

Marx, la ideología y el inconsciente*

Marx, Ideology and the Unconscious

Hans Skott-Myhre

Brock University (Canadá)

Resumen. En este trabajo aborda la pregunta de por qué la ideología dominante actual es más potente y peligrosa que un simple conjunto de ideas. Se abordará este asunto a través de una investigación de la evolución de la ideología en el capitalismo tardío. Se sugiere que la diferencia entre la ideología y un “sistema de creencias” dio un giro desde finales de 1960 cuando el capital había afinado su capacidad para explotar el inconsciente, despojándolo de recursos. A través de una lectura de Marx, se argumenta que debemos repensar la relación entre lo consciente y lo inconsciente. Se propone un despliegue del deseo libidinal revolucionario como una manera de desafiar, en sus propios términos, la ideología del capitalismo tardío.

Palabras-clave: brujería, capitalismo, ideología, inconsciente, sugestión.

Abstract. This paper addresses the question of why the current ruling ideology is more potent and dangerous than simply being a set of ideas. It will engage this topic through an investigation of the evolution of ideology within late capitalism. It will suggest that the difference between ideology and a ‘belief system’ has actually shifted since the late 1960’s as capital has refined its ability to mine the unconscious, stripping it for resources. Through a reading of Marx, an argument is made that we must rethink the relationship of the conscious and unconscious minds. A proposal is made for the deployment of libidinal revolutionary desire as a way to challenge late stage capitalist ideology on its own terms.

Key-words: Capitalism, Ideology, Sorcery, Suggestion, Unconscious.

Es irritante preguntarse por la ideología en el capitalismo tardío o lo que Hardt y Negri (2000) han llamado Imperio. Hace emerger el espectro de la pregunta de Spinoza (1677) acerca de por qué luchamos para nuestra servidumbre como si fuera esta lucha una forma de liberación. Nuestras

* Traducción de Francisco Javier Rocha Muro y Laura Yaneli Albarrán Díaz. Una versión anterior de este trabajo se presentó en el *Segundo Congreso Internacional de Marxismo y Psicología*, en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, 9-11 agosto del 2012.

vidas y acciones, tanto a nivel personal como político, parecen estar cada vez más saturadas con el falso sentido común de la lógica capitalista. A pesar de las intervenciones extensas, por varias generaciones, de marxistas y comunistas para desafiar la falsa conciencia y asistir a la gente a entender la naturaleza verdadera y real de las condiciones de su propia opresión, billones de personas no buscan nada más, en mayor o menor escala, que convertirse en capitalistas exitosos. Incluso los más miserables buscan obtener microcréditos para poder emplear a sus prójimos y participar en la más opresiva de las relaciones capitalistas: la de convertirse en el jefe.

Por supuesto, hay movilizaciones en contra, así como constantes revueltas que han arrojado al capitalismo a un ciclo de crisis aparentemente interminable. A pesar de esto, los regímenes de control capitalista continúan apropiándose y convirtiendo la lucha revolucionaria en oportunidades de mercado bajo el disfraz de aspiración democrática y de reforma política. Con la facilidad de un mago, el capital desplaza las realidades del sufrimiento de un segmento cada vez mayor de la población en un campo de retórica política y consignas vacías.

Pignarre y Stengers (2011) llaman a esto la brujería del capitalismo, argumentando que el capitalismo en su forma social conjura un hechizo de captura sobre sus sujetos. Una forma de dominación que impregna sus sujetos con cierto sentido de fatalismo histórico, donde “no pueden dar marcha atrás [...] la liberalización del mundo [está] inscrita en la historia como algo tan inevitable como la gravedad en la naturaleza”. Una sensación de que “se acabó la fiesta, tenemos que ser pragmáticos ahora, aceptar la dura realidad [...] aceptarla finalmente, después de una orgía de sueños ideológicos” (p. 43)¹.

Esta invocación de una especie de conjuro de la brujería capitalista es, al igual que toda la magia negra, la apropiación y el reverso del deseo más profundo del sujeto. En este caso, el encantamiento se funda en el materialismo y el determinismo histórico de Marx mismo. El giro es que, en lugar de realmente participar de las luchas materiales de los seres vivos y cambiar el rumbo de su fuerza creativa hacia la apertura de la historia como la creación infinita de modos de soberanía inmanente, la brujería abre aquí el significante a un exterior abstracto de dominación y control; un campo en el que toda fuerza creativa es apropiada para el código abstracto del capital mismo. Por supuesto, el mecanismo funcional por el cual tal hechizo es conjurado es la ideología.

En la iteración clásica, la ideología es “el medio por el que las relaciones de poder, control y dominación se mantienen y se conservan

¹ La traducción es nuestra. En el original: “*the party is over, we have to be pragmatic now, accept the hard reality [...] finally accepted after an orgy of ideological dreams*” (Pignarre & Stengers, 2011, p. 43).

dentro de cualquier sociedad” (Augustinos, p. 295, 1999)². En toda sociedad hay conjuntos de significantes lingüísticos compartidos que cosifican los actuales conjuntos de relaciones de poder. Debido a que el lenguaje es, por definición, como lo refieren Deleuze y Guattari (1980), un sistema que inherentemente ordena el mundo, en cierto sentido, todas las creencias son ideológicas. Son ideológicas, porque se derivan del sistema del lenguaje y de las definiciones comunes al sistema de gobierno y dominación de ese período histórico. Tales definiciones, por supuesto, conducen a discursos hegemónicos que prescriben prácticas y acciones. La inculcación del conjunto de definiciones, discursos, prácticas y creencias no se ensamblan de manera consciente. Más bien, nacen y operan en ella como el pez en el agua de los proverbios. Todas las formas de creencias sociales que soportan el sistema de gobierno actual no son ni inevitables ni la única manera posible de organizar el mundo social. Como Augustinos (1999) señala, esto ha sido “uno de los puntos fuertes de la crítica de Marx al capitalismo: su capacidad para desmitificar las formas fenoménicas y objetivadas del mercado y para revelar las relaciones histórica y socialmente específicas” (p. 306)³.

La ideología, si es simplemente una manera de describir el mundo, debe responder razonablemente a una forma consciente de crítica que revele sus defectos y falsas afirmaciones. En resumen, debe responder a la luz de la razón y a la crítica racional. Sin embargo, como cualquier psicólogo que ha trabajado en la práctica clínica sabe, un complejo psicótico profundamente arraigado no se presta fácilmente a *insights* incisivos del practicante fundamentado en la realidad. Uso el término “psicótico” con cierto grado de intencionalidad. Yo diría que el capitalismo es un caso bastante específico de proceso psicótico. Psicótico, no en el sentido de proceso primario, per se, aunque ese caso bien podría presentarse, sino más bien psicosis en el sentido de un sistema de creencias, compuesto de elementos actuales de la realidad material ensamblados en un sistema de abstracción totalmente desconectado y autónomo. Simplemente, el capitalismo es un loco sistema parasitario que es inmanente a sus propios efectos, independiente del impacto en su huésped. Sin lugar a dudas, un sistema de este tipo, fundamentalmente compuesto de significantes abstractos, debe adaptar constantemente su lengua vernácula en consonancia con las luchas, innovaciones y estrategias materiales de su huésped: los seres vivos.

Al igual que con cualquier sistema verdaderamente paranoico que pone como premisa la falta y la negación, el capitalismo opera a través de un mecanismo de significación en blanco. Del mismo modo que el

² La traducción es nuestra. La cita en inglés es: “*the means by which relations of power, control and dominance are maintained and preserved within any society*” (Augustinos, 1999, p. 295).

³ La traducción es nuestra. La cita en inglés es: “*one of the long standing strengths of Marx’s critique of capitalism: its capacity to demystify the phenomenal and objectified forms of the market and to reveal the historically and socially specific relations*” (Augustinos, 1999, p. 306).

esquizofrénico paranoico tiene una capacidad asombrosa para integrar desafíos nuevos y distintos a su homogéneo sistema cerrado, el capitalismo parece tener una capacidad similar para integrar y modificar la crítica científica y racional en beneficio de sus propios fines. Ciertamente, podemos ver esto en el discurso político actual en los “debates” sobre el cambio climático, en los asaltos farmacéuticos sobre la conciencia y el afecto, así como en la controversia sobre los cultivos transgénicos. La habilidad de tomar el efecto masivo y potencialmente genocida del calentamiento global y convertirlo en un problema que exija más plantas nucleares, centrales hidroeléctricas y fracturación hidráulica, es una clara evidencia de que este sistema abstracto funciona sin respetar a los seres vivos, y cuyo único objetivo es su propia expansión y persistencia. Como Marx (1939) ha señalado, el capitalismo es un sistema parasitario y de hecho tiene la lógica de un parásito que mata a su huésped a pesar del curso suicida de su acción. Por supuesto, desde la perspectiva de los seres sintientes, esto es un comportamiento irracional y psicótico, y, sin embargo, persiste y prolifera en la cara del discurso racional y de la objeción razonada. Tal vez esto es en parte porque, como señalan Pignarre y Stengers (2011),

En mayor parte, las palabras disponibles para nosotros atrapan y están atrapadas. Muy a menudo giran en torno al concepto de “ideología”, es decir, afirman la posibilidad de distinguir entre “ideas” (falsas) y el lugar donde se apoyan esas ideas [...] Pero los secuaces [del capitalismo] no están cegados por la ideología. Sería mejor decir, tomando prestado del vocabulario de la brujería, que han sido “devorados”, es decir, que su propia capacidad de pensar y sentir ha sido presa de la operación de captura. Estar cegado implica “ver mal” –algo que puede ser corregido. Pero ser capturado implica que es la capacidad de verse a sí mismo la que ha sido afectada (pp. 42-43)⁴.

Es crítica la distinción entre estar cegado, pero con la posibilidad de volver a ver, y de estar capturado con la capacidad para volver a ver comprometida. Es parecido a lo que podríamos describir como el dilema de los adictos. Para llegar a estar sobrio, hay que dejar de consumir la sustancia, pero el uso de la sustancia perjudica la capacidad para estar sobrio. No es que el adicto no sea capaz de procesar la información que se comparte con ellos acerca de los efectos nocivos del consumo de sustancias. Un adicto profesional puede ensayar estos argumentos y, de hecho, incorporarlos a su sistema de negación de manera que permitan su uso continuo de la sustancia en cuestión. Sin embargo, el adicto no

⁴ La traducción es nuestra. En el original: “*For the most part, the words available to us trap and are trapped. Most often they turn around the notion of ‘ideology’, which means that they affirm the possibility of distinguishing between (false) ‘ideas’ and what those ideas bear on [...] But the minions [of capitalism] are not blinded by ideology. It would be better to say, borrowing from the vocabulary of sorcery, that they have been ‘eaten up’, that is to say that it is their very capacity to think and feel that has been prey to the operation of capture. To be blinded implies that one sees ‘badly’ –something that can be corrected. But to be captured implies that it is the capacity to see itself that has been affected*” (Pignarre y Stengers, 2011, pp. 42-43).

consume en base a la reflexión lógica, el adicto opera dentro de una constelación de falta. Sus motivaciones se fundamentan en la creencia de que la sustancia va a cumplir su promesa de estabilizar y homogeneizar el estrés y las dificultades de la vida. La sustancia no es capaz de cumplir esta promesa, pero a pesar de los repetidos fracasos, el adicto persiste. Su capacidad para ver fuera del sistema de la adicción está en peligro, ya que la adicción constante y sigilosamente incorpora todos los aspectos de la vida del adicto a la lógica de la adicción.

Del mismo modo, el capitalismo opera como un sistema que pone en peligro la propia capacidad para criticar sus operaciones. Lo hace, no negando la crítica, sino incorporándola dentro de su lógica y homogeneizándola en el buen funcionamiento de su apropiación y explotación de la conciencia humana. Como la mayoría de los complejos sistemas adaptativos, el capitalismo tiene un grado significativo de fuerza evolutiva. De hecho, los enredos simbióticos con la conciencia viviente han ido cambiando con el tiempo desde su origen. El significante abierto del signo dinero expande continuamente su alcance de captura y apropiación para incluir un conjunto cada vez mayor del código lingüístico. Como Guattari (1979) señala:

El “milagro” del capitalismo es que ha logrado dirigir el lenguaje tan pronto como es hablado, enseñado, televisado, soñado, etc. de tal forma que se asegura que siga adaptándose perfectamente a su propia evolución. Por lo tanto, esta operación siempre parece ser evidente: los sintagmas de poder, sus presupuestos, sus amenazas, sus métodos de intimidación, seducción, y sumisión son conducidos a un nivel inconsciente, parecido un poco a esas imágenes “subliminales” (p. 38).⁵

Jameson (1991), entre otros, ha descrito nuestro momento actual como una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo. Nos dice que el consumo de productos básicos ha sido reemplazado por la producción y consumo de signos y símbolos. El capitalismo ya no está dominado por el valor de cambio de los productos, sino por su valor de signo o valor simbólico. Si bien esto es, sin duda, una polémica exagerada, no hay duda de que la nueva economía mundial depende en mayor medida de un nuevo modo de producción, dominación y control. De hecho, Jameson (1991) señala que en el capitalismo contemporáneo de consumo, la gente está cada vez más dominada por los signos e imágenes de los medios de comunicación.

La proliferación de la significación como modo de control social no es, por supuesto, algo nuevo. Como hemos señalado, la ideología en todo

⁵ La traducción es nuestra. En el original: “*The ‘miracle’ of capitalism is that it has succeeded to direct language, such that it is spoken, taught, televised, dreamt etc. in a way that ensures it remains perfectly adapted to its own evolution. Thus, this operation always appears to be self-evident: the syntagms of power, its presuppositions, its threats, its methods of intimidation, seduction, and submission are conveyed at an unconscious level, a little like those ‘subliminal’ images*” (Guattari, 1979, p. 38).

período histórico trabaja en este dominio. Sin embargo, yo diría que lo que ha cambiado es tanto la centralidad como la fuerza de la significación y del código dentro de lo que Hardt y Negri (2000) han denominado Imperio. Esta producción del *socius* a través de la producción de creencias que esclavizan y disciplinan a los seres sintientes ha sido siempre la fuerza que opera más o menos visiblemente. No obstante, la significación y las creencias se habían colocado principalmente en apoyo de la administración de los cuerpos y su desarrollo hasta el advenimiento de un modo de control y producción totalmente global y digitalmente conectado y conducido. Por ejemplo, Deleuze (1990) señala en su ensayo *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, que los controles ideológicos del capitalismo industrial funcionaban en gran parte conteniendo y disciplinando, de diversas maneras, los cuerpos utilizados en las fábricas. La conciencia y las creencias eran medios para un fin, tanto política como económicamente. En nuestro momento actual, el capitalismo emerge plenamente visible como un sistema que sólo está interesado periféricamente en los cuerpos trabajando. Estos cuerpos son sólo de interés para el capital, como sistema gobernante, en la medida en que sirven a su función principal, que es la proliferación de sí mismo de forma totalmente inmanente, como código abstracto.

En este sentido, el capitalismo no es más un sistema de actos per se (es decir, logrando que la gente haga cosas) que un sistema de fantasía ontológica. Trabajando a nivel del inconsciente, el capitalismo induce a sus sujetos en un estado infinito de pertenencia escindida. Por supuesto, uno no puede pertenecer a un sistema abstracto de códigos, pero como Deleuze (1990) señala en *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, el capitalismo tardío opera prometiendo la inclusión social para cualquier persona que sea un capitalista exitoso, empresario, buen trabajador, funcionario competente, y así sucesivamente. Los códigos y las instrucciones de cómo pertenecer a la sociedad se perpetúan y difunden entre lo social a través de los medios de comunicación, las escuelas, la familia y los sistemas políticos como simples modos normativos de vida. Esto quiere decir que los sujetos bajo el capitalismo no saben conscientemente que están llevando a cabo instrucciones, ya que como R.D. Laing (1971) ha señalado “una de las instrucciones es no pensar que a uno se le ha ordenado obrar así” (p. 95). Podemos notar que esta es una técnica clásica en la hipnosis.

Siendo un hipnotizador clínico, soy consciente que bajo sugestión se puede instruir a alguien para experimentar un evento, un recuerdo o una sensación y, simultáneamente, instruirlos a olvidar que se les pidió que tuvieran esa experiencia. La persona bajo hipnosis tiene dicha experiencia, pero no sabe de dónde viene ni que fue una instrucción. De hecho, a menudo el hipnotizador indirectamente ofrecerá instrucciones de tal manera que se evite cualquier posible resistencia. Esto se logra ofreciendo múltiples experiencias bajo sugestión. Elegir entre esas experiencias

parece dar el control a la persona hipnotizada. Sin embargo, cualquier elección que haga sigue estando dentro de la selección elegida por el hipnotizador. Incluso se puede ofrecer la posibilidad de resistir a la instrucción del hipnotizador, pero aun resistiendo, la persona hipnotizada está siguiendo instrucciones sin darse cuenta.

Son extensos los paralelismos con las falsas opciones provistas a los consumidores, en términos de productos básicos, estilos de vida y sistemas políticos bajo el capitalismo tardío. El capitalismo, en este sentido, funciona como sistema de trance hipnótico. Instruye a sus sujetos en cómo comportarse, mientras que al mismo tiempo los sugestiona con éxito para que piensen que tal comportamiento es su idea. Sigue la misma lógica del hipnotizador al ofrecer una proliferante gama de opciones, hechos premisa en el propio deseo libidinal del sujeto. En este sentido, el capitalismo induce o captura a sus sujetos manteniendo la inversión libidinal abierta e infinitamente escindida. Codifica todo deseo material en su propio código abstracto. Funciona perfectamente como un estado de trance equivalente a lo que Pignarre y Stengers (2011) llaman brujería, el “nombre para algo que logra producir una coincidencia entre la esclavitud, la puesta en servicio, y la sujeción, y la producción de quienes hacen libremente lo que deben hacer” (p. 45).⁶ En este sentido, el capitalismo, al igual que la hipnosis, opera en la frontera entre el deseo consciente e inconsciente. En resumen, el capitalismo funciona como un preconsciente social, filtrando todo deseo en un singular código abstracto, minando el inconsciente tan pronto emerge en la conciencia.

Esto es facilitado por la naturaleza del inconsciente, que en la labor del hipnotizador clínico, es un rico campo de recursos para ser conducidos hacia cualquier lucha o contra cualquier límite de la fuerza creativa del sujeto. Para el capitalismo, es un campo de riqueza similar, pero un campo para ser psíquicamente despojado y codificado para sus propios fines. En nuestra época actual, el advenimiento de lo que Baudrillard (1972) llama *homo cyberneticus* (p. 105) implica lo que Marx (1939) describió proféticamente como la conciencia humana embebida en un nodo de conexiones en la red de la maquinaria global. El mundo cyborg nos coloca literalmente en las profundidades de un inconsciente maquínico que contiene toda la fuerza revolucionaria del inconsciente y todas las posibilidades amplificadas de la brujería capitalista. No es una batalla que se pueda librar a un nivel completamente consciente. La lucha, tal como ha sido siempre, se centra en la batalla por la fuerza libidinal de lo no codificado; lo que todavía no es y que podría llegar a ser. Para vencer al brujo, uno ha de entrar en un estado de trance opuesto, lo suficientemente potente como para despertar la imaginación y oponerse con mayor fuerza a

⁶ La traducción es nuestra. En el original: “*the name for something that manages to produce a coincidence between enslavement, the putting into service, and subjection, the production of those who do freely what they are meant to do*” (Pignarre & Stengers, 2011, p. 45).

cualquier aplanamiento, homogeneización, o exclusión de la fuerza creadora heterogénea de lo inconsciente.

Construyendo un contra-trance

¿Cómo podemos pelear semejante lucha? Podríamos empezar por recordar la afirmación de Marx (1932) de que, “para el materialista práctico, es decir, para el comunista, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (p. 46). Este tipo de cosas existentes no están compuestas por elementos idealistas o universales, sino que son producciones de un terreno de composición y producción siempre cambiante. La conciencia y, yo diría, la producción del inconsciente, se componen precisamente de esta manera.⁷ Marx (1932) nos dice en *La ideología alemana* que “caemos en la cuenta de que el hombre tiene también ‘consciencia’. Pero, tampoco ésta es de antemano una consciencia pura” (p. 31). Para Marx no hay consciencia que esté fuera del orden de la producción. La consciencia se funda en el modo de producción en un periodo histórico determinado y mantiene una estrecha relación con el lenguaje. Marx (1932) señala que ambos “nacen [...] de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres” (p. 31). La conciencia, “por lo tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos” (p. 31). La conciencia es una producción social y en consecuencia, también experimenta las mismas contradicciones y antagonismos al igual que otros elementos de la producción material sometida a las divisiones del trabajo capitalista y a la imposición de los regímenes de propiedad privada.

Es en el encuentro con las contradicciones históricas y los antagonismos sociales del capitalismo que los teóricos europeos desarrollan su configuración única y peculiar de lo inconsciente. En concreto, en la creación de lo inconsciente como un espacio de deseo insatisfecho, de recuerdos reprimidos o pulsiones frustradas; un espacio de falta.⁸ Sin embargo, ninguno de estos proyectos, en sus intentos de explicar el inconsciente como un espacio de producción social, cumple con el criterio establecido por Marx para una explicación comunista de la conciencia.

La conciencia, según mi lectura de *La ideología alemana* de Marx (1932), no está escindida. La conciencia se vuelve escindida solamente como resultado de las contradicciones y antagonismos sociales. La conciencia, en todas sus formas, es real y se produce socialmente. La

⁷ Ver en Marx, *La Ideología Alemana*, p. 31, nota marginal: “Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física y otro tanto ocurre con su consciencia”.

⁸ Por supuesto, Freud (1915) sí indicó que el inconsciente era un espacio de riqueza y producción infinita. Tanto Lacan (1966) como Jung (1969) hicieron un valiente esfuerzo para describir el inconsciente como una colectividad o producción compartida.

división entre lo consciente y lo inconsciente en el pensamiento europeo es esencialmente una división del trabajo producido bajo condiciones históricas particulares. Esta división comienza en la primera división del trabajo entre el trabajo material y trabajo intelectual. Marx nos dice que esta división inicial lleva a la ruptura de la conciencia con la práctica existente y abre su capacidad de ser plenamente representacional y simbólica. En otros términos, la conciencia se abre al orden de lo trascendente. Este es un momento complicado en Marx, ya que como hemos señalado, él había sugerido anteriormente que el lenguaje y la conciencia no son uno y lo mismo.

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres (Marx, 1932, p. 44).

Es evidente que si bien el lenguaje y la conciencia están relacionados, no son lo mismo. El lenguaje tiene una relación funcional en el desempeño de las tareas de la conciencia, pero, en tanto que es como la conciencia, no es la conciencia. En la distinción entre conciencia y lenguaje, lo que está en juego es si la conciencia, en todas sus formas, es representacional o simbólica, o si el lenguaje, la representación y lo simbólico sostienen una relación funcional pero separada de la conciencia. Esto es importante para desafiar la brujería del capitalismo, que funciona plenamente en el orden de la representación, el simbolismo y el código. Si somos capaces de ir más allá de la construcción psicoanalítica tradicional del inconsciente fundado en el código, la representación o lo simbólico, entonces podríamos ser capaces de concebir lo inconsciente (y la conciencia en general) como un plusvalor que funciona fuera del alcance de codificación y apropiación capitalista.

Proponer una lógica del excedente implicaría hacerse a un lado de las construcciones dialécticas tanto de la historia como de la conciencia. En lugar de eso, nos comprometemos en la política inmanentista de la fuerza, esa que el capital apropiaría para sus propios fines, pero que desborda cualquier intento de contenerlo. Es el momento en que Hardt y Negri (2000) reescriben a Foucault para sugerir que la resistencia precede a la dominación, ya que el acto de dominación es un intento de contener y controlar la fuerza creativa. La resistencia surge simultáneamente junto con la dominación, de la misma forma que el agua resiste a ser contenida en las represas. Tal vez, llamar a este momento una resistencia es dar a las fuerzas de dominación demasiado crédito. No es la vida la que pelea contra el capitalismo, sino que, como señalan Hardt y Negri (2000), es el capitalismo el que debe constantemente reconfigurarse para contener las producciones infinitas de la vida. En este sentido, el capitalismo es el que se resiste a la vida, no al revés.

La implicación de esto es que hay una importante distinción que debe hacerse entre el modo de producción y las fuerzas de dominación que operan dentro de un periodo histórico determinado. Con bastante frecuencia mezclamos ambos cuando concebimos modos de liberación, rebelión o revuelta. Hay, por supuesto, una relación productiva perversa entre lo que se produce y los modos de apropiación y explotación. Justo al igual que el prisionero es infinitamente creativo en la exploración de los modos físicos, emocionales y psicológicos para fugarse y volar en respuesta al encarcelamiento, la prisión en todos sus modos encuentra constantemente nuevas innovaciones que respondan a los esfuerzos del prisionero. Cuando enmarcamos la cuestión de la liberación en estos términos, sin darnos cuenta dibujamos el campo de la producción en una relación binaria de causalidad mutua que, a veces, puede parecer una relación homeostática.

Si bien una parte del campo social se fundamenta precisamente en esta relación binaria, yo diría que hay un campo mucho más rico y complejo de la producción que funciona con independencia del modo de dominación. Este es el campo que podríamos denominar como el propio modo de producción. Si vamos a explorar la cuestión del excedente fuera de la axiomática del capitalismo, este aspecto de lo social necesita ser escindido radicalmente del modo de dominación.

Para ser claros, la rica multiplicidad de micro-actividades que produce cualquier modo de producción dado precede a cualquier modo de gobierno que buscará dominarlo, apropiarlo y controlarlo. La riqueza común de la fuerza de vida creadora seguirá produciéndose en cada periodo histórico. Mientras que una parte de esta actividad será sensible a las amenazas del modo de dominación, ésta es una pequeña parte del infinito campo contingente y aleatorio de producción viviente.

Cuando teorizamos nuestras políticas sustentándolas en una relación primaria de antagonismos y contradicciones inherentes a nuestra relación con el modo de dominación, corremos el riesgo de perder el sitio de las condiciones actuales de producción. Esto no quiere decir que podemos ignorar los efectos brutales del capitalismo en nuestras vidas y en las vidas de todas las cosas en la tierra. Es decir, es importante recordar que el capitalismo no es vida, le da órdenes a la vida.⁹ Nosotros, por el contrario, somos la vida y estamos en común con todos los seres vivos. Las funciones de la axiomática capitalista, como anteriormente lo fueron los de la iglesia y de la monarquía, son para convencernos de que nuestro mundo está formado fuera de nosotros en el orden jerárquico de dioses, reyes y dinero. Tal vez podríamos leer la afirmación de Deleuze (1990) de que precisamente así nos han arrebatado nuestro creer en el mundo. Creer en el mundo es actuar sobre las producciones de la vida, tanto en el pensamiento como en la acción, en lugar del orden de la

⁹ Con disculpas a Deleuze y Guattari (1980).

sociedad en tanto sistema de gobierno. Deleuze va a decir: “Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos” (p. 286).

Precipitar una avalancha de acontecimientos y microacontecimientos, en un modo de conciencia lo suficientemente poderosa como para eludir su captura por la axiomática de la brujería capitalista, bien puede requerir que recuperemos todos los elementos de nuestra conciencia como componentes de nuestra fuerza en conjunto. Para que esto sea una posibilidad, podríamos hacer un esfuerzo para pensar en los modos de nuestra conciencia en términos de su actualidad. Deleuze y Guattari (1991), siguiendo a Foucault, definen que “lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo” (p. 114). La fuerza de nuestra conciencia actual, entonces, no es principalmente su capacidad para comprender los hechos del mundo. Es su capacidad de producir el mundo; eso es la conciencia como pura producción. Tal conciencia en devenir no es sujeto de la escisión histórica en consciente e inconsciente, ni se limita a la esfera de lo simbólico. No puede ser contenida dentro de la limitada esfera de lo individual o del self, esos artefactos históricos que ya están pasando a la historia larga y muerta de las axiomáticas dominantes.

Nuestra conciencia está determinada, como señaló Marx (1932), por la forma en que producimos nuestra vida. En esto, somos la vida misma y no podemos racionalmente ser separados de ella, excepto a través de las definiciones dominantes de un afuera trascendente. De hecho, podríamos reformular a Marx diciendo que nuestra conciencia está determinada por la forma en que la vida produce vida. Es decir, a través un sistema completamente inmanente de producción que, como ya hemos señalado, precede y desborda cualquier intento de contenerla.

En otra lengua vernácula, bien podríamos describir esto como fuerza libidinal, que para Deleuze y Guattari (1972) es fundamental para que el potencial revolucionario rinda frutos. Específicamente “la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso” (p. 388). Tal ruptura abre un campo cuya única “causa es el deseo” (p. 388). En este momento, la historia se vuelve a escribir “en lo real mismo” (p. 388) abriendo infinitas posibilidades de acción y enunciaciones multitudinarias. Deleuze y Guattari nos dicen que es específicamente el deseo no codificado, o uno incluso podría decir pre-codificado, lo que socava al capitalismo. Para acceder a tal fuerza libidinal y a “la nueva irrupción del deseo” (p. 388), tenemos que producir fronteras mucho más permeables entre lo que hemos llegado a conocer como lo consciente y lo inconsciente.

Esto, por supuesto, no es una novedad para la multitud minoritaria compuesta por todos los cuerpos que están constitutivamente en

disonancia con las fuerzas ideológicas de la conciencia dominante, como lo están los curanderos indígenas, chamanes, brujos, sabios, artistas, soñadores, músicos y poetas. Esos cuerpos cuya visión y sabiduría revolucionaria fue hecha a un lado por la psicología y el marxismo en la carrera a la modernidad.

No se trata de valorizar estos modos alternativos del saber sobre la razón, la racionalidad o la ciencia. Se trata de que cualquier fuerza hegemónica que excluya las producciones del deseo despejando salvajemente el paisaje de las conciencias posibles, es fascista en su núcleo. Para activar la posibilidad de vivir en contra del fascismo, de acuerdo con Foucault (Deleuze, Guattari, 1972), es necesario “retirar la lealtad a las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna) que el pensamiento occidental ha mantenido sacralizadas tanto tiempo como forma de poder y acceso a la realidad” (p. xiii)¹⁰. Si, como hemos señalado, la ideología capitalista se fundamenta en las “viejas categorías de lo Negativo”, es precisamente porque construyen la relación entre las construcciones de lo consciente y lo inconsciente, por lo que un conjuro alternativo que rompa el hechizo del capital sustentaría todos los modos de saber en el mismo estándar. Este conjuro reconfiguraría la ciencia a través de la apertura de la razón y la racionalidad a un plano de deseo inmanente. De hecho, Spinoza ya habría esbozado aquí el esquema para nosotros. Mientras que otras formas minoritarias ya infringen la brecha entre las formas de la conciencia, su fuerza revolucionaria reside en su capacidad para también hacerse a un lado de las formas de lo Negativo. El infringimiento se fundamenta en el deseo, no en la falta. Como Deleuze y Guattari (1972) nos recuerdan, “los revolucionarios a menudo olvidan, o no les gusta reconocer, que se quiere y hace la revolución por deseo, no por deber” (p. 355).

Uno no puede desafiar la brujería como un deber. Dicha postura meramente intercambia un brujo por otro. En cambio, para romper el hechizo uno debe llegar a entender que nuestro deseo no es derivado de la esfera de lo social o de lo económico. Lo social y lo económico se derivan de nuestro deseo. Nuestro deseo no está compuesto de códigos, símbolos y representaciones, sino que es de la tierra de la que su propia naturaleza se deriva. Nuestro consciente e inconsciente no son formaciones binarias, sino sitios maquínicos mutuamente productivos, de producción infinita impulsados por la fuerza libidinal y el deseo creativo. Para romper el hechizo debemos voltear la ideología de pie y dejar de producirlo como un exterior. Al igual que el chamán tenemos que desear participar en el trance desde el interior y a través de la fuerza de nuestro deseo abrirlo de nuevo el reino de la vida misma.

¹⁰ La traducción es nuestra. En el original: “it is necessary to withdraw allegiance from the old categories of the Negative (law, limit, castration, lack, lacuna) which Western thought has so long held sacred as a form of power and an access to reality” (p. XIII).

Referencias

- Augustinos, M. (1999). Ideology, false consciousness and psychology. *Theory and Psychology*, No. 9, Vol. 3, 295-312.
- Baudrillard, J. (1972). *For a critique of the political economy of the sign*. NY: Telos Press, 1981. [Citado en la versión en español: Baudrillard, J. (1972) *Crítica de la economía política del signo*. México DF: Siglo XXI, 2002].
- Deleuze G. (1990). *Negotiations*. NY: Columbia University Press, 1997. [Citado en la versión en español: Deleuze, G. (1990) *Conversaciones*. Barcelona: Pre-textos, 1995.]
- Deleuze G., y Guattari, F. (1991). *What is philosophy?* NY: Columbia University Press, 1994. [Citado en la versión en español: Deleuze, G., y Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1991.]
- Deleuze G., y Guattari, F. (1980). *Thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze G., y Guattari, F. (1972). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. [Citado en la versión en español: Deleuze, G., y Guattari, F. (1972) *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.]
- Freud, S. (1915). *General psychological theory: Papers on metapsychology*. New York: Collier, 1963.
- Guattari, F. (1979). *The machinic unconscious: Essays in schizoanalysis*. L.A.: Semiotext(e), 2010.
- Hardt, M., y Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. NY: Verso, 1991.
- Jung, C.G. (1969). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Lacan, J. (1966). *Ecrits*. NY: W.W. Norton, 2007.
- Laing, R.D. (1971). *Politics of the family and other essays*. London: Tavistock Press, 1971. [Citado en la versión en español: Laing, R.D. (1971) *El cuestionamiento de la familia*. Barcelona: Paidós, 1982.]
- Marx K. (1939). Grundrisse. En Robert Tucker (Ed.) *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton, 1978.
- Marx K. (1932). The German Ideology Part One. En Robert Tucker (Ed.) *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton, 1978. [Citado en la

versión en español: Marx, K. (1974) *La ideología alemana*.
Montevideo: Pueblos Unidos.]

Pignarre, P., y Stengers, E. (2011). *Capitalist sorcery: Breaking the spell*.
NY: Palgrave Macmillan.

Spinoza, B. (1677). *Theological-political treatise*. Cambridge: Cambridge
University Press, 2007.

Fecha de recepción: 22 de diciembre 2014

Fecha de aceptación: 7 de julio 2015