

Curso: Del neoliberalismo a la razón común

Profesora: Dra. Mayte Muñoz Sánchez

Estudiante: Aura R. Cruz Aburto

Posgrado Filosofía de la Ciencia

UNAM

# **Las formas de pensamiento productoras del mundo del sujeto neoliberal**

## **Una discusión ético-estética del neoliberalismo**

### **Introducción**

En “La nueva razón del mundo”, Laval y Dardot (2013) han hecho una reconstrucción del sujeto neoliberal en el penúltimo de sus capítulos. Han descrito su surgimiento, el modelo bajo el cual ha sido prefigurado, las técnicas que lo posibilitan, así como las implicaciones y consecuencias de este modo de existencia. Sin embargo, **la forma de pensamiento que hace posible la construcción de esta subjetividad**, si bien se encuentra implícita en la exposición de los primeros capítulos del texto, no ha quedado del todo esclarecida y este ensayo tiene el propósito de hacerla clara y distinta a través del diálogo con el pensamiento estético expuesto en el trabajo de pensadores tales como Deleuze y Guattari, Guy Debord, y Bifo Berardi, sobre la base del sistema crítico kantiano de las facultades superiores del pensamiento humano.

Para llevar a cabo la tarea precedente, en primer lugar, se describirá el surgimiento del pensamiento de base que ha dado lugar al sujeto empresarial o neoliberal en el desarrollo histórico de la plataforma neoliberal. A continuación, a partir de una muy esquemática y breve exposición de las facultades del pensamiento propuestas por Kant, se tratará de dirimir la naturaleza del pensamiento fundacional del proyecto neoliberal de tal suerte que se podrá develar la discusión ético-estética que el título de este documento anuncia y que se desarrollará con la guía de diversos pensadores.

### **Del pensamiento liberal al neoliberal**

En su texto, antes de que Laval y Dardot (2013) descifren la conformación del sujeto neoliberal, ya nos han llevado de la mano por la configuración de la formación histórica que le da lugar, el neoliberalismo, a la que Félix Guattari y Gilles Deleuze llamarán Capitalismo Mundial Integrado (2002). En dicho recorrido, Laval y Dardot han trabajado en la diferenciación del neoliberalismo

respecto del liberalismo clásico, éste último fundado en la idea de la actuación de una mano invisible que todo lo equilibra naturalmente o *laissez-faire*, mientras que en el caso del primero, tras un análisis acucioso de sus orígenes en el Coloquio Walter Lippman (2013, p. 70), se revelará que, lejos de ser algo que naturalmente se desarrolle en las sociedades humanas, necesita el desarrollo de una plataforma multiagente –incluyendo al Estado– para su establecimiento.

Sin embargo, aunque con los supuestos básicos de la supremacía de la competencia como la mejor de las relaciones sociales posibles para el desarrollo del sujeto en libertad posibilitada por una economía de mercado, el neoliberalismo no contó con una plataforma unitaria en un inicio, sino que en su desarrollo tuvo diversos derroteros. Por un lado, en el tercer capítulo del mismo texto, los autores exponen que la propuesta ordoliberal consideraba que la economía de mercado era la forma ideal para el pleno desarrollo de la competencia pero que ésta no se desarrollaría de manera natural, sino que habría que disponer un orden determinado para su realización. Por otra parte, en el cuarto capítulo, se expone la versión neoliberal austro-americana que propone que la máquina económica tiene una manera natural adecuada de proceder –es decir, un funcionamiento ideal para el ser humano pues se corresponde con lo más íntimo de su naturaleza– que se ha visto perturbada históricamente de manera artificial e ilegítima por intervenciones motivadas por moralismos ya políticos como sociales. Es decir, la manera “más natural” de ser del hombre es aquella de un *homo economicus* libre de todo obstáculo moral y los autores de esta versión del neoliberalismo considerarán que lo mejor es dejar discurrir a esta naturaleza que es para ellos LA naturaleza del ser humano. Dicho sujeto neoliberal se caracterizará por el deseo de ser el mejor entre los mejores. El intercambio mercantil ya no se pensará como una plataforma al servicio de la consecución de un equilibrio social homeostático, sino que el estado de competencia y la constante presión por superar-se y ser superior al resto será el motor imparable de esta modelo de mundo: una muy muy extraña finalidad infinita.

### **Los reemplazos del conocimiento, del pensamiento moral y del discernimiento por sus simulacros**

El supuesto de que la naturaleza económica es la naturaleza esencial del ser humano y, por tanto, es la naturaleza que habrá que dejar discurrir sin obstáculo es un supuesto fundamental para entender la operación de pensamiento en la que se basa la “experiencia” del mundo neoliberal, así como su poder de captura de la subjetividad.

Dicho supuesto eliminará, por un lado, el papel del pensamiento moral reemplazándolo por un pensamiento de corte meramente utilitarista que, sin embargo, lejos de supeditarse a los modelos privados de felicidad de cada individuo, creará un mundo-simulacro en reemplazo de toda unidad originaria regulativa que se identificará con el mundo del mercado mundial. Para dar sentido a dicha,

por llamarla de alguna manera, “metafísica de mercado” el ámbito de la sensibilidad deberá ser a su vez, reemplazado por una por un mundo pseudosensible que Guy Debord llamaría en su momento “sociedad del espectáculo” (1967) y de esta manera se abrirán paso una serie de supuestos supuestamente científicos, pero en realidad carentes de todo sustento en la intuición (supresión del conocimiento) que, a su vez, capturarán toda posibilidad de discernimiento estético bloqueando la capacidad de imaginar un mundo más allá de una innovación supeditada a los fines del mercado. Asimismo, esta metafísica de mercado, esta “Matrix”, será el origen del desarrollo de una nueva (in)sensibilidad: la sensibilidad conectiva de Bifo Berardi que describiremos más adelante.

Pero, vayamos un poco más despacio y comencemos por aclarar primero, cada una de las facultades humanas descritas por Kant para poder, entonces, ver cómo es que ha funcionado su desplazamiento por los simulacros engendrados por la “nueva razón del mundo”.

### **Conocimiento, pensamiento moral y discernimiento**

El sistema crítico de Kant propone tres grandes facultades psíquicas (KrU, 1790): la facultad de conocer, la facultad de apetecer y el sentimiento de agrado y desagrado. Estas tres facultades psíquicas, a su vez se rigen por las facultades superiores del entendimiento, la razón y el discernimiento de manera correspondiente. A su vez, a cada una de ellas le corresponde un ámbito propio de aplicación: la naturaleza, la libertad y el arte (al que Hanna Arendt agregará lo político).

#### Conocimiento (teórico)

Conocer supone determinar objetos, recortar y organizar el infinito mundo que nos rodea. En este sentido, el conocimiento encuentra sus posibilidades en dos tipos de principios a priori: las de la sensibilidad –a través de las formas subjetivas de la intuición (espacio y tiempo)– y, por otro, las del entendimiento en tanto tal (o espontaneidad) a través de los conceptos puros.

Las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana o intuición, el espacio y el tiempo, ejercen su acción sobre las cosas de manera directa y el hecho de que sean condiciones *a priori* significa que lo dado siempre es preformado por ellas, es decir, no tenemos acceso directo a las cosas tal como son, sino solo en tanto fenómenos. Por lo tanto, en el conocimiento teórico, la sensibilidad impone al mundo su forma y orden dando lugar a los fenómenos. Cabe señalar que, si bien se trata de condiciones *a priori*, como los conceptos que se describirán a continuación, se diferencian de éstos en que no subsumen; es decir, la diversidad no cae bajo ellas –como en los conceptos– sino que la diversidad solamente es ordenada a través de ellas y, por lo tanto, se puede decir que cae en ellas (Lazos, 2018).

Por otro lado, el otro componente del proceso de conocimiento está dado por los conceptos: estructuras de naturaleza discursiva producidos por el entendimiento, facultad legislativa del conocimiento teórico. Los conceptos son estructuras del pensamiento que, por sí mismas, no contienen nada, es decir, son vacías. Para poder cobrar sentido, los conceptos habrán de recibir lo dado por medio de las condiciones de la sensibilidad, es decir, de la intuición. Esta intuición será, entonces, reunida y subsumida a partir de dichos conceptos, lo que significa que se identificarán las notas comunes de los particulares a través de ellos y, consecuentemente, dejarán de lado la diversidad. En este sentido, a decir de Kant (KrV, 1787), el conocimiento encuentra sus límites en que sólo puede haber conocimiento de fenómenos, es decir, de cosas dadas a la intuición que después habrán de ser organizadas por los conceptos del entendimiento. Por lo tanto, no es posible conocer algo que se encuentre más allá de las posibilidades de nuestra sensibilidad. Esa idea, que se la ha llamado Tesis de la humildad (Lazos, 2014), la podemos entender mejor si atendemos a las palabras del propio Kant:

[...] el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental [...] El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas *en general y en sí mismas*, mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible [...] todo concepto es la forma lógica del concepto (pensar) en general. En segundo lugar, se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera [...] Ahora bien, no podemos suministrar un objeto al concepto sino mediante la intuición. Aunque sea posible *a priori* una intuición pura con anterioridad al objeto, esa misma intuición sólo puede recibir su objeto, es decir, su validez objetiva, a través de la intuición empírica, de la que constituye una mera forma. Así pues, siendo posibles *a priori*, todos los conceptos, y con ellos todos los principios, se refieren a intuiciones empíricas, es decir, a datos de una experiencia posible. De no ser así, carecen de toda validez objetiva y se reducen a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus posibles representaciones.

### Pensamiento práctico

Por otro lado, existe una facultad superior a la que Kant denomina razón, cuya tarea es de orden superior al entendimiento ya que supone la búsqueda de la unidad en la diversidad de este y sus conceptos. La razón, en este sentido, no persigue poner ley a los objetos de la experiencia, sino que se trata de una ley subjetiva en tanto busca encontrar el fundamento ulterior, incondicionado, del

entendimiento mismo: no se trata de una unidad de la experiencia posible, sino de una unidad del entendimiento (KrV, A306-7). Por lo tanto, esta otra facultad no pretende encontrar la causa ulterior del mundo fenoménico, sino la causa incondicionada del entendimiento mismo, independientemente de su acoplamiento con la intuición en el caso de la facultad de conocer.

Así, mientras en el seno del conocimiento teórico es imposible concebir lo incondicionado, lo absoluto, justamente es lo que la razón pretende producir. A esos productos se les llama ideas las cuales, lejos de ser cognoscibles, son precisamente ideas en el sentido platónico: modelos a seguir, guías que orientarán nuestra acción: la razón tiene entonces un uso práctico que responde a nuestra facultad de apetecer que involucra, en su sentido contingente al *querer*, en su sentido puro al *deber*.

La facultad de apetecer, en tanto presupone a las ideas que habrán de orientar la acción del ser humano involucran motivos de acción. Cuando los motivos de la acción responden a fines ajenos a la voluntad misma, es decir, intereses o pasiones del sujeto empírico (contingentes), podemos decir que estamos hablando de una razón prudencial o pragmática: es decir, la voluntad no se conduce moralmente sino pragmáticamente. En este caso, estaremos hablando de un proceder de corte utilitarista en donde se trata de encontrar los medios necesarios para alcanzar la realización de alguna apetencia y, por lo tanto, una acción se considerará bueno solo por su eficacia, es decir, por su capacidad para alcanzar un propósito posible o real. Por lo tanto, este tipo de pensamientos se caracterizan por ser imperativos de la habilidad, meramente subsidiarios del conocimiento especulativo pues se trata de medios para alcanzar una finalidad contingente, una finalidad fenoménica.

Sin embargo, cuando la voluntad elige a las ideas desde sí misma –es decir que es autónoma y por tanto libre– y no por fines empíricos, sino por principios *a priori*, actuará de manera auténticamente moral. Asimismo, para que estos principios sean *a priori* tendrán que ser válidos para la voluntad de todo agente racional, es decir, tendrán que ser universalmente válidos. De esta manera, Kant llegará a las dos famosas formulaciones del imperativo categórico, una concerniente a la demanda universal y, la segunda, concerniente a la voluntad humana como fin en sí misma:

1. Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal.
2. Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.

Siguiendo las ideas anteriores, para Kant la felicidad no es pues el fin último a seguir, sino la libertad como principio rector que implica la capacidad de la voluntad de darse leyes a sí misma. La felicidad, en todo caso, si bien es un deseo común en todos los seres humanos, es un asunto prudencial y contingente ya que no es un fin en sí misma, sino un fin cuyos principios son tan solo medios contingentes que obedecerán a los intereses y pasiones particulares de los individuos. Sin embargo, la felicidad puede ser pensada de manera moral sí y solo sí pensamos desde la idea de un mundo moral, mundo meramente inteligible (idea práctica), ya que en este mundo se podría prescindir de toda inclinación y de esta manera la felicidad podría ser general. Dicho mundo moral para Kant solo es posible si todas las voluntades privadas se condujesen bajo una voluntad suprema: el ideal del bien supremo.

La propuesta moral de Kant descansa sobre la base de dicho ideal moral que, por ser tal, no es de este mundo (el de los fenómenos), lo cual quiere decir, como desde un principio se señaló, que se trata de una mera idea que, sin embargo, es capaz de determinar los motivos de la acción humana, lo cual no es poca cosa. Consecuentemente, dicho ideal, que en tanto tal es perfecto, es el que permite concebir unidad originaria (el absoluto) y, también por ser tal, está abismal e irreconciliablemente separado del ámbito de la experiencia: es puro pensamiento. Así, hemos llegado a un hiato insalvable –al menos hasta aquí– entre el mundo de los fenómenos y su conocimiento, y el mundo nouménico y su pensamiento práctico: el ser humano posee una doble identidad en tanto fenómeno y en tanto mera inteligencia.

El discernimiento o la facultad de juzgar

La tercera crítica emerge por la necesidad de establecer un puente entre el entendimiento y la razón, es decir entre el ámbito de la facultad de conocer y la facultad de apetecer, el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la libertad, de lo “dado” y de la acción humana que, tan solo con las dos primeras facultades parecerían inconciliables.

Una noción clave para esta crítica es la de juicio reflexionante a la que Martínez Marzoa (1987) habrá de denominar enjuiciamiento. Este tipo de juicio difiere del determinante debido a que no es producto de la intervención de conceptos ya determinados (los conceptos que produce el entendimiento) sino de la mera posibilidad de conceptos en general. Esto implica que lo que tenemos en principio, no es lo dado como producto de la intuición en tanto condición del conocimiento subsumido por conceptos ya definidos, sino la imaginación actuando libremente, sin sujetarse a conceptos pues el hecho es que, en esta facultad, estos no se han determinado: tan solo tenemos algo así como esquemas (aunque no esquemas como tales aún) o, dicho de otro modo, una mezcla primigenia de receptividad (intuición) y espontaneidad (conceptos).

En este caso, el entendimiento, habrá de experimentar un ensanchamiento por el recurso a las ideas de la razón (facultad de apetecer) al momento de requerir un concepto por reflexión, lo que implicará que se tenga un concepto indeterminado, que nos permita ligar la captura de algo que excede a la sensibilidad formal (la intuición) y que no ha podido ser conceptualizado por vía del entendimiento en su forma determinante: la naturaleza como cosa en sí. De esta manera es que las tres facultades entrarán en una relación armónica que conseguirá tender el puente entre entendimiento y razón.

De lo anterior, podemos inferir que la facultad de juzgar es más primigenia que el conocimiento, al menos en el caso del juicio estético de lo bello (como habremos de mostrar en lo subsecuente), ya que, siguiendo la interpretación de Martínez Marzoa (1987), la imaginación preexiste a los conceptos determinados, es decir contamos en primera instancia con un ejercicio libre de la imaginación: todo juicio determinante presupone un juicio reflexionante. Al mismo tiempo, el juicio reflexionante será capaz de liberar lo que se halla constreñido por el juicio determinante de tal suerte que en su ejercicio libere “un fondo que estaba oculto” (Deleuze, 1997). Así, el juicio reflexionante no solo puede tener una tarea de fundamento para el determinante, sino de extensión, ensanchamiento infinito: el conocimiento científico encuentra sus límites que solo podrán ser liberados acudiendo al discernimiento para que el propio saber pueda extender sus posibilidades. De esta manera, este tipo de juicio posibilitará la proliferación de ideas y, en el caso de la propuesta de Hanna Arendt (1970) y acerca del juicio político como juicio reflexionante, el debate político.

El juicio reflexionante es, pues, el producto de esta última facultad y se caracteriza por su naturaleza subjetiva. En el caso del juicio estético, existen dos posibles registros. Por un lado, el juicio de lo bello supone la producción de un concepto por parte de la imaginación en “libre juego” con el entendimiento en respuesta a la captación sensible de algo indeterminado que nos produce un sentimiento de placer y para lo que nuestro entendimiento no es capaz de producir juicios determinantes. En el caso de lo sublime, por otro lado, por una discordancia entre nuestra experiencia sensible y los alcances de nuestra imaginación aparecerá un sentimiento de *displacer* que solamente podrá ser resuelto por una idea de la razón: el infinito matemático o el infinito dinámico. Hasta aquí podemos observar cómo estos juicios involucrarán la activación de las facultades de entendimiento y razón, detonadas por una *afección* en el sujeto, en relación no dominante con la imaginación. Asimismo, de este tipo de juicios se debe decir que, aunque no podemos conocer ese “algo indeterminado”, sí resultamos afectados por ello –tenemos un sentimiento de placer o *displacer*– y el discernimiento o facultad del juicio ejerce su actividad en torno a sí mismo: por ello es reflexionante y por ello es subjetivo.

Por otro lado, en la *Crítica del Juicio*, Kant habla de otro tipo de juicio, además del estético, pero que requiere que éste le preceda: el juicio teleológico. Este juicio deviene de que, a través de

nuestra experiencia de la naturaleza esta se nos da *como si* se comportara de acuerdo con fines en su conjunto, pero donde esos fines se refieren a su propio devenir: a sí misma en tanto actividad, la *Physis*. En este sentido, aunque solo a través de una idea de la razón, es posible pensar lo indeterminado (la cosa en sí) en la experiencia sensible misma de la naturaleza. Dicha idea de la razón involucra pensar en una voluntad y en un entendimiento no humanos, una voluntad que nos excede y de la que, a decir de Kant, somos su expresión última: la naturaleza en su capacidad de pensarse a sí misma. En este juicio, la observación de la naturaleza produce estas ideas que, si bien no dejan de ser juicios reflexionantes, sí hacen posible pensar en una unidad de la naturaleza: algo que ni en la facultad de conocer ni en el caso de la razón práctica era posible.

Si atendemos a la exposición de las facultades de acuerdo con Kant, tenemos en primera instancia que **la experiencia supone lo dado conformado por las condiciones de la sensibilidad: espacio y tiempo. Así, y solamente así, el conocimiento será posibilitado una vez que entren en acción los conceptos puros del entendimiento.** Por otra parte, hay que recordar, por un lado, que **el pensamiento moral (el *deber*) supone una voluntad autónoma, libre: una voluntad que se rige a sí misma.** Por otro lado, **cuando no nos rige el *deber*, sino el *querer*, actuamos prudencial o pragmáticamente atendiendo a nuestros intereses o apetencias.** Finalmente, la facultad que posibilita el auténtico ensanchamiento del entendimiento por vía de la imaginación detonada por la afección sensible es **el discernimiento**, así como es –precisamente por tratarse de ser afectados en la experiencia– **la facultad de la multiplicidad y la singularización, de la proliferación del pensamiento que, paradójicamente puede encontrar la convergencia en la idea de naturaleza como producto y actividad a la vez: *Physis*.** Tengamos esto en mente y analicemos la propuesta por Laval y Dardot.

### **La máquina económica: la suplantación de la sensibilidad, la desaparición de la moral y el pseudoconocimiento**

La fabricación del sujeto neoliberal y la suplantación de la sensibilidad: de la conjunción a la conexión  
Al inicio, habíamos expuesto que la propuesta de Hayek y L. von Mises, los representantes del neoliberalismo austro-americano, sostenía que el orden ontológico humano obedecía por definición a la máquina económica, dispuesta sobre los fundamentos de la competencia que, aquí interpretamos que se define como una especie de “instinto ontológico” del ser humano. A su vez, dichos autores señalarían que dicho comportamiento natural (ontológico) había sido obstaculizado históricamente de manera incesante por una serie de artificiosos intervencionismos morales políticos y sociales lo cual, para ellos, solo había causado daño. Este entorno naturalmente realizado, de ser allanado el



camino de todo estorbo moral, daría lugar al desarrollo pleno del mercado y a su sujeto: el sujeto empresarial.

Laval y Dardot, en el noveno capítulo de “La nueva razón del mundo”, señalan que entonces, el proyecto neoliberal se propondrá efectivamente allanar el camino para que sea realice esta naturaleza pura de lo humano que ellos han identificado con el sujeto neoliberal: un sujeto inacabado, indeterminado por naturaleza cuya finalidad de sí es su potenciación sin fin **¡Prácticamente, el sujeto neoliberal es trans-humano!** Y el transhumano, como gran relato, es precisamente un sujeto que ha dejado atrás su humanidad para entrar en fusión con una inteligencia artificial, una inteligencia que Bifo Berardi (2016) describe de la siguiente manera):

[...] Lyotard reflexionó acerca de los límites difusos entre humanos y máquinas. Para comprobar que la diferencia entre el pensamiento humano y la inteligencia artificial es irreductible, recurrió a la metáfora de la nube: **mientras que la inteligencia artificial está basada en un consecuencialismo riguroso, la naturaleza de pensamiento posee la misma indeterminación que el proceso de formación de las nubes.**

**Las computadoras no saben lo que es un evento.**

**“¿Qué son un lugar, un momento, que no estén anclados en el ‘paderer’ inmediato de lo que sucede? ¿Una computadora está de alguna manera aquí y ahora? ¿Puede *suceder* algo por ella? ¿Puede sucederle algo?”, dice Lyotard.**  
(Berardi, 2016, p. 288)

Esta idea de Berardi se anuncia una reticulación de la experiencia de tal suerte que la experiencia misma será anulada en tanto evento sensible y esto solo será posible si se lleva a cabo la transformación del mujer y hombre del humanismo –un humano, demasiado humano– en el sujeto neoliberal, para lo cual el proyecto neoliberal tendrá que sortear una serie de operaciones. La primera de ellas, como señalan Laval y Dardot, será fusionar y reducir la heterogeneidad de las esferas de la vida humana a una sola: la realidad de la empresa inmersa en el mundo del mercado y su principio fundacional de competencia, la realidad económica. Y pensar las implicaciones de que se funde la realidad sobre la confluencia total de todo a la esfera económica nos lleva a atender de nuevo a las ideas de Bifo Berardi al respecto.

En la *Fenomenología sin Fin* (2016) elabora una investigación estética alrededor de las mutaciones que nuestra sensibilidad –facultad que hace posible la interpretación de los signos que no pueden definirse con precisión en términos verbales (Berardi, 2016, p. 11), así como nuestra

sensibilidad (percepción erótica) está siendo trastocada en la actual formación histórica del Capitalismo Mundial Integrado. Él identifica que la comunicación entre los cuerpos sensibles se ha modificado: cada vez somos más incapaces de interpretar el medio sensible y nos hacemos dependientes de un mundo de interpretación prefabricada a la que él llamará semiocapital y cuyos antecedentes se encontraban ya en “la sociedad del espectáculo” de Guy Debord (1967):

[...] Están los humanos perdiendo esta habilidad a medida que su comunicación pasa **cada vez menos por la conjunción de cuerpos y cada vez más por la conexión de máquinas**, segmentos, fragmentos sintácticos y materia semántica?

Mi respuesta tentativa es que sí. Estamos perdiendo algo que ni siquiera somos conscientes de tener (que sabemos perfectamente que tenemos, sin siquiera tener que pensar en ello). **Estamos perdiendo la capacidad de detectar lo indetectable, para leer los signos invisibles y para sentir los signos de sufrimiento o de placer del otro.** (Berardi, 2016, p. 11)

Por otro lado, la configuración del mundo económico del capital ha tenido como base la abstracción del valor: del valor de uso se pasó hace ya demasiado tiempo a la primacía del valor de cambio y, en tiempos más recientes, en que el dinero perdió toda realidad concreta, el capitalismo financiero ha hecho del valor, de la economía, una mera abstracción que se corresponde muy bien con el desplazamiento de la conjunción de los cuerpos hacia la conexión por medio de máquinas: creemos tener una experiencia sensible de mundo cuando solamente estamos teniendo ya una versión perfectamente editada y preconfigurada del mundo que el capital necesita que experimentemos para posibilitar su infinita reproducción. Esto tiene repercusiones fatales también en la percepción del otro: sin sensibilidad ni sensibilidad no es posible tener la habilidad de percibir al otro como “una extensión viva de mi propio cuerpo” (Berardi, 2016), no es posible pensar en “lo común” (Laval y Dardot, 2013).

De esta manera, podemos decir que la fabricación del sujeto neoliberal descansa en una operación directa sobre la sensibilidad. Esta operación consiste en la suplantación de la sensibilidad y la sensibilidad, a decir de Berardi la conjunción, a cambio del semiocapital: la conexión por máquinas. El sujeto neoliberal no solo es una construcción que se hace posible por medio de prácticas discursivas o por medio de la reducción de grandes relatos morales, también y como gran estrategia se trata de una configuración de la subjetividad llevada a cabo por la cancelación de la experiencia estético-política.

La desaparición de la moral: del cuidado de sí a la empresa de sí

Si retomamos las ideas de Kant expuestas anteriormente, la propuesta práctica de Hayek y L. von Mises parece a todas luces una propuesta utilitarista, prudencial: refiere a orientar las acciones por medio de la consecución de las apetencias a intereses de los individuos. Sin embargo, hay un aspecto curioso: lejos de suponer que las apetencias y los intereses de los individuos son diversos, Hayek y von Mises presuponen que existe una vía y solo una vía de realización humana: la consecución de sus fines antes que el otro, ser mejor que el otro, la competencia: *We are the champions, my friend*. La moral ha sido suplantada: ya no se trata de una voluntad que se rige a sí misma considerando a los otros seres humanos como fines en sí mismos, sino que se trata de individuos que han nacido para competir, para ser los mejores: este es su destino universal. Asimismo, la facultad humana que rige este comportamiento será el emprendimiento y principio: lograr el intercambio más provechoso, valor de cambio. Parecería, hasta aquí, que se trata de un proceder práctico prudencial. Sin embargo, es posible decir que no es ni siquiera eso ya que, en el caso de la felicidad los procesos de consecución son siempre contingentes: los fines son tan diversos como los individuos. En el caso de la subjetividad neoliberal, la felicidad solo puede ser una que, por cierto, a veces ya no se parece tanto a la felicidad misma: la mejora sin fin, el movimiento imparabile y compulsivo dirigido por el dispositivo del rendimiento goce para ser llevados “más allá del principio de placer” (Laval y Dardot, 2016, pp.358-362): todo al servicio de la máquina económica, del orden del mercado. Justo por esto último este *ethos* no puede ser juzgado de prudencial (y obviamente, jamás tampoco de moral) ya que no es contingente ni se relaciona con el deseo singular, sino que se articula con lo que debe ser deseado de acuerdo con los fines del orden del mercado.

De esta manera, el deseo ha sido absolutamente racionalizado en función del mercado y ha dado lugar a la *empresa de sí* (Laval y Dardot, 2016, pp. 337-342). Concebirse como *empresa de sí* supone asumirse y conducir la propia vida como empresa que estará determinada a perfeccionar sus resultados, magnificar sus rendimientos de manera imparabile en función de los fines de la empresa (ya no de sí) y, ésta última, en función del orden del mercado. Para que esto sea alcanzable se habrá de entrar en un ciclo infinito de autoexigencia que tendrá terribles consecuencias morales, emocionales e incluso físicas para los individuos. A su vez, este *ethos* no llevará más que a reducir cualquier alteridad a medio para la misma consecución de fines y, coadyuvada de la suplantación de la conjunción de los cuerpos (la sensibilidad), por la conexión del semicapital, a una pérdida del *sensus communis*, de la posibilidad de lo común. Al concepto ético-estético del *cuidado de sí* de Foucault y Pierre Hadot, se le suplantará por este de la *empresa de sí*. Mientras el primero supone una ética de sí basada en la consideración misma de sí mismo como fin *per se* dado a través de la experiencia estética (sensible y sensitiva) que –en el caso de Hadot– además conecta con el orden

mayor del cosmos (*Physis*) –que nos hace pensar en el juicio teleológico de Kant–;el segundo no es más que la inserción viral de la lógica de la empresa pero en el seno mismo de la concepción del sujeto para sí mismo donde, además, el fin no es él mismo, sino la posibilidad de articularse como engrane perfecto de la gran máquina económica: del orden del mercado. Mientras en el *cuidado de sí* lo que articula a las singularidades sensibles con el cosmos está dado por lo indeterminado –diría Merleau-Ponty que “estamos hechos de la misma tela del mundo–, las *empresas de sí* se articulan con el gran *pseudocosmos* del orden mercantil: es un simulacro absoluto.

El sufrimiento en el trabajo, la autonomía contrariada y el pseudoconocimiento

Hasta ahora hemos visto como a la fábrica del sujeto neoliberal le subyace la producción de formas de pensamiento espurias, simulacros de las facultades superiores del ser humano que, a base de una tosca “simulación” pretenden hacerse pasar como aquéllas que llevan a la libertad y que, sin embargo, esclavizan desde lo más hondo al ser humano. Ya hemos visto como experiencia estética (o conjunción de acuerdo con Berardi) es reemplazada por la conexión del semiocapital. También se ha expuesto cómo es que el pensamiento moral es suplantado por un falso *ethos* del orden del mercado que racionaliza el deseo en función de sus fines. Ahora toca el espacio a la creación de un falso o *pseudoconocimiento* que busca anular la posibilidad de toda interpelación.

En el noveno capítulo de “La nueva razón del mundo”, hay un apartado titulado “El sufrimiento en el trabajo y la autonomía contrariada”. En esta sección se habla de las patologías que devienen de la continua exposición a un régimen de vida inhumana (¿transhumana?): una vida de estrés, aislamiento social producto de la desidentificación y anulación de cualquier sentido de lo colectivo y lo común, una violencia latente producto del riesgo inminente de perderlo todo y ser responsable individual de absolutamente todo, al final: “incertidumbre y brutalidad de la competición” que puede resultar en “fracaso personal, vergüenza y desvalorización”. En resumen, la “vida” de la empresa de sí, es decir, del sujeto neoliberal es en realidad una vida de sufrimiento, de deriva latente y, sobre todo, de incapacidad de respuesta. Esta incapacidad de respuesta descansa en la apariencia –que quede claro mera apariencia– de objetividad de los métodos de evaluación que circulan en el entorno vital para dar cuenta del rendimiento que solo tiene un valor siempre fugaz: la denominada *accountability*. Dado que los métodos se “fetichizan”, digamos que adquieren vida propia, el sujeto al que podría interpelarse ante esta situación tan precaria de vida es inexistente, tal como lo dicen Laval y Dardot:

[...] Una de las paradojas del nuevo poder empresarial, que exige este compromiso, es sin duda la deslegitimación del conflicto, debida a que las exigencias impuestas no

tienen <<sujeito>>, no tienen un autor, ni fuentes identificables, pues se dan **como** íntegramente objetivas. El conflicto social está bloqueado porque el poder es ilegible [...] (Laval y Dardot, 2016, p. 369).

De esta manera, se ha construido un *pseudosaber* que se reviste de objetividad y cancela la posibilidad de interpelación. Se genera una “autonomía” que se siente muy extraña ya que solamente se trata de la responsabilización y culpabilización de los individuos dado que el poder, como dicen Laval y Dardot, es ilegible.

### **Discusión final**

#### **La captura de la subjetividad: “vida” estriada**

Como hemos visto, a diferencia de la etapa industrial del Capitalismo, la etapa actual que Laval y Dardot (2013) han identificado con el neoliberalismo, y que otros como Felix Guattari (1989) ha tenido a bien llamar Capitalismo Mundial Integrado, ha centrado sus esfuerzos en la producción de “estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad” (Guattari, 1989). El nuevo campo de producción no está ya meramente en los objetos sino en la producción misma de la subjetividad.

En este mismo sentido, como se mencionó antes, Guy Debord ya apuntaba hacia la configuración entonces incipiente de una “sociedad del espectáculo” (1967), proyección sustitutiva de la vida por su mera simulación a partir de la captura y anulación de la sensibilidad y la imaginación, suplidas por una esfera semiótica preconfigurada, como Bifo Berardi propuso. Dicho proceder puede ser considerado como un proceso de estriamiento del amplísimo campo de la experiencia si consideramos que esta es lisa: caben en ella todas las posibilidades, como Deleuze y Guattari proponen en *Mil Mesetas* (2002). Sin embargo, este proceso de estriamiento parece ser demasiado extremo pues no solo domestica o “territorializa” la vasta experiencia, sino que prácticamente deja el puro sistema de estriaje y lo vacía de su encarnación precedente: suprime la intuición, suprime la experiencia estética (tanto sensible como sensitiva) y cancela entonces la experiencia.

Las implicaciones de esta cancelación de la experiencia y de la imaginación ha tenido como resultado una sociedad impotente, una sociedad que, a su vez, habrá de configurar también su medio en función de los dictados de este sistema dominante cuyo objetivo, al final de cuentas, no es más que la reproducción del valor abstracto del capital mismo y, para ello, ha creado su símil abstracto del sujeto humano: el *transhumano*, el sujeto neoliberal. Asimismo y consecuentemente, dicha sociedad anestesiada y castrada en su potencial creativo también se encuentra en una escisión definitiva con la naturaleza, en un aplanamiento total de la vida, donde la manifestación de la alteridad mental, social y medioambiental ni siquiera puede llegar a ser percibida, ya que, como Paul Virilio

(1977) lo desarrolla, al cancelar la experiencia trasponiendo el espacio por un espacio ficticio de la virtualidad y el aplanamiento de la diferencia del lugar a cambio de la repetición indiferenciada de los *no lugares* (Augé, 2000) y, especialmente, subsumiendo el tiempo de la vida –duración como la habría llamado Bergson (1902)– al tiempo virtual y a la pura velocidad, hemos terminado con la condición de posibilidad de la experiencia dada por la intuición (espacio-tiempo) que, consecuentemente también anula cualquier posibilidad de genuino conocimiento, de principios éticos, de la posibilidad de experiencia estética y de la comprensión de la naturaleza como ámbito vivo (juicio teleológico). En este modo de estar ahí, también se ha cancelado la capacidad de pensar por sí mismo, de ser agentes autónomos capaces de gobernarse a sí mismos y el sentido común estético que nos hermana con el otro ha desaparecido. En ese campo es fácil arrasarse con todos los territorios que han sido simplemente reducidos a su valor de cambio, es sencillo domeñar a los sujetos y convertirlos en los consumidores perfectos.

### **La rebelión**

Sin embargo, una serie de explosiones sociales se han estado suscitando a lo largo del Globo. En particular, Latinoamérica es hoy el territorio de una serie de disputas y manifestaciones sociales que reclaman el derecho a una vida digna, a la posibilidad de la esperanza de movilidad social, el derecho a formar parte de las decisiones que a diario se toman y cuyo efecto se traduce en la piel misma del cuerpo social. Muchas de estas manifestaciones son una revuelta contra un sistema que ha colonizado al deseo a través de la captura y reemplazo de la experiencia.

Asimismo, mantenernos ciegos ante la terrible situación planetaria producto de nuestra gravísima irresponsabilidad ecológica ya no es posible y mucho menos deseable. Por ello, también parece comenzar a articularse cada vez más, aunque quizá demasiado lento aún, una conciencia ecosófica compartida (Guattari, 1996).

Ante este panorama, hoy más que nunca es necesario trabajar en propuestas que permitan promover la inclusión, la solidaridad y la diferencia sobre la base de lo común, entendiendo que las alteridades no humanas, es decir, las otras formas de vida y sus nichos ecológicos, son parte de este común. Esta empresa parece ser posible solamente si comenzamos por desarticular el “estriaje” que el semicapital ha articulado sobre nuestra experiencia de mundo: necesitamos un despertar a la experiencia para poder conocer, ser libres, sensibles y auténticamente creativos de nuevo.

## Bibliografía

- Augé, Marc. (2000). *Los No lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Editorial Gedisa. (1ª ed. 1992)
- Berardi, Bifo. (2016). *Fenomenología del Fin*. Buenos Aires: Caja Negra
- Bergson, Henri. (2017). *Historia de la Idea del Tiempo*. Ciudad de México: Editorial Paidós
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos (1ª ed. 1988)
- Kant, Immanuel. (2009). *Crítica de la razón pura. (Kritik der reinen Vernunft)*. Trad. de Mario Caimi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. (1ª ed. 1781, 2ª ed. 1787).
- Kant, Immanuel. (2005). *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*. Trad. de Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. (1ª. Ed. 1788).
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica del Juicio. (Kritik der Urteilskraft)*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada. (1ª ed. 1790).
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial. (1ª. Ed. 1785)
- García Morente, Manuel. (1917). *La Filosofía de Kant*. Madrid: Espasa Calpe.
- Guattari, Felix. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Editorial Gedisa. (1ª ed. 2009)
- Lazos, Efraín. (2014). *Disonancias de la Crítica*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México
- Lazos, E. (2018). “Unidad del espacio, mereología y geometría desde la Estética Trascendental, de Kant”, *Revista de Estudios Kantianos*, No.1 vol.3. pp. 7-30.
- Martínez Marzoa, Felipe. (1987). *Desconocida raíz común*. Madrid: Editorial Antonio Machado.
- Virilio, Paul. (2006). *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca (1 ed. 1977)