

# Procesos de subjetivización en el capitalismo cognitivo

Borja García Ferrer (UNAM)

## 1. La concepción naturalista de la subjetividad

Hablar de la subjetividad es hacerlo de una de las cuestiones filosóficas que alcanzan mayor resonancia en los principales centros de investigación de la actualidad. Ciertamente, la temática de la subjetividad representa un *leitmotiv* en la historia de la filosofía desde sus orígenes, cuando la reflexión osciló principalmente hacia el sujeto en la órbita del helenismo. Sin embargo, como veremos más adelante, el sujeto sólo adquiere un lugar independiente y específico a partir del siglo XIX, en el marco de los discursos del saber.

La visión moderna de la subjetividad hunde sus raíces en la supremacía autosuficiente y autoconstituyente del *cogito* concebida por Descartes, y alcanza su eco en el idealismo alemán. En el afán por fundar el sentido de lo real en el sujeto para domeñarlo (en cuanto objeto de la representación humana), la modernidad filosófica erige al sujeto como principio epistémico y ontológico incuestionable, esto es, como el fundamento de toda presencia objetiva, un fundamento absoluto que descansa sobre su propia certeza; en palabras de Heidegger: “La esencia del hombre se convierte en *subjectum*, [...] lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. [...] Esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”.<sup>1</sup>

La clausura de los sistemas del idealismo significó el final de la visión moderna de la subjetividad o, para decirlo con Heidegger, la “época de la imagen del mundo” (esto es, de la objetivación del ser). A partir del giro lingüístico de la filosofía, el estudio de la mente humana y el problema de la subjetividad pasan a ser patrimonio exclusivo de las ciencias empíricas (especialmente de la psicología y la fisiología), el conductismo, el positivismo lógico, la filosofía de la mente y, más recientemente, las ciencias cognitivas. Más allá de sus diferentes estrategias teóricas, todas estas corrientes científicas y filosóficas defienden indistintamente que la subjetividad carece de capacidad o relevancia científica para explicar la mente humana, llegando incluso a considerar, como ocurre en el caso del “materialismo eliminativo” y otras tendencias radicales, que se trata de un problema mal planteado, un “falso problema” o un “error conceptual”, fuente inagotable de inconsistencias, paradojas y peligros de todo tipo. De tal suerte que, en la medida en que no proporciona datos ni resultados científicamente demostrables, no tiene sentido continuar manteniendo la metafísica “mentalista” o “dualista” de la Modernidad filosófica, un paradigma ya superado en virtud del progreso de las ciencias y la filosofía del lenguaje, con menoscabo de aspectos otrora constitutivos de nuestra experiencia como la “introspección”, la “experiencia interna”, y los “estados subjetivos” (deseos, sentimientos, creencias, etc.) o *qualias*, en el lenguaje de la filosofía de la mente.

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 72-73.

Históricamente considerado, el giro naturalista en la investigación sobre la subjetividad hunde sus raíces en el materialismo ilustrado del siglo XVIII. En *El hombre máquina* (1748), el filósofo francés de la Mettrie equipara el cuerpo humano a la maquinaria de un reloj, advirtiendo que el alma es un modo erróneo de expresar el dinamismo que le es propio. De aquí se sigue toda una serie de tesis contemporáneas basadas de alguna manera en la metáfora de la máquina para referirse al cerebro o al ser humano, como son la “mente mecánica”,<sup>2</sup> la “máquina pensante”,<sup>3</sup> la “máquina egoísta”,<sup>4</sup> la “máquina representacional”<sup>5</sup> o la “máquina joyceana”.<sup>6</sup> En este contexto, no existe ninguna suerte de alma o de “sustancia pensante” que logren explicar el movimiento del cuerpo, como tampoco hay un mundo “interior” de lo mental. Lo físico y lo mental obedecerían a las mismas leyes y mecanismos causales, o sea, la subjetividad sería reductible a criterios meramente físicos, como cualquiera de los objetos observables y mensurables que encontramos en la naturaleza; en términos de Husserl: “El naturalista [...] sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario”.<sup>7</sup> De hecho, la tendencia preponderante es explicar lo mental empíricamente (desde la perspectiva de la tercera persona), a través del sistema nervioso, las redes neuronales y otros procesos fisiológicos; de manera tal que, como reza la “hipótesis revolucionaria” del científico Francis Crick: “Todo fenómeno mental puede ser comprendido como un rasgo de las redes neuronales”.<sup>8</sup>

Esta concepción objetivista de los fenómenos psicológicos ha llegado a convertirse en un lugar común durante gran parte del siglo XX, hasta tal punto que la pregunta por el estatuto ontológico de la subjetividad ha sido relegada al olvido en muchos de los debates científicos y filosóficos más influyentes. En nombre de las neurociencias cognitivas, la biotecnología y las concepciones evolucionistas, un nuevo positivismo expande la moda naturalista en todos los circuitos académicos como una mancha de aceite, una tendencia que bien podría traducirse en el establecimiento de una “ciencia natural de la mente”<sup>9</sup> en un futuro. No nos pasa desapercibido que las ciencias empíricas tienen potencial suficiente para realizar importantes averiguaciones acerca de la subjetividad, como aquellas relativas a su aspecto biológico o reproductivo (*zoé*). Sin embargo, estamos convencidos de que la actual ofensiva anti-subjetivista y la correspondiente naturalización de la mente humana se encuentran lejos de zanjar el debate en torno al estatuto de la subjetividad. Y es que, según nuestra hipótesis, la metáfora de la “máquina” se muestra incapaz de explicar el fenómeno de lo subjetivo *exclusivamente* a partir de la materia, en la medida en que la subjetividad de la experiencia humana posee un estatuto histórico-político que escapa al criterio fundamental del objetivismo epistémico (lo físico); un estatuto inaccesible, por otro lado, a las tomografías de emisión de positrones (PET), las imágenes de resonancia magnética funcional (Fmri), los encefalogramas (EEG), y todas las demás tecnologías a la disposición de la neurociencia. Así pues, se impone la necesidad de

---

<sup>2</sup> Tim Crane, *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*, México, FCE, 2008.

<sup>3</sup> Steven Pinker, *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2007, p. 83.

<sup>4</sup> Richard Dawkins, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 1993, p. 4.

<sup>5</sup> Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle*, México, Tusquets, 2009, p. 315.

<sup>6</sup> Daniel C. Dennett, *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*, Madrid, Debate, 2000, p. 36.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962, pp. 13-14.

<sup>8</sup> Cf. Francis Crick, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Barcelona, Debate, 1994, p. 3.

<sup>9</sup> Tim Crane, *op. cit.*, p. 29.

reformular la cuestión de la subjetividad desde modelos explicativos menos reduccionistas y más complejos desde un punto de vista filosófico.<sup>10</sup>

## 2. Arqueología del saber y genealogía del poder

En contraste con el carácter inactual que había adquirido recientemente (por razón del éxito alcanzado por las neurociencias cognitivas en las últimas décadas), la pregunta por la subjetividad humana ha vuelto con fuerza renovada y, de hecho, se muestra cada vez más actual. Desde diferentes estrategias teóricas, numerosos enfoques contemporáneos de la filosofía han puesto en entredicho el cientificismo preponderante. Pues bien, el principal objetivo del presente trabajo es establecer nuestra propia posición en este escenario, analizando a la luz de los fenómenos contemporáneos el lugar que ocupa la subjetividad en el actual horizonte postmetafísico, dominado por los enfoques naturalistas de la conciencia. Para llevar a buen puerto nuestro propósito, adoptaremos como punto de partida la crítica foucaultiana de las formas de subjetivización.

El compromiso teórico de Foucault se cifra en una ontología histórica de nosotros mismos que tiene como propósito principal responder a la importante cuestión de *cómo hemos llegado a ser lo que somos*. En este sentido, el sujeto constituye el tema general de sus investigaciones; dicho con sus propias palabras: “Lo que somos (los conflictos, las tensiones, las angustias que nos atraviesan) es en definitiva el suelo (no me atrevo a decir sólido, porque por definición está minado, es peligroso) sobre el cual me desplazo”.<sup>11</sup> Ahora bien, no debemos confundir la filosofía de Foucault con una filosofía de corte trascendental o una metafísica; antes bien, se trata de una investigación *histórica* de la contingencia o de las “circunstancias”, por decirlo con Ortega, que nos han llevado a reconocernos como sujetos.

Como el naturalismo reduccionista, Foucault se revuelve en primera instancia contra la figura metafísica, producto del racionalismo moderno, del sujeto como principio (plenamente consciente de sí), toda vez que no existe una naturaleza primera o una estructura formal con valor universal donde pueda reconocerse. Sin embargo, la solución naturalista al problema de la subjetividad resulta inconcebible a ojos del autor, ya que el carácter subjetivo del hombre (su sentido) hunde sus raíces en el campo de la historicidad.<sup>12</sup> Estamos históricamente determinados, nos hallamos inmersos necesariamente en complejos procesos de subjetivización imperantes, unos procesos de subjetivización que, si bien carecen de necesidad e inmutabilidad, condicionan pesadamente nuestra existencia, hasta el prurito de moldearla como si de un demiurgo arbitrario se tratase; de manera tal que las prácticas subjetivantes y sometedoras son también formas de objetivización, es decir, modos o procedimientos de gobierno en que el

---

<sup>10</sup> Para profundizar en este apartado, recomendamos consultar el trabajo de P. E. García Ruíz, “Subjetividad y neurociencias”, en Pedro Enrique García Ruíz y Rosa Esther López García, eds. *Teorías de la subjetividad. Crisis y replanteamientos del sujeto*, México, UNAM, 2016, p. 17 ss.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, México, Siglo XXI, 2013, p. 75.

<sup>12</sup> Esta idea de Foucault tiene su fundamento ontológico en el concepto heideggeriano de “estado de arrojamiento” (*Geworfenheit*): “El 'ser ahí' es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el 'ser-ahí' mío en cada caso”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1971, p. 54.

sujeto es objeto de dichas prácticas. Desde esta perspectiva, la crítica de Foucault se define como genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.<sup>13</sup>

Para ofrecer una respuesta a aquello que somos, nuestro autor analiza las formas o prácticas de subjetivización del individuo (o sea, sus modalidades de sujeción), bajo la certeza indubitable de que solo podemos desarrollarnos al interno de un contexto cultural determinado. En la primera etapa de su pensamiento, Foucault se centra en la historia de las ciencias y, especialmente, de las ciencias humanas, a fin de desentrañar los diferentes discursos y prácticas de saber que nos determinan a un nivel epistémico. Se trata de la etapa “arqueológica”. La crítica del filósofo parte de la ruptura epistemológica que representa el cambio de la episteme clásica a la episteme moderna, en el marco general de lo que los historiadores reconocen como el “giro lingüístico” de la filosofía. Por oposición a la época clásica y su metafísica del infinito, cimentada sobre la noción de “Dios”, el discurso científico (la biología, la filología y la economía política) señala en el siglo XIX los límites de la representación, surgiendo una analítica de la finitud y la existencia humana. A partir de entonces, la finitud deja de ser pensada en relación a lo infinito, y lo finito pasa a pensarse a partir de lo finito; de tal suerte que el ser humano cobra una dimensión propia, en la medida en que se convierte en objeto de conocimiento de las nacientes ciencias humanas.

Paradójicamente, empero, la antropologización de las ciencias tiene como correlato la *muerte del hombre* en el ámbito del discurso, en tanto que existe una incompatibilidad inexorable entre la aparición del ser del lenguaje y la conciencia de sí mismo en su propia identidad; en términos de Foucault:

El vacío en que se manifiesta la exigüidad sin contenido del “hablo” [es] una abertura absoluta por donde el lenguaje puede propagarse al infinito, mientras el sujeto (el “yo” que habla) se fragmenta, se desparrama y se dispersa hasta desaparecer en este espacio desnudo. [...] En una palabra, [el lenguaje] ya no es discurso ni comunicación de un sentido, sino exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla es [...] la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje.<sup>14</sup>

Ahora bien, esto no significa que la figura del sujeto desaparezca, sino que es “dependiente del discurso y un pliegue del lenguaje”.<sup>15</sup> En realidad, la intención de Foucault es desmitificar el sueño de esencialidad que subyace al sujeto-*cogito* transparente para sí de la Modernidad; la muerte del hombre es la muerte de ese modelo de subjetividad.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. Michel Foucault, “¿Qué es Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 90-91. En una entrevista concedida al periodista japonés Shigehiko Hasumi (París, 1977), Foucault desmiente tajantemente uno de los mayores mitos existentes sobre su pensamiento, a saber, el mito que le identifica como un filósofo estructuralista y, por ende, antihistórico o ahistórico. Cf. Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica...*, op. cit., México, Siglo XXI, 2013, pp. 67-68.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 10-11.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2005, p. 76. La literatura moderna proporciona los mejores ejemplos de la disolución del ser humano en el lenguaje. Sirvan como botón las novelas de Sade o los relatos de Blanchot. En ambos casos, el discurso deja de resbalar por la pendiente de un pensamiento que se interioriza y se dirige al ser mismo del lenguaje, un lenguaje que no pertenece a nadie, un vacío donde las palabras se despliegan indefinidamente. Cf. Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, op. cit., p. 18 ss.

<sup>16</sup> Cf. Stephanie Goytortúa Alarcón, “Foucault y Nietzsche: hacia una comprensión de la muerte del hombre”, en *Teorías de la subjetividad. Crisis...*, op. cit., pp. 200-204. Cf. Erika Judith Salinas de la Torre, “Procesos de subjetivización y subjetividad ética en Foucault”, en Pedro Enrique García Ruiz,

Desde finales de los años 60 y principios de los 70,<sup>17</sup> Foucault desarrolla una segunda crítica, complementaria al análisis anterior, a las formas de subjetivación del individuo contemporáneo. Da comienzo de este modo la etapa “genealógica”. En este período, el filósofo repara en algo que marcará su pensamiento para siempre: la formación de las ciencias humanas no es meramente la consecuencia de una disposición epistémica, sino que encuentra en el ejercicio del poder sus condiciones históricas de posibilidad; en suma, la verdad, los saberes, el conocimiento, etc., no son sino resultados políticos del poder:

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental (y ahora podemos decir la sociedad mundial) produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden dissociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan.<sup>18</sup>

En tal disposición de los términos, la preocupación de Foucault oscila del eje del saber al eje del poder, de manera que los principales artífices de nuestra identidad y de nuestro comportamiento no serán ya las estructuras de saber sino las *técnicas de poder*, esto es, el sistema de disciplinas, estrategias y reglas que “impone una ley de verdad al sujeto y [...] que constituye sujetos individuales”.<sup>19</sup> Antes que un sujeto de conocimiento, el ser humano es, en definitiva, un sujeto de poder:

No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.<sup>20</sup>

La preocupación de Foucault por el poder responde a una consideración de carácter histórico-filosófico. Mientras que el problema fundamental del siglo XIX se cifra, como bien constatan los contemporáneos de Marx, en la miseria, el *leitmotiv* del Novecientos hace lo propio en el *exceso de poder*, ya sea por parte del aparato estatal, de la burocracia, o de unos individuos sobre otros. Por aquel entonces, en efecto, existían dos grandes herencias históricas que aún debían ser asimiladas y para las cuales no había herramientas de análisis, a saber, el fascismo y el estalinismo. Ciertamente, los instrumentos conceptuales y teóricos del marxismo (infraestructura, lucha de clases, plusvalía, etc.) eran plausibles para criticar las condiciones de vida del proletariado alienado, pero se mostraban totalmente ineficaces a la hora de captar con claridad los excesos de poder que representan, por ejemplo, los campos de concentración. Más recientemente, acontecimientos como la sublevación de los húngaros contra el poder soviético

---

Rosa Esther López García y María Eugenia Vallejo Santín, eds. *Teorías de la subjetividad. Concepciones clásicas y nuevas perspectivas*, México, UNAM, 2015, pp. 190-191.

<sup>17</sup> Cf. Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica...*, *op. cit.*, p. 69 ss.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 73. Cf. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1993, pp. 187-188.

<sup>19</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, eds. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 226. Este desplazamiento debe ser matizado, en la medida en que se inscribe en una lógica de la ampliación, y no del abandono. Se trata, en este sentido, de un desplazamiento-inclusión, por razón del cual el concepto de dispositivo (ámbito de lo no-discursivo) incluye el de episteme (ámbito del saber).

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 144.

en Budapest (1956) o la Guerra de Independencia de Argelia (1954-1962) atestiguan que los problemas económicos juegan un papel secundario respecto a ciertos mecanismos de poder que, por así decirlo, se disparan por sí mismos a lo largo de todo el siglo XX.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por poder? Frente a la concepción tradicional del poder como estructura política o como clase dominante, Foucault considera que la condición de posibilidad del poder no radica en la existencia primera de un punto central o en un foco único de soberanía del cual derivarían formas descendientes, sino en un campo móvil y múltiple de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio donde se ejercen, un lugar tácito y estratégico cuya cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales y en las hegemonías sociales; hablando con el propio Foucault:

En lo que tiene de general, de abstracto y hasta de violento, la estructura del Estado no lograría sujetar así, continuamente y como quien no quiere la cosa, a todos los individuos, si no se enraizara, si no utilizara, como una especie de gran estrategia, la totalidad de las pequeñas tácticas locales e individuales que envuelven a cada uno de nosotros.<sup>21</sup>

Efectivamente, el poder está siempre presente en las relaciones humanas donde se busca dirigir la conducta del otro. Se trata del poder concebido como “lucha” o como “guerra”, en el sentido de Nietzsche; según Foucault, el modo de relación propio del poder es el gobierno, y gobernar consiste en conducir conductas.<sup>22</sup> Aunque dichas relaciones son en principio inestables y reversibles, a menudo las relaciones de poder están fijadas de tal manera que son asimétricas a perpetuidad, y el margen de libertad se torna extremadamente limitado.<sup>23</sup> Desde esta perspectiva, no se trata de una distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos; el poder arranca de mecanismos infinitesimales que atraviesan el cuerpo social, y tales mecanismos son posteriormente colonizados y transformados a su antojo por mecanismos más generales y formas de dominación global.<sup>24</sup>

Las relaciones de poder utilizan métodos y técnicas muy diferentes para imponer su dominio en cada mundo histórico. Así, uno de los privilegios característicos del orden soberano ha sido siempre el derecho de “vida o muerte”, esto es, el derecho de *hacer morir o dejar vivir*. A partir de la edad clásica (siglos XVII-XVIII), empero, esos mecanismos de poder experimentan una transformación de largo alcance, y el derecho de muerte cede el protagonismo a las exigencias de un poder que administra calculadoramente las condiciones de vida y el espacio entero de la existencia, a través de todo un *continuum* de disciplinas del cuerpo y regulaciones de la población. La vida en su aspecto más crudo y descarnado, entendida biológicamente como *zoé*, “vida a secas” o “vida nuda” (Agamben), por oposición a la “vida calificada” o “forma de vida” que expresa la etimología griega de *bios*. Una vida impersonal, indefinida y, en cuanto tal, subordinada a los dispositivos de poder que ejercen un control normalizador sobre ella.<sup>25</sup> No se trata ya de hacer jugar la vieja potencia de la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio productivista de valor y utilidad. Hemos entrado en la era

---

<sup>21</sup> Michel Foucault, *El poder. Una bestia magnífica...*, op. cit. p. 76. Cf. *Ibid.*, pp. 75-77. Cf. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 112-113.

<sup>22</sup> Cf. Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

<sup>23</sup> Michel Foucault, “The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom”, en James Bernauer y David Rasmussen, eds. *The Final Foucault*, Cambridge, MA, pp. 11-12.

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 144-145.

<sup>25</sup> Daniel Lesteime, “Ciencia y biopoder: del discurso científico a la instrumentalización biopolítica del saber”, en *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. XI, núm. 2, 2011, pp. 50-51.

del “biopoder”, una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en marcha la civilización occidental.<sup>26</sup>

Desde un punto de vista histórico, el concepto de “biopoder” hunde sus raíces en numerosos fenómenos muy diferentes, aparentemente, entre sí. Por ejemplo, podemos observar sus primeros gérmenes en el orden religioso, cuando empiezan a desarrollarse prácticas de devoción y confesión, así como de examen y dirección de conciencia. Por añadidura, tenemos el interés creciente por la educación desde el siglo XVI en Occidente (no solo de los clérigos, sino también de los ciudadanos), o los fenómenos de disciplinarización en el ejército durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, el “biopoder” solo llega a desplegar plenamente sus potencialidades bajo la égida del capitalismo, toda vez que, como hace notar Foucault, “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”.<sup>27</sup>

En su fase industrial, el “biopoder” capitalista erige la *disciplina* como la estrategia de poder por antonomasia, en lo que constituye la forma de sujeción más efectiva de todas las conocidas hasta la fecha.<sup>28</sup> Con el modelo arquitectónico del panóptico de Bentham como referencia, la disciplina se ejerce incesantemente y lleva a cabo un control omnipresente de la actividad, el tiempo y el espacio de la fábrica, en aras de producir individuos sujetos a comportamientos estandarizados y programados en función de los objetivos de rendimiento y funcionalidad del sistema; individuos, por lo tanto, útiles, rápidos y eficaces. Asociando los principios tayloristas de la organización científica del trabajo y la mecanización, el capitalismo industrial y fordista integra la fuerza de trabajo en un sistema cada vez más complejo de máquinas y utensilios donde la productividad se mide con modelos informáticos basados en la producción de bienes materiales (físicamente tangibles), en lo que constituye la realización histórica de la división técnica del trabajo de smithiana memoria.<sup>29</sup>

En este escenario, la aplicación de la ciencia y del conocimiento a la producción no tiene como objetivo extraer de los cuerpos bienes y riqueza, sino más bien tiempo y trabajo.<sup>30</sup> Para intensificar su rendimiento y multiplicar sus capacidades en esta dirección, el fordismo reduce la actividad del obrero a una mera abstracción regulada por las leyes de la máquina en su totalidad,<sup>31</sup> de manera tal que el trabajo, reducido a la pura ritualidad de una gestualidad automatizada, pierde todo carácter sustantivo y propio, hasta tal punto que el obrero constituye una pieza más intercambiable del gran artefacto maquinico.<sup>32</sup> Más que un instrumento o un medio de producción físico, el sistema de las máquinas es la forma como la fuerza de trabajo es ordenada, dirigida y explotada.<sup>33</sup>

---

<sup>26</sup> Cf. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 163-175.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 170. Cf. Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica...*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>28</sup> Cf. Erika Judith Salinas, op. cit., p. 182 ss.

<sup>29</sup> Andrea Fumagalli, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010, p. 84.

<sup>30</sup> Como apunta Marx, el capital entra en una contradicción cuando trata de reducir a un mínimo el tiempo de trabajo necesario para extraer plusvalor (plusvalía relativa) y, al mismo tiempo, pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza. Cf. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica económica política (borrador)*, 1857-1858 (vol. 2), Madrid, Siglo XXI, p. 229.

<sup>31</sup> Cf. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (vol. 1)*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 217-218.

<sup>32</sup> Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, Madrid, Akal, p. 30.

<sup>33</sup> Cf. Raniero Panzieri, “Sull’uso capitalistico delle macchine”, en *Quaderni Rossi*, vol. I, 1961, pp. 53-72.

### 3. El nuevo espíritu capitalista

Contemplado en perspectiva histórica, una de las características esenciales del sistema capitalista es que transforma recurrentemente los modos de acumulación sin mutar por ello su naturaleza sustancial, ya sea para afianzar sus prerrogativas sobre los seres humanos o bien para acrecentarlas. Más allá de sus diferentes variantes históricas, las metamorfosis del capitalismo tienen un denominador común: todas ellas corrompen las formas de organización de la producción, los modos de suministrar la fuerza de trabajo o la estructura del capital, además de las formas de propiedad, dirección y control.<sup>34</sup>

Prueba y testimonio de ello es la transformación postindustrial de la acumulación, una auténtica ruptura histórica en la dinámica del capitalismo como consecuencia directa del agotamiento de los modos tayloristas de realización de los beneficios productivos.<sup>35</sup> Como contrapunto de la crisis social del fordismo, las tecnologías digitales y comunicativas abren un horizonte totalmente novedoso para el proceso de producción, donde no se trata ya (al menos en primera instancia) de fabricar individuos fuertes y sanos en términos productivos; la tendencia es más bien extraer la riqueza a partir de la *constitución de subjetividades* en el seno del capital, por medio de sus semiologías. En este contexto, la relación social entre la fuerza de trabajo y la máquina se trueca, como veremos más adelante, en algo interior al ser humano. Pero como expresa Fumagalli con lacónica precisión, “lejos de ser el capital lo que se humaniza, son las vidas de los individuos, con sus múltiples singularidades y diferencias, las que se vuelven ‘capitalizables’”.<sup>36</sup> Más allá de su acepción meramente económica, la fórmula “capital humano” refleja nítidamente, en este sentido, la significación del cuerpo biopolítico (o “psicopolítico”, mejor dicho) en la fase actual del capitalismo, alumbrando relaciones de explotación novedosas.

Al abrigo del progreso tecnológico, el capitalismo expande su dictadura cuantitativa y cualitativamente, en la medida en que subsume ya no solo la totalidad de los procesos productivos y los agentes involucrados en ellos, sino también a los mismos sujetos en toda su actividad y esfera vital, incrementado la productividad hasta límites insospechados. El resultado es lo que podemos denominar con Guattari un “capitalismo mundial integrado”,<sup>37</sup> esa forma postmoderna del imperialismo en la que no existen afueras o exterioridades al capital, donde nuestro tiempo total de vida se subordina al dominio capitalista en aras de satisfacer sus exigencias de acumulación ilimitadas, en perjuicio de la separación de weberiana memoria entre el tiempo de trabajo (esfera de la producción) y el tiempo de ocio (esfera de la reproducción).<sup>38</sup> En palabras del mismo Guattari y de Negri:

---

<sup>34</sup> Cf. Andrea Fumagalli, *op. cit.*, p. 83.

<sup>35</sup> El tránsito del capitalismo industrial al postindustrial ha generado un gran debate desde principios de los ochenta en el campo de la sociología económica y del iuslaboralismo, hasta los primeros análisis teórico-políticos del postfordismo en el neo-operatismo italiano, levantado numerosas suspicacias entre los partidarios de la discontinuidad y la irreversibilidad del cambio, por una parte, y los que observan cierta continuidad con el pasado, por otra. Cf. *Ibid.*, p. 88.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>37</sup> Cf. Félix Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

<sup>38</sup> El concepto de “subsunción de la vida en el capital” hunde sus raíces en la noción de “subsunción real del trabajo en el capital” en cuanto modo de producción específicamente capitalista. Marx acuña y desarrolla esta noción en el libro I, capítulo VI inédito de su obra más reconocida, *El Capital*. Cf. Karl Marx, *El Capital: Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, pp. 59-77. Cf. Israel Arcos

La familia, la vida personal, el tiempo libre, y quizá también los fantasmas y el sueño, todo aparecía ya sometido a la semióticadas del capital, según regímenes de funcionamiento más o menos democráticos, más o menos fascistas, más o menos socialistas. La producción socializada ha llegado a imponer su ley en el dominio de la reproducción sobre casi toda la superficie del planeta y el tiempo de la vida humana se ha visto completamente absorbido por el de la producción social.<sup>39</sup>

En este contexto de capitalismo a ultranza, la “alienación”<sup>40</sup> trasciende las paredes de la fábrica y adquiere un nuevo significado en la vida del mercado:

A medida que la modernidad fluida [...] ha ido sustituyendo a la modernidad pesada, al menos en Occidente, se ha cumplido un paso decisivo: de la sociedad de productores se ha pasado a la sociedad de consumidores; a una sociedad en la que el consumo se eleva a metacódigo fundamental de todo otro tipo de relación.<sup>41</sup>

En efecto, la nueva clase de poder produce una nueva clase de sujeto y nuevas clases de conducta que le pertenecen. Asistimos a la eclosión del “último hombre” (*letzte Mensch*) de Nietzsche,<sup>42</sup> la conversión de la humanidad en un rebaño de consumidores voraces e insaciables. Ahora bien, la inteligibilidad de este nuevo prototipo social escapa a las coordenadas foucaultianas del biopoder y la disciplina: la transmutación del capitalismo comporta nuevas tecnologías de poder y, por ende, formas de subjetivización inauditas. Bajo este punto de vista, nuestra intención en las líneas venideras es identificar y desvelar a grandes rasgos el nuevo modelo de individuación donde se encarna la amenaza del sometimiento y las contradicciones que genera en la *praxis* histórico-social, a la luz de la nueva naturaleza de las fuentes de valorización sobre las cuales se funda el proceso de acumulación en lo que nos gusta denominar como “capitalismo cognitivo”.

Si el capitalismo industrial se afanaba en domesticar a fuerza de disciplinamiento la corporalidad de los obreros en espacios de reclusión de diversa índole (el recinto fabril como ejemplo decimonónico), ahora el objetivo primordial es alimentar nuestra voracidad consumidora hasta el paroxismo. En esta línea, el incipiente “capitalismo cognitivo” aspira a gestionar nuestro sistema de las pasiones, unas pasiones encerradas hasta el momento en la jaula de las necesidades. M. Thatcher no puede mostrarse más explícita al respecto, cuando advierte que el auténtico cometido de la economía no sería otro que transformar corazones y almas.<sup>43</sup> En la terminología de Deleuze, el “alma” determina la condición y la materia del nuevo capitalismo, mientras que el “cuerpo” hacía lo propio en la sociedad disciplinaria.<sup>44</sup> Se trata, en

---

Fuentes, “En torno a la subsunción de la vida en el capital: dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente”, en *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, vol. 9, 2016, pp. 126-145.

<sup>39</sup> Félix Guattari y Antonio Negri, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999, p. 27.

<sup>40</sup> A lo largo de su obra, Marx usa tres términos para designar el concepto de “alienación”: *Entäußerung*, *Veräußerung* y *Entfremdung*. Para consultar la traducción al castellano de cada uno de estos términos en los principales intérpretes hispanohablantes de Marx, nos remitimos a Ángel Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Murcia, Biblioteca Nueva, 2004, p. 102.

<sup>41</sup> Serge Latouche, *Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo*, Bolonia, EMI, 2002, p. 27.

<sup>42</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 39-40.

<sup>43</sup> Cf. Ronald Butt, “Mrs Thatcher: The First Two Years”, en *The Sunday Times*, 3 de mayo de 1981.

<sup>44</sup> Cf. Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 279.

definitiva, de “intervenir la psique y condicionarla a un nivel pre-reflexivo”: el “capitalismo cognitivo” erige la “psicopolítica” como la estrategia de poder del presente.<sup>45</sup>

Según nuestra hipótesis, la declinación hodierna del capitalismo posee una dimensión fagocitadora fundamental, en virtud de la cual se muestra capaz de asimilar y explotar comercialmente nuestros deseos más íntimos, interpelando cuerpos y subjetividades con el lenguaje del mercado. Aislada de la verdadera fase de producción en el capitalismo industrial, la comunicación constituye actualmente una unidad inextricable con ella; en la medida en que determinan y dirigen la producción, los procesos comunicativos cumplen ahora un papel neurálgico en el proceso de realización monetaria. En este giro lingüístico de la acumulación capitalista, la *publicidad* aparece como el alma de la comunicación, entendida como manifestación simbólica y lingüística de los imaginarios colectivos e individuales; una publicidad omnipresente e invasiva tanto en el tiempo como en el espacio, cada vez más diferenciada y flexible.<sup>46</sup>

En la actualidad, las empresas invierten aproximadamente el 40% de su facturación en publicidad y *marketing*, mientras que en el caso de las empresas de comunicación, la publicidad supera sustancialmente la facturación correspondiente a las ventas al público. Ciertamente, la publicidad ya proliferaba antes de la irrupción del “capitalismo cognitivo”, cuando su razón de ser podía resumirse en persuadir a potenciales clientes para adquirir cierta mercancía material, ya sea *por mor* de su utilidad o para satisfacer una necesidad determinada. A la altura del presente, empero, la publicidad posee un componente estético-emocional-experiencial insoslayable, en virtud del cual se constituye como “*marketing* del sí mismo”, y no de la mercancía; es la proyección de nuestros sueños, esperanzas y aspiraciones, y no de nuestras necesidades. De aquí la importancia creciente de lo que podríamos denominar el proceso de “creación de marca” (*brandization*), un proceso que trasciende holgadamente el ámbito de la mera mercancía, de sus cualidades materiales o de la perfección de su diseño:

En el África subsahariana, por ejemplo, las generaciones jóvenes, no ven en el producto de marca, como pueda ser Coca-cola o Nike, un producto material que satisface la exigencia de sed o la necesidad de caminar calzados, sino el *logo* que deja entrever un estilo de vida diferente, su futuro.<sup>47</sup>

Así, el principal cometido de las industrias del consumo es ocupar los sentidos de la potencial clientela y movilizar sus afectos, configurando un universo estético sumamente seductor, proliferante y caleidoscópico: el universo del consumo. Uno de los máximos valedores de esta idea, el sociólogo Lipovetsky, concibe el capitalismo contemporáneo como un “capitalismo artístico”, entendido como el uso y la explotación de las formas y las emociones con el objetivo nada desdeñable de incrementar la tasa de ganancia *ad infinitum*. Así pues, este peculiar modo de producción tiene su fundamento en la importancia siempre creciente de los mercados de la sensibilidad, por una parte, y en la adopción preponderante del arte y del *look*, de las emociones y de la experiencia en la sociedad de mercado, por otra. De aquí se sigue la proliferación del *homo aestheticus* en todos los sectores de la sociedad, ese ser del siglo XXI obsesionado con el diseño, hasta el prurito de pretender estetizarlo todo. A pesar de tratarse de una realidad relativamente incipiente, el “capitalismo artístico” expande hoy su influencia en la

---

<sup>45</sup> Cf. Byung-Chul, Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014, p. 33.

<sup>46</sup> Cf. Andrea Fumagalli, *op. cit.*, p. 168 ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 170. Cf. Naomi Klein, *No Logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2009.

plenitud de su pujanza. Nada ni nadie puede considerarse ya inmune al fenómeno de la estetización y a la mercantilización de la vida.<sup>48</sup>

Desde esta perspectiva, la mercancía asume significados inéditos en nuestra actual coyuntura histórica. Según Marx, la mercancía es objeto de específicas cualidades sensibles y, a su vez, cristalización del gasto de fuerza de trabajo; desde este prisma, el valor de una mercancía estaría determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla. Pues bien, en el nuevo capitalismo, por el contrario, la *dimensión inmaterial* de los productos prevalece sobre su realidad material, y el valor de la mercancía ya no estriba exclusivamente en el tiempo de trabajo necesario, sino también (y especialmente) en el nivel de *simbolicidad* que comprende, un valor simbólico cuya presencia en la mercancía es directamente proporcional a su inmaterialidad.<sup>49</sup> Efectivamente, la esencia del “capitalismo cognitivo” se define por la producción estratégica de mercancía inmaterial mediante la creación *ad hoc* de símbolos e imaginarios, en lo que constituye un nuevo ámbito de mercantilización, definido como “capitalismo cultural” por J. Rifkin, donde el producto representa a la imagen y no a la inversa.<sup>50</sup>

Así pues, las mercancías crean sentido más allá de su utilidad, o mejor, su utilidad es un subproducto del sentido que crean. No se trata ya simplemente de la producción de bienes, sino de la producción de realidad. Una segunda realidad o realidad de ficción, expurgada de sentido y de destino.<sup>51</sup> Una “ficcionalización del mundo”.<sup>52</sup> Desde este punto de vista, Žižek revisa la actualidad de la tesis marxista del “fetichismo de la mercancía” en el presente inmediato.<sup>53</sup> Paradójicamente, el fetichismo alcanza su culminación cuando el propio fetiche, concebido por Marx como un objeto sólido y estable, se ha “desmaterializado”; de manera que la célebre sentencia “todo lo sólido se evapora en el aire”<sup>54</sup> cobra en la actualidad un significado mucho más literal de lo que Marx había imaginado, en la medida en que los objetos se disuelven en experiencias fluidas (“líquidas”, según la metáfora de Bauman), y la realidad social material se ha visto “espectralizada”. Hemos pasado del “fetichismo de la mercancía” al “fetichismo de lo simbólico”. El “capitalismo cognitivo” conduce la tesis derridiana sobre el carácter espectral del capitalismo a un punto culminante superior.<sup>55</sup>

A través de la mercadotecnia y del consumo, los sujetos encuentran su sentido vital, y todo aquel que se atreva a cuestionar esta lógica, quedará inmediatamente fuera del mundo. Así, compramos un producto (un alimento orgánico, por ejemplo) porque representa un estilo de

---

<sup>48</sup> Cf. Gilles Lipovetsky, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Barcelona, Anagrama, 2015.

<sup>49</sup> Cf. André Gorz, *L'immatériale: conoscenza, valore e capitale*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003, p. 273. En este contexto, la “ley del valor” marxiana (cierta cantidad de tiempo equivale a cierta cantidad de valor) entra en crisis, en la medida en que la producción inmaterial ostenta un carácter cualitativo en virtud del cual no puede someterse a una medida objetiva o cuantificable. Cf. Antonio Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Madrid, Akal, 2006, pp. 118-124.

<sup>50</sup> Cf. Fuat Firat y Alladi Venkatesh, citados en Jeremy Rifkin, *The age of access*, Nueva York, JP Tarcher, 2001, p. 173.

<sup>51</sup> Cf. Vicente Verdú, *El estilo del mundo: la vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama, 2003.

<sup>52</sup> Cf. Luis Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 145 ss.

<sup>53</sup> Cf. Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2004, p. 103.

<sup>54</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The communist manifesto*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985, p. 83.

<sup>55</sup> Cf. Jacques Derrida, *Spectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012.

vida sano. Como revela este ejemplo, el movimiento ecologista ha sido fagocitado por la lógica de la mercantilización de la experiencia, en tanto que funciona como una marca de un determinado estilo de vida: cuando compramos “alimentos biológicos”, lo que estamos comprando es una experiencia cultural, la experiencia de un “estilo de vida ecológico y sano”. Y lo mismo cabe decir sobre el nacionalismo, toda vez convertido en una suerte de “mercancía experiencial”: compramos ciertos productos porque nos permiten experimentar nuestra pertenencia a una nacionalidad determinada. Efectivamente, la tendencia mayoritaria en el mercado es la de comprar *experiencias vitales*, con menoscabo de los objetos materiales que deseamos tener en propiedad de forma efectiva, reducidos progresivamente a la condición de base material (parcialmente invisible) para tales experiencias:

A medida que la producción cultural domina la economía, los bienes cobran cada vez más las cualidades de soportes. Se convierten en simples plataformas o marcos en torno a los cuales ponemos en juego elaborados significados culturales. Pierden su importancia material y cobran importancia simbólica. Se tornan menos en objetos que en herramientas que facilitan la representación de experiencias vividas.<sup>56</sup>

Las agencias de publicidad y las grandes marcas reivindicán y propugnan ciertos estilos de vida en detrimento de otros, unos *modus vivendi* que se encarnan en los cuerpos para terminar sedimentando en la realidad social a través del consumo.<sup>57</sup> Como observa Mark Slouka, la lógica del intercambio mercantil asume en este punto una suerte de identidad hegeliana autorreferente: “A medida que pasamos cada vez más horas del día en entornos sintéticos [...] la vida se convierte a su vez en una mercancía. Alguien la hace para nosotros; nosotros se la compramos. Nos convertimos en los consumidores de nuestras propias vidas”;<sup>58</sup> Žižek ha sido especialmente elocuente al respecto: “Compro mi buena forma física acudiendo a un gimnasio de *fitness*; compro mi iluminación espiritual asistiendo a cursos de meditación trascendental; compro mi imagen pública acudiendo a restaurantes frecuentados por personas con las que quiero que se me asocie...”.<sup>59</sup> Por lo tanto, el carácter material de las mercancías no radica en el producto propiamente dicho, sino en la red de significados que obtienen por medio de su posesión y de su uso. El trabajo de producción del imaginario y de manipulación de los afectos se determina allí donde lo simbólico se materializa, o sea, en el mismo acto del consumo. En la fase del consumo, la “psicopolítica” del capital se realiza y toma forma.

Vistas las cosas así, el “capitalismo cognitivo” lleva a cabo una inversión de la vieja relación de fuerzas entre la oferta y la demanda que subyace al capitalismo clásico, toda vez que los clientes se convierten en los pilares (pivots) de la estrategia de empresa.<sup>60</sup> De aquí se siguen implicaciones morales de una importancia inestimable en relación al clásico problema del “libre albedrío”. Tras la fecha sinécdoque de 1989, la victoria ideológica del libre mercado sobre el comunismo ha propagado la creencia infundada, alimentada a conciencia por los medios de comunicación, de que uno de sus máximos estandartes, la libertad, ha vencido para siempre. Para el “inconsciente colectivo”, el consumo ha superado ya el estadio de la necesidad para conquistar el reino de la autonomía personal, de manera tal que nuestra individualidad se funda en elecciones soberanas y, por así decirlo, *somos* nuestro propio “yo”.

---

<sup>56</sup> Jeremy Rifkin, *op. cit.*, p. 173. Cf. Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 100 ss.

<sup>57</sup> Cf. Chainworkers, “Documento post EuroMayDay05”, en [www.chainworkers.org](http://www.chainworkers.org), julio de 2005. Cf. Chainworkers crew, *Chainworkers. Lavorare nelle cattedrali del consumo*, Roma, Derive Approdi, 2002.

<sup>58</sup> Citado en Jeremy Rifkin, *op. cit.*, p. 35.

<sup>59</sup> Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 102.

<sup>60</sup> Cf. Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, París, Le Seuil, 2004, p. 96.

Tal vez, la formulación teórica más paradigmática de este punto de vista en el terreno de la filosofía política contemporánea es la célebre *entitlement theory* de R. Nozick,<sup>61</sup> según la cual los individuos son sus únicos propietarios, y todos ellos tienen el derecho inalienable de apropiarse de cualquier cosa sin ser, no obstante, su propietario (siempre y cuando no perjudiquen con ello a nadie). Más que una nueva clase de ideología, el “liberalismo existencial”<sup>62</sup> designa una *actitud vital*.<sup>63</sup> El colectivo Tiquun define al sujeto de este “liberalismo existencial” con el término “bloom”.<sup>64</sup> Individuos huecos que, arrastrados por una suerte de *horror vacui* neobarroco, sienten una especie de necesidad ontológica, compulsiva y patológica, de colmar su vacío incesantemente, para lo cual se apoderan (legítimamente, según la visión de Nozick) de las identidades ortopédicas que proporciona el mercado, esas prótesis de sentido. En este contexto, la vida se pierde en una autocontradicción práctica y existencial, un falseamiento interno que la convierte en una vida apócrifa, una “ficcionalización de sí”.<sup>65</sup>

Tiquun define al “bloom” en su alienación extrema como “jovencita”.<sup>66</sup> Bajo la ilusión de “vivir su propia vida”, la “jovencita” se caracteriza en lo fundamental porque desea diferenciarse desafortunadamente. Ahora bien, frente al ideal liberal del sujeto autónomo capaz de elegir libremente que nos vende la propaganda oficial, no podemos decir que el consumidor sea soberano, pues la demanda no define las condiciones de la oferta. Mientras que el capitalismo industrial y fordista basaba la realización monetaria en la extensión cuantitativa del mercado, el “capitalismo cognitivo” aboga por incrementar exponencialmente la tasa de sustitución de las mercancías, para lo cual acelera de manera los ciclos de vida de los productos hasta la abolición del tiempo. La premisa aquí es que aquello que los hace deseables, también los vuelve volátiles. Desde una perspectiva más amplia, la velocidad de circulación y la obsolescencia acelerada de los productos tiene su origen en los saberes de la moda, que codifican una alegoría de la juventud en la vida del mercado: todo debe llevar necesariamente el sello de la novedad incorporado, esto es, el estilo de la moda:

La moda no es ya un fenómeno más en el sistema social. La moda es hoy el paradigma del sistema mismo y nada escapa, prácticamente, a sus dictados. Desde el arte a la política, desde la vivienda al pensamiento filosófico, desde la relación sentimental hasta las ideologías, desde la forma de comer a la manera de crear.<sup>67</sup>

Como consecuencia de la “revolución permanente” que atraviesa su dinamismo, las opciones disponibles en el mercado se multiplican y, al menos aparentemente, tenemos más libertad de elección, pero se trata siempre de elegir entre mercancías ya dadas. Esto es particularmente evidente en los grandes *resorts* vacacionales y en las catedrales del consumo o *shopping-centers*, donde todos consumimos símbolos y mercancías siguiendo las instrucciones que dictan

---

<sup>61</sup> Cf. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Madrid, Innisfree, 2015.

<sup>62</sup> Cf. Tiquun, *Llamamiento y otros fogonazos*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2009, pp. 44-46.

<sup>63</sup> Cf. Israel Arcos Fuentes, *op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>64</sup> Cf. Tiquun, *Teoría del Bloom*, España, Melusina, 2005.

<sup>65</sup> Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de Occidente. Enfermedades actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en Luis Sáez Rueda, Pablo Pérez Espigares e Inmaculada Hoyos Sánchez, eds. *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, Múnich, Grin, 2011, p. 76.

<sup>66</sup> Cf. Tiquun, *Primeros materiales para una teoría de la Jovencita / “Hombres-maquina: modo de empleo”*, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2012.

<sup>67</sup> Vicente Verdú, “El imperio de lo efímero”, en *El País*, 10 de marzo de 1990. Lipovetsky reinterpreta el problema de la moda desde el punto de vista de su evolución y analiza su repercusión actual en la autonomía de los individuos. Cf. Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1990.

las estrategias de venta, unas instrucciones que, aunque no están escritas en ninguna parte, sí son lo suficientemente tácitas:

El tiempo social de los clientes está fuertemente estructurado y disciplinado sobre la base de momentos repetitivos y estandarizados (la comida, los juegos de grupo, las veladas organizadas, los momentos para las compras, etc.). En los centros comerciales, el espacio físico está rígidamente controlado según parámetros espacio-temporales que tienden a englobar y a subsumir, dirigiéndola, la propia vida de los consumidores.<sup>68</sup>

A pesar de su aparente dinamismo, la velocidad de cambio del consumo da lugar a una realidad homogénea que se aplica a todos por igual: “Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojigata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo”.<sup>69</sup> En el “capitalismo cognitivo”, el consumidor debe adecuarse a procesos indirectos de regulación social mediante fórmulas de comportamiento que solo son individualizadas en apariencia. Así, el afán por distinguirse de la “jovencita” de Tiququn contrasta con el miedo que experimenta ante la sola idea de desentonar con su tribu o grupo, por lo que siempre termina abrazando acríticamente las estéticas y los modos de vida *fast* que el poder le impone, preparados expresamente por el mercado de mercancías y bienes simbólicos. En rigor, el consumidor no tiene capacidad alguna para cambiar las elecciones productivas que determina el afán acumulativo de las empresas. Nuestras decisiones de compra (es decir, nuestras opciones de vida y nuestros proyectos de sentido, desde la óptica del “capitalismo cognitivo”) son resultado del poder, estamos atrapados en dispositivos de captura omniabarcantes y omnipersuasivos. Nuestra libertad empieza donde termina la necesidad del mercado de convertirnos en consumidores permanentes. La dominación del “capitalismo cognitivo” se funda en una *ilusión de autonomía*.

---

<sup>68</sup> Andrea Fumagalli, *op. cit.*, p. 174.

<sup>69</sup> Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de occidente...”, *op. cit.*, p. 83.