar con resistencias que quieran hacerla inoperante” (p. 141). Sin embargo, la represión no puede actuar sobre el *yo*, puesto que este tiene como defensa la huida (por ejemplo: si el *yo* es afectado por algo exterior, puede huir de eso). Pero, si hay una pulsión interna causante de dolor, no se puede huir de sí mismo. Por esta razón, para Freud es esencial aportar al aparato psíquico de una segunda instancia además de la *conciencia*, el *inconciente*. De forma que es en el inconciente donde se da la represión, ya que su función es mantener algo alejado de la conciencia. Entonces, el destino de algunos representantes pulsionales no es otro que desaparecer y ser desplazado de la conciencia hacia lo inconciente. Por otra parte, los efectos *patológicos* generados por un *representante reprimido* (o sea, un deseo reprimido) no son causados por la represión, sino por el *retorno de lo reprimido* al yo consciente<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Esta es la explicación de la *neurosis*: en el sujeto retorna un deseo reprimido, sin embargo, por la moral cultural, su propia conciencia de culpa o tabúes, el sujeto entra en un conflicto interno en el que no acepta su deseo porque intenta reprimirlo.

Cabe contrastar dos aspectos del alma platónica y de la psique freudiana. Platón realizaba una *analítica del alma*, pero ésta en términos metafísicos. Sus tres partes del alma como modelo tripartita tiene similitud con la propuesta freudiana de las partes de la psique. Sin embargo, para Freud ya no se trata de una metafísica del alma como lo venía planteando el discurso filosófico, sino exclusivamente una analítica de la psique humana (Hekimian, 2016).

En un inicio Freud se interesó en la instancia inconciente debido a su relación con la represión. Sin embargo, el inconciente fue reemplazado por la instancia psíquica del *ello*<sup>12</sup>. La conciencia, por otra parte, pasó a ser denominada *yo*. Y, por último, Freud (1992c) propuso una tercera instancia: el *superyó*, que rige el *ideal del yo* con el cual este se identifica. De esta manera, el alma humana es tripartita, compuesta por un *ello* pulsional, un *yo* consciente y un *superyó* restrictivo e identificador.

Lo anterior fue propuesto en el año de 1923 en la publicación de *El yo y el ello*. En este nuevo ensayo el psicoanalista revisa las diferentes partes que conforman la psique: (1) conciencia; (2) preconciencia, instancia donde aparecen fenómenos en *latencia*, e (3) inconciente, el cual es incapaz de darse a la conciencia. El *ello* es la instancia inconciente, además está dirigida por las pulsiones y se encierra sobre ellas. A su vez, el *yo* es la instancia consciente y preconciente<sup>13</sup>. Finalmente, el *superyó* es una instancia particular que se asocia a los complejos de castración y de Edipo, así como a la cultura, produciendo de esta manera una *idealización del yo* con la que se identificará el individuo (Freud, 1992c).

---

<sup>12</sup> Lo inconciente tenía diferentes descripciones, por un lado, se confundía con *lo reprimido*, al igual que con la función psíquica reprimente; y, por otro lado, apareció la noción de que la psiquis estaba conformada sistemáticamente, por lo cual surgió el término de *instancia inconciente (Icc)* para referirse al sistema inconciente como parte de la psique.

<sup>13</sup> Como se estableció, el deseo (pulsiones) se reprime inconcientemente, pero un síntoma particular de la *neurosis* es la latencia del deseo reprimido. Como tal no se puede tener conciencia de *lo reprimido*, dada su inaccesibilidad inconciente; pero puede acceder a la preconciencia en forma de *latencia*.

En su ensayo *El sepultamiento de Edipo* (1924) Freud explica cómo se soluciona el complejo de Edipo en la infancia y cómo influye en el *superyó*. La idealización del yo surge a partir del desarrollo del infante en relación con el triángulo familiar: mamá-papá-yo. Todo esto ocurre durante el periodo fálico del infante (3-6 años), donde primero surge el complejo de castración. En el caso del varón, como ya se había expuesto anteriormente, tras descubrir la *falta* de un pene en los genitales de la niña, siente un temor por la amenaza de la castración. Pero no solo el varón es sujeto del complejo de castración, en la niña este fenómeno también ocurre. Según esta teoría, la niña (durante su etapa fálica) supone que tuvo un miembro igual de grande que el varón, pero lo perdió a causa de la castración. En palabras de Freud (1992b) “así se produce esta diferencia esencial: la niña acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo de la posibilidad de su consumación” (p. 186).

El complejo de castración es la antesala del complejo edípico. Independientemente del sexo del niño, para Freud hay dos formas de manifestación del complejo de Edipo:

Pudo situarse de manera masculina en el lugar del padre y, como él, mantener comercio [amoroso] con la madre, a raíz de lo cual, el padre fue sentido pronto como obstáculo; o quiso sustituir a la madre y hacerse amar por el padre, con lo cual la madre quedó sobrando. (Freud, 1992b, p. 184)

Por un lado, el varón experimenta una *investidura de objeto* (o catexis)<sup>14</sup> sobre la madre, y tiene al padre como rival. Pero, el complejo edípico se cancela cuando el niño se resigna de su deseo, y convierte esta investidura deseante en identificación: el niño se identifica con el padre y desaparece su odio por él; mientras que renuncia al deseo por la madre, convirtiéndolo en cariño.

---

<sup>14</sup> La catexis es el proceso psíquico que vierte una emoción o deseo sobre un objeto.

Por otro lado, la niña atraviesa un proceso diferente. La niña pasa de su complejo de castración (envidia del pene) al complejo de Edipo: desea que su padre le dé un hijo (que reemplaza al falo) y ve a su madre como una rival. Sin embargo, al igual que con el niño, su deseo se frustra porque no llega nunca, pero jamás desaparece, sino que la prepara para desempeñar su *papel sexual*<sup>15</sup>.

En definitiva, estos dos complejos proponen la identificación del yo: el niño se identifica con el padre y la niña con la madre (a excepción de la explicación freudiana de los casos de homosexualidad, donde la identificación está *invertida* tanto como la elección de objeto de deseo). Respecto a la formación del superyó por influjo del complejo de Edipo, el psicoanalista afirma que:

El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo y, así, expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. (Freud, 1992c, p. 37)

El deseo en la teoría freudiana está íntimamente relacionado con el *ello*, donde se encuentran las mociones pulsionales. Bajo esta teoría, el yo *somete* al ello porque el superyó genera ideales sobre sí mismo. Para Freud (1992c) el superyó desempeña dos funciones:

---

<sup>15</sup> En la época de Freud el papel de las mujeres en la sociedad se veía limitado por la crianza de los hijos y tareas domésticas, no teniendo derecho a la educación, al trabajo ni a la participación en política. En ese contexto Freud realiza la afirmación de que, inicialmente, la niña desea poseer un pene (*ser un varón*), luego esto es reemplazado por el deseo de que su padre le otorgue un hijo, estos hechos “contribuyen a preparar al ser femenino para su posterior papel sexual” (Freud, 1992b, p. 186). El deseo de la niña de ser un varón es reiterado muchas veces en la obra analítica de Freud, sin embargo, son dudosas sus interpretaciones, puesto que atribuyen su deseo a una *carencia*: carencia del pene y de un hijo. El papel de la mujer en el psicoanálisis es el de representar la falta en el fantasma del deseo (pene o hijo, simbólicamente iguales). Sin embargo, jamás se tuvo en cuenta que el deseo de las niñas a ser varones, es igual al deseo de los niños a ser su padre: el deseo de ostentar los derechos del varón que precisamente ella no posee. La diferencia es que la *carencia* de un pene es fantasmática, mientras que la carencia de derechos es una lastimosa realidad en la historia.

Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia; «Así (como el padre) *debes ser*», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas». (p. 36)

De manera que el deseo está sometido por los ideales del superyó, que regula cómo *debemos ser*, además de aquello que *nos es lícito ser*.

Es necesario, concluir este subapartado con *El malestar en la cultura* (1930), el ensayo más tardío de la obra de Freud. La cuestión discutida allí es la influencia de la cultura en los fenómenos psíquicos. Pero, enfáticamente se explorará la relación que existe entre el deseo y la cultura.

Si bien ya Freud tenía ciertas consideraciones sobre la represión de las pulsiones por factores externos, como los relacionados con el complejo de Edipo y la amenaza de castración, es en este ensayo donde propone la forma en que la cultura humana rige sobre el deseo. En principio, los humanos poseen impulsos o pulsiones individuales (con intereses egoístas), no obstante, el desarrollo de la sociedad requiere que estas pulsiones sean controladas. Según la tesis de Freud (1992a), los logros culturales y progreso de las sociedades se debe a la renuncia de los individuos de sus propios deseos. En otras palabras, la cultura avanza en contra de los deseos individuales.

La relación entre la cultura y el deseo es antagónica: *sólo podemos avanzar como sociedad si sacrificamos nuestros deseos egoístas*<sup>16</sup>. En palabras de Freud (1992a) “[...] no

---

<sup>16</sup> La contraposición entre cultura y deseo propuesta por Freud no debe leerse bajo el ideal de progreso social. El psicoanalista no intenta decir que la cultura, sus prohibiciones y restricciones pulsionales, tengan por finalidad el *perfeccionamiento* de la humanidad; puesto que su contraparte (el deseo) tomaría el rol de la primitividad o la regresión. Lo cual es totalmente incompatible con la idea freudiana que avala las pulsiones, especialmente en el tratamiento de las neurosis (donde las pulsiones reprimidas vienen al yo a través de la preconcencia). Ejemplo de ello es que la histeria en la segunda década del siglo XIX fuera tratada con “masajes

puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones” (p. 96). La concepción freudiana del deseo es antitética con las necesidades de convivencia social, por esta razón los individuos deben abandonar sus deseos para coexistir.

Recapitulando lo anteriormente examinado sobre Freud, se obtiene que: (1) las producciones oníricas son el cumplimiento del deseo; (2) aparece la carencia en el deseo, pero bajo la forma de la castración, lo que produce en el niño un temor a la amenaza de separación del pene, y la envidia del falo por parte de las niñas; (3) se supone que el complejo de Edipo es un fenómeno universal de la psique, que trasciende a la producción social y cultural (como la educación); (4) el tabú, en tanto prohibición nata, sólo aparece para restringir un deseo preexistente; (5) si bien el deseo no es una noción propia del psicoanálisis, su análoga sería la *pulsión*, la cual es definida como un representante psíquico de una fuerza interior (somática), y que además, tiene por destino su represión; (6) la represión de una pulsión supone un estadio psicológico adverso a la conciencia, por lo cual surge lo inconciente; (7) debido a las confusiones surgidas alrededor de los usos de la palabra *inconciente*, se propone un aparato psíquico compuesto por el *yo* (estado consciente y preconsciente), el *ello* (donde se engloba lo inconciente) y el *superyó* (que sugiere un ideal que se tiene de sí mismo con el cual identificarse); (9) el complejo de Edipo pasa de ser una investidura de objeto (deseo de la madre)

---

pélvicos” a mujeres o intensas corrientes de agua a través de una manguera para generar satisfacción sexual en los órganos sexuales de las mujeres; sin embargo, Freud fue revolucionario al distinguir que la histeria no era una enfermedad física en los genitales femeninos, sino una neurosis psicológica, causada por el conflicto entre los deseos internos de placer sexual y la represión sexual establecida por la moralidad victoriana. Respecto a la noción de progreso, Freud (1992a) afirma que “nos aguardamos de reafirmar el prejuicio según el cual cultura equivaldría a perfeccionamiento, sería el camino prefijado del ser humano para alcanzar la perfección” (p. 95).



a una identificación (con el padre) que influye en gran medida en el *superyó*; y (10) la cultura se contrapone a las pulsiones, o sea, el deseo y la cultura son antitéticos.

“Por una parte, el amor se contrapone a los intereses de la cultura; por la otra, la cultura amenaza al amor con sensibles limitaciones”

(Freud, 1992a, p. 100)

## LA INMANENCIA EN EL DESEO

*¿Por qué deseamos la represión del deseo?*

### Spinoza

El punto de partida de este segundo capítulo es el pensamiento del filósofo neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677). Este capítulo tiene el propósito de indagar en una cara opuesta del deseo en la historia de la filosofía. El primer plano del deseo había sido tomado por el Eros platónico carente y trascendente; no obstante, ahora se muestra un segundo plano de la filosofía sobre el deseo bajo la noción de la inmanencia de Spinoza. Se presenta a Spinoza en este segundo capítulo como una ruptura en la concepción platónico-freudiana del deseo carente<sup>17</sup>. Además, Deleuze fue un admirador de este filósofo, denominándolo *el príncipe de los filósofos*. Es necesario analizar los planteamientos de Spinoza sobre la inmanencia, el conato y la servidumbre del deseo para adentrarse en el pensamiento de Deleuze y Guattari en *El anti Edipo*. Cabe resaltar las obras de Deleuze dedicadas a Spinoza: *Spinoza y el problema de la expresión* (1968) y *Spinoza: filosofía práctica* (1981).

La inmanencia es definida en la filosofía de la siguiente manera: “se dice de una actividad que es inmanente a un agente cuando «permanece» dentro del agente en el sentido de que tiene en el agente su propio fin” (Ferrater Mora, s.f.-b). Para Spinoza el concepto de inmanencia es particularmente relevante en lo que se refiere a Dios o la sustancia. El primer capítulo de la *Ética demostrada según el orden geométrico* del filósofo neerlandés establece que la sustancia es infinita y que no puede ser producida por otra cosa, sino por sí misma (causa de sí). Tal como se entiende por inmanencia: la actividad que realiza la sustancia (agente) es el existir; la sustancia

---

<sup>17</sup> Este *quiebre* también está presente en la ruptura cronológica con la que se plantea el orden de los autores en los capítulos de este ensayo: Platón y Freud; Spinoza y Nietzsche; Deleuze y Guattari.

se produce a sí misma. Esto se explica con que solamente existe una única sustancia indivisible y eterna, por lo cual no se puede suponer que la sustancia fue creada por otra anterior, sino sólo a causa de sí.

Esta sustancia única e infinita también recibe el nombre de Dios. Además, dado que no existe otra cosa por fuera de Dios, la humanidad, en tanto cosa extensa (*res extensa*) y pensante (*res cogitans*) participa de la naturaleza de Dios<sup>18</sup>, es decir, existe. Sin embargo, ni el cuerpo ni el pensamiento son sustancia, sino “afecciones” o atributos de Dios. Y las cosas singulares como cada hombre y mujer son modos finitos de él.

Cabe resaltar la proposición 18: “*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas*” (Spinoza, 2000, p. 55). Lo *transitivo* se refiere a los actos que realiza un agente sobre un objeto (por ejemplo, cortar o romper *algo*), en este caso, Dios no está por fuera del mundo, en el sentido trascendente (*más allá*) en el que Dios sería el agente creador del mundo. Sino que todo lo que existe, en tanto modos finitos, existe y debe ser concebido *en* Dios (de manera inmanente)<sup>19</sup>.

En adelante, es necesario analizar la propuesta de Spinoza en comparación con la tradición platónica. Y, en especial, se debe examinar el *conatus* de Spinoza y qué relación mantiene con los valores éticos.

El tercer capítulo de la *Ética* de Spinoza (2000) abre con el siguiente enunciado: “La mayor parte de los que han escrito sobre lo afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, *sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza*” (p. 125; cursivas agregadas). Como ya se ha

---

<sup>18</sup> Según la proposición 7: “*A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir*” (Spinoza, 2000, p. 42)

<sup>19</sup> Según la proposición 15: “*Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido [...]* Pero los modos (por 1/d3), sin la sustancia no pueden ser ni ser concebidos. Luego estos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo por ella ser concebidos” (Spinoza, 2000, p. 49).

mencionado, el objetivo de este segundo capítulo es contraponer dos concepciones diferentes: una platónica del deseo como trascendencia y, la otra, spinoziana y nietzscheana del deseo como inmanencia y producción.

En definitiva, las descripciones de Eros en el *Banquete* o el *Fedro* no describen el deseo como algo de la naturaleza humana. Sino como un fenómeno divino relacionado con las Formas platónicas. Como se analizó en el primer capítulo sobre Platón, el deseo mantiene una dualidad entre dos mundos: el deseo del hombre por los mancebos y sus cuerpos singulares (bellos); por otro lado, el deseo por la Forma supraceleste y universal de la Belleza. El filósofo griego introduce en su pensamiento la dualidad de Eros hacia dos mundos, el mundo imperfecto del hombre y la perfección supraceleste. En cambio, Spinoza es consciente de tal concepción del deseo trascendente. Por esa razón él enuncia que los filósofos parecían tratar la cuestión de los afectos como algo *más allá* de lo natural.

La séptima proposición (tercer capítulo de la *Ética*) establece que: “*El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma*” (Spinoza, 2000, p. 133). No solo los animales sintientes se esfuerzan por perseverar su ser, en esta proposición Spinoza habla de “cada cosa”, no solamente la parte animal y apetitiva del alma humana. El conato es el esfuerzo que realiza cada cosa (en términos generales) para mantener su ser; por lo tanto, el conato es la esencia de cada cosa, porque el esfuerzo está ligado con el ser de las mismas. Y a partir de esta proposición se sigue que el conato es la esencia del hombre, puesto que la humanidad se esfuerza en realizar acciones que perseveren su ser. En otras palabras: *el deseo es la esencia de la humanidad*.

Ferrater Mora (s.f.-a) explica que el conato ha sido utilizado por varios pensadores modernos: Hobbes, Leibniz y Spinoza. Sin embargo, el sentido que adquiere el conato en

Spinoza es particular, dado que se refiere a una “determinación ontológica general” por lo visto anteriormente: el conato tiene por fin el ser de las cosas. El deseo en Spinoza no sigue las mismas lógicas trascendentes platónicas con las que otros autores modernos como Descartes o Locke lo identifican<sup>20</sup>. Esto puede interpretarse de la siguiente manera: el deseo platónico es trascendente porque su fin está fuera del agente deseante, es decir, *A desea B* (donde *B* es una representación (*fantasma*) de la carencia de un objeto); en cambio, Spinoza concibe que el agente deseante desea *ser* por sí mismo, o sea, *A desea A<sup>(n)</sup>*. Por esta razón el deseo es la esencia de las cosas, entonces, se concibe una noción inmanente del deseo.

Al mismo tiempo, el escolio de la novena proposición precisa la relación entre el deseo y lo bueno. Spinoza (2000) dice que “[...] nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (p 134).

Anteriormente, la filosofía de Platón designaba que para desear debía existir una sustantivación de lo bello y lo bueno de manera trascendente, es decir, *más allá* del propio deseo: el objeto debía participar del Bien *per se*. Como se expuso, esta tesis platónica fue *más allá* al concebir Formas (sustantivas) de predicados como entidades existentes en un plano supraceleste (la Belleza o el Bien)<sup>21</sup>.

Por el contrario, Spinoza invierte la fórmula platónica: no se desean las cosas porque sean buenas, sino que son buenas en tanto son deseadas. El deseo no es trascendente, o sea, este no

---

<sup>20</sup> Descartes en *Las pasiones del alma* define el deseo en términos temporales, donde siempre es referido al futuro en tanto que no está aún en el presente, además, el deseo es por lo que no se tiene en el presente. Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* explica que llamamos deseo a la inquietud de no poseer algo que si se tuviera generaría dicha (Schrift, 2000).

<sup>21</sup> Este párrafo explica la concepción platónica de las Formas usando ejemplos gramaticales. Por un lado, se tiene que *las cosas son bellas*, este es un predicado (*ser bellas*) de un sujeto (*las cosas*). Platón convierte los predicados en sustantivos, a eso se le denomina en este ensayo *sustantivación*. De manera que ya no se trata del predicado *ser bello*, sino del sustantivo *la Belleza*.

depende de los predicados del objeto deseado. Sino que el deseo es inmanente: este produce en el objeto su predicación de ser bello o bueno. Al respecto Schrift (2000) afirma que “contrary to the moral drawn from Plato’s *Euthryphro*, we do not desire things because they are good, we constitute things as good because they are objects of our desire” (p. 176).

Además, cabe resaltar que Spinoza introduce en el pensamiento occidental el problema sobre el cuerpo. La filosofía anterior había discutido ampliamente la conciencia y el espíritu, sin embargo, no se detuvo a preguntarse acerca del cuerpo<sup>22</sup>. Posteriormente, esta noción toma relevancia en el pensamiento de Deleuze porque permanece viva la pregunta spinozista: ¿de qué es capaz un cuerpo? El filósofo neerlandés encuentra un tema que no se había desarrollado a profundidad: *no sabemos de lo que es capaz el cuerpo* (Spinoza, 2000). Pero, esta cuestión no se retomará sino hasta las interpretaciones que hace Deleuze sobre *Nietzsche y la filosofía* (1962), y que posteriormente retomará en *El anti Edipo* (1972).

Finalmente, no se puede omitir unas preguntas que Spinoza enuncia en su *Tratado teológico político*:

[...] ¿por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, ¿por qué se enorgullece de su propia esclavitud?, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?, ¿por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad?, ¿por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento? (Deleuze, 2004, p. 18; cursivas agregadas)

---

<sup>22</sup> La filosofía de Spinoza, en parte, iba dirigida al cartesianismo y su concepción dualista sobre la *res extensa* y la *res cogitans*. Para Descartes no había una noción particular del cuerpo, sino de todo lo que abarca la sensibilidad y el mundo percibido denominándolo *cosa extensa*. Y separado de eso, estaba el *cogito*, una unidad de conciencia que se presentaba separada del mundo extenso, unido solamente por la glándula pineal.

A lo largo de la *Ética*, Spinoza desarrolla la manera de ser libres a través de la razón y, según la lectura deleuziana, siguiendo una filosofía práctica sobre los afectos. Es precisamente allí donde se encuentra el problema central para la filosofía del deseo: *¿por qué deseamos la servidumbre?* Anteriormente Spinoza (2000) había definido el deseo como el esfuerzo para perseverar en su ser; en otras palabras, el deseo humano busca realizar toda su potencia. Sin embargo, se entiende por servidumbre el actuar bajo la ignorancia y la negación de la propia potencia (impotencia). En términos políticos Spinoza se interesó por lograr la libertad del pueblo porque se encontraba en un estado de esclavitud, que incluso era deseado. Para el filósofo neerlandés esta fue una cuestión clave a descifrar; de la misma manera, Deleuze aporta luces sobre este problema; y, actualmente, la pregunta de por qué *deseamos* la servidumbre<sup>23</sup> sigue siendo un interrogante abierto a la reflexión filosófica.

Deleuze y Guattari (1985) vieron en Spinoza un antecesor a su pensamiento filosófico sobre el deseo. *¿Por qué* si el deseo es la lucha por realizar la *potencia* de uno mismo, entonces, las personas se esfuerzan por preservar su estado de servidumbre e *impotencia*? Esta cuestión tan básica contradice la naturaleza propia del deseo, y es la problemática fundamental de la filosofía del deseo en Spinoza. Además, este problema es el comienzo de una conexión filosófica entre la ontología, ética y política.

En resumen, este apartado sobre Spinoza destaca lo siguiente: (1) la sustancia o Dios posee todos los atributos de infinitos modos, asimismo, todas las cosas participan de Dios, y sin él ninguna cosa puede ser concebida (panteísmo de Spinoza). (2) El deseo es la esencia del hombre, por lo tanto, no es solo una cuestión psico-fisiológica, sino también ontológica. (3) El deseo es el esfuerzo de cada cosa por realizar su potencia. (4) A diferencia del platonismo, para

---

<sup>23</sup> En términos freudianos se puede transcribir de la siguiente manera: *¿por qué se desea la represión (del deseo)?*

Spinoza el deseo es la razón por la cual concebimos las cosas como buenas o malas. (5) Además de ser una cuestión ontológica y ética, el deseo abre una cuestión política y teológica en relación al deseo de la propia servidumbre en nombre del Estado y la iglesia. (6) Spinoza es un precedente significativo en el pensamiento de Deleuze y el predecesor directo de la relación entre la filosofía y el deseo presente en *El anti Edipo*.

## Nietzsche

Spinoza fue *el príncipe de los filósofos* (no Sócrates), y Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue un spinozista (Deleuze, 2004; Deleuze y Guattari, 1997). La obra de Deleuze no solo es spinozista, sino que también hace uso de la filosofía de Nietzsche. El principal motivo de examinar al pensador alemán (desnacionalizado desde 1869) es que este se integra a la concepción inmanente del deseo (como creación de valores y sentidos a través de la *voluntad de poder*) que fue planteada inicialmente en otro lugar por Spinoza. Asimismo, una razón secundaria es la importancia que tuvo Nietzsche sobre las obras de Deleuze que antecedieron a su formulación de *El Anti Edipo* en 1972, por ejemplo: *Nietzsche y la filosofía* (1962), *Nietzsche* (1965), *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969).

A lo largo de este ensayo el deseo ha recibido diferentes nombres (instinto, anhelo, pulsión, esfuerzo); sin embargo, los conceptos enunciados por Nietzsche no son precisamente los mismos; sino que él creó un término totalmente diferente, pero que se conceptualiza de manera análoga al deseo<sup>24</sup>: la voluntad de poder. Schrift (2000) dice que:

---

<sup>24</sup> Para evitar asumir que el deseo y la voluntad de poder se pueden agrupar como el mismo *objeto discursivo*, donde también entran las pulsiones freudianas y el conato spinozista; se tiene en cuenta que los discursos filosóficos y psicoanalíticos sobre el deseo han creado diferentes objetos de discurso. Es decir, difícilmente se pueden agrupar la definición del *deseo* de los enunciados del *Banquete* y de la *Ética demostrada según el orden geométrico* como si se tratara del mismo objeto discursivo sobre el que se está hablando. Aquí la voluntad de se entiende como un objeto de discurso diferente al deseo, al conato y a la pulsión; pero que existe una relación discursiva entre ellos.



Nietzsche's name for this imposing will is, of course, will to power, and although he does not make frequent use of the specific language of "desire" (*Begierde, Wunsch, Sehnsucht*), will to power, as the form -and value- giving force of interpretive impositions, performs the function for Nietzsche that others attribute to desire. (p. 177)

Deleuze (1998) interpreta la voluntad de poder en Nietzsche a partir de su descripción de la fuerza. En primer lugar, una fuerza es distinta de las cosas (materiales), así que una fuerza no puede interactuar con las cosas (*per se*); sino que las fuerzas solamente se relacionan con otras fuerzas dentro de las cosas<sup>25</sup>. Además, no todas las fuerzas poseen las mismas intensidades, lo cual es descrito por Deleuze como diferencias de *cantidad* entre las fuerzas. Algunas fuerzas son mayores cuantitativamente, por lo que serían dominantes; mientras que otras serían menores, siendo a su vez dominadas. De la misma manera, esta distinción aplica para diferencias de *cualidad*: activas y reactivas, respectivamente. ¿Cuál es el origen de estas diferencias entre las fuerzas? Para Nietzsche la respuesta es la voluntad de poder. La voluntad de poder produce las fuerzas y sus diferencias cuantitativas y cualitativas, siendo su origen genealógico. De esta manera, se pueden distinguir dos formas de la voluntad de poder: afirmativa y negativa.

Si bien Spinoza ya había planteado la cuestión de lo que puede un cuerpo, Nietzsche se interesaría en descubrir cómo se relacionan las fuerzas en los cuerpos. Pues, a diferencia de Platón o Descartes, el pensador alemán creía que estos solamente "despreciaban el cuerpo: no contaban con él; más aún, lo trataban como enemigo. Su petulancia era creer que se podía llevar un «alma hermosa» en un aborto de cadáver" (Nietzsche, 2000, p. 176). La interpretación de Deleuze (1998) sobre Nietzsche pone énfasis en la noción de las fuerzas y su relación con el cuerpo: "Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que

---

<sup>25</sup> Nietzsche dice lo mismo acerca de la voluntad: una voluntad solo puede relacionarse con otra voluntad, ya sea dominándola u obediéndola (Nietzsche, 2005b).

define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político” (p. 60).

Entonces, un problema en la filosofía de Nietzsche es sobre el origen de las fuerzas, por qué tienen diferentes cantidades y cualidades. La voluntad de poder es genealógica porque produce las diferencias entre las fuerzas; mientras unas son activas, las otras son reactivas; cuando unas dominan, las otras obedecen (Deleuze, 1998). Esta interpretación deleuziana de la obra de Nietzsche se articula a los planteamientos del filósofo en *La genealogía de la moral* (1887). Ensayo que critica los valores morales que predominan en la Europa occidental, por lo tanto, fue planteado a través de las nociones de lo *activo* (dominante) y *reactivo* (obediente).

Nietzsche detesta la moral del sacerdote, le dedica un análisis a su psicología: *¿por qué el sacerdote desea ideales más allá de este mundo y más allá de esta vida?, ¿por qué predomina en nuestra cultura una moralidad tan sumisa y despreciadora de la vida?* En el *Zarathustra*, ya Nietzsche criticaba la sumisión de los dominadores sacerdotales: “«Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos» —así reza aquí también la hipocresía de los que dominan, —¡y ay cuando el primer señor es *tan sólo* el primer servidor” (Nietzsche, 2003, p. 244). La moral cristiana y la filosofía de las Formas platónicas tienen algo en común: el desprecio por la vida. Los sacerdotes (y también los filósofos) odian el trabajo, la culpa, la muerte y el sufrimiento; en cambio, sostienen los ideales cristianos: “El hombre es inocente, ocioso, inmortal, feliz” (Nietzsche, 2000, p. 176). *La genealogía de la moral* se dirige en contra de la moralidad del sacerdote y el esclavo (en todas sus presentaciones: el resentimiento, la culpa y el ideal ascético); además, es un ejercicio analítico del origen de las valoraciones a partir de la voluntad de poder. En este sentido, Nietzsche no se distancia de lo planteado por Spinoza: en vez de asumir los ideales del Bien, la Belleza y la Verdad como origen de *lo deseable* (postura platónica); se partirá del deseo (conato

y voluntad de poder) como origen de lo bueno (moral), lo bello (estética) y hasta lo verdadero (epistemología).

Schrift (2000) explica que Nietzsche critica la filosofía platónica a través de su psicología:

He [Plato] lacks the courage to make his way in such a world and instead creates a fictional, ideal world in which the values he desires will be located: «Plato is a coward in the face of reality – consequently he flees into the ideal.» Plato’s idealism, like all idealism, is «a figment of the imagination.» And like all figments of the imagination, *it is a construct of desire.* (p. 177; cursivas agregadas)

Sin embargo, Deleuze (1998) puntualiza que no se trata solamente de un análisis psicológico, sino que todo el análisis genealógico que hace Nietzsche de la moral es fundamentalmente filosófico. Lo mismo ocurre con la investigación del deseo (en general), aunque a primera vista se trate de un instinto o pulsión de la psique y la etiología humana, el área del conocimiento que debe indagar este concepto es la filosofía<sup>26</sup>. El principal motivo es que, aunque se trate de cuestiones orgánicas y psíquicas, también entra en juego cuestiones morales, estéticas, políticas, metafísicas, epistemológicas, eróticas, en últimas: filosóficas.

Ahora bien, *La genealogía de la moral* apunta a que las valoraciones morales son creadas mediante la voluntad de poder. Nietzsche gestiona una serie de ejemplos particulares (psicológicos, antropológicos, históricos y etimológicos) para sostener el argumento de que no en todas las épocas lo bueno y lo malo se han *valorizado* de la misma manera. Cabe destacar que en la existencia de la humanidad existieron periodos y culturas donde la diferencia entre lo noble y

---

<sup>26</sup> En la psicología el uso del término “deseo” no es tan relevante como en el discurso filosófico. El término psicoanalítico análogo es la pulsión o el instinto; pero, lingüísticamente no tienen los mismos *usos* que el deseo y su forma verbal *desear*, como sí aparece en la filosofía: lugar común de enunciación del deseo.

lo simple, el señor y el esclavo, no estaba moralizada; es decir, aunque se distinguiera a unos buenos (nobles) y otros malos (simples), no había un sentido moral en tal distinción. Entonces, ¿cómo puede moralizarse la cultura? Además, en un principio lo noble se refiere al rico, fuerte, violento y dominante; mientras que lo simple remite a aquel servil, casto, humilde y pobre; surge la pregunta: ¿cómo se invierten los valores? La obra de Nietzsche escrita en aforismos presenta varios ejemplos en los que la voluntad de poder negativa invierte las valoraciones entre lo bueno y lo malo. El señor se considera a sí mismo *noble* (bueno); entonces, para distinguirse de los esclavos, los concibe como *simples* (malos); esta es una valoración *afirmativa* hecha en base a las propiedades (riqueza) o el carácter (vigor, violencia, ambición). A su vez, el esclavo hace una valoración *negativa* respecto a las diferencias sociales y de carácter; él considera al señor como malvado porque lo somete; y concibe su propia decadencia servil e impotente como una virtud: el esclavo es bueno (*el otro es malo y yo soy bueno*). Nietzsche halla este fenómeno en la historia del pueblo hebreo, donde nace el Dios abrahámico y quien da a luz al crucificado (Jesús). Nietzsche critica al sacerdote judío por haber invertido los valores nobles y haber valorizado su actitud de esclavo, tullido, enfermo, impotente y pobre como el *bienaventurado*.

El contexto hebreo es fundamental para la *Genealogía* nietzscheana. El *Antiguo Testamento* es el relato del sufrimiento hebreo, de un pueblo de esclavos que espera la promesa de Dios. Según Nietzsche, el esclavo odia al señor; pero no desea una venganza real. Esta psicología del esclavo revela que el esclavo teme al señor, jamás desearía usar su propia fuerza (su potencia) para derrocar al señor e imponerse él mismo. En cambio, la rebelión del esclavo se da mediante la moral: el esclavo crea una moral nacida del odio al señor, de sus profundos e impotentes deseos de venganza. Pero es una venganza imaginaria (moral) y, por lo tanto, es muy efectiva porque destruye los valores del señorío. Las multitudes esclavas y los sacerdotes

realizan una *transvaloración* de lo noble, rico, potente y dominante; estas características pasan de ser buenas a ser malas. De esta manera se manifiesta la voluntad de poder negativa: la voluntad de los esclavos no es imponerse sobre los señores; sino dividir las fuerzas de los nobles. Se trata de una voluntad de poder reactiva que logra dominar sobre la cultura a través de la *transvaloración*. Pero el sacerdote no se impone sobre el señor, él mantiene su carácter débil. El sacerdote jamás ha tenido que ser poderoso para que su venganza sobre el señorío sea tan efectiva. La voluntad de poder del señor es *activa* (rica, fuerte y dominadora), pero la moralidad del sacerdote lo obliga a negar sus cualidades, a negar su potencia y venerar la impotencia del humilde, pobre y casto. En otras palabras, la voluntad de poder del señor (que era *activa*) deviene<sup>27</sup> *reactiva*. Mientras que la voluntad de poder del sacerdote: era y permanece en su estado de *reactividad*. Este fenómeno de la moral es lo que espanta a Nietzsche: la decadencia de la moral (Deleuze, 1998; Nietzsche, 2005a).

El análisis genealógico nietzscheano es una interpretación de cómo se relacionan las fuerzas entre sí: activa-reactiva. Lo que fundamenta la crítica a la moral es el concepto de la voluntad de poder. Castrillo (2000) explica que:

Para Nietzsche, la Voluntad de Poder no constituye una propiedad de los seres, sino la esencia misma de todo en cuanto es, es decir, de todo cuanto vive. El ser no es otra cosa que Voluntad de Poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación. Cada centro de fuerza posee su perspectiva particular, desde la cual interpreta y valora el mundo, de acuerdo con sus peculiares intereses vitales. (p.13)

---

<sup>27</sup> Deleuze (1998) dice que “[...] una fuerza activa *se convierte en reactiva* (en un nuevo sentido), cuando fuerzas reactivas (en el primer sentido) la separan de lo que puede” (p. 83).

Hay una diferencia abismal en esta concepción spinoziana y nietzscheana del deseo como conato y voluntad de poder que los separa de la concepción de Platón, Descartes y Freud. En Platón es necesaria una entidad unitaria donde se presente la perturbación del deseo (el *alma*); en Descartes esta entidad unitaria se llama *cogito*; y en Freud, las pulsiones se *representan* en la instancia psíquica del *ello* y vienen al *yo*. Hace falta un *yo*, una consciencia, un sujeto o un alma donde se instale el deseo. Para Spinoza el deseo es esencial al hombre en todos sus aspectos, no solo su alma; y en Nietzsche, el deseo ni siquiera es algo exclusivo de la humanidad, la voluntad de poder se expande a todos los seres vivos. Esta vertiente inmanente del deseo (Spinoza y Nietzsche) no *personaliza* al deseo, es decir, no hace falta un individuo o una subjetividad unitaria donde se instale el deseo. La tradición filosófica está acostumbrada a la oración gramatical: *yo deseo*. Donde el *yo* es primordial para la comprensión del deseo a través de la consciencia, la unidad psíquica y la representación de lo deseado. Sin embargo, ya existe en la obra de Spinoza y Nietzsche (precedentes de *El anti Edipo*) una noción del deseo que revoluciona la convención filosófica tradicional: el deseo es una relación de fuerzas vitales.

El vitalismo nietzscheano va en contra de la moral sacerdotal que desprecia la vida. Anteriormente ya se mencionó que Nietzsche detesta todos los idealismos. Según el filósofo, las nociones trascendentes de la filosofía platónica tienen un origen psicológico en el sufrimiento. Los *filósofos*, esclavos y sacerdotes odian la vida (tanto el sufrimiento como el goce), por esa razón fabrican mundos más allá del nuestro, una vida más allá de la mortalidad, y valores más allá de los mundanos. En otras palabras, para evitar el sufrimiento del mundo, se *producen* nuevos mundos imaginarios (*fantasmas*, *simulacros* o *representaciones*) donde no exista el sufrimiento, la muerte, la tristeza, pero tampoco la vida. Por este motivo, la filosofía nietzscheana funciona como una crítica a la metafísica y a la trascendencia de los valores

platónicos (Bien, Belleza, Justicia). El primer capítulo de este ensayo filosófico desarrolló el fundamento trascendente del deseo carente en la filosofía platónica; mientras que este párrafo sobre Nietzsche, destruye el objeto de deseo preferido por filósofos, esclavos y sacerdotes: el deseo de un *objeto ideal* platonizado y cristianizado.

Además, la pregunta de Spinoza sobre el deseo y la política era la siguiente: *¿por qué* deseamos la servidumbre como si fuera nuestra libertad? La definición del deseo según Spinoza mantiene una relación con la libertad del hombre para esforzarse (conato) en ser. Había una extraña contradicción en la cultura, puesto que se define el deseo como un esfuerzo por ser (*el deseo como la esencia del hombre*), *¿por qué* deseamos, por el contrario, limitar nuestra capacidad de ser? En la filosofía de Nietzsche se puede plantear el mismo interrogante como una cuestión de deseo y ética: *¿por qué* el sacerdote desea la *vida eterna*, pero desprecia la vida?, y *¿por qué* el sacerdote desea una *vida plena*, pero practica el ideal ascético? *Deseamos* vivir y ser libres, pero al mismo tiempo *le tememos* a la vida (su sufrimiento) y a la libertad (su responsabilidad). Al momento de plantear todas estas preguntas se ha hecho énfasis en la forma de interrogar: *¿por qué?* Si bien, Spinoza y Nietzsche lograron plantear preguntas muy precisas sobre el deseo, la política y la moral, la pregunta está errada. No hace falta indagar en el *porqué* del deseo (razones); sino en el *cómo* (funcionamiento). *¿Cómo?* Esta pregunta es lo que responderá *El anti Edipo* de Deleuze y Guattari (Foucault, 2005).

En resumen, la filosofía de Nietzsche: (1) es primordial para el pensamiento de Deleuze al momento de escribir *El anti Edipo*; (2) creó el concepto de la voluntad de poder que se relaciona discursivamente con el concepto de conato inmanente de Spinoza; (3) definió la voluntad de poder como el origen de la diferencia entre las fuerzas que rigen los *cuerpos* (biológicos, sociales, psicológicos, políticos...) y la vida; (4) sostuvo que la voluntad de poder es

la creadora de valoraciones y sentidos; (5) criticó la decadencia de la moral occidental por instalar la mala consciencia, el resentimiento y el ideal ascético a través de la *revolución (moral) de los esclavos* o *transvaloración*; (6) reprochó el idealismo platónico y cristiano porque encontró en su origen un desprecio por la vida; (7) concluyó que el sufrimiento es el origen de la metafísica y los ideales trascendentes.

“«¡Haced siempre lo que queráis, —pero sed primero de aquellos que *pueden querer!*»”

(Nietzsche, 2003, p. 246)

### ¿Cómo Hacer una Pregunta Filosófica sobre el Deseo?

¿*Qué?* El qué es una pregunta que solía articular Platón con vehemencia. ¿*Qué es esto?*, ¿*qué es aquello?* Sin embargo, preguntarse sobre el qué presupone una esencia. ¿*Qué es bueno?* Se pregunta Platón, pero, su respuesta remite al mundo de las Formas: lo bueno es aquello que se sigue del Bien. El *Banquete* contiene la pregunta ¿*qué es el deseo?*, pero su respuesta es trascendente: el deseo es Eros, un ser *más allá* de lo mortal (pero no tanto<sup>28</sup>). ¿*Qué deseamos?*, se preguntó Sócrates, pero su respuesta fue: aquello que de lo que somos carentes. La carencia y la trascendencia del deseo aparecieron cuando Platón se preguntó por el qué.

¿*Por qué?* Hay un tinte finalista en el porqué de las cosas. Se busca en las cosas un propósito, motivaciones personales, destinos divinos, causalidades infinitas, etc. El porqué es la pregunta favorita de los filósofos: ¿*por qué ser en vez de no-ser?* Spinoza fue el primero en preguntarse: ¿*por qué luchamos (deseamos) por la servidumbre como si fuera nuestra salvación?* Esta es la pregunta más importante acerca del deseo. ¿*Por qué hacemos lo contrario a lo que deseamos?* Nietzsche responde a la pregunta: ¿*por qué el sacerdote desea la vida eterna,*

---

<sup>28</sup> La definición de Eros de Diotima lo coloca en un estado entre lo mortal y lo divino.



*pero desprecia la vida real?* Sin embargo, ¿es preciso preguntarse *por qué* en las cuestiones del deseo? El porqué del deseo remite a propósitos y finalidades que lo anteceden o lo *causan*. ¿Acaso el deseo sigue un propósito? Las preguntas de Spinoza y de Nietzsche son el mejor interrogante filosófico del deseo, pero están mal formuladas. Buscar el porqué del deseo es una empresa filosófica redundante. Esto ya lo sabía Spinoza cuando definió el deseo como *conato* (esfuerzo), desear es esforzarse por algo. Entonces, el porqué del deseo no es otra cosa que el propio deseo<sup>29</sup>. Por lo tanto, la pregunta es inválida. Cuando se pregunta el porqué de las cosas se pregunta por el deseo que las atraviesa, de manera que es autorreferencial el porqué del deseo.

¿*Cómo?* En efecto, para conocer el deseo filosóficamente hace falta concebirlo como un *proceso* (Deleuze y Guattari, 1985). El deseo tiene un funcionamiento, no una finalidad. La pregunta correcta es *¿cómo deseamos la represión de nuestros propios deseos?* Para darle respuesta a las preguntas de Spinoza y de Nietzsche hace falta comprender que el deseo es funcional y es un proceso. De esta manera, el *cómo* deseamos es la pregunta cardinal de la filosofía del deseo, y es el interrogante que permite dar respuestas concretas sobre el funcionamiento ambivalente del deseo.

En suma, a lo largo de la historia de la filosofía se han hecho diferentes preguntas sobre el deseo. ¿Qué deseamos? ¿Por qué deseamos? ¿Cómo deseamos? Sin embargo, la pregunta más fructífera es el *cómo*, y será lo que Deleuze y Guattari van a tener en cuenta en *El anti Edipo*.

---

<sup>29</sup> También puede comprenderse el deseo como la causa de las cosas (véase el concepto de conato en Spinoza o de Voluntad de poder en Nietzsche), por lo tanto, vuelve a ser autorreferencial cuestionar la causa del deseo.

## EL DESEO SEGÚN DELEUZE Y GUATTARI

*¿Cómo producir el deseo?*

### El Nacimiento de El Anti Edipo

Foucault (2005) en el prólogo a la obra de Deleuze y Guattari dice que:

Sería un error leer *El Anti-Edipo* como la nueva referencia teórica [...] No es preciso buscar una “filosofía” en esta extraordinaria profusión de nociones nuevas y de conceptos-sorpresas: *El Anti-Edipo* no es un Hegel relumbrante [...] el análisis de la relación del deseo con la realidad y con la “máquina” capitalista ofrece respuestas a preguntas concretas. Preguntas que se preocupan más por el cómo que por el porqué de las cosas. ¿Cómo se introduce el deseo en el pensamiento, en el discurso y en la acción? ¿Cómo el deseo puede y debe desplegar sus fuerzas en la esfera de la política e intensificarse en el proceso del derrumbe del orden establecido? *Ars erotica, ars theoretica, ars política*. (pp. 1-2)

En el mismo prólogo Foucault (2005) explica que *El anti Edipo* tiene tres enemigos: (1) la concepción de la política y el discurso político que establece que estos deben ser puros y teóricos, además, se dirige a los revolucionarios de su época (década de los ‘60 y ‘70); (2) los *técnicos del deseo*, es decir, los psicoanalistas y semiólogos que predominaban en el discurso erótico del siglo XX, pero también se dirige a toda la tradición filosófica que concibe al deseo como falta y carencia; (3) este es un libro contra el fascismo, no solamente el histórico, sino también contra las actitudes fascistas que sostenemos en nuestra vida cotidiana. Entendido así el libro de Deleuze y Guattari, el presente ensayo filosófico se centra específicamente en el segundo adversario: los técnicos del deseo y la tradición filosófica con sus nociones carentes que obstruyen la comprensión del deseo. Es necesario aclarar que no se busca establecer una

disyunción exclusiva entre estos tres adversarios de *El anti Edipo*. Aunque el tema principal de este ensayo sea la relación entre la tradición filosófica y el deseo, esto no excluye el tema del deseo desde la política o la propuesta de un deseo anti fascista y revolucionario.

¿Qué dio origen a *El anti Edipo*? Definitivamente, esta obra nació a raíz del mayo de 1968. Deleuze y Guattari durante este periodo de protestas ni siquiera se conocían. Y sus intereses tampoco coincidían. Guattari participaba activamente de las protestas del Mayo francés a través de la práctica clínica y política desde la psiquiatría, además de ser un militante revolucionario. Mientras que Deleuze, siendo profesor en la Universidad de Lyon, apoyó abiertamente las protestas de los estudiantes, sin hacer parte activa de ellas; algo que ningún otro profesor de su claustro había hecho. Los intereses de Guattari eran la política y el acontecimiento social de ese periodo; sin embargo, Deleuze estaba enfocado en defender su tesis a finales del '68. Pero, a razón de la tuberculosis que le afectó durante ese año, haciendo que su defensa se postergara hasta el año siguiente, Deleuze se centró en su salud y su familia. Además, tuvo que someterse a una cirugía donde perdió uno de sus pulmones a causa de su enfermedad respiratoria.

Por su parte, sobre Guattari es necesario resaltar que había sido introducido a la lectura de Lacan y la filosofía por Jean Oury. Esta amistad acercó a Guattari a la práctica clínica luego de que Oury fundara La Borde (clínica psiquiátrica). Asimismo, anualmente se reunían colegas de Guattari y Oury en lo que se denominó el CERFI (*Centre d'Etudes, de Recherches et de Formation Institutionnelles*). Este Centro de Estudios, Investigación y Formación Institucional fundamentó la *psicoterapia institucional*. Las terapias usuales de la época eran: “a simple interaction between two individuals: the patient and the doctor. Institutional psychotherapy, by

contrast, saw treatment as the introduction of new arrangements and social connections” (Dosse, 2010, p. 60).

El CERFI al que hacía parte Guattari y las prácticas clínicas de La Borde, además de su amistad con Oury, hicieron que se interesara en la relación entre la psiquiatría y la política (la locura y el poder<sup>30</sup>). El trabajo clínico de Guattari antes de la escritura de *El anti Edipo* ya era *esquizoanalítico*<sup>31</sup>: sus prácticas en La Borde no era un tratamiento en el diván como el psicoanalítico, por el contrario, se interesaba en (re)establecer conexiones sociales con el *enfermo mental* (sujeto de la psiquiatría).

Dosse (2010) afirma que cuando surgió espontáneamente el mayo francés, el CERFI y La Borde se movieron *como pez en el agua*. El acontecimiento de protestas estudiantiles y posteriormente sumados los movimientos obreros y el Partido Comunista francés, era una *ruptura* social con la que el CERFI pudo desenvolverse con facilidad porque, por un lado, apoyaban las protestas de los estudiantes; y por el otro, Guattari tuvo participación activa como militante político durante el Mayo francés; también es conocida su oposición al colonialismo de Francia sobre Argelia y las medidas imperialistas que usaban los gobiernos hegemónicos de la época sobre los territorios colonizados.

Si bien en 1968 Guattari y Deleuze no se conocían aún, este acontecimiento fue la *ruptura fundadora* (*founding rupture*) que los haría acercarse y trabajar juntos en *El anti Edipo*. Dosse (2010) lo explica de la siguiente manera:

---

<sup>30</sup> Las obras más influyentes para estas prácticas alternativas de la psiquiatría (e incluso los movimientos anti-psiquiátricos) son sin lugar a dudas: *Historia de la locura en la época clásica* (1961) de Michel Foucault, y *La genealogía de la moral* (1887) de Friedrich Nietzsche.

<sup>31</sup> El esquizoanálisis es un concepto clave de *El anti Edipo* que se desarrolla más adelante (capítulo 3.3. *El esquizoanálisis: máquinas deseantes y producción deseante*).

Without May '68, Deleuze and Guattari would never have met [...] *Anti-Oedipus*, was rooted in the May movement and bore the stamp of the intellectual ferment of the period. [...] Guattari confirmed, «May '68 shock me and Gilles up as it did many other people. We didn't know one another but this book is still an effect of May». (pp.178-179)

La importancia del mayo del '68 es tan esencial sobre *El anti Edipo*, que se puede hallar una obra que antecede a la de Deleuze y Guattari en relación a la cuestión política del deseo: *La revolución sexual* (1949) del austríaco Wilhem Reich, pensador freudo-marxista. Esta obra de Reich era fundamental en los movimientos intelectuales y revolucionarios del '68 porque les otorgó una forma de concebir la revolución más allá de la obrera-comunista (en el ámbito económico, político y social), la revolución sexual (del deseo). Pósleman (2018) sostiene que tras los eventos del '68 hacía falta una reflexión sobre el deseo, esta necesidad intelectual es lo que gestó *El anti Edipo*. Sin embargo, “la sociedad francesa de los sesenta y setenta, no estaba preparada para la subversión edípica” (p. 181). Por esta razón *El anti Edipo* es una obra que quedó en el olvido y que el Mayo francés creó una crisis socio-política, debido a que nadie estaba preparado para subvertir a Edipo. O, en palabras de Deleuze (2008) “Mayo del 68 no fue una consecuencia de crisis ni una reacción a una crisis. Más bien al contrario. La crisis actual, los actuales *impasses* de la crisis francesa, derivan directamente de la incapacidad de la sociedad francesa para asimilar el Mayo del 68” (p. 214).

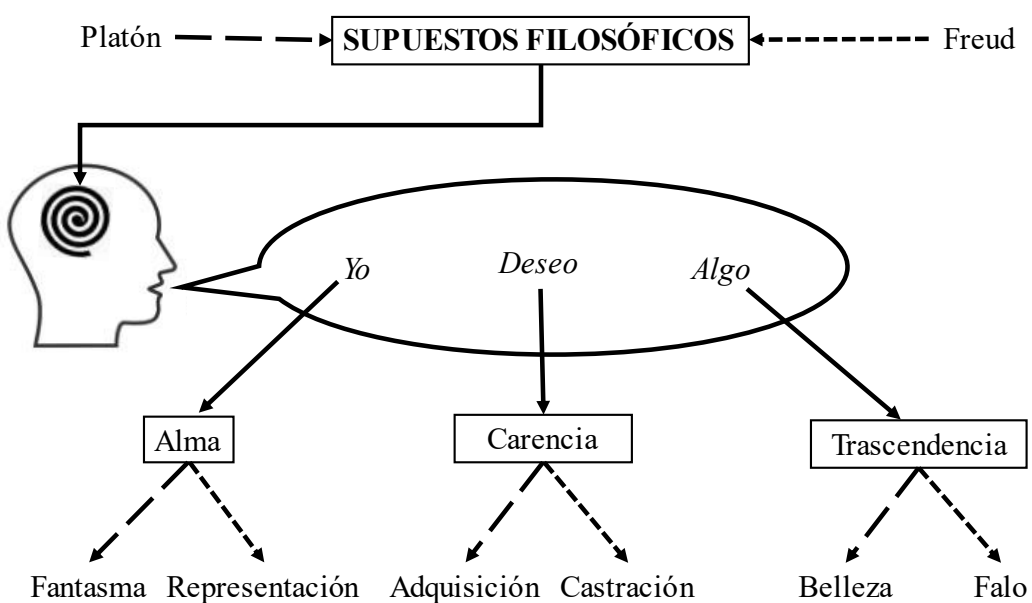
La génesis de *El anti Edipo* explica por qué es una obra tan compleja. Se trata de una combinación (conexión) inverosímil del discurso filosófico y político (Deleuze), de la crítica freudiana-laciana y de la práctica psiquiátrica y clínica (Guattari). Los casos de neurosis tratados por Freud se conectan al discurso político post-marxista. La práctica del esquizoanálisis como antipsiquiatría se ensambla a la lucha política contra el fascismo. Y lo más importante: la

producción social (de Marx) es lo mismo que la *producción deseante* (del inconsciente freudiano); el deseo no se excluye de los procesos sociales, sino que ambos procesos (social y deseante) se dan en un conjunto interrelacionado. En otras palabras, los procesos sociales y el establecimiento hegemónico (*statu quo*) pueden estallar a razón del deseo; y viceversa, los deseos están sometidos a las represiones sociales, políticas y morales.

### El Deseo Como Producción Inmanente: Flujos y Cortes

**Figura 1**

*Supuestos filosóficos de Platón y Freud sobre el deseo*



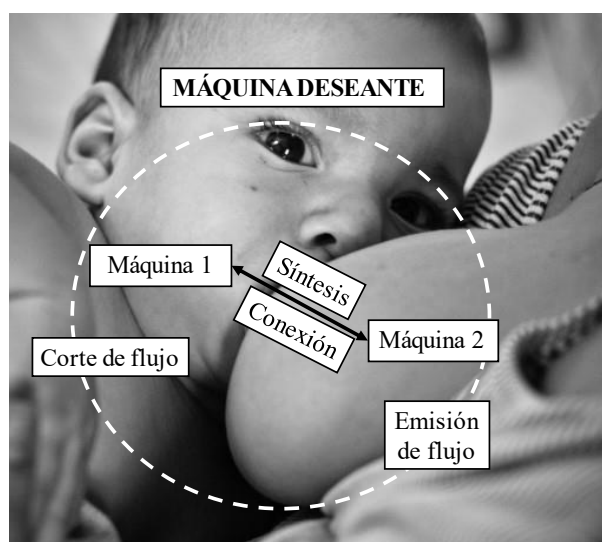
*Nota.* Las líneas con cortes largos representan la perspectiva de Platón y las de corte corto son para Freud.

El deseo para Deleuze y Guattari se adscribe a la perspectiva spinoziana de la inmanencia. A diferencia de Platón y de Freud, para quienes el deseo se articula a la trascendencia (las Formas, el ideal edípico y el Falo), a la carencia (adquisición y castración) y a la representación, como se muestra en la Figura 1; en *El anti Edipo* se concibe el deseo como un

proceso cuya finalidad se encuentra en los propios agentes. La trascendencia en el deseo implica que la finalidad del deseo se encuentra por fuera del *agente deseante* (el *yo que desea*): la finalidad del deseo es conseguir el objeto carente. Esta finalidad no hace parte del agente, por tal razón se le denomina trascendente. En cambio, el deseo inmanente tiene su propósito en el propio agente: establece conexiones entre máquinas y flujos. Por ejemplo, el seno contiene un flujo de leche, la boca lo corta y lo extrae (ver Figura 2). La finalidad del deseo es que el agente establezca conexiones y cortes sobre flujos (Deleuze y Guattari, 1985).

## Figura 2

*Máquina deseante (boca-seno)*



*Nota.* El círculo es el área donde se forma la máquina deseante boca-seno. Adaptado de *Breast-feeding*, por B. Rabello, 2017, Flickr (<https://flic.kr/p/UzcZT5>). CC BY 2.0.

¿Quién es el *agente inmanente* en la filosofía de Deleuze y Guattari? Siguiendo el ejemplo de la conexión boca-seno, esta máquina deseante (en su conjunto) es el *agente inmanente*. El propósito que realiza el deseo es el corte del flujo del seno y la extracción por la boca. Este propósito se lleva a cabo en y por los objetos mencionados. Por esa razón, es inmanente el concepto de deseo de Deleuze y Guattari.

La tradición filosófica (platónico-freudiana) volvió costumbre al *yo que desea*; siempre se trató de un alma, un *cogito*, una consciencia, un *yo*, etc. En cambio, para Deleuze y Guattari (1985): “se trata de flujos, stocks, cortes y fluctuaciones de flujos; *el deseo está en todo lugar donde algo fluye y corre*, arrastrando sujetos interesados, pero también sujetos ebrios o adormilados, hacia desembocaduras mortales” (p. 110; cursivas agregadas). Esta descripción del deseo subvierte a la tradición filosófica de la carencia: el deseo era precisamente ese lugar donde faltaba algo. Que el deseo esté *en todos lados* ya era algo que provenía del *conato* de Spinoza y de la *voluntad de poder* de Nietzsche; así, Deleuze y Guattari se introducen en la perspectiva inmanente del deseo.

Respecto a la terminología deleuziana-guattariana, esta es *maquínica*, pero no mecanicista. Se usan conceptos como: máquinas deseantes, conexiones, flujos, cortes, extracciones, entre otros, para describir cómo funciona y se produce el deseo. Pero no se trata de reducir el deseo a una explicación reduccionista de corte fisicalista y mecanicista. Desde Nietzsche ya se notaba la yuxtaposición de conceptos del discurso biológico y evolucionista en su propia descripción filosófica de la voluntad de poder. Las descripciones freudianas de las pulsiones eran idénticas a los modelos termodinámicos. Por su parte, Deleuze y Guattari hacen uso de un discurso que se yuxtapone a la mecánica de fluidos para comprender del deseo.

El concepto de la *máquina* no es usado en *El anti Edipo* para mecanizar y automatizar el funcionamiento del deseo, en otras palabras, para simplificar el *cómo deseamos*. En cambio, *maquinizar* el deseo es la forma que tienen Deleuze y Guattari (1985) para contrarrestar la *personologización*<sup>32</sup> del deseo: “la producción deseante [está] personalizada, o más bien personologizada, imaginarizada, estructuralizada” (p. 60). En la tradición filosófica se presupone

---

<sup>32</sup> Persona y *logos* como conceptualización dominante.



el alma, el *cogito*, el sujeto, el individuo o la consciencia como medio donde se manifiesta el deseo. La máquina prescinde conceptualmente de un *yo*, y aun así es una *máquina deseante*. Platón y Freud solamente veían deseos ahí donde había un alma o un *yo* que pudiera representarse la carencia. Deleuze y Guattari ven deseo en todas partes donde haya flujos y conexiones.

Por último, lo que se contrapone a la carencia es la producción. Platón (1988) usaba el término fantasma (*φάντασμα*) para describir la representatividad del deseo. Cuando el deseo es representación, aparece el fantasma de la carencia. Por el contrario, la producción se da en la relación entre las cosas y es real (no imaginario)<sup>33</sup>. Deleuze y Guattari conceptualizan el deseo como producción para cuestionarse cómo se produce el deseo. La producción remite a varios campos: el campo de la *producción social*, así como el de la *producción deseante*. Esta perspectiva productiva posibilita la comprensión de las relaciones entre el campo social y deseante. Mientras que la carencia era una noción que encerraba al deseo sobre sí mismo bajo las formas de la representación, e impedía pensar las relaciones entre la sociedad, la economía, la religión, la moral y el deseo.

### **El Esquizoanálisis: Máquinas Deseantes y Producción Deseante**

Entre los conceptos más llamativos de *El anti Edipo* se encuentran las máquinas deseantes y la producción deseante. Anteriormente se explicó que lo maquínico en los conceptos de Deleuze y Guattari cumple la función de subvertir la personologización con la que se piensa el deseo; los pensadores franceses hacen la siguiente definición: “las máquinas deseantes son

---

<sup>33</sup> “Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 33).

máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 15).

Una máquina deseante es una conexión asociativa: una máquina produce un flujo, otra máquina se conecta, lo corta y lo extrae (boca-seno, ver Figura 2). Cada máquina (órgano u objeto) está en la capacidad de formar *máquinas deseantes* en función de las conexiones que establece sobre otras máquinas y flujos maquínicos. Las máquinas se conectan entre sí de una forma lineal:  $\infty \wedge A \wedge B \wedge C \wedge \infty$ . En otros términos: “el deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 15).

Schrift (2000) explica que:

[...] Deleuze and Guattari introduce the desiring machine as a machinic, functionalist translation of Nietzschean will to power. A desiring machine is a functional assemblage of a desiring will and the objected desired. Their goal here is in part to place desire into a functionalist vocabulary, a machinic index, so as to avoid the personification/subjectivation of desire in a substantive will, ego, unconscious or self [...]. To speak of desire as part of an assemblage, to refuse to reify or personify desire (as psychoanalysis does), is to recognize that desire and the object desired arise together. Desire does not arise in response to the perceived lack of the object desired. Desire is not a state produced in the subject by the lack of the object. (pp. 181-182).

Las máquinas deseantes son un concepto que se refiere (en su conjunto) tanto al deseo inconsciente de una persona como a aquello que es deseado. De esta forma, se sintetizan ambos elementos bajo el nombre de máquina deseante.

Por otro lado, la producción deseante es otro concepto importante en *El anti Edipo*. Deleuze y Guattari (1985) piensan la producción a través de dos campos principales: la producción social y la producción deseante.

Si para Marx la producción social era el eje para su *materialismo histórico*; para Deleuze y Guattari el concepto de la producción deseante es la base para su *psiquiatría materialista*<sup>34</sup>. El problema entre la producción social y la producción deseante es que eran concebidas como campos antagónicos por Freud: la historia de la humanidad ha progresado en términos técnicos, morales, culturales y científicos porque los hombres han sacrificado sus deseos (Freud, 1992a). El propósito de *El anti Edipo* es crear una univocidad entre la producción social y deseante; totalmente contrario a la dualidad excluyente freudiana. Se busca: “establecer la *identidad de naturaleza* de la economía libidinal y de la economía social, planteando primero la *univocidad* del concepto de producción en esos dos registro económicos” (Sibertin-Blanc, 2010, p. 23).

Freud fue quien en un principio descubrió la producción deseante al descubrir el inconsciente y durante un corto periodo en el que usó el término de la *economía libidinal*. Deleuze y Guattari (1985) le dan el mérito a Freud por haber descubierto la producción inconsciente del deseo. Uno de sus errores fue haber contrapuesto la producción social a la producción inconsciente.

Anteriormente se explicó que la producción es contraria a la representación. Freud solía definir las pulsiones deseantes como meras representaciones. En ese aspecto Deleuze y Guattari subvierten la tónica freudiana: no se trata de *representaciones inconscientes* que se manifiestan en un sujeto, sino de *producción inconsciente*. Entonces, se define el deseo como:

---

<sup>34</sup> Psiquiatría materialista: “que piensa la psique como una fábrica donde tiene lugar un proceso de producción continuo e inmanente, que no remite a ningún tipo de idealidad trascendente y piensa el inconsciente como un acoplamiento binario de una máquina a la siguiente” (Conde Soto, 2019, p. 967).

[...] una actividad transindividual de elaboración, analizable en términos económicos de energía, ligable, desplazable, transformable, y en términos tópicos de sistema de inscripción compleja que articula signos o «huellas» de los más diversos, representaciones de cosas y recuerdos, signos y símbolos sociales, estados de cosas y relaciones somáticas, trozos de cuerpos y fragmentos de palabras. (Sibertin-Blanc, 2010, p. 24)

¿Cómo se *produce* el deseo? El deseo se *produce* cuando una máquina *corta* el flujo de otra máquina. Flujo de leche que el seno desborda y la boca *extrae*. Flujo de esperma del falo que se *acopla* a la vagina, la boca o el ano. Flujo de saliva de las bocas que se *conectan* entre sus lenguas. Flujo de materia prima que es *cortado* por el trabajo del obrero en la fábrica. Flujo de gasolina que se *deposita* en el automóvil. Flujo de agua del río que se *conecta* a la máquina hidráulica para producir electricidad. Flujo de polen en el cuerpo de la abeja que *poliniza* los órganos sexuales de las flores. Flujo de dopamina del hipotálamo *registrado* en las neuronas dopaminérgicas<sup>35</sup>. Flujo de virus que se *transmite* en el acoplamiento con fluidos infectados. Flujo de fonemas verbales que se *articulan* lingüísticamente como palabras al discurso...<sup>36</sup> No hay un límite para la síntesis productiva de las máquinas deseantes. No hace falta enumerar todas las posibilidades que tienen los flujos y las máquinas para formar ensamblajes). Por el contrario, la cuestión filosófica<sup>37</sup> del deseo es: ¿por qué solamente están permitidas una cierta cantidad de máquinas deseantes y otras no?, ¿por qué no están permitidos todos los

---

<sup>35</sup> La dopamina es un neurotransmisor que, entre una gran cantidad de funciones neuroquímicas, causa la sensación psicológica del deseo y su estimulación, que se articula al sistema de recompensa.

<sup>36</sup> Se usa retóricamente la anáfora para hacer énfasis en la infinidad de posibilidades que tiene la producción deseante. Los verbos en cursiva que conectan los flujos con las máquinas ponen de manifiesto la actividad de la producción.

<sup>37</sup> Esas preguntas son similares a: ¿por qué hay ser en vez de no-ser?

agenciamientos?, y ¿cómo se determinan las máquinas<sup>38</sup> deseantes *hegemónicas, permitidas, correctas, naturales y buenas?* (Deleuze y Guattari, 1985). La revista contracultural francesa *Tout !* publicó una caricatura titulada *La puissance ou la jouissance ? (¿El poder o el disfrute?)* un año antes del *El anti Edipo*. Esta caricatura irreverente interpreta todas las instituciones sociales (producción social) como la religión, el Estado, los partidos políticos, la policía, la guerra, el trabajo, la terapia psicoanalítica, la publicidad, la televisión, la monarquía de una manera sexualizada; también presenta animales (perros) y cosas (dentífricos) emitiendo flujos y cortes.

---

<sup>38</sup> El concepto de máquina es fundamental. Anteriormente en la discusión sobre Nietzsche (2.2.) se recurrió al concepto del cuerpo en el que Deleuze (1998) identifica diferentes tipos de cuerpos: sociales, biológicos, culturales, psicológicos. De manera similar, las máquinas pueden tener diferentes características, por ejemplo, ser máquinas tecnológicas, científicas, literarias, discursivas, políticas, sociales, químicas, biológicas, deseantes, entre otras. Esta multiplicidad maquínica no es excluyente, las máquinas forman agenciamientos maquínicos entre sí, de manera que se pueden pensar en las formas en que las máquinas políticas se relacionan con las máquinas deseantes.



*Nota.* Adaptado de *Tout !* (p. 5), por J.-P. Sarte, 1977, Le seminaire gai

([https://web.archive.org/web/20060420182102/http://semgai.free.fr/contenu/archives/Tout/TOU\\_T12.html](https://web.archive.org/web/20060420182102/http://semgai.free.fr/contenu/archives/Tout/TOU_T12.html)).

El esquizoanálisis de Deleuze y Guattari permite dar respuesta a estos interrogantes. La *psiquiatría materialista* se erige conceptualmente sobre los conceptos de máquinas deseantes y producción deseante<sup>39</sup>. A diferencia del psicoanálisis, cuyo propósito es interpretar y analizar los contenidos representativos de la psique (y edipizar las memorias del neurótico); la psiquiatría materialista concibe a la psique como una fábrica inconsciente y productiva. Al ser de la misma naturaleza que la producción social, es posible analizar cómo se correlacionan la producción social y deseante.

Con anterioridad se estableció cómo se deben hacer preguntas filosóficas sobre el deseo. La pregunta que surge en Spinoza y Nietzsche es: *¿cómo deseamos la represión del deseo?, ¿cómo se desea la esclavitud como si se tratara de la salvación?, ¿cómo se desea la vida eterna despreciando la vida real?* Resolver esta pregunta es el propósito de Deleuze y Guattari (1985): “este es, pues, el objetivo del esquizoanálisis: analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político; y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea” (p. 110). O, en palabras de Foucault (2005), *¿cómo el deseo influye en lo que pensamos, hacemos y decimos?* Además, el fracaso de las revoluciones es una cuestión vital en *El anti Edipo*, se plantea exactamente la misma pregunta: *¿cómo los revolucionarios ceden ante sus deseos reaccionarios?*

---

<sup>39</sup> “Una psiquiatría verdaderamente materialista se define, por el contrario, por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 30).

Por su parte, mientras que el psicoanálisis se erige como la *interpretación* de la psique del neurótico, el esquizoanálisis no es interpretación del inconsciente, sino su exploración. El inconsciente fue malentendido como *representativo* por Freud, pensando que este *decía* algo; entonces, el psicoanalista debía *interpretar lo dicho*. Pero “[...] el inconsciente construye máquinas, que son las del deseo, y cuyo uso y funcionamiento el esquizoanálisis descubre en la inmanencia con las máquinas sociales. El inconsciente no dice nada, maquina” (p. 187). El carácter productivo del inconsciente requiere que el esquizoanálisis descubra y muestre lo que sucede entre la producción deseante y la producción social.

En definitiva, el concepto de la producción deseante en Deleuze y Guattari permite dar respuesta a una pregunta filosófica sobre el deseo que había sido planteada por Spinoza hace varios siglos. A rasgos generales, la filosofía del deseo tiene diversas preguntas y el deseo se inmiscuye en diferentes áreas filosóficas. El deseo como concepto transversal en la filosofía permite cuestionarse: ¿cómo *deseamos* lo bello? (estética), ¿cómo *deseamos* la libertad? (política), ¿cómo *deseamos* lo correcto? (ética), ¿cómo *deseamos* lo verdadero? (epistemología), ¿cómo *deseamos* ser? (ontología), etc. Sin embargo, hay una pregunta particular dentro de las filosofías del deseo<sup>40</sup>, ¿cómo *deseamos la represión del deseo?*, que es esquizoanalítica. En suma, el esquizoanálisis deleuziano-guattariano es solo una parte de las amplias *filosofías del deseo*.

### **L'anti-Edipo: la Subversión de Edipo**

El deseo platónico-freudiano es carente y trascendente. La carencia la enuncia Sócrates en el *Banquete*; también la reinventa Freud con el complejo de castración. La trascendencia es la

---

<sup>40</sup> A lo largo de este ensayo se ha visto que los discursos filosóficos sobre el deseo carente y productivo son discontinuos. Sin contar las filosofías y éticas post-aristotélicas o las descripciones hegelianas del deseo. Todas estas diferentes corrientes discursivas crean diferentes objetos sobre los cuales usamos la palabra *deseo*. Por esta pluralidad de objetos discursivos se pluraliza la rama de las filosofías del deseo.



esencia de la filosofía platónica y su teoría de las Formas; respecto a Freud, también Edipo es fundado como un ideal y el Falo como un objeto trascendente motivo de la carencia.

Platón y Freud recurren al sistema de la representación para abordar el *deseo carente*. El *fantasma* platónico donde aparece la falta del deseo y el *Repräsentant* freudiano que expresa las pulsiones y el temor a la castración en la psique. El fantasma y el representante psíquico son las bases del *deseo carente* platónico-freudiano. Deleuze y Guattari no ven ninguna falta en el deseo: “es pura energía y pura producción en la que no falta absolutamente nada” (Conde Soto, 2019, p. 967).

*El anti Edipo* celebra el descubrimiento de las producciones inconscientes por parte de Freud. Sin embargo, inmediatamente, el austriaco encubrió su descubrimiento con la sombra-trampa de Edipo. Según Deleuze y Guattari (1985), “el inconsciente ignora la castración del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia...” (p. 66). Las producciones inconscientes son desordenadas, involuntarias e irreverente respecto a las normas de la máquina social. Por esto, Freud quiso imponer un orden sobre el inconsciente, y en sus últimos ensayos psicoanalíticos introdujo el complejo de Edipo como forma interpretativa de la psique: “a cualquier precio quisiese poner en él [inconsciente] un poco de orden, un orden ya clásico, del viejo teatro griego” (p. 60).

La representación como definición del deseo en la obra de Freud acarrea un problema: el psicoanalista busca interpretar lo que el inconsciente *expresa* (en la representación), ya sea en los sueños, los niños, las memorias, la tragedia (Edipo) o los mitos (castración). Deleuze y Guattari (1985) describen las interpretaciones del inconsciente de Freud como un teatro antiguo, donde se representa la tragedia de Sófocles; o la novela familiar burguesa, que crea un conflicto triangular-edípico (padre-madre-yo). Por el contrario, los pensadores franceses mantienen la

noción del inconsciente productivo; en vez de pensarse como un teatro, el inconsciente es una fábrica. De manera que, “el psicoanalista se convierte en el director de escena para un teatro privado — en lugar de ser el ingeniero o el mecánico que monta unidades de producción, que se enfrenta con agentes colectivos de producción y de antiproducción” (p. 60-61).

Ahora bien, *El anti Edipo* acusa a los psicoanalistas de forzar (*forcing*) la edipización en sus pacientes. A los niños se les forzaba a pensar en los elementos edípicos (mamá-papa, carencia, falo)<sup>41</sup>. También fuerzan a Edipo para que aparezca en todas sus interpretaciones sesgadas sobre la psique. Así es como se introduce a Edipo como representación en las personas, proviene del interés interpretativo del psicoanalista. Schrift (2000) explica que:

[...] when sexual relations do appear in the social field, they are interpreted by Freud as symbolic representations of the Oedipal family. Deleuze and Guattari reject this reductive familialism that sees only the family while it obscures all relations of wealth, class, gender, and race, that is, all social relations outside the family. (p. 182)

Edipo es una *trampa*. Los hombres que son psicoanalizados no encuentran una salida que no sea o la edipización (identificarse con el padre) o bien la homosexualidad edípica (identificarse con la madre). Esta disyunción exclusiva es el paralogismo más problemático del psicoanálisis<sup>42</sup>. También llamado el *double bind* freudiano es un callejón sin salida: precisamente eso es Edipo. Ya se ha criticado generalmente la *interpretación* como método inadecuado para el inconsciente; pero de manera particular es importante resaltar la trampa en las interpretaciones del complejo de Edipo. En palabras de Deleuze y Guattari (1985):

---

<sup>41</sup> Deleuze y Guattari (1985) interpretan el *forcing* del psicoanalista: “¡Di que es Edipo o si no recibirás una bofetada! El psicoanalista nunca pregunta: «¿Qué son para ti tus máquinas deseantes?», sino que exclama: «¡Responde papá-mamá cuando te hablo!»” (p. 50).

<sup>42</sup> De hecho, esta disyunción exclusiva imposibilita la bisexualidad, el espectro asexual y las identidades no binarias; porque se establece bajo la estructura lógica del *u hombre o mujer, ni ambos, ni ninguno*.

Todo ocurre, pues, como si Edipo tuviese por sí mismo dos polos: un polo de figuras imaginarias identificatorias, un polo de funciones simbólicas diferenciantes. Pero, de cualquier modo, se edipiza: si no se tiene a Edipo como crisis, se lo tiene como estructura. Entonces se transmite la crisis a otros y todo vuelve a empezar. (p. 88)

Edipo como crisis es una referencia a la manifestación del complejo de Edipo en la infancia: se desea a la madre y se odia al padre. No hay una *cura* para este complejo más que caer dentro de las lógicas edípicas: o identificarse con el padre (y desear a las mujeres-madre) o identificarse con la madre (y desear a los hombres-padre). ¿Qué sería *curarse* de Edipo? Sería salir de la triangulación familiar papá-mamá-yo, desear anedípicamente: inventar máquinas deseantes que no sean una repetición gregaria de Edipo. Sin embargo, la cura propuesta por Freud no es la superación de este triángulo familiar, sino identificarse con él (o padre o madre, disyuntiva y exclusivamente). Por otro lado, Edipo como estructura va más allá de la crisis psicológica; es un fenómeno que se prolonga entre las generaciones. El triángulo edípico como crisis convierte al niño en un *sujeto* identificado con el padre, en la relación filial padre-hijo; posteriormente, en la relación conyugal padre-madre, cuando el niño es adulto, se forma estructuralmente el antiguo triángulo, y al nacer su hijo, la estructura se completa nuevamente: papá-mamá-hijo. Edipo no solo es una crisis de la infancia, también es una estructura generacional de un tipo de *familia* particular: la familia burguesa de las sociedades capitalistas. La célula familiar se concibe como *vida privada* diferenciada de la sociedad como *vida pública*, esta es la institución social donde se introduce Edipo y donde su triangulación es posible (crisis) y reproducible (estructura). Este es el problema esencial de Edipo: ¿cómo salir de él? El complejo de Edipo es una forma *tramposa* de interpretar la psique, una vez se entra en Edipo, no se puede salir de sus atolladeros (*double bind*) (Deleuze y Guattari, 1985)

Otra crítica hecha al psicoanálisis es sobre la unidad subjetiva. Esto engloba toda una serie de conceptos de la historia de la filosofía: alma, *cogito*, sujeto, yo. Las descripciones del deseo de Deleuze y Guattari (1985) no deben ser pensadas a través de la oración *yo deseo*. Precisamente esa *personologización* es lo que critican con el concepto de máquinas deseantes. Hay deseo en todos los lugares donde haya flujos y cortes; el *sujeto que desea* es un término que reduce el deseo a su esfera subjetiva e individual (privada). Esta personificación del deseo es lo que le permite al psicoanálisis recurrir a la representación del sujeto y hacer de su vida psíquica una cuestión del ámbito familiar y edípico. Asimismo, los problemas sociales, políticos y religiosos son *interpretados* por el psicoanálisis hacia adentro de la triangulación edípica: Dios, sacerdote, rey, tirano y presidente son la representación del Padre. Diferentes campos de la vida retornan hacia lo familiar y sus complejos; provocando un reduccionismo familiarista sobre cuestiones sociales que están por fuera de la familia: clase, género, etnia u orientación sexual.

Asimismo, la frase *yo deseo algo* (ver Figura 1), no solo es problemática porque la filosofía ha conceptualizado el *algo* del deseo como la carencia de un objeto; sino también porque el *yo* es un sujeto de representaciones que no produce deseos inconscientes, sino que se representa carencias. Los usos del lenguaje de la oración *yo deseo*, muestran que el *yo* solamente está representándose objetos carentes; en vez de producir sus máquinas deseantes. Siguiendo la distinción freudiana entre el yo y el ello (inconsciente), la producción deseante no se da en el yo representativo, sino en el *ello*. La obra de Deleuze y Guattari (1985) comienza así: “Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello [folla]” (p. 11). Esta utilización de la anáfora (repetición de *ello*) es una crítica al *yo deseo*. No hay un *yo deseo aquello que es carente*, sino un *ello que produce* conexiones, flujos y cortes maquínicos. Volviendo a la caricatura *¿El poder o el disfrute?* (Ver

*Figura 3*) puede distinguirse que los cuadros de diálogo que representan los deseos reprimidos de sus personajes, no salen de la cabeza (*mente, yo, consciencia*) de los sujetos; en realidad los cuadros de diálogo se conectan a sus genitales, los cuales se conectan a otras máquinas-órganos.

El último problema de Edipo su universalidad: ¿existe Edipo en todas las culturas?, y ¿en el origen de la cultura occidental hubo un evento edípico originario? Freud (1991b) atribuía el complejo de Edipo a muchas culturas de diferentes épocas y geografías: desde el *hombre primitivo* de la prehistoria hasta sociedades totémicas y ágrafas contemporáneas. Sin embargo, esta universalidad cultural es pretenciosa. En el ámbito psicoanalítico y etnográfico, se pretendía encontrar a Edipo en sociedades africanas o en Medio Oriente. Por estos motivos políticos, Deleuze y Guattari (1985) también consideran que Edipo es imperialista<sup>43</sup>.

El imperialismo de Edipo orquestado por el psicoanálisis y la etnografía reducían los problemas sociales, políticos y religiosos de *otras* sociedades no-occidentales en términos familiaristas y triangulaciones simplistas. Un ejemplo de Deleuze y Guattari (1985) es que algunas comunidades ágrafas solían vivir en casas colectivas con sus vecinos (aliados); pero los colonizadores capuchinos los forzaron a crear la célula familiar, el hogar papá-mamá-yo; es decir, se pasó del hogar colectivo al hogar del linaje, modificando las relaciones interpersonales, la arquitectura, los rituales y sus formas de habitar el territorio desde lo colectivo hacia lo familiar (centralizado). Otro ejemplo son las diferentes formas de matrimonios encontrados en distintas sociedades: mientras que en Occidente la norma es el matrimonio monógamo hombre-mujer<sup>44</sup>; otras sociedades practican relaciones de poligamia, en la mayoría de los casos es más aceptado en África, Medio Oriente y el sur Asiático la poliginia (que un hombre tenga varias

---

<sup>43</sup> Asimismo, durante el Mayo francés se protestaba contra las actividades imperialistas francesas sobre las colonias africanas.

<sup>44</sup> Las relaciones conyugales occidentales están representadas por las figuras edípica del padre y la madre. Así como sólo se tienen un padre y una madre, Edipo solamente puede tener una esposa y ser el único esposo.

mujeres como esposas o concubinas); pero, la poliandría es más reducida y se observa en algunas tribus de India, donde varios hermanos se casan con la misma mujer. De la misma manera, la convivencia que tienen los infantes con su entorno doméstico puede variar dependiendo de la tribu de la que se hable. Si bien en Occidente el ambiente doméstico del niño son su padre y su madre, otras sociedades tienen una convivencia doméstica mucho más amplia que incluye agrupaciones colectivas extensas (abuelos, tíos, primos, vecinos, aliados).

Según Althusser (1974), que en París en 1970 publicaba *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, veía la institución familiar como un *aparato* entre muchos más, cuyo objetivo es *reproducir* las condiciones necesarias para la producción capitalista. Todo sistema social tiene formas de producción, pero las condiciones como sus fuerzas de trabajo, el conocimiento, las técnicas, la disciplina, entre otros, deben ser reproducidos para que el sistema productivo se prolongue. Para Althusser existen multitud de aparatos que cumplen esta función como la familia o la escuela. Los discursos filosóficos anti capitalistas<sup>45</sup> apuntan al aparato familiar porque es el primer momento de la reproducción. La reproducción sexual solamente reproduce nuevas fuerzas (nuevos cuerpos), posteriormente la relación de linaje (hijos) y alianza (pareja) se prolonga hacia el aparato familiar que reproduce las reglas de sumisión y represión (nuevos sujetos). Bajo esta perspectiva se permite proponer a Edipo no como un complejo infantil, sino interpretarlo como un *aparato edípico*, en tanto que proceso: reproduce condiciones de identificación (*super yo*) y elección de objeto, tal como señala Freud (1992b), el niño entiende que tal como el padre *debe* ser, y que sólo ciertas cosas a él le están *permitidas*. Los mandatos, las reglas y prohibiciones se aprenden en el aparato edípico que describe Freud.

---

<sup>45</sup> Reich escribe sobre la *abolición de la familia*, Althusser la señala de ser un aparato ideológico de Estado y Deleuze y Guattari la conciben como una extensión del capitalismo.

Por lo tanto, la familia heterosexual está encerrada en el triángulo edípico y en el hogar privado (contrapuesto a lo colectivo-público), siendo las condiciones necesarias para la instalación del aparato edípico. Por esta razón el complejo de Edipo no tiene un uso interpretativo universal, ya que en muchas sociedades pre-colonizadas no se puede identificar una relación padre-madre-hijo de manera triangular. Edipo, como aparato, no se encuentra en esas sociedades; por lo tanto, Edipo, como crisis psicológica y complejo, tampoco puede darse.

Al igual que los niños son forzados a responder *Edipo, papá, mamá* a las preguntas del psicoanalista; los colonizados se resisten a Edipo, lo rechazan; sin embargo, la edipización busca absorberlos. Deleuze y Guattari (1985) dicen que “allá abajo [África] o aquí [Francia] es lo mismo: Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y veremos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima” (p. 177).

Ahora bien, ¿qué es Edipo? Freud no es el responsable de crear a Edipo, tampoco fue quién le dio al deseo una estructura representativa y carente donde se pudiera instaurar la idea de Edipo. Desde Platón el deseo se ha concebido bajo las nociones de la carencia, trascendencia y representación, es una de las tradiciones filosóficas más predominantes en Occidente. El psicoanálisis tampoco fue el responsable de generar las condiciones sociales y económicas de la familia burguesa. La familia burguesa, definida como la *célula básica* de las sociedades capitalistas, sirven a las relaciones de linaje y de herencia en el traspaso de las riquezas. El dinero es heredado del padre al hijo de manera estructural (generacionalmente). De la misma manera, Edipo es una estructura que de padres a hijos se repite de manera restrictiva<sup>46</sup>. Las condiciones sociales ya estaban dadas cuando Freud formuló su propuesta del complejo de Edipo. Entonces, el aparato edípico es completamente particular de las sociedades capitalistas.

---

<sup>46</sup> Deleuze y Guattari trazan un paralelismo entre el dinero y Edipo.

Por otro lado, en Edipo también sucede un proceso relevante; pero, es necesario comprender cuál es el miedo de todas las sociedades, según Deleuze y Guattari (1985): todas las sociedades le temen a los flujos y cortes decodificados<sup>47</sup>. El deseo como producción donde todas las conexiones son posibles es el mayor miedo de las sociedades. Por ejemplo, las relaciones sexo-afectivas entre dos hombres o dos mujeres; el devenir mujer (XY) o el devenir hombre (XX), asimismo, el devenir ni hombre ni mujer (no-binarismo genérico), nacer intersexual<sup>48</sup>; la poliandría (una mujer que tenga varias parejas sexuales); incluso el aborto como rechazo de la filiación; son todos flujos y cortes del deseo, y conforman diferentes máquinas deseantes (pareja homosexual, persona transgénero, intersexual, mujer poliamorosa o maternidad no deseada). Sin embargo, las sociedades les temen a estos flujos deseantes que no están *codificados* por Edipo: papá-mamá-yo. En términos generales, Edipo representa el temor de Occidente por los flujos decodificados del deseo: como ya era evidente en la tragedia de Sófocles el temor al incesto. El complejo de Edipo freudiano no es universal, pero ese temor que representa Edipo por los flujos decodificados sí lo es. Deleuze y Guattari (1985) dicen que “[Edipo] es universal porque es el desplazamiento del límite que frecuenta todas las sociedades, lo representado desplazado que desfigura *lo que todas las sociedades temen absolutamente como su más profundo negativo, a saber, los flujos decodificados del deseo*” (p. 183; cursivas agregadas).

¿Por qué *El anti Edipo*? Esta obra es la subversión de una larga tradición filosófica del deseo carente-trascendente. Y particularmente es la crítica a los *técnicos del deseo* o

---

<sup>47</sup> La *codificación* hace parte de los procesos de la máquina social sobre las máquinas deseantes. Cada sociedad *codifica* los flujos y los cortes en series permitidas, legales, normales, buenas, bellas, veraces, etc. En términos del deseo, las sociedades permiten algunas cosas y otras no según qué códigos están presentes. Los flujos decodificados son producciones deseantes que no han sido restringidas por la producción social.

<sup>48</sup> Fausto-Sterling (2006) en *Cuerpos sexuados* investiga la cuestión de los cuerpos intersexuados. Ella sostiene que la categoría biológica de *sexo* también es construida en el quirófano de los médicos cuando, en el siglo XX, a los recién nacidos con cuerpos ni completamente masculinos ni femeninos, se les realizaba una cirugía de emergencia para determinar con bisturí su sexo. De esta manera, los cuerpos intersexuados eran asignados o mujer u hombre en el quirófano.



psicoanalistas, quienes usaban el inconsciente como un teatro para representar antiguas tragedias familiares; como si ellos fueran los directores de escena, y el *yo* solamente fuera un actor que repite incansablemente el papel de Edipo en la sociedad, la familia, la tribu, el Estado, la iglesia, la escuela y el arte. Estar en *contra de Edipo* significa comprender el carácter productivo del deseo y evitar caer en la ideología de la carencia, como si aquello fuera lo que *deseamos*.

### **La Represión y la Revolución**

Aún falta una última crítica al psicoanálisis y a Platón. Ambas corrientes presupusieron que lo bello y lo prohibido, en tanto que pertenecían a la Belleza y a la Ley, eran deseados. Ya se contradijo esto con Spinoza, definitivamente las cosas son bellas o prohibidas porque son deseadas o indeseadas.

Es necesario adentrarse en la versión psicoanalítica. Freud en sus ensayos descubrió las prohibiciones (tabú) sobre el deseo: el incesto está *prohibido*<sup>49</sup> en todas las sociedades. Pero, su mayor error fue *desplazar* la prohibición como si realmente fuera algo deseado:

La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y nosotros, sujetos dóciles, nos decimos: *¡luego esto es lo que quería!* [...] Hacemos como si se pudiese deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza de lo prohibido [...] Pues sucede que la ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo o de los «instintos», para persuadir a sus sujetos que tenían la intención correspondiente a esta ficción. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 120)

---

<sup>49</sup> Deleuze y Guattari (1985) descubren que la prohibición es una noción negativa del incesto de nuestra época. En pueblos primitivos donde se establecen intercambios entre clanes, el incesto no está *prohibido* negativamente, sino que es necesario tomar por pareja a mujeres de otros clanes. El enfoque no está en la prohibición de las mujeres del propio clan (progenitora y hermanas), sino en la afirmación y posibilidad de mujeres de otros clanes.

Si bien Freud decía que detrás de cada prohibición había un deseo, su interpretación no comenzaba con el deseo; sino que iniciaba con la prohibición. *Prohibere ergo desiderare* (prohibir, entonces desear). A partir de la naturaleza de la prohibición (por ejemplo, el incesto) Freud *desplaza* la naturaleza del deseo: *deseamos el incesto*. Esta es una de las críticas de *El anti Edipo* al psicoanálisis: no se puede deducir de las prohibiciones aquello que se desea.

Análoga a la prohibición, la represión también es una pregunta fundamental para el esquizoanálisis. ¿Cómo *deseamos la represión* del deseo? Aquí radica la importancia de entender los conceptos de la producción deseante y la producción social. Deleuze y Guattari (1985) piensan que “para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión, lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean deseados” (p. 121). La dominación en la sociedad se establece en términos de deseo de la represión; no basta solamente con reprimir la sexualidad, las protestas, las opiniones, los impulsos, la creatividad, etc.; los sujetos deben desear estos sistemas de dominación-represión *como si se tratara de su salvación*. Esta perspectiva permite comprender que los siervos deseen la esclavitud como si fuera su libertad, o que los sacerdotes deseen el ideal ascético como si disfrutaran la vida, o que los trabajadores deseen la explotación laboral como si fuera su realización.

Se trata de dos regímenes de producción (social y deseante), por lo tanto, hay dos formas de represión: por un lado, la *represión general (répression)* que ejerce la máquina social sobre las máquinas deseantes. La máquina social *codifica* a las máquinas deseantes de una determinada forma y niega (por temor) la diferencia y los flujos decodificados de deseo. El proceso de codificación puede ejemplificarse con la distinción entre las *relaciones naturales* (el sexo con fines reproductivos) y las *relaciones contra natura*. La *Naturaleza* fue un código usado por la

religión, la jurisprudencia, los códigos penales y policiales, las familias de *buenas costumbres*, los psicoanalistas, etc., para reprimir, prohibir, castigar y marginalizar las prácticas sexuales que no tienen un fin reproductivo. La sociedad codificó el deseo heterosexual-reproductivo bajo la noción de la *Naturaleza*, con el temor sobre los flujos sadomasoquistas, homosexuales, lésbicos, onanistas y felatorios del deseo (hay un etcétera infinito de prácticas sexuales *contra natura* por el propio funcionamiento productivo del deseo). En segundo lugar, la *represión (refoulement)* es lo que analizó Freud, la represión que producen las propias máquinas deseantes sobre sí mismas. Un ejemplo de esta última son las personas con *neurosis* por sus deseos homosexuales reprimidos. Por esto, el objetivo político del esquizoanálisis es entender cómo surge la *represión general* en la máquina social y la *represión* de las máquinas deseantes, además, cómo se relaciona la *represión general-represión*. En otras palabras: ¿cómo es que la sociedad reprime algunos deseos y fuerza a desear esa represión?

Deleuze y Guattari (1985) agregan:

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario. Es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario —el deseo, ¡no la fiesta! — y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas. (p. 121)

La *represión general-represión* tiene por objetivo evitar los flujos decodificados, evitar que todas las conexiones sean posibles. Este lado del polo es esquizofrénico. La esquizofrenia entendida como un proceso (no desde la psiquiatría), genera máquinas deseantes en todos lados y

de todas las formas. El polo opuesto es la paranoia, que le teme a los cambios en el orden establecido, que se ordena bajo el régimen edípico, que desea la represión, la esclavitud, el ideal ascético, el matrimonio forzado, el celibato, la heterosexualidad obligatoria y las normas sobre qué es ser u hombre o mujer (normas de género). De esta manera, el *temor* de las sociedades a los flujos decodificados de deseo es representados por el concepto de la paranoia. La esquizofrenia, por su parte, debido a que está por fuera de los códigos sociales (lo permitido, legal, normal, correcto), representa los límites absolutos de toda sociedad. Toda máquina social tiene códigos, y en el límite de tales códigos se encuentra la esquizofrenia (como proceso); por tal razón, la esquizofrenia es el límite de la sociedad, y del capitalismo, en tanto organización social particular.

La represión está modelada por la figura del paranoico, mientras que el esquizofrénico toma el papel de la revolución. La revolución se convierte en un tema principal asociado al deseo, por ejemplo: ¿cómo se introducen los deseos reactivos (paranoicos) en el revolucionario?, y ¿cómo estos deseos del revolucionario traicionan sus propios intereses (comunistas, feministas, de liberación sexual)? Al respecto Deleuze y Guattari (1985) consideran que “[...] el deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con su madre, sino porque es revolucionario [...] El deseo no «quiere» la revolución, es revolucionario por sí mismo, y de un modo como involuntario, al querer lo que quiere” (p. 122). El deseo revolucionario (esquizofrénico) es la razón por la que las sociedades ejercen la represión general sobre las máquinas deseantes, y reprimen ciertos deseos, flujos y cortes; porque al *querer* ciertas cosas se pueden debilitar los mecanismos dominantes y hegemónicos de la máquina social<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> El deseo hace *estallar* formaciones sociales porque altera el establecimiento. Por lo tanto, *El anti Edipo* permite pensar el *estallido social* en términos deseo.

Por ejemplo, el deseo homosexual es revolucionario porque contradice la estructura heteronormativa a través de la cual Edipo se prolonga generacionalmente. Sin embargo, los homosexuales no desean *La revolución sexual* propuesta por Reich. El *Front homosexuel d'action révolutionnaire*<sup>51</sup> (FHAR, Frente homosexual de acción revolucionaria) en Francia usaba la obra de Reich como fundamento de liberación sexual, en la que se proponía la abolición de la familia. Pero, en el 2013 el matrimonio entre personas del mismo sexo fue legalizado en Francia. De manera que la *revolución sexual* (abolición de la familia) no sucedió, sino que la homosexualidad fue *codificada* por la institución social del matrimonio, y la familia absorbió una nueva identidad edípica (el hombre que se identifica con la madre y la mujer que se identifica con el padre: los homosexuales). Este ejemplo muestra que la máquina social codifica a las máquinas deseantes homosexuales y las somete al mismo régimen heterosexual: el matrimonio y la familia (homoparental en este caso). En otras palabras, las personas homosexuales no desean la revolución, si bien su deseo es revolucionario porque hace estallar la heteronorma, también desean introducirse en ella: *deseo de casarse y criar hijos*. La normatividad heterosexual-matrimonial (hombre-mujer) que los reprime es exactamente lo mismo que desean (matrimonio activo-pasivo, activa-pasiva).

El funcionamiento de la represión general-represión es explicado de la siguiente manera:

[...] La producción social y la producción deseante forman una sola unidad, pero difieren de régimen, de manera que una forma social de producción ejerce una represión esencial sobre la producción deseante y, además, que la producción deseante (un «verdadero»

---

<sup>51</sup> Guy Hocquenghem fue un activista homosexual en el FHAR, su ensayo *El deseo homosexual* (1972) aplica los conceptos de *El anti Edipo* de Deleuze y Guattari al contexto de la represión de la homosexualidad en Francia, uno de sus capítulos se titula *La paranoia anti-homosexual*. Además de considerarse como una obra histórica del reconocimiento de la homosexualidad, Hocquenghem hace una lectura acertada de la obra de Deleuze y Guattari.

deseo) es capaz, potencialmente, de hacer estallar la forma social. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 122)

Con esta cita, los pensadores franceses invitan a desear, tener *verdaderos deseos*, los cuales hagan estallar el *statu quo* a través del querer, el esfuerzo (conato) o la voluntad de poder; porque las revoluciones más efectivas surgen involuntariamente del deseo. Asimismo, esto implica que algunos revolucionarios militantes desean, contradictoriamente, la represión de manera inconsciente en contra de las luchas por las que militan.

¿Acaso los revolucionarios, los siervos y los sacerdotes han sido *engañados* por la ideología? ¿Es así *como* ellos han deseado la represión, la esclavitud y el ascetismo? ¿Las masas han sido *engañadas a desear* su propia explotación? Deleuze y Guattari (1985) reemplazan el papel que toma la ideología en la hegemonía con su propia noción de la producción deseante. No se trata de ideología, aunque las sociedades produzcan delirios ideológicos, esto no es suficiente para codificar las máquinas deseantes, porque lo ideológico es voluntario y consciente. Para el dúo francés la ideología se efectúa sobre el *yo*; pero la represión del deseo es inconsciente. Y precisamente en el inconsciente no caben contenidos representativos como los ideológicos, ni Edipo, ni Dios, ni la Ley; Para Deleuze y Guattari el inconsciente solo es capaz de producir deseos inconscientes e involuntarios.

Ha quedado claro que las catexis libidinales del campo social (lo que está permitido desear) y los deseos preconscious de las personas (lo que se desea) no tienen por qué coincidir. El *deseo* es inconsciente y productivo; mientras que los grupos sociales (clase, etnia, género, diversidad sexual, etc) poseen un *interés*<sup>52</sup> consciente y representativo (libertad, igualdad,

---

<sup>52</sup> El interés es un pensamiento que todas las personas tienen respecto a su condición socioeconómica. Definitivamente la carencia ha sido una forma de entender el deseo errónea pero efectiva porque se ha desplazado aquellas cosas sobre las que hay un interés (por ejemplo, la disminución de las desigualdades) sobre el deseo, como si se deseara esa carencia. La carencia existe, pero no como deseo, sino como interés representado.

necesidades, etc.). Deseo e interés, en ciertas circunstancias, no suelen concordar entre sí. Puede que haya deseos revolucionarios que pongan en juego el establecimiento social, incluso en personas con intereses reaccionarios o pertenecientes a partidos de derecha; así como puede haber deseos en *pro* del establecimiento en los revolucionarios con intereses progresistas.

Deleuze y Guattari (1985) añaden:

Por ello, cuando sujetos, individuos o grupos actúan claramente contra sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y *el deseo forma parte de la infraestructura*. (1985, p. 110)

El deseo es primordial para la filosofía política de *El anti Edipo*. No se trata de ideologías dominantes que *engañan* a las masas a desear la explotación o la hambruna. Para Reich, “lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 36). Por ejemplo, Colombia es un país azotado por el Conflicto Armado interno de violencia, masacres, desplazamientos forzados, violaciones, torturas, asesinatos extrajudiciales, etc. Donde una parte considerable de la población es víctima directa o afectada indirectamente en los territorios con presencia del conflicto. Sin embargo, el 2 de octubre del 2016 se realizó el Plebiscito sobre los acuerdos de paz donde ganó el *No* a la paz con un 51.21% de votos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016). ¿Acaso los colombianos han sido *engañados* o han *deseado* el conflicto armado en ese momento histórico? La *paranoia* como el temor a los

flujos decodificados<sup>53</sup> es la respuesta a la pregunta. “En criterio de la profesora universitaria y periodista Ana Cristina Restrepo, el No mayoritario al acuerdo es el triunfo del miedo, «el gran elector en Colombia»” (Miranda, 2016). En términos de *El anti Edipo*, la parte mayoritaria de sociedad colombiana deseó el fascismo, la violencia, la marginalización y la muerte en ese momento histórico y en esa circunstancia específica. Lo cual los convierte en máquinas paranoicas. Algunos votantes por el *No* aseguran que sus *intereses* son que no se evada la justicia por los crímenes cometidos por las FARC-EP, pero el *interés* por la paz o la justicia en Colombia no es suficiente, es necesario *desear* una construcción de país diferente. Es ingenuo atribuir a los procesos sociales un juego de racionalidad e irracionalidad (como si a unos los moviera el *Logos* y a otros el *Eros*); sino que, en ambos casos, lo que mueve a las masas y grupos (dominantes-dominados) a *actuar, pensar y decir* es el deseo, revolucionario o reaccionario, todo es una cuestión de deseo y sociedad (Deleuze y Guattari, 1985).

#### Figura 4

##### *Happiness*



<sup>53</sup> El proceso de paz suponía una amplia decodificación de la sociedad colombiana: la relación guerrilla-víctimas, el Estado como victimario, los desplazados y el territorio, la representación política de los grupos insurgentes y de las víctimas, la introducción de la ideología de *extrema izquierda* en un país que demoniza a todas las *izquierdas*.



*Nota.* Esta figura hace parte de un cortometraje animado que ilustra a las sociedades de consumo. Las tres vallas publicitarias representan a *Starbucks*, *Nike* y *Coca-cola* como compañías que venden felicidad. Adaptado de *Happiness* [Archivo de video], S. Cutts, 2017, YouTube.

<https://youtu.be/e9dZQelULDK>

Ahora bien, la última consideración de este ensayo es la *primera*: ¿cómo se produce la carencia? “Nosotros sabemos de dónde proviene la carencia — y su correlato subjetivo el fantasma. La carencia es preparada, organizada, en la producción social” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 35). Fue necesario recorrer los presupuestos filosóficos de la representación y la trascendencia que sostenían a la carencia, también indagar en los aspectos sociopolíticos y económicos que hacen a los sujetos desear la represión; todo con el objetivo de comprender el *deseo carente*. La carencia no es la causa de la producción deseante. Mientras la carencia *produce* fantasmas, el deseo produce lo real. Entonces, ¿quién *produce* los fantasmas de la carencia? En definitiva, la clase dominante de una sociedad, las compañías y monopolios de mercado, las industrias culturales y los medios de comunicación practican un *arte* especializado en la producción de fantasmas. Según Deleuze y Guattari, *ellos* organizan la escasez y la carencia cuando hay abundancia productiva, hacen que el miedo a carecer motive todo el deseo de los individuos (impulsando el consumismo), producen fantasmas que confunden a las personas, haciéndolos pensar que la carencia representada es su producción deseante. “El fantasma nunca es individual; *es fantasma de grupo* [...]” (p. 37). Nunca *soy yo* solamente quien desea adquirir los objetos carentes, *somos* toda una masa de personas que persiguen el mismo fantasma. Por ejemplo, en la vida cotidiana la publicidad introduce masivamente en los sujetos representaciones sobre la carencia de la *Felicidad* (ver Figura 4) para motivar sus deseos consumistas: *Chevrolet*, *Coca-cola*, *Apple*, *Adidas*, etc., no hacen publicidad sobre los objetos

reales que producen y venden; sino que apelan a los deseos de las masas introduciendo la *Felicidad* y la satisfacción del consumo en forma de carencia. De esta manera la clase dominante (en sociedades capitalistas) en su producción social *produce* los fantasmas de la carencia y los introduce en los sujetos (la publicidad es sólo un ejemplo de muchos). Sin embargo, la producción deseante no está falta de nada, ella misma produce lo real. El deseo de las masas por conseguir aquello de lo que son carentes es, precisamente, lo sencillo: *producir* la realidad social. Lo difícil no es la *adquisición* de las carencias, lo difícil es desear.

“El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión”

(Deleuze y Guattari, 1985, pp. 33–34)

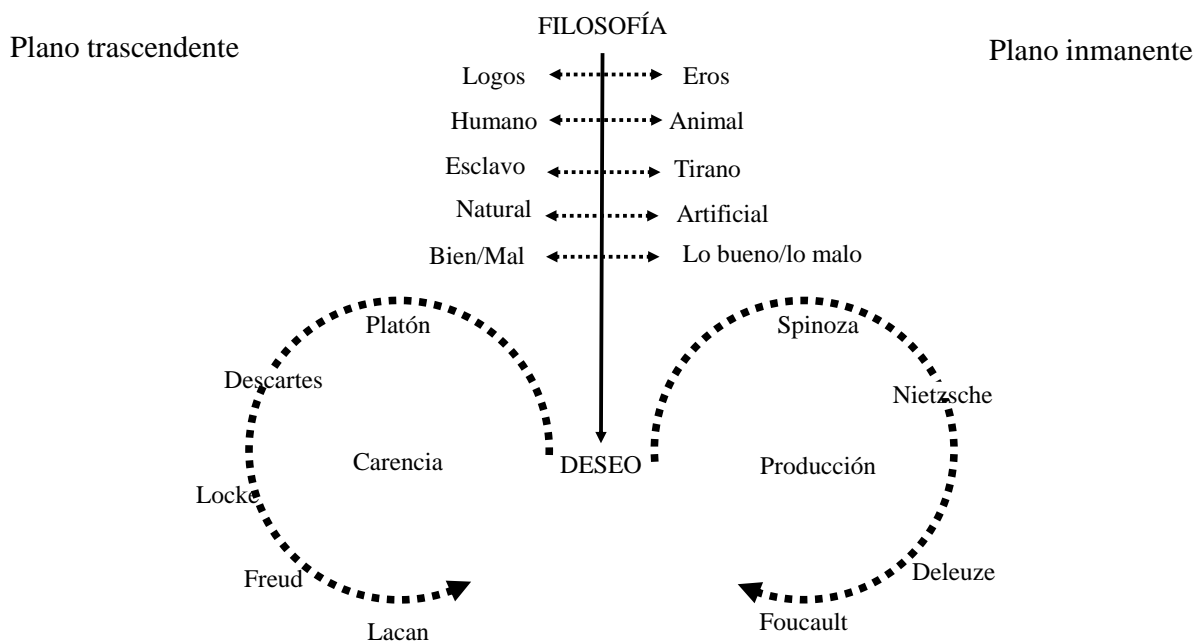
## CONCLUSIÓN

*Desiderare aude, incipe*

Todo este tiempo el deseo siempre estuvo *ahí* en el discurso filosófico. La filosofía, a diferencia de otros discursos, es el *lugar* predilecto de enunciación del deseo. Los filósofos han sido los primeros en *decir* algo sobre los objetos discursivos (alma, humanidad, vida, leyes naturales, etc); sin embargo, en el transcurso histórico del saber occidental, muchos objetos del *discurso filosófico* se han desplazado hacia el *discurso científico* (alma – psicología, humanidad – antropología, vida – biología, leyes naturales – física); pero el deseo permanece en el mismo lugar enunciativo: la filosofía. Asimismo, *Eros*, como *Logos*, es uno de los objetos favoritos de los filósofos.

### Figura 5

*Falo-grama: filosofía y deseo*



El deseo es un concepto *transversal*, se ha visto que muchas áreas de la filosofía están

atravesadas por el deseo. La *estética* de la Belleza, la *metafísica* de las Formas, la *política* del tirano y la *epistemología* del fantasma en Platón. La *antropología* del tabú, el complejo de Edipo y de castración en Freud. La *ontología* del esfuerzo (conato) por ser y la *política* contra la servidumbre en Spinoza. La *crítica de la moral* cristianizada, platonizada y esclavizada y la *anti metafísica* en Nietzsche. El *esquizoanálisis*, la *crítica al psicoanálisis* y la *filosofía política* en Deleuze y Guattari. Todos estos discursos están atravesados por los siguientes objetos: deseo, pulsión, conato, voluntad de poder y producción deseante respectivamente. Hay dos planos sobresalientes en la filosofía, trascendente e inmanente (ver Figura 5), que permiten *relacionar* estos objetos tan diferenciados con el concepto del deseo. Aun así, los problemas del deseo, las áreas filosóficas en las que se problematiza y sus definiciones son exageradamente discontinuos entre sí.

El deseo carente es una concepción que, a los 50 años de *El anti Edipo*, aún se propaga con sus objetos fantasmáticos. Filosóficamente se asumen tres presupuestos sobre el deseo que provienen de la tradición platónico-freudiana: (1) *personologización*, el deseo se manifiesta en el alma-*psique* a través de la representación; (2) *carencia*, desear es una pulsión hacia la adquisición de objetos representados en el sujeto; (3) *trascendencia*, la finalidad del deseo está por fuera del agente deseante. La (re)conceptualización de Deleuze y Guattari es radical, no solamente ataca el plano trascendente al proponer un *deseo inmanente*. Ellos también plantean la *producción deseante* como la antítesis de la carencia, el deseo no se trata de fantasmas que *engañan* a los hombres (como la leyenda de Helena en Egipto o las ideologías de intereses dominantes), sino que se trata de *producción*, análogo al trabajo en el campo social, el deseo *produce* múltiples cortes y flujos en la realidad. Pero, la raíz de la carencia ha sido el sujeto de la representación (alma-*yo*); así que para despersonalizar al deseo Deleuze y Guattari fabrican lo

único que no tiene una *psique* consciente, ni un *cogito* pensante ni una vida sintiente: las *máquinas deseantes* (conexiones, flujos y cortes).

La carencia hace que el filósofo se enfrente al siguiente problema: *¿cómo puedo adquirir a mis fantasmas (vida eterna, Belleza, libertad del espíritu, felicidad, satisfacción personal...)?*

En cambio, la producción deseante formula el siguiente interrogante: *¿por qué no me están permitidas todas mis máquinas deseantes?* Los filósofos trascendentes, como Platón, representan en lo supracelste todas las Formas deseables, e incansablemente no paran de producir fantasmas. Mientras que los filósofos inmanentes se miran a sí mismos y a su alrededor; ellos no saben qué es lo que puede un cuerpo (como Spinoza); porque los cuerpos (individuales-sociales) no producen nuevas conexiones, sino que *reproducen* el estado de cosas (*statu quo*): el cuerpo triangular de Edipo (la institución familiar tradicional), los flujos acumulativos del dinero (consumismo capitalista), los valores de esclavos (las *buenas costumbres*), la explotación laboral y demás codificaciones sociales dominantes. Se evidencia que no todos los deseos (máquinas deseantes) se pueden producir *dentro de los límites* codificados de las formaciones sociales particulares (como el capitalismo).

Si Deleuze y Guattari (1985) unifican lo deseante y lo social a través de su psiquiatría materialista, es porque el deseo *produce* lo real, así como el trabajo *produce* a la naturaleza. De la misma manera, la carencia es un tipo de producción (*producción de fantasma*), que tiene sus orígenes en la producción social de las clases dominantes y sus medios de dominación-represión. La dualidad *Capitalismo y esquizofrenia* de *El anti Edipo* no es tan enrevesada como aparenta. Las sociedades codifican en la producción social a las máquinas deseantes (por ejemplo, las sociedades conservadoras *naturalizan* las relaciones sexuales con fines reproductivos, y lo decodificado es *contra natura*). Particularmente, el capitalismo y sus medios de dominación

(industrias culturales, medios de comunicación, esferas corporativas, etc) producen los fantasmas de la *felicidad* y la *satisfacción personal*, que se introducen en el deseo de grupo, como si lo deseado fuera la acumulación real de bienes y servicios. En otras palabras, las masas son *productoras de consumo* que reproducen patrones de acumulación con el interés de adquirir la felicidad y la satisfacción personal, cosas que el capitalismo no produce más que en forma de fantasmas. Por el contrario, la esquizofrenia es *producción de producción*: ser un *esquizo* es un proceso de producción de deseo y de máquinas deseantes. La relación entre el capitalismo y la esquizofrenia es una crítica al deseo de las masas, porque su deseo no *carece* de nada, es más bien, como si esos sujetos fueran quienes carecen de deseo (Deleuze y Guattari, 1985).

Entonces, la conclusión más acertada para *El anti Edipo* es un imperativo desiderativo: ¡atrévete a desear, empieza!

“Throw in the fire

Ego in the fire

I’ve got a love for desire

I’ve got pain for desire

[...]

I get confuse

with what I really want”<sup>54</sup>

(FKA twigs, 2022, 2m, 04s)

---

<sup>54</sup> Arrójalo al fuego / el ego en el fuego / tengo un amor por el deseo / tengo dolor por el deseo / ... / me confundo / con lo que realmente quiero.

## REFERENCIAS

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparato ideológico de Estado* (G. Rabinovich (Trad.)). Nueva Visión.
- Carrer, S. (2017). *Del pene al falo o el mito del falocentrismo psicoanalítico* [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/47271/>
- Castillo, D. (2000). Prólogo. En F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (pp. 9-29). Edaf.
- Conde Soto, F. (2019). El objeto del deseo: producción deseante en el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari o falta en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75(285), 963–982.  
<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i285.y2019.009>
- Corominas, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos.
- Cutts, S. [Steve Cutts]. (24 de noviembre de 2017). *Happiness* [Archivo de vídeo]. YouTube.  
<https://youtu.be/e9dZQelULdk>
- De Gortari, E. (1988). El nombre del falo. En *Silabario de palabrejas*. Plaza y Valdés.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal (trad.)). Anagrama.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica* (A. Escohotado (trad.); 1ra ed.). Tuquets.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (J. Pardo (trad.); 1ra ed.). Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (F. Monge (trad.); 1ra ed.). Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (4ta ed.). Anagrama.

- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Intersecting lives* (D. Glassman (trad.)). Columbia University Press.
- Escobar, C. E. (2018). El deseo en Lacan, ¿entre heroísmo y opacidad? *Revista de Filosofía Aurora*, 30(49), 278–298. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.049.ao01>
- Eurípides. (1985). Electra. En *Tragedias II* (J. Calvo (trad.)); pp. 273–338). Gredos.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (A. García (Trad.)). Melusina.
- Ferrater Mora, J. (s.f.-a). *CONATO / Diccionario de filosofía José Ferrater Mora*. <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/807-conato.html>
- Ferrater Mora, J. (s.f.-b). *INMANENCIA / Diccionario de filosofía José Ferrater Mora*. <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/2041-inmanencia.html>
- FKA twigs. (2022). Meta angel [Canción]. *Caprisongs*. Atlantic Records.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber* (A. Garzón (trad.); 6ta ed.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). Una introducción a la vida no fascista. *Perspectivas Metodológicas*, 5(5). <https://doi.org/10.18294/pm.2005.550>
- Freud, S. (1991a). La interpretación de los sueños. En *Obras completas IV* (J. Etcheverry (trad.)); 1ra ed., pp. 1–612). Amorrortu.
- Freud, S. (1991b). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En *Obras completas XIII* (J. Etcheverry (trad.); 2nd ed., pp. 1–164). Amorrortu.



- Freud, S. (1992a). El malestar en la cultura. En *Obras completas XXI* (J. Etcheverry (trad.)); pp. 57–140). Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). El sepultamiento de Edipo. En *Obras completas XIX* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 177–188). Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). El yo y el ello. En *Obras completas XIX* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 1–66). Amorrortu.
- Freud, S. (1992d). La represión. En *Obras completas XIV* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 135–152). Amorrortu.
- Freud, S. (1992e). Pulsiones y destino de pulsión. En *Obras completas XIV* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 105–134). Amorrortu.
- Freud, S. (1992f). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras completas IX* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 183–202). Amorrortu.
- Freud, S. (1992g). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas VII* (J. Etcheverry (trad.)); 1ra ed., pp. 109–224). Amorrortu.
- Freud, S. (2003). Sobre un tipo particular de la elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I). En *Obras completas XI* (J. Etcheverry (trad.)); 2da ed., pp. 155–168). Amorrortu.
- Hekimian, G. (2016). *Ética Del Deseo* [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/38309/1/T37471.pdf>
- Miranda, B. (3 de octubre de 2016). Las razones por las que el “No” se impuso en el plebiscito en Colombia. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537629>

- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder* (D. Castrillo (trad.)). Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual (trad.)). Alianza.
- Nietzsche, F. (2005a). *La genealogía de la moral* (A Sánchez Pascual (trad.)). Alianza.
- Nietzsche, F. (2005b). *Más allá del bien y del mal* (A Sánchez Pascual (trad.); 1ra ed.). Alianza.
- Onfray, M. (2002). *Teoría del cuerpo enamorado: por una erótica solar* (X. Brotons (trad.); 1ra ed.). Pre-textos.
- Platón. (1983). Crátilo. En *Diálogos II* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, y J. L. Calvo (trads.); pp. 339–461). Gredos.
- Platón. (1986a). Banquete. En *Diálogos III* (C. García Gual, M. Martínez Hernández, y E. Lledó Íñigo (Eds.); pp. 143–288). Gredos.
- Platón. (1986b). Fedro. En *Dialogos III* (C. García Gual, M. Martínez Hernández, y E. Lledó Íñigo (trads.); pp. 289–413). Gredos.
- Platón. (1988). República. En *Diálogos IV* (C. Eggers Lan (trad.); pp. 57–497). Gredos.
- Pósleman, C. (2018). Lo que palpita en el pesimismo en torno al mayo del 68. *La Deleuziana - Online Journal of Philosophy*, 8, 172–182.
- Rabello, B. (7 de mayo de 2017) *Breast-feeding*. Flickr (<https://flic.kr/p/UzcZT5>). CC BY 2.0.
- Registraduría Nacional del Estado Civil. (2 de octubre de 2016). *Plebiscito 2 de octubre 2016*.  
[https://elecciones.registraduria.gov.co/pre\\_plebis\\_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ\\_L1.htm](https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm)

Santamaría, C. y Ascensión, F. (2009). *El psicoanálisis ¡vaya timo!* Laetoli.

Sartre, J.-P. (1977). *Tout !* Le seminaire gai

<https://web.archive.org/web/20060420182102/http://semgai.free.fr/contenu/archives/Tout/TOUT12.html>

Schrift, A. (2000). Spinoza, Nietzsche, Deleuze: and other discourse of desire. En H. Silverman (Ed.), *Continental philosophy VII: Philosophy and desire* (pp. 173–185). Routledge.

Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze y el antiedipo. La producción del deseo*. Ediciones Nueva Versión.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez (trad.)). Trotta.