



Una aproximación a *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari

Marcelo F. Ponce

“Sólo hay el deseo y lo social, y nada más”.

Gilles Deleuze y Félix Guattari,
L'Anti Oedipe, p.32

I

Es tentador pensar que el deseo es el tema de *El Anti Edipo* (1972) de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Motivos sobran. *Deseo* es la palabra que aparece y reaparece en una multitud de enunciados. Ubicuo, el deseo es puesto bajo un foco de luz para ser destacado y observado, desde diversos ángulos. La mirada hace resaltar no sólo al deseo en sí —su insistencia— sino todo lo que le rodea, a todo aquello que de un modo u otro afecta —y de lo cual es, a su vez, efecto.

Pero desde luego, decir que el deseo es el tema de *El Anti Edipo* no implica necesariamente decir que el deseo es su único tema. Es que el deseo no es un naufrago, no hay modo de encontrarlo a solas. La perspectiva deleuzeana gira alrededor del deseo como algo que —al merodearlo— puede ser descubierto por *todas* partes, y así, entra en interacción con un vasto mundo de cosas —cosas *con* las que se topa— que pertenecen a ámbitos o esferas aparentemente distanciadas.

Con la palabra que más veces se encuentra deseo es *máquina*. Así, ambos, deseo y máquina, pueblan, colorean y dan sustancia al devenir-texto de la reflexión. A *deseo* y a *máquina* son dos vocablos que nos cuesta hacer congeniar. Sin embargo, se intersectan en un espacio compartido, en un compuesto que los reúne. Aparecen en escena, entonces, juntos, como *máquinas deseantes*. Pero ya volveremos sobre esto.

El deseo —la “máquina” que el deseo es— entra en relación con el *límite* y con *el más allá* del límite, por eso entra en relación también con la *ley* y con la *transgresión*.

Pero, antes de profundizar, ¿de qué está hecho *El Anti Edipo*? ¿Qué ingredientes participan en su elaboración? Podríamos decir que *El Anti Edipo* es el despliegue de una perspectiva postmarxista y post-Mayo del 68 (muy singular) aplicada a ensayar una crítica a los dogmas principales de la teoría psicoanalítica, y por extensión —y por medio de ella— del capitalismo.

Si partimos de la base que todo acto de escritura es ante todo un acto de lectura expresado bajo la forma escrita, *El Anti Edipo* es en sí un acto de lectura —y también de recombinación— de la obra de Freud, puesta bajo dos lentes; por un lado el de lo ya pensado, antes de Freud, por Spinoza, Marx, Bergson y Nietzsche y, por el otro, el que permite leerla *después* de las aportaciones de los que discreparon y polemizaron con Freud como Jung, Adler, o Melanie Klein, como también *después* de las aportaciones de la década del sesenta de Foucault, Derrida, Lyotard, Bateson y Lacan.

En cuanto al estilo, Deleuze y Guattari eligen una forma de expresión cargada de construcciones lúdicas, espirales de juegos de palabras envolventes, y articulaciones novedosas de acepciones. Hay momentos de destellos de prosa poética

que confieren belleza y un indudable atractivo al texto —tomando prestado algunos pasajes de Büchner, Beckett o Kafka— aunque en cierta manera esto se logra a expensas de la claridad. Hay también un reiterar de conceptos —y un redundar— insertos en enunciados que son, apenas, variaciones verbales mínimas de enunciados precedentes. A los que refuerzan. Pero también la escritura tiene algo de la pericia del buen narrador de aquellas historias que se mueven del enigma a su resolución y de lo complejo a lo simple, volviéndose más legible el entramado de su arquitectura conceptual durante el último tercio.

Por eso es que leer *El Anti Edipo* implica una paciente y atenta labor de descifrado, algo próximo por momentos a un *arte* de traducción. Hay toda una rica terminología a la que uno debe aprender a apreciar, y a acostumbrarse, y con la que uno debe amigarse antes para poder dar con el contenido, o para asir o entrever su sentido.

A diferencia de lo que se podría haber imaginado, en virtud del título, la omnipresencia de las *máquinas* es uno de los primeros rasgos a resaltar. Donde posamos la vista hay máquinas. Con todo, este 'significante', sin embargo, muy pocas veces —en contadas veces— designa a su significado convencional. Cuando es así, Deleuze nos lo avisa: le adosa un adjetivo y aclara para señalarlo, llamándolas, en este caso, 'máquinas técnicas'. Pero al lado y en interacción con ellas, hay máquinas célibes, máquinas-fuente, máquinas-objeto, máquinas de inscripción, máquinas-órganos, máquinas-flujo, máquinas de máquinas, máquinas de *deseo*.

En el capitalismo, hasta los hombres *son* o se vuelven 'máquinas' o son adyacentes a máquinas —una definición— y las máquinas reemplazan (o sirven) a los hombres. O bien, al reemplazar a unos, sirven a otros (o se sirven de ellos).

No hay manera de eludirlo: *máquina* es el significante-puerta de entrada a (o de) la interpretación y una de las piedras de toque o piedras medulares del texto. Puesto que *máquina* es metáfora de —y es la que ocupa (o usurpa), en tanto 'tropo', el lugar semántico de— aparato, artefacto, entidad, esquema, cuerpo, sistema, continente, conjunto o *todo*, la combinación *pieza/máquina* refiere en consecuencia a la relación binaria, de dos términos, entre órgano y cuerpo, contenido y continente, elemento y conjunto, componente y suma de componentes, ser-subsistema y ser-sistema, ser-parte integrante de y ser el todo de, ser parte-de-ti o que vos seas parte-de-mí, parte y todo.

II

Porque ya "todo es producción", nos dicen Deleuze y Guattari. Así como hay un registro de la producción, hay una *producción* del registro. Así como hay un consumo de la producción, hay una *producción* del consumo.

"De suerte que *todo* es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo *todo* es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos"¹.

De lo cual se desprende, siguiendo esta línea argumental, como ejemplo, que todo en política es *producción* de puestas en escena, de escenificación, de actuaciones y sobreactuaciones. De confección (y de instauración) con valor de

¹ Gilles Deleuze-Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005, *pág.* 13. [*L'Anti Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, París, 1972].

verdad de “mitos” y de “creencias”. Y el *hacer-política* es ya ese *producir* de las puestas en escena, tanto como el de hacerlas-consumir, el de *producir* su consumo.

III

Pero no toda producción es producción *deseante*. La producción deseante es la producción cuyo ‘motor’ no es otro que el deseo, la máquina del deseo, «lo Real en sí mismo».

La producción social, en cambio, es producida por la ‘máquina social’ —el *socius*, el campo social— la cual puede ser, en ocasiones, una máquina social-deseante cuando, en virtud de una síntesis conectiva, se da una suerte de acoplamiento o de conjunción de diversas máquinas deseantes. Claro que también, la máquina social puede funcionar, contra el deseo, y en tanto máquina colectiva, como máquina reprimente, de *coerción*.

Así, “la máquina social o *socius* puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del Déspota, el cuerpo del Dinero”². Porque, provocadoramente, “*sólo hay el deseo y lo social, y nada más*”³.

IV

Consideremos ahora la siguiente pregunta: ¿Cómo hace el *deseo* para abrirse paso, para no anularse, en fin, para hacerse presente —incidir e insertarse— en el campo de *lo social*?

¿Es que el *deseo*, para poder ser-deseo, tiene que ser libre o bien el deseo encerrado puede, pese a su estar encerrado —impedido, confinado o reprimido— seguir siendo *deseo*?

“La cuestión del deseo no es «¿qué es lo que ello quiere decir?» sino *cómo marcha ello*”⁴. Para Deleuze, el inconsciente —el *topos* del deseo— no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente problemas de uso. Porque lo esencial no es saber qué quiere decir sino qué *hacer* con él, hacia dónde va. “*El inconsciente desde siempre es huérfano*”, no reconoce padre, se engendra a sí mismo, no tiene creencias, es ateo, no reconoce Dios, es nómada y polívoco, no reconoce ley, “permanece siempre sujeto, se produce a sí mismo y se reproduce”⁵. Porque el inconsciente es “*productivo*, en lugar de expresivo”⁶.

Es por eso que *El Anti Edipo* como argumentación desemboca o converge en una proposición-síntesis, proposición que se deja condensar en una sola palabra: *desedepizar*. Y esto es debido a que se parte de la premisa de que:

“Edipo no es un estado del deseo y de las pulsiones, es una *idea*, nada más que una idea que la represión nos inspira en lo concerniente al deseo, ni siquiera es un compromiso sino una idea *al servicio* de la represión, de su propaganda o de su propagación”⁷.

Y por este medio *El Anti Edipo* no es que pone en duda la realidad de la tríada papá-mamá-yo, su dinámica o su papel; más bien pone en cuestión que la tríada papá-mamá-yo sea tan determinante para la constitución del yo —y de los *deseos* o

² *op. cit.* pág. 32.

³ *op. cit.* pág. 36.

⁴ *op. cit.* pág. 114.

⁵ *op. cit.* pág. 113.

⁶ *op. cit.* pág. 115.

⁷ *op. cit.* pág. 121.

los delirios del yo— como parece que lo quiere hacer ver (o creer) el discurso tradicional del psicoanálisis.

El siguiente enunciado lo explica, más adelante, con mayor amplitud:

“...esta comunicación de los inconscientes no tiene a la familia por principio, tiene por principio a la comunidad del campo social en tanto que objeto de la catexis de deseo. *En todos los aspectos, la familia nunca es determinante, es determinada*, primero como estímulo de partida, a continuación como conjunto de llegada, por último como intermediaria o intercepción de comunicación”⁸.

V

En *El Anti Edipo* se admite que la producción social y la producción deseante, si bien forman una sola unidad, *difieren de régimen*. De tal modo que una forma social de producción ejerce una represión esencial sobre la producción deseante. Y a tal punto que:

“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. Si una sociedad se confunde con sus estructuras (hipótesis divertida), entonces, sí, el deseo la amenaza de forma esencial. 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*”⁹.

VI

Hay varias fuentes de singularidad en *El Anti Edipo*. Podríamos llamarlas, en lugar de fuentes, rasgos. Mejor aún, *partículas* de singularidad: el flujo, el corte, el cuerpo lleno, la esquizia, las líneas (o puntos) de fuga, la territorialidad, las máquinas deseantes, las síntesis conectivas, los acoplamientos, las cuasi-causas, la resignación-deseo, la superficie de inscripción (resbaladiza), la superficie encantada, la repulsión y la atracción, las instancias de antiproducción, las máquinas oníricas, la distinción de régimen...y pueden mencionarse más. Pero la más enigmática de todas estas partículas del lenguaje es *el cuerpo sin órganos*. “Un significante que a la vez excede y falta a su lugar”, como dice Foucault¹⁰.

No solamente su presencia sino su incesante *repetición* hacen que *el cuerpo sin órganos* sea un objeto tan atractivo, tan ineludible y tan difícil de asir en la exploración del sentido del texto. Porque como dice el mismo Deleuze “la repetición se forma al mismo tiempo que se disfraza”¹¹. Por lo cual es preciso tener en consideración que:

⁸ *op. cit.* pág. 286.

⁹ *op. cit.* pág. 121-122.

¹⁰ Michel Foucault. *Theatrum Philosophicum*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 8. [*Theatrum Philosophicum*. Les Éditions de Minuit, París, 1970].

¹¹ Gilles Deleuze. *Repetición y diferencia*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 8. [*Répétition et différence*. Les Éditions de Minuit, París, 1969].

“La repetición es propia del humor y la ironía; es por naturaleza transgresión, excepción, manifestando siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, manifestando un universal contra las generalidades que hacen ley”¹².

Ahora bien, podemos percibir o intuir en la expresión *el cuerpo sin órganos* algo que también poseen las expresiones ‘amanecer oscuro’, ‘negra blancura’, ‘fuego sin humo’, ‘sombra luminosa’. Que las pone en relación de afinidad con las formas paradójicas del juicio, desde Zenón de Elea. Puede que se trate de una repetición que —a fuerza de repetirse y pese a su ubicuidad— todavía *no* ha “encontrado el medio de *definirse*”¹³. O que en el fondo no se deja encerrar en un sentido ni común ni íntimo ni finito por lo que “se resiste a cualquier especificación por el concepto, por lejos que se la lance”¹⁴.

Pero entonces, ¿qué es este *cuerpo-sin-órganos* y qué es lo que se oculta debajo de, o *en*, él? ¿Cómo hace para ser-cuerpo, siendo que carece de órganos, y aún así, seguir siendo-cuerpo?

Si a la repetición de una misma palabra debemos concebirla como una «rima generalizada»¹⁵, *el cuerpo sin órganos*, en tanto objeto (visible y sonoro) que *teje* su propia repetición, es un gran toque lúdico, un homenaje a Artaud¹⁶, una marca de agua, un atajo que permite bascular entre el más acá y el más allá del sinsentido, un guiño a *lo* irracional, una vía colectora —en paralelo— a la que uno se desplaza para deshacer o desprenderse o burlarse del primado de la lógica, un modo de plant(e)ar un raro acertijo; tal vez, tan sólo, una misteriosa y elusiva incógnita a la espera de ser descifrada (hipótesis imposible).

VII

En el capítulo III de *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari ensayan un esquema de condensación de la historia universal en tres tiempos, a saber: el tiempo de los salvajes, en donde el socius toma la forma de ‘la máquina territorial’, luego, el tiempo de los bárbaros, en donde el socius toma la forma de ‘la máquina despótica o imperial’ y por último, el tiempo de los civilizados, en donde el socius toma la forma, esta vez, de ‘la máquina capitalista’.

Si bien reconocen que “no hay más historia universal que la de la contingencia”¹⁷, también conceden en su argumentación un lugar de relieve a la aparición en escena del Estado: “Ciudad de Ur, punto de partida de Abraham, o de la nueva alianza, el Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstaat* original, eterno modelo de lo que *todo* estado quiere ser y desea”¹⁸. Aunque, en este sentido, en una de sus proposiciones centrales afirman que:

“Es posible que, espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, *no haya habido nunca más que un solo Estado*”¹⁹.

¹² *Repetición y diferencia*, pág. 58.

¹³ *Repetición y diferencia*, pág. 76.

¹⁴ *Repetición y diferencia*, pág. 76.

¹⁵ *Repetición y diferencia*, pág. 93.

¹⁶ Laura Cull. ‘How do you make yourself a theatre without organs?’ *Theatre Research International* 2009; 34(3): 243-255.

¹⁷ *op. cit.* pág. 230-231.

¹⁸ *op. cit.* pág. 224.

¹⁹ *op. cit.* pág. 199.

Respecto de la cual añaden que: "...Las funciones reguladoras del Estado no implican ningún tipo de arbitraje entre clases. Que el Estado esté por completo al servicio de la clase llamada dominante es una evidencia práctica, pero que todavía no entrega sus razones teóricas"²⁰.

También resultan muy destacables los pasajes que hacen alusión y sientan posición sobre el capitalismo, sobre todo, a la luz de la grave crisis global que tuvo su manifestación a partir de mediados del año 2008²¹. Por ejemplo:

"Del capitalismo decimos a la vez que *no* tiene límite exterior y que tiene *uno*: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite. Además, *tiene* límites interiores y *no* los tiene: los tiene en las condiciones específicas de la producción y la circulación capitalistas, es decir, en el capital mismo, pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta. Ahí radica la potencia (y el poder) del capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes"²².

A juicio de Deleuze y Guattari, y en concordancia con otros autores, "el Estado capitalista...organiza sus *fallos* como condiciones de su funcionamiento"²³. Debido a que "su *única fin* es la riqueza abstracta, y su realización bajo otras formas que las del consumo"²⁴, "(...) su campo de inmanencia instauro una esclavitud incomparable, *una servidumbre sin precedentes*: ya ni siquiera hay señor, *ahora sólo esclavos mandan a esclavos*, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que el hombre sea el esclavo de la máquina técnica, sino el esclavo de la máquina social. (...) En ese papel está dominado, como el atesorador, por *la pasión ciega por la riqueza abstracta*, el valor"²⁵.

VIII

Se ha señalado en estudios previos que Deleuze y Guattari emplean, como rasgo distintivo, "un modo de discurso anárquico y nomádico que convierte al pensamiento en activo, afirmativo y creativo"²⁶. Constantemente busca salirse de los marcos convencionales de lo que se considera "el sentido común". Por tal motivo, en *El Anti Edipo* se resalta, además, la preferencia por la teoría lingüística del danés Louis T. Hjelmslev (1899-1965) respecto a la de Saussure, "porque (aquella) abandona toda referencia privilegiada. Porque describe un *campo puro de inmanencia* algébrica que ya no es posible sobrevolar a través de ninguna instancia trascendente, incluso en retirada. Porque hace correr por este campo sus flujos de forma y de substancia, de contenido y expresión. Porque substituye la relación de subordinación significante-significado por la relación de presuposición recíproca expresión-contenido"²⁷.

²⁰ *op. cit.* pág. 261.

²¹ Steve N. Robinson-Derrick P. Nantz. 'Lessons to be learned from the financial crisis'. *The Journal of Private Enterprise* 2009; 25(1): 5-22.

²² *op. cit.* pág. 258.

²³ *op. cit.* pág. 260.

²⁴ *op. cit.* pág. 262.

²⁵ *op. cit.* pág. 262.

²⁶ Jeffrey W. Brown. *Offensive Ethics: Alterity and Alternative Modes of Philosophical Discourse*. PhD Thesis, University of Waterloo, Ontario, Canada, 2006, p.137.

²⁷ *op. cit.* pág. 250.

Y al igual que Proust en *En busca del tiempo perdido*, el discurso deleuzeano gira en derredor del devenir, a la manera de un viaje, “viaje intensivo que deshace todas las tierras en provecho de la que crea”²⁸.

Así, en el aspecto que hace a la esfera de las tareas positivas, Deleuze y Guattari proponen —como parte de lo que denominan el esquizoanálisis— “descubrir en un sujeto la naturaleza, la formación o el funcionamiento de sus máquinas deseantes, *independientemente de cualquier interpretación*”²⁹, porque de lo que se trata en el fondo es “de hallar cuáles son las máquinas deseantes de alguien, cómo marchan, con qué síntesis, qué devenires en cada caso”³⁰. A tal punto que postulan que:

“No son las líneas de presión del inconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga. No es el inconsciente el que presiona a la conciencia; es la conciencia la que presiona y agarrota, para impedir que huya”³¹.

Por otra parte, en una de sus tesis principales, Deleuze sostiene la teoría de los dos polos de catexis, según la cual hay, por un lado, *catexis de deseo*, y por otro, *catexis de interés*, las cuales pueden (y suelen) actuar en sentido contrapuesto. En el siguiente pasaje lo aclara de este modo:

“Hay una catexis libidinal inconsciente *de deseo* que no coincide necesariamente con las catexis preconscious de *interés* y que explica cómo éstas pueden estar perturbadas, pervertidas en «la más sombría organización», *por debajo de cualquier ideología*”³².

En consecuencia, siguiendo la estela de Nietzsche, Bataille y Klossowski, según Deleuze, “resulta en vano intentar distinguir lo que es racional y lo que es irracional en una sociedad”³³. Ya que, por ejemplo, “incluso el capitalismo más demente habla en nombre de la racionalidad económica”³⁴.

Y sin embargo, aunque la máquina capitalista forma “un poder absurdo, cada uno en su clase y su persona *recibe algo* de ese poder o *es excluido* de él, en tanto que el gran flujo se convierte en rentas, rentas de salarios o de empresas, que definen fines o esferas de interés, extracciones, separaciones, partes”³⁵.

IX

Habiendo dicho lo anterior, y habiendo intentado brindar una síntesis del heterogéneo contenido del *El Anti Edipo*, me parece necesario ahora, también, señalar algunos elementos que pueden servir a una valoración crítica del texto. En lo esencial, el discurso deleuzeano milita incondicionalmente a favor del *deseo*, aún cuando —e incluso cuando— éste *no tiene fin, ni finalidad*³⁶. (“Creemos en el deseo como en lo irracional de toda racionalidad y no porque sea carencia, sed o aspiración, sino porque es producción de deseo y deseo que produce, real-deseo o real en sí mismo”³⁷). Por lo

²⁸ *op. cit.* pág. 329.

²⁹ *op. cit.* pág. 332.

³⁰ *op. cit.* pág. 349.

³¹ *op. cit.* pág. 349.

³² *op. cit.* pág. 356.

³³ *op. cit.* pág. 356.

³⁴ *op. cit.* pág. 378.

³⁵ *op. cit.* pág. 357.

³⁶ *op. cit.* pág. 378.

³⁷ *op. cit.* pág. 390.

tanto, esta toma de posición traza y erige una arquitectura conceptual (audaz e irreverente), que exhibe —cuando se examinan sus implicancias— por lo menos dos zonas bien diferenciadas y contrapuestas, que se desprenden de sus elecciones: la una, de fortaleza y la otra, de fragilidad.

La zona de fortaleza, a mi modo de ver, está implícita en un concepto que podemos hacer derivar de sus postulados: '*nunca lo dado está dado para siempre*'. En consecuencia, todo es posible, nada es imposible, lo que es está *siendo y deviniendo*, todo puede ser pensado de manera divergente a lo ya pensado, todo puede ser dado vuelta y puesto una vez más en cuestión. Así, en este aspecto, la filosofía deleuzeana —toda ella—, es en sí misma *una línea de fuga* que ofrece una vía de salida para que el pensar no quede estabilizado, cristalizado (o encerrado) bajo la forma del dogma (*la Doxa*) y de su repetición. Y sobre todo, por esto merece ser valorada en virtud de su impronta anti-dogmática, anti-totalitaria, anti-convencional y anti-*statu-quo*. (Su metáfora de *la máquina social* puede ser trasladada al *Partido*, como máquina política, al *Régimen*, como máquina de vigilancia y opresión, a la *Empresa* o al *Estado* como máquina de disciplina y sujeción, etc, etc.).

Sin embargo, percibo también una zona de fragilidad que siento que *debe ser* puesta a la superficie para reflexionar y compartir con otros: Esta militancia tan incondicional y tan sin reservas en favor del *Deseo* y de las *máquinas del deseo* —cualquiera sea éste, y cualquiera sea el lugar hacia dónde éstas nos conduzcan— equivale a una risa en la cara ante la presencia de toda proposición que aspire a adquirir (y permanecer), aún en lo más mínimo, bajo la forma de algo llamado *Ética*.

¿Y por qué digo esto? Porque el deseo, como sabemos, puede ser también deseo-de-muerte (deseo ya sea volcado hacia uno, ya sea volcado hacia los demás en el deseo-*de-dar*-muerte), puede ser el deseo de violar, el deseo de maltratar o de golpear, el deseo de hacer 'limpiezas étnicas', el de cortar rutas, el deseo de privar de libertad o el de deportar, o el deseo de vivir del tráfico de sustancias prohibidas o del de personas, sólo por dar apenas algunos ejemplos.

Claro que se trata de *la otra cara* del deseo.

¿Entonces? Es que esta militancia tan incondicional a favor del deseo propende, a mi modo de ver, a que el deseo, al encontrarse (al dar con) *su* límite, y cada vez que se encuentra con su límite, lo franquee o lo desplace. Y entonces, si es así, todo *límite* se vuelve poroso, y ya no es límite, y a toda *ley* se la declara transgredible y decorativa, y ya no es ley.