

¿CÓMO ES POSIBLE EL CAPITALISMO?  
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA  
E HISTORIA UNIVERSAL EN *EL ANTI-EDIPO*

*Axel Cherniavsky\**

“El capitalismo acechó a todas las formas de sociedad, pero las acechó como su pesadilla aterradora”, afirman Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972: 164). ¿Por qué entonces las sociedades lo aceptaron? ¿Cómo fue posible que la pesadilla se haya vuelto realidad? De acuerdo con los autores de *El Anti-Edipo*, la pregunta admite dos declinaciones: ¿cuáles fueron las condiciones materiales para el advenimiento del capitalismo? Es decir, desde el punto de vista de una filosofía de la historia, ¿cuáles fueron sus antecedentes, sus causas? ¿Qué es lo que lo explica? Y, en segundo lugar, ¿cuáles son las condiciones formales de su funcionamiento? Es decir, desde un punto de vista pragmático, ¿cómo funciona, de acuerdo con qué mecanismos?

El primero de estos problemas es todavía más difícil de resolver cuando recordamos que Deleuze y Guattari no creen que la historia persiga un fin, que el capitalismo constituya el destino de Occidente. Sino que es el producto de una cierta necesidad. ¿Cómo explicar entonces su llegada? Y el segundo problema es todavía más difícil de resolver cuando recordamos que, de acuerdo con Deleuze y Gua-

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina; Universidad de Buenos Aires; Centro de Investigaciones Filosóficas e Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”.

ttari, el capitalismo parece tolerar e incluso estimular lo que atenta contra la sociedad como tal, a saber, una liberación del deseo a una escala insólita. Si el capitalismo tolera y estimula justamente lo que atenta contra la sociedad como tal, ¿cómo es posible que el capitalismo subsista como sociedad? ¿Cómo no se autodestruye, víctima de su propio funcionamiento?

*El Anti-Edipo* resuelve estos problemas con una determinada filosofía de la historia y con una determinada concepción de la historia occidental. De acuerdo con la primera, si bien el capitalismo no constituye el fin de la historia, tiene sentido pensar toda la historia desde el capitalismo de un modo tal que haga inteligible su advenimiento. De acuerdo con la segunda, el capitalismo sólo procede a una liberación del deseo aparente o, dicho de otro modo, sólo libera por un lado lo que puede reprimir por el otro. El análisis de ambas, de la filosofía de la historia y de la concepción de la historia de Occidente, revelará de qué orden son las razones y cuáles son los mecanismos que explican cómo la aterradora pesadilla de las sociedades previas se hizo realidad.

### *La filosofía de la historia de El Anti-Edipo*

Al principio del tercer capítulo de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que “es justo [...] comprender toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 163). ¿A qué se refieren? ¿Implica esta comprensión una historia teleológica? ¿Constituiría el capitalismo el destino de Occidente? En caso contrario, ¿cómo explicar su advenimiento y por qué la historia podría comprenderse a partir de él? En sentido vulgar, el concepto de teleología posee varios componentes, por lo cual tal vez, ante todo, convenga distinguirlos para poder alcanzar luego una comprensión más precisa de la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*.

En primer lugar, una historia teleológica consiste en una historia que está orientada hacia o por un *télos*, un fin, una historia a la que un fin le adjudica su dirección. La historia evangélica es teleológica porque aguarda un hecho en particular que pondría fin a la historia, a saber, la llegada del mesías. Luego habría tiempo, pero no historia; la historia como tal habría terminado. De este primer elemento, la dirección de la historia, hay que distinguir la forma de su desarrollo. Cuando se dice que la historia se dirige hacia un fin, todavía no se

dijo nada sobre la forma que reviste su desarrollo. La historia de la filosofía hegeliana, por ejemplo, no sólo está orientada hacia un fin, la realización de la Idea, sino que además este fin adviene de modo necesario. Las figuras posteriores no aparecen de modo casual o contingente, sino de acuerdo con una determinada ley que no admite excepciones, a saber, el proceso dialéctico. Un tercer elemento, distinto a la vez de la dirección y la forma de la historia, consiste en la temporalidad en sí misma. La dirección y la forma de la historia son independientes de esta temporalidad. Así, en la concepción hegeliana, la historia, además de ser necesaria es sucesiva. Se organiza según un antes y un después. Son las fases posteriores las que superan a las anteriores. Al contrario, una historia cíclica, como la de los antiguos griegos, por ejemplo, no se organiza sucesivamente, porque en un círculo es indistinto decir que algo viene antes o después: un punto cualquiera de un círculo está al mismo tiempo antes y después de otro. Y todavía existe un cuarto elemento, referido a la relación que las partes de la historia guardan entre sí, a la identidad o heterogeneidad de las partes, al problema de si en la historia puede producirse o no algo nuevo. En la historia heideggeriana de la filosofía, por ejemplo, la pregunta por el ser no ha sido ignorada sino olvidada, encubierta. No hay que inventarla, sino descubrirla, recordarla. Por eso podríamos interrogar si la reformulación de la pregunta por el ser implicaría una novedad, un suceso único o no, un tiempo abierto y lineal o uno cerrado y circular.

¿Cómo caracterizar de acuerdo con estos elementos, la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*? Veremos que no se orienta hacia un fin, que no se desarrolla de modo necesario, que no procede ni cíclica ni sucesivamente y que, sin embargo, “es justo [...] comprender toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). ¿Por qué? ¿Qué podría significar esto?

Ante todo, de acuerdo con *El Anti-Edipo*, la historia no se desarrolla sucesivamente porque las formaciones anteriores no desaparecen con el advenimiento de las posteriores. Subsisten y se incorporan como engranajes de la formación subsiguiente. Por eso ocurre que Deleuze y Guattari, a veces refiriéndose a la historia en general, a veces refiriéndose a la historia de la filosofía en particular, digan que se trata de una historia estratigráfica o que reemplacen la célebre fórmula hegeliana, “sucesión de sistemas”, por una nueva: “su-

perposición de planos” (Deleuze y Guattari, 1991: 58-59).<sup>1</sup> ¿Por qué “estratos” o “superposición”? ¿Por qué las formaciones sociales no se “suceden” sino que se “superponen”? ¿Por qué el espacio funciona como paradigma para pensar incluso el tiempo? No es que para Deleuze y Guattari el tiempo no exista. Simplemente, intentan concebir una forma de temporalidad tal que admita la coexistencia de fenómenos pasados y fenómenos presentes. En una misma fase de la historia podrían coexistir así elementos arcaicos y elementos modernos, la obsolescencia y la novedad, lo antiguo y lo contemporáneo.

¿Qué quiere decir, luego, que en *El Anti-Edipo* la necesidad no rija el desarrollo de la historia? Significa que la llegada de cada formación no era necesaria, que no estaba escrita. Se debió más bien a una serie de encuentros fortuitos, de azares. “La historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad”, afirman Deleuze y Guattari en términos generales para luego aplicar el principio a las distintas formaciones sociales (Deleuze y Guattari, 1972: 163). En relación con el capitalismo, en particular, seguirán los análisis de Fernand Braudel que explican que, de algún modo, es posible hallar en muchas ocasiones a lo largo de la historia las condiciones para el advenimiento del capitalismo, si por condiciones entendemos máquinas técnicas, instrumentos e instituciones: ferias, bolsas, barcos, rutas. Tal fue el caso en el Imperio chino, en la India, en el mundo islámico (Braudel, 1985 [1977]: 38-39). Sin embargo, en aquellas circunstancias, el capitalismo no apareció. ¿Qué debió suceder para que el capitalismo sí aparezca? Deleuze y Guattari contestan: un determinado encuentro, cierto azar. La mano de obra descodificada, el flujo de trabajadores libres ya existía. También existía ya el dinero descodificado como capital. Lo que sucedió en el origen y lo que dio nacimiento al capitalismo fue el encuentro entre estos dos flujos que ya existían, pero por separado: una mano de obra libre en venta y el

<sup>1</sup> De todos modos, la comparación con la filosofía de la historia hegeliana requiere de mayor atención porque no sería justo afirmar que en tal filosofía las fases anteriores no se conserven en las fases posteriores. Por lo tanto, la diferencia no residiría en la posibilidad o imposibilidad de una conservación de las fases anteriores de la historia en las fases posteriores, sino en la forma de esa conservación. Si en la filosofía hegeliana, esa conservación tiene la forma de una superación [*Aufhebung*], es decir, entre otras cosas, de una inserción en una unidad mayor, en la filosofía deleuziana tiene la forma de una “superposición”, es decir, de una conexión con una formación meramente distinta.

capital listo para comprarla. Así nace el capitalismo: de un encuentro, de una contingencia, de un azar.

Afirmar que la historia no sigue un desarrollo necesario se parece a decir que no está orientada hacia un fin. No es lo mismo, sin embargo. Podría seguir una ley sin que ésta conduzca a ningún fin, una ley sin finalidad. Pero la historia de Occidente, según *El Anti-Edipo*, ni es necesaria ni conduce a un fin. El capitalismo constituye el estadio actual de nuestras sociedades, pero no la culminación de la historia y, en algún punto, cabe esperar nuevas formaciones producidas por nuevas contingencias. La historia, en el fondo, es vida, creación, sus procesos deben concebirse como encuentros fortuitos que siempre dan lugar a formaciones nuevas. En la historia no hay fin ni necesidad, sino constante producción de novedad.

¿Pero entonces por qué Deleuze y Guattari afirman finalmente que “es correcto entonces comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 164), que “el capitalismo determina las condiciones y la posibilidad de una historia universal” (1972: 165)? No quiere decir que la historia haya conducido inexorablemente hacia él, que fuera necesario. No quiere decir que desde el origen haya habido signos de su advenimiento, que el capitalismo se hubiera insinuado de a poco hasta llegar o que el pasado deba concebirse como un capitalismo imperfecto que se habría ido perfeccionando. Quiere decir que sea como fuera, el presente es éste y no otro y que la historia se hace inevitablemente desde él y no desde otro lugar. Podría haber sido otro. Pero es éste y sólo desde éste podemos hacer historia. Tiene sentido ver cómo llegamos a él pues de algún modo llegamos, aun si ese modo no tiene la forma de una necesidad histórica.

Al principio de la segunda sección del tercer capítulo de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari reúnen algunos de los rasgos presentados y agregan otros al escribir que “la historia universal no es sólo retrospectiva, es contingente, singular, irónica y crítica” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). ¿Qué quieren decir? La historia es retrospectiva porque se hace a partir del presente, a partir del capitalismo, a partir de la formación a la que pertenecemos. Es contingente porque este presente, al igual que los anteriores, no es el fruto de una necesidad, sino de encuentros fortuitos. Singular, porque cada formación es novedosa, única, al igual que la totalidad de la historia. Además, la historia como disciplina es crítica, porque si es contingente, es cuestionable. Es posible imaginar cómo podría haber sido de otro

modo. Y finalmente, la historia es irónica porque inesperadamente sucedió lo que de algún modo siempre se quiso evitar, la “pesadilla” de las sociedades anteriores. ¿Qué significa esta pesadilla? ¿Qué podría implicar esta pesadilla, esta suerte de preexistencia del capitalismo a sí mismo bajo la forma del miedo? ¿Implica acaso una finalidad en la historia? Las sociedades temían el capitalismo del mismo modo que Edipo temía que el oráculo constituyese su destino. Desde el punto de vista de las condiciones materiales, hay que decir que el temor de las sociedades anteriores no alcanza para imprimir a la historia ninguna necesidad. El capitalismo no fue el efecto de causas finales y ni siquiera de causas mecánicas, sino de causas ocasionales que producen efectos siempre distintos. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*, la pesadilla no es un signo del futuro en el pasado, sino una forma de comprender el pasado a partir del presente. El capitalismo constituía la pesadilla de las sociedades anteriores y sin embargo su advenimiento fue el fruto de una serie de causas contingentes. Ahora bien, esto todavía no explica en qué consiste esa pesadilla, por qué es una pesadilla, y menos explica cómo es posible que, constituyendo una pesadilla haya podido realizarse. En otras palabras, ¿cómo es posible el capitalismo desde un punto de vista formal? ¿Qué mecanismos explican que la pesadilla de las sociedades anteriores se haya vuelto realidad?

### *Las tres fases de la historia universal*

Para explicar cómo el capitalismo al mismo tiempo realiza la pesadilla de las sociedades y subsiste como sociedad, ante todo, hay que comprender su especificidad, es decir, qué lo distingue de las formaciones sociales anteriores. Según Deleuze y Guattari, la historia universal debe comprenderse –aunque ahora sabemos que sólo en principio– como la sucesión de tres formaciones sociales: la “primitiva”, la “bárbara” y la “civilizada”, correspondiendo la última al capitalismo. ¿Qué define a cada una de estas sociedades y en qué consiste la especificidad del capitalismo como formación social?

Cada sociedad, de acuerdo con Deleuze y Guattari, se define en primer lugar por un elemento que funciona al mismo tiempo como unidad económica y criterio de organización política. En el caso de la sociedad primitiva, ese elemento es la tierra. En el de la sociedad bárbara, el cuerpo del déspota, es decir, el Estado. En el caso de la

civilizada, el capital. Pero la tierra, el Estado y el capital, además de constituir unidades económicas y criterios de organización política, constituyen objetos de deseo. Es cierto, la tierra se compra y vende, se ocupa, se usurpa y expropia; el Estado organiza y se organiza, permite y obliga; el dinero se intercambia, se roba y regala. Pero la tierra, el cuerpo y el capital también se desean. Por eso, cada sociedad va a distinguirse, en segundo lugar, por un modo de operar sobre el deseo. A cada sociedad va a corresponder una determinada actividad, una determinada operación sobre el deseo. De acuerdo con Deleuze y Guattari, la sociedad primitiva lo codifica, la despótica lo recodifica y la capitalista lo decodifica. En realidad, no es tan sencillo porque cada operación no es exclusiva de una formación social y cada formación social, de alguna manera, realiza las tres cosas juntas. Diremos entonces de manera general que la codificación es la actividad prioritaria de la formación primitiva; que la recodificación lo es de la formación despótica; y que la decodificación lo es de la capitalista. Posteriormente, las actividades se interconectarán y eso tendrá una incidencia en la relación entre las sociedades, pero la división alcanza, por ahora, para precisar la distinción.

¿Qué quiere decir que la formación primitiva codifica su elemento? Quiere decir que delimita la tierra, que cerca la tierra, que traza un límite sobre ella. Más allá de una línea, la tierra es de alguien y más acá es de otro. Tatúa los cuerpos, también. Con un dibujo, los hace propiedad de un dios o parte de una tribu. Codifica las personas y las relaciones. Tal puede tener relaciones con tal, pero no con tal otro o tal otra. Tal puede tenerlas con todos. Tal es el padre, tal es la madre y tal es el hijo.

¿Qué hace la máquina despótica? Recodifica. ¿Qué quiere decir? Que escribe nuevos códigos sobre los códigos de la formación anterior. ¿Quién dice que esta tierra es de alguien y no de otro? Que alguien lo diga no alcanza. Puede llegar otro y sacársela. Por eso hay que protegerlo. Para que la tierra de alguien siga siendo su tierra, le conviene formar parte del cuerpo que llamamos “Estado”. A cambio de la suma que llamamos “impuesto”, el Estado protegerá su tierra y ella le pertenecerá para siempre. Y para que no hayas confusiones, esto será puesto por escrito, pues muchas veces las cercas no alcanzan: cualquiera puede pasar por encima. Se necesita algo más seguro. Tal es la función de la escritura, que no es un código originario, sino un segundo código impreso sobre el primero. ¿En qué consiste en-

tonces una escritura? En una recodificación, en la codificación de un código anterior, en el registro de un código sobre otro.

En este sentido, la operación de la tercera formación tal vez sea más novedosa, porque el capitalismo no codifica una vez más los elementos ya recodificados, sino que los decodifica. ¿Qué quiere decir? Que nunca antes del capitalismo los flujos –las poblaciones, la mercadería, la información, por ejemplo– circularon de manera tan rápida, tan libre. Pero esta operación no es sólo más novedosa; es más problemática. ¿Por qué? Porque si la sociedad primitiva codifica los flujos y la despótica los recodifica, es siempre a causa de la misma razón: por temor a los flujos libres. Por temor a un deseo fuera de control. Cuando la codificación parece ya no alcanzar para mantener los flujos de deseo en orden, la sociedad los recodifica. Una y otra operación permiten definir a la sociedad en general como la operación mediante la cual se evitan los flujos libres. He aquí no obstante una formación que hace lo que ninguna hizo, lo que todas temieron, lo que la definición misma de la sociedad parece excluir: decodifica los flujos. El capitalismo, según Deleuze y Guattari, hace algo que ninguna sociedad anterior osó, que de hecho las sociedades anteriores temían e intentaron evitar. “El capitalismo acechó todas las formas de sociedad, pero las acechó como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que tienen de un flujo que escaparía a sus códigos” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). Así, aunque no se rija por un destino, la historia no deja de constituir una tragedia: lo que pasa al final es lo que siempre intentó conjurarse, lo que siempre se intentó que no pase, la decodificación de los flujos, la libre circulación de un deseo que conlleva el riesgo de atentar contra el orden social.

Ahora bien, si el capitalismo implica la liberación del deseo y si el deseo en estado libre es lo que pone en jaque toda organización social, ¿cómo es posible que aquello que se caracterice a partir de la decodificación de flujos sea una organización social? O, dicho de otro modo, ¿cómo es posible que una sociedad tienda a producir lo que conlleva el riesgo de destruirla como sociedad? En realidad, el funcionamiento del capitalismo es más ambiguo o paradójico. Efectivamente, fomenta la liberación de los flujos. Pero lo hace de manera limitada. Dicho de otro modo, siempre libera flujos, pero para posteriormente contrarrestar esa liberación. “Lo que decodifica con una mano, lo axiomatiza con la otra” (1972: 292). Siempre inventa un nuevo axioma para reintegrar al sistema lo que aparentemente se fugó de él. Creatividad, sí, siempre y cuando no salga de los límites



de los departamentos de innovación, y siempre y cuando los departamentos de innovación sean tan poco creativos como los otros, salvo por sus tazas de colores y los *casual Fridays*. El capitalismo decodifica los flujos, libera el deseo, pero sólo en la medida que puede tolerarlo, sólo en la medida que sea capaz de controlar cuanto libera, de recodificar cuanto decodifica. La pregunta que debe plantearse entonces, si es cierto que la libre circulación de los flujos de deseo nunca alcanzó tal escala, si es cierto que el deseo nunca pareció más libre, es cómo hace el capitalismo para soportar esa liberación, esa decodificación. No constituye una tarea fácil dado que aquello con lo que lidia la formación capitalista no son enemigos externos sino su propia lógica; no es la resistencia salvaje a los códigos sino la decodificación a la que él mismo procede. No alcanza, por lo tanto, con ejércitos o leyes. Hacen falta herramientas mucho más sofisticadas, invisibles, “moleculares”, para usar el término de Deleuze y Guattari. ¿Cuáles son? ¿Cómo logra el capitalismo que el deseo no atente contra el orden social cuando aparentemente se lo libera? ¿Cómo, en el capitalismo, el deseo puede al mismo tiempo correr libre y mantenerse bajo control?

Edipo en fin..., finalmente es una operación muy simple, fácilmente formalizable en efecto. Todavía implica la historia universal. [...] El capitalismo necesita aún de otro modo un *límite interior* desplazado. [...] Edipo es este límite desplazado o interiorizado, y el deseo se deja tomar por él (Deleuze y Guattari, 1972: 317).

En las sociedades primitivas y bárbaras, las relaciones de alianza y filiación, de un modo u otro, al mismo tiempo que modelaban la sociedad, que le daban una forma específica, regían la economía. En pocas palabras, la familia garantizaba, por un lado, el control del deseo y el orden social y, por otro, el funcionamiento de la economía. Por eso la economía no atentaba contra el orden social y el orden social no necesitaba de mecanismos adicionales para garantizar su subsistencia. Pero en un sistema en el que la economía no sólo se independiza de las relaciones de alianza y filiación, sino que puede llegar a atentar contra ellas, es necesario un mecanismo que permita la subsistencia de estas relaciones y con ellas la conservación del orden social. Tal es, de acuerdo con Deleuze y Guattari, la función del complejo de Edipo en última instancia: lograr la supervivencia de la familia en una economía que tiende a decodificar los flujos. En efecto, el complejo de Edipo distribuye roles, asigna identidades y

determina cómo funcionan estos roles e identidades, respectivamente —lo que en las sociedades anteriores sucedía sin un dispositivo específico que funcionase como compensación del funcionamiento de la economía—. Edipo dice quién es el padre, quién es la madre y quién es el hijo. Dice a quién puede desear la madre, a quién el padre y a quién el hijo. Dice que nadie puede desear dos cosas al mismo tiempo y sobre todo que nadie puede ser dos cosas al mismo tiempo. Edipo construye identidades, asigna sexos y regula sus relaciones. Así le imprime a la materia pura del deseo una forma determinada: la de un deseo masculino o femenino que desea lo que no es o lo que no tiene. Es la forma que el deseo debe tener para que la sociedad pueda seguir funcionando a imagen y semejanza de la familia cuando la producción económica no sólo ya no se rige por ella, sino que corre el riesgo de atentar contra ella. El capitalismo decodifica los flujos porque existe un dispositivo que puede recodificarlos para compensar esa decodificación. En el fondo, el capitalismo no decodifica los flujos más que en apariencia, porque los recodifica inmediatamente después. Finalmente, del deseo en el sistema capitalista hay que decir exactamente lo mismo que decía Foucault en relación con la mítica liberación de los alienados de William Tuke y Philippe Pinel que da inicio a la psiquiatría moderna. Se los libera, es cierto, pero sólo porque ya pueden controlarse solos (Foucault, 1972: 635-636). Se les quitan las cadenas y las camisas de fuerza, pero sólo cuando ya interiorizaron las prohibiciones. Sin embargo, esto no es una mera analogía. De acuerdo con Deleuze y Guattari, Edipo toma la posta de la psiquiatría del siglo XIX adaptándola a las nuevas necesidades de un sistema cada vez más autónomo respecto de las relaciones de alianza y filiación. Edipo y el capitalismo son así dos caras de una misma moneda y Edipo, lejos de ser universal, constituye un fenómeno inseparable del capitalismo y explicado por el capitalismo: consiste en el instrumento por el cual un sistema que ya no se apoya en la familia para organizar la economía se asegura de que la familia no desaparezca ni con ella la sociedad.

\* \* \*

¿Cómo fue posible el capitalismo? ¿Cómo fue posible, dado que todas las sociedades le temían y dado que atenta contra aquello mismo que hace posible a la sociedad? Desde el punto de vista de las condi-

ciones materiales, *El Anti-Edipo* sostiene que, a diferencia del crimen y el incesto de Edipo en la tragedia de Sófocles, el capitalismo no constituye el destino fatal de la historia de Occidente: no estaba predeterminado y podría no haber sucedido. Sin embargo, sucedió y fue una tragedia, porque hizo realidad la pesadilla de las sociedades anteriores, lo que ellas se esforzaron por evitar para constituirse como tales: la liberación del deseo. Ahora bien, ¿cómo hace el capitalismo para subsistir como sociedad, dado que toda sociedad sobrevive gracias al control del deseo? En realidad, la liberación a la que procede el capitalismo no es más que aparente porque el sistema sólo libera tanto deseo como puede reprimir. Deja de apoyarse en las relaciones de alianza y filiación para regular la economía, pero sólo en la medida que puede garantizar esas relaciones por medio de la aplicación del complejo de Edipo. Así, lo que parecía la suprema liberación constituye en el fondo la suprema represión. Así, lo que alcanza una proporción insólita es en realidad la represión. Y probablemente tal proporción no hubiera sido posible sin un encubrimiento de igual medida, sin la ilusión de una liberación a escala global, sin una operación tan eficaz como inconsciente para ocultarnos la represión a nosotros mismos. Tal es la verdadera pesadilla.

### *Referencias*

- Braudel, F. (1985 [1977]), *La Dynamique du capitalisme*, Flammarion, París.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París.
- Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París.