

# Ontología de la producción: ser, trabajo y esquizofrenia



Juan Manuel Spinelli  
(Conicet - UM, Argentina)

## Abstract

When we think of production as something to be dealt with by the science called “Economics”, we fall into an assumption similar to the one that Latour points out in sociological matters: just as the attribution of the term “social” does not explain anything, the affirmation that the *factum* of production is “economic” keeps us in a sphere of presuppositions whose critique falls to philosophical reflection. The importance of the Marxian *Manuscripts of 1844*, therefore, lies in the fact that they raise the question of production as a point of intersection between economic philosophy and philosophical economics. We propose, then, to lay the foundations of this ontology, which nourishes the Deleuzo-Guattarian conception of schizophrenia as the process of production of desire.

**Keywords:** desire, ontology, production, schizophrenia

## Resumen

Quando pensamos la producción como *algo* de lo que se ocuparía la ciencia llamada “Economía”, caemos en un supuesto similar al señalado por Latour en materia sociológica: así como la atribución del término “social” no explica nada, afirmar que el *factum* de la producción es “económico” nos retiene en una esfera de presupuestos cuya crítica le compete a la reflexión filosófica. Así, la importancia de los *Manuscritos* marxianos de 1844 reside en el hecho de que en ellos surge la cuestión de la producción como un punto de cruce entre una filosofía *económica* y una economía *filosófica*. Nos proponemos, entonces, sentar las bases de esta ontología, que nutre la concepción deleuzo-guattariana de la esquizofrenia como *proceso de producción* del deseo.

**Palabras claves:** deseo, esquizofrenia, ontología, producción.

## Datos del Autor

- Profesor en Filosofía por la Universidad de Morón y doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios.
- Becario Doctoral Conicet/UM.
- Fue Profesor Asociado en las cátedras de Filosofía Social, Metafísica y Estética de la Universidad de Morón.
- Es miembro de diversos proyectos de Investigación financiados en la UBA y en la UM.
- Correo electrónico: [grietas\\_de\\_lo\\_absoluto@hotmail.com](mailto:grietas_de_lo_absoluto@hotmail.com)

## 1. Introducción

¿Qué es la producción? La primera respuesta que nos viene a la mente, casi de sentido común, es que se trata de *algo* –un hecho, un fenómeno, un proceso– que pertenece al ámbito de lo real del cual se ocupa la Economía. Sin embargo, a través de esta simple y aparentemente obvia categorización, no hacemos otra cosa que dar por supuesto lo que, en realidad, tendríamos que sacar a la luz. Se trata, ciertamente, de una situación análoga a la que plantea Latour en *Reassembling the social* en lo que respecta a la Sociología: así como la atribución del término “social” no explica absolutamente nada, afirmar que el *factum* de la producción es de índole “económica” no hace otra cosa que retenernos en una esfera de presupuestos cuya crítica –tan urgente desde el punto de vista práctico como necesaria desde un punto de vista teórico– le compete, hoy más que nunca, a la reflexión filosófica.

Consideramos, en este sentido, que la gran importancia de los *Manuscritos* marxianos de 1844 (no “a pesar” de su falta de organicidad sino, en cierto modo, *gracias* a ella) reside precisamente en el hecho de que –en una zona de indeterminación epistemológica entre ciencia y filosofía<sup>1</sup>, en los apuntes de esa “mesa de trabajo” que

---

1. Althusser señala que, en los *Manuscritos de 1844*, se plantea un conflicto entre lo que es, por un lado, el “contenido materialista” y, por el otro, la “forma idealista”. Esta última, a su vez, solo se reduce a una *terminología* que es la que mantiene, hasta ahí, el vínculo entre Marx y Feuerbach. Vínculo definitivamente precario y en modo alguno “sustancial”, desde el punto de vista althusseriano: Marx *habla* como Feuerbach pero no piensa más (si es que alguna vez lo hizo) como él, pues “es ya materialista” (Louis Althusser, *Pour Marx* (París: La Découverte, 2005), 57). De ese conflicto o “tensión teórica” (*Ibid.*, 18) resultará, de acuerdo con Althusser, una “prodigiosa mutación” (*ibid.*, 18): siguiendo los mismos términos en que se expresa Althusser, creemos ser fieles a su perspectiva si afirmamos que, a su criterio, es *gracias a que Marx lleva a cabo una experimentación que hace que la filosofía “vuele por los aires” que, de la explosión resultante, puede surgir la ciencia, es decir, el materialismo histórico* –en un surgimiento que, como observa Balibar en su prólogo a la reedición de 1996, bien podría implicar no solo la transformación del pensamiento marxiano sino, en última instancia, del modelo mismo de ciencia (cf. prólogo a *ibid.*, VII)–. Renault –en su introducción a *Lire les Manuscrits de 1844* (París: P.U.F, 2008), 8– sigue en buena medida el enfoque althusseriano y afirma que, lejos de proporcionarnos “el despliegue de una tesis filosófica bien determinada, los *Manuscritos de 1844* deben ser considerados como un equilibrio inestable de orientaciones teóricas en vías de transformación bajo el efecto de presiones internas (su coherencia teórica y política) y externas (los conflictos teóricos y políticos que atraviesaban a la escuela joven-hegeliana, el estudio de la Economía Política y el descubrimiento «real» –y ya no solo «especulativo»– del comunismo francés”. Donde el primero habla de “conflicto”, el segundo –como acabamos de ver– remite a un “equilibrio inestable” de la teoría; pero en ambos, explícitamente, se presenta a los *Manuscritos de 1844* como el “lugar” en el que se lleva a cabo un decisivo proceso de transformación del pensamiento marxiano (con una mayor atención, en el caso de Renault, a las influencias “externas” y no solo a las “internas”). La traducción de los textos en inglés y en francés es, en todos los casos, nuestra.

ensambla pensamiento “propio” y “ajeno”<sup>2</sup>, en el punto de inflexión entre el “joven Marx” y el “Marx maduro”; en pocas palabras, en la frontera misma entre “naturaleza” e “historia”<sup>3</sup>– surge la cuestión de la producción como un tema a la vez “económico” y “filosófico”; o, más exactamente, como un punto de cruce entre una filosofía que se torna *económica* y una economía que se revela como intrínsecamente *filosófica*. En la presente comunicación, retomando una línea previamente formulada<sup>4</sup>, nos proponemos sentar las bases de una ontología que, como veremos, lejos de agotarse en el universo posthegeliano del siglo XIX, nutre y está a la base de la concepción deleuzo-guattariana de la esquizofrenia<sup>5</sup> en cuanto *proceso de producción* –material y universal– del deseo<sup>6</sup>.

---

2. En línea con lo apuntado en la nota precedente, cabe destacar que Renault rechaza la idea de que los *Manuscritos de 1844* “le conferirían su fundamento filosófico a la crítica de la economía política” (*Marx et la philosophie* (París: P.U.F, 2014, 109). Su posición puede resumirse en que, desde un punto de vista filológico, no solo no se trata de un libro, sino que ni siquiera puede decirse que estemos ante un material que Marx tuviese previsto reunir o, más bien, organizar en forma de tal. Lo que se nos presenta engañosamente como una obra –y no como cualquier obra: nada menos que como aquella en la que Marx condensaría su filosofía, es decir, en la que se sentarían las bases de su concepción antropológica y en la que estaría en juego la dimensión ética que haría las veces de “soporte” a su crítica económica– no sería más que un conjunto de textos sumamente dispares entre sí y destinado a un uso estrictamente personal o eventualmente –según acota Renault– al de sus colaboradores más cercanos. A nuestro criterio, la riqueza de este “no libro” consiste precisamente en eso, en que nos ofrece un ensamble de ideas “propias” y “ajenas”, de texto y contexto, de pasado y futuro; consideramos, en efecto, que estamos en juego ante un verdadero *agenciamiento* filosófico en el que todos los conceptos son formulados en una suerte de “zona intermedia” –la mesa de trabajo de Marx, si se quiere– en la que tiene lugar un devenir-revolucionario.

3. Pensamos, por ejemplo, en ese “ideal propio de Marx, expresado claramente en *El Capital* mismo, de un análisis que combinará la concepción materialista de la historia con una concepción materialista de la naturaleza, con toda la fuerza de la historia natural...” (John Bellamy Foster, *Marx’s ecology: Materialism and Nature* [epub]. (New York: Monthly Review Press, 2000), 14, trad. nuestra). La palabra clave, en este pasaje, es “mismo” (*itself*) –con el significado de “incluso”, como optan por traducir Martín y González en la versión castellana–. Nos sugiere que este ideal hunde sus raíces en el Marx “previo” a *El Capital* y que es precisamente en esa “fase previa” donde se expresaría más acabadamente. Pero, por supuesto, hay algo más que esta cuestión formal y que nos remite sin escalas al plano del contenido. El ideal marxiano no sería otro que ensamblar, conectar o agenciar maquínicamente dos concepciones materialistas: una, de la historia; otra, de la naturaleza. Un *materialismo* tal, en el límite de ambas esferas, no puede consistir de ningún modo en una metafísica de la materia –en este sentido, tiene razón Mondolfo cuando sostiene que “[...] el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista [*de tal índole*]” (*El humanismo de Marx* (México-Buenos Aires: FCE, 1964, 7)– pero tampoco, en el otro extremo (y aquí nos apartamos de Mondolfo, aunque comprendemos muy bien sus razones), en una ideología humanista, abstracta y condenada a ser solo una pieza de museo. Dicho materialismo tiene que ser –y esto es lo que captan a la perfección Deleuze y Guattari, lo que recogen en ese “primer Marx” en el que todo está en juego y en pleno proceso de formación– una ontología de la producción tal como la que se propone en *El Anti-Edipo*.

4. Remitimos a quien quiera consultar nuestro planteo anterior del tema a: Juan Manuel Spinelli, «La cuestión de la animalidad en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, enfocada a la luz del concepto de producción», en *Fragmentos de sentido, alienación y utopía* (Ciudad Juárez-Zacatecas: CELAPEC-UAZ, 2023), 61-77.

5. Presentaremos su definición infra, al referirnos con más detalle al concepto de producción.

6. Tema magistralmente desarrollado por Guillaume Sibertin-Blanc, en su ensayo *Deleuze et l’anti-Edipe. La production du désir* [epub] (París: P.U.F., 2010).

## 2. Desarrollo

Hay algo que *no va* en la economía política, en lo que Marx entiende por “economía política” y, en última instancia y en términos más generales, en la ciencia de su época. Con él, sobre la base de la crítica del viejo paradigma –vale decir, de la elucidación de sus presupuestos–, surge un nuevo modelo que pretende constituirse en “una guía para la transformación práctica revolucionaria”<sup>7</sup>. Su crítica no es externa o, para ser más precisos, no pertenece a una fase previa, preparatoria o meramente “negativa” –que precedería al momento “positivo” en el que este se conformaría como tal– sino que le es inherente y define tanto su punto de partida como su meta: “[Comienza] por la crítica y denuncia de otras teorías” –señala Gómez–, pero de manera tal que:

***Es crítica y lo es desde el inicio por cómo entiende su objetivo: “denunciar para cambiar”. Es denuncia crítica de los otros economistas políticos, así como del objeto común de su estudio, la sociedad de su época. Una crítica con objetivos políticos, porque explícita la agenda política de otros muchos científicos y pretende ser funcional a la liberación de los seres humanos que sufren por ser engañados, alienados y oprimidos [...] Es una crítica per se revolucionaria, pues exhibe desde el comienzo la posibilidad de cambiar las leyes históricas de la propia conducta humana mediante la acción humana***<sup>8</sup>.

Varios elementos, en este pasaje, resultan de especial interés, especialmente en lo que respecta a la conexión entre ciencia y sociedad. La “denuncia crítica”, a nivel epistemológico, no se circunscribe a un plano meramente “científico”. La ciencia no se reduce a estar “socialmente condicionada” sino que *forma parte* de eso que llamamos “sociedad” en cuanto “actividad social específica”, esto es, en cuanto “una práctica social entre otras, con relaciones económicas, políticas e ideológicas con otras prácticas”<sup>9</sup>. Es precisamente porque se halla vinculada o, si se quiere, *ensamblada* con estas “otras prácticas” a las que se refiere Gómez, que –crítica mediante– la ciencia estaría en condiciones de revisar esos nexos –que la ligan orgánicamente a los demás ámbitos, campos y esferas que configuran a la sociedad en su conjunto– y, eventualmente, modificarlos. Signada por un optimismo que sigue siendo a todas luces *moderno* –recuérdese, por ejemplo, lo que Benjamin apuntaba con respecto al “desenvolvimiento de las fuerzas productivas”<sup>10</sup> como versión marxiana del progreso–, la “ciencia nueva” que el autor de *Das Kapital* se propone construir va mucho más allá de los límites asignados por Hegel a la filosofía: mientras que a esta última solo le cabe *reconocer* la necesidad inherente al desarrollo histórico y, en función de ello, realizar

---

7. Ricardo J. Gómez, «Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia», *Herramientas* 40 (2009): 2, <https://www.flacoandes.edu.ec/agora/karl-marx-una-concepcion-revolucionaria-de-la-economia-politica-como-ciencia>, 1-23.

8. Gómez, «Karl Marx...», 2.

9. Gómez, «Karl Marx...», 2.

10. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. por Bolívar Echeverría (México: UACM-Ítaca, 2008), 86-87.

una pintura crepuscular de lo que ha sido<sup>11</sup>, una ciencia propiamente *revolucionaria* más que pensar “hace” el futuro, lo crea, lo realiza.

Ahora bien, no es algo que nos agrade constatar pero es cierto, lamentablemente cierto, que la economía ha sobrevivido a Marx –al menos, por ahora–. Esto no significa que Marx “no tuviese razón” o –como tanto le gusta plantear al neoliberalismo de barricada– que la caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento de la Unión Soviética hayan puesto fin al marxismo o cosas por el estilo. Significa, sí, que la realidad histórica que nos toca vivir, cuyo terreno no es muy apto para el cultivo de utopías y proyectos de transformación al modo de la Tesis XI, requiere ser evaluada desde nuevos ángulos, analizada con otras categorías, revisada con herramientas de las cuales, evidentemente, Marx no disponía pero que no tienen que ser necesariamente “opuestas” a las utilizadas por él. Se trata de hacer –y el juego de palabras se prolonga a través de los siglos– una *crítica del “pensamiento crítico”*, no con el fin de desecharlo o de servirle su cabeza en bandeja de plata a la derecha, con su indisimulada fobia al progresismo y a todo lo que pretenda ponerle un siquiera frágil límite a la propiedad privada (que es siempre, claro está, en última instancia, la *gran* propiedad privada; pero hoy, al igual que en la dictadura, el eslogan funciona: *los comunistas vienen a sacarnos todo*). Se trata, por el contrario, de “criticar la crítica” en lo que, si alguien quiere, puede ser pensado como un movimiento autorreflexivo, como un momento necesariamente constitutivo de lo que llamamos –voy a dejarlo así, para incluir a la filosofía y a las ciencias sociales, aunque soy consciente de que no es la fórmula más afortunada– “pensamiento crítico”. Es lo que a mí, por ejemplo, me interesa de Guattari: ha sido muy duro con respecto al PCF, ha objetado la postulación del proletariado como sujeto universal de la Revolución, ha cuestionado el burocratismo y al modelo clásico de la izquierda pero siempre –errado o no, con mayor o menor suerte– visionario de los tiempos por venir y procurando, como lo hizo con Negri, abrir líneas de fuga para el comunismo, para que el comunismo no pierda sentido, para que tenga *futuro*.

Pero no voy a ocuparme hoy de Guattari. Quisiera, como anticipé, hacer una referencia a Latour y, más precisamente, a la Introducción de *Reensamblar lo social*. Allí nos encontramos con una *crítica*, precisamente, de la “sociología de lo social” y de la que es una subfamilia de esta, a saber, la “sociología crítica”. ¿Qué es lo que decimos al afirmar que algo es “social”? Esa es la cuestión. Hay un cierto uso del concepto que es, ciertamente, legítimo “mientras designe –señala Latour– lo que *ya* está ensamblado, sin hacer conjeturas superfluas sobre la *naturaleza* de lo que está ensamblado”<sup>12</sup>. Lo ilegítimo –o, por lo menos, lo problemático– se presenta cuando damos por hecho que “lo social” remite a cierta clase de fenómenos, cosas o seres –o, como dice Latour, a “un tipo específico de ingrediente”<sup>13</sup>. No solo no hay unos

---

11. Pensamos, por supuesto, en el emblemático pasaje de G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Trad. de la versión italiana por Angélica Mendoza de Montero (Buenos Aires: Claridad, 1968), 37.

12. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (New York: Oxford University Press, 2005), 1, trad. nuestra.

13. Latour, *Reassembling...*, 1, trad. nuestra.

entes claramente diferenciados que cupiese denominar “sociales” sino que tampoco sería correcto establecer que “lo social” vendría a delimitar un sector determinado de la realidad. Al modelo sociológico tradicional –como sabemos– Latour le opondrá una concepción que, si no deudora de ella, presenta al menos una amplia variedad de puntos de cruce con la teoría de Deleuze y Guattari: “Si bien la mayoría de los científicos sociales preferiría llamar «social» a una cosa homogénea, es perfectamente aceptable designar con la misma palabra una sucesión de *asociaciones* entre elementos heterogéneos”<sup>14</sup>. Creo –y este es uno de los puntos principales que me gustaría traer a la discusión en el marco de estas jornadas– que la posición que adopta Latour con respecto a la sociología puede ser aplicada de manera igualmente provechosa a la economía. O quizás en cierto modo *ya* ha sido adoptada. Quizá sea, precisamente, lo que esté en juego en la reapropiación que hacen Deleuze y Guattari, en las primeras páginas de *El Anti-Edipo*, del concepto marxiano –¿o acaso tendré que decir “joven-marxiano”?– de producción. Examinémoslo un poco más de cerca.

Sigamos el hilo latouriano y preguntémosnos, ahora, qué vendría a ser lo económico. Si mantenemos el paralelismo con su planteo, tendríamos que decir, en primer lugar, que hay cierto uso del término “económico” que tendría que ser perfectamente legítimo en la medida en que se diesen por sentados ciertos presupuestos. Curiosamente, algo similar es lo que expresa Marx al comienzo de la célebre sección de los *Manuscritos* que aborda la problemática del trabajo enajenado. Hablar de economía, de economía política, implica asumir que *hay* algo así como la propiedad privada y, junto con ella, naturalizar ciertas secciones –tomemos la palabra en la plenitud de su significado– de la realidad. “Damos por supuestas la propiedad privada –señala Marx–, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc.”<sup>15</sup>. ¡Tremenda actualidad de este pasaje! Hoy, casi dos siglos después, con la celebración de las bodas alquímicas entre Reacción y Necedad, discutir estos supuestos –desarmarlos, desactivarlos, desenmascararlos– sigue siendo una tarea vital, que excede el plano teórico y en la que se juega, sin exagerar, nuestro destino.

Aquí, entonces, es donde introduzco mi primera hipótesis. Al igual que la “sociología de lo social” solo es legítima si se la aplica a un todo ya ensamblado pero no es capaz *ni* de dar cuenta de lo que viene a ser el movimiento mismo del proceso de ensamble<sup>16</sup> *ni* de la posibilidad de que “todos esos elementos heterogéneos [ya ensamblados] *podrían ser* ensamblados de otra forma en algún determinado estado de cosas”<sup>17</sup>, a la economía política como “economía de lo económico” –y es en aquí donde Deleuze y Guattari acuden, podría decirse, en ayuda de Marx– le resulta imposible explicar el *proceso de producción* de lo real y, por consiguiente, la producción de lo nuevo, vale decir, de nuevos órdenes de producción, de una producción no capitalista. Lo

---

14. Latour, *Reassembling...*, 5, trad. nuestra.

15. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. por Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza, 1980), 103.

16. Sobre este punto, véase Latour, *Reassembling...*, 1.

17. Latour, *Reassembling...*, 5, trad. nuestra.

que Latour hace en sociología, a saber, “desmenuzar de un modo más minucioso el contenido exacto de lo que está «ensamblado» bajo el paraguas de una sociedad”<sup>18</sup>, se corresponde con el gesto marxiano de revisar todo lo que se encuentra ya organizado en el Gran Reino de la Economía, con sus provincias y sus regiones, con sus celosos funcionarios, con sus leyes naturales y con la Propiedad Privada –de los medios de producción, ¿será necesario aclararlo en estos tiempos de *liberfascismo*<sup>19</sup>?– como capital misma del Imperio.

Una “economía de lo económico”, por lo tanto, sería aquella que diese por hecho de qué trata “lo económico”, sustancializándolo, circunscribiéndolo como un área perfectamente delimitada de lo real, partiendo de los clásicos factores de producción (naturaleza, trabajo y capital) como de premisas autoevidentes y haciendo, de esta manera, de la producción misma mucho más una entelequia –o un constructo ideológico, si se quiere– que un *factum*. En efecto, así concebida –y por más “razonable” que pudiese ser, en el marco de nuestra vida cotidiana, plantear las cosas en estos términos “de sentido común”– la economía se torna irremediabilmente abstracta. Recordemos el pasaje de Marx que acabamos de citar y comparémoslo –teniendo muy en cuenta lo apuntado con respecto a las *secciones*, es decir, al seccionamiento de realidad que la economía política supone– con el siguiente extracto de *El Anti-Edipo*: “Esta relación distintiva hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza condiciona, incluso en la sociedad, la distinción de esferas relativamente autónomas que llamaremos «producción», «distribución», «consumo»”<sup>20</sup>. Tanto en los *Manuscritos* como en el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* nos encontramos, entonces, con lo que sería la versión clásica de “lo económico” (en cuanto región óptica con sus respectivas subdivisiones) que viene a proporcionar el *objeto* de la disciplina a la que, convencionalmente, le asignamos el nombre de “economía”.

Pero ¿por qué hemos dicho que el enfoque propio de esta perspectiva –“estricta” o “estrecha”, según se prefiera– resulta “irremediabilmente abstracto”? Porque la producción solo se torna *concreta* cuando se suprimen las fronteras que: a) separan “lo humano” de “lo natural” o “lo artificial”; b) enmarcan, dentro de la esfera de “lo humano”, “lo económico”, distinguiéndolo de “lo social”, “lo político”, “lo artístico”, etc.; c) propician, dentro de “lo económico”, las divisiones señaladas por Marx y, más aún, recortan como “esferas o circuitos relativamente independientes”<sup>21</sup> la producción, la distribución y el consumo en su calidad de *actividades económicas* por excelencia. Lo que Deleuze y Guattari postulan –y no podrían postular en absoluto si no acudiesen a Marx, a un Marx que a su vez aún se apoya en Feuerbach, en procura del concepto ontológico clave– son los principios de una *economía general* que sea capaz de

---

18. Latour, *Reassembling...*, 2, trad. nuestra.

19. Concepto introducido por Jesús Ayala-Colqui en su artículo «El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina». *Prometeica* 24 (2022): 186. 182-199. doi: 10.34024/prometeica.2022.24.12956-182-199

20. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Edipe* (París: Les Éditions de Minuit, 1972), 9, trad. nuestra.

21. *Ibid.*.

“[establecer] la *identidad de naturaleza* entre la economía libidinal y la economía social, planteando en primer lugar la *univocidad* del concepto de producción en estos dos registros económicos...”<sup>22</sup> y evitando, de esta manera, la reducción de la economía a “lo económico” gracias a una operación *ontologizante* que logra que la producción “atravesase” todos los ámbitos y todos los niveles.

Pero esta producción que corta transversalmente todos los dominios, que hace ya imposible que hablemos de “humanismo” o de “naturalismo” –en la medida en que las máquinas se acoplan unas con otras y constituyen eso que *El Anti-Edipo* nos presenta, provocadoramente, como *esquizofrenia*, a saber: “el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la producción primaria universal como «realidad esencial del hombre y de la naturaleza»”<sup>23</sup>–, solo se sostiene gracias al *deseo*; el cual, lejos de poseer un carácter “subjetivo” y de remitir al plano de lo que queremos, de lo que anhelamos, de lo que nos representamos que nos (hace) falta, es concebido por Deleuze y Guattari como el “principio inmanente”<sup>24</sup> del *proceso de producción* universal que ya nos fuera presentado por Marx en sus *Manuscritos*: “[...] el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, aparece ante el hombre solo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida”<sup>25</sup>. Solo en este cruce y gracias a él es posible advertir –desde un punto de vista (por mal que esto suene a oídos althusserianos) propiamente materialista y, por consiguiente, acorde al proyecto que vertebra el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*– en qué consiste este deseo que es en cuanto tal una instancia maquínica, producido y a la vez productor, imposible de concebir al margen de la producción una vez que procedemos a “introducir el deseo en el mecanismo, [e] introducir la producción en el deseo”<sup>26</sup>.

En efecto, *producción* y *vida* son una y la misma cosa. Pero en esta identificación, en esta singular ecuación ontológica, la vida pierde ese sentido vitalista que se suele contraponer a la perspectiva mecanicista<sup>27</sup>; y, si insistimos en afirmarla en términos de un *vitalismo*, si incluso podemos llegar al punto de sostener que la filosofía deleuziana (incluyendo en ella, por supuesto, y muy especialmente, la producción conjunta con Guattari) es *esencialmente* vitalista<sup>28</sup>, tendremos que tener el mayor de los cuidados para no caer en una “mística naturalista” o incurrir en un “culto de la vitalidad” de corte reaccionario. Solo hay un “vitalismo deleuziano” si nos tomamos muy en serio la conexión con Marx, con el joven Marx que nos invitaba a considerar

---

22. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et...*, 10, trad. nuestra.

23. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 11, trad. nuestra.

24. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 10-11, trad. nuestra.

25. Marx, *Manuscritos...*, 111.

26. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 29, trad. nuestra.

27. Véase al respecto Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 52.

28. Remitimos para profundizar en este punto a Marcelo Antonelli, «Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze», *Signos Filosóficos* 30 (2013): 89-117. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/3649>, 89-117.



la *actividad vital* y la *vida productiva* como las dos caras de una misma moneda. Solo hay un “vitalismo deleuziano” desde el momento en que la relación entre vida y deseo se contraponga rigurosamente a la planteada por Kant cuando define a *la facultad de desear* como “la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones” y a la vida misma, en consecuencia, como “[la] facultad de un ser de actuar según sus representaciones”<sup>29</sup>. Solo un enfoque *no representacionista* y, por lo tanto, *no subjetivista*, está en condiciones de hacer del deseo, como dijimos previamente, el principio inmanente de un proceso de producción que, si lo pensásemos como Vida (así, con mayúscula), ya no solo no podría ser considerado como un Sujeto o una Conciencia sino que tampoco sería algo que pudiésemos diferenciar de lo Inerte o Inorgánico. Si hay vitalismo, entonces, solo puede haberlo en términos de una Teoría General de las Máquinas. El principio ontológico de que *todo forma máquinas*, precisamente, surge allí donde Deleuze y Guattari se encuentran con el *Lenz* de Büchner y descubren, como el poeta, que “«debía de ser una sensación de infinita beatitud ser alcanzado por la vida profunda de toda forma, tener un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas, acoger en sí a todos los objetos de la naturaleza, de forma soñadora...”<sup>30</sup>.

### 3. Conclusión

Deleuze y Guattari formulan una *economía general* que es, en cuanto tal, una *economía del deseo*; y, desde el momento en que este último se desprende de toda óptica de carácter idealista-representacionista y se inscribe en el corazón mismo del proceso de producción como aquello que lo mueve, lo que llamamos “Vida” no es otra cosa que la *producción* tal como se nos revela en los *Manuscritos de 1844* y reafirmada en su universalidad a partir de esta ampliación, que acabamos de ver, que hace que ya no envuelva “solamente” a los seres humanos y a los animales sino además al reino vegetal, a la dimensión de los seres “inorgánicos” y, por supuesto –la cita de Büchner no la menciona pero es preciso incluirla– a la esfera de las “máquinas técnicas”. Eso, y no otra cosa, es lo que merece el nombre de *esquizofrenia*.

Así, la tesis *económica* de que “todo es producción” se muestra como el reverso de la tesis *ontológica* de que “toda forma máquinas”. O, con más precisión: esta *economía general* que Deleuze y Guattari formulan como una *economía del deseo* no es más que su *Ontología*: una muy especial en la que lo que llamábamos “ente” se nos revela como *máquina* y en la que lo que denominábamos “ser” se manifiesta como *proceso de producción*. Solo en la medida en que adoptemos este enfoque, que ya no se corresponde con la visión ideologizante según la cual estamos “enajenados” porque nos mienten, porque nos engañan, porque tenemos una “visión invertida” de la realidad que hace que obremos en contra de nuestros intereses, será posible abrir

---

29. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Trad. por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. (Madrid: Tecnos, 2008), 13.

30. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipe*, 8, trad. nuestra.

líneas de fuga en este horrendo mundo capitalista que sigue nutriéndose de guerras y que continúa, cada vez más a fondo, su siniestro plan de explotación y exterminio. Liberar, emancipar la producción humana –eso que entendemos por *trabajo*– solo puede consistir, en primera o en última instancia, de una liberación de la producción deseante.

Y es por eso que *El Anti-Edipo*, más vigente que nunca, es cualquier cosa menos que un libro “de psicología”. Es un tratado de ontología. Y un manifiesto revolucionario.

Recibido: 21/09/2023

Aceptado: 06/11/2023