

Alternativas emancipatorias frente al dominio conceptual de la libertad capitalista desde una lectura de Marcuse y Deleuze*

Emancipatory alternatives to the conceptual domain of capitalist freedom from a reading of Marcuse and Deleuze

Alejandro Recio Sastre

Resumen: En el pensamiento político de Hayek la libertad individual se erige sobre la capacidad productiva y de intercambio de los individuos, se trata de una noción de la libertad estrictamente configurada según consideraciones económicas capitalistas. Esta forma de tomar en cuenta la libertad ha sido clave para el desarrollo político del neoliberalismo y sus instrumentos de dominación. Pero, por otro lado, en la crítica de no pocos autores a las sociedades capitalistas contemporáneas se pueden entrever puntos de vista que distan drásticamente de nociones de libertad como las de Hayek. Cabe destacar a Marcuse y Deleuze como pensadores que analizan y critican el mentado asunto desde una lógica que anticipa destellos de una concepción de libertad muy distinta a la promovida por el neoliberalismo y sus tradiciones subyacentes. Ambos pensadores vislumbraron la comprensión del sometimiento voluntario de los individuos, cuya piedra angular se sitúa en la creación de necesidades y en la reproducción de deseos, eje vertebral desde el que se redirigen las voluntades de los sujetos y se controlan las resistencias políticas en el espacio social.

Palabras clave: libertad, producción, consumo, liberación, deseos, flujos sociales, neoliberalismo, derechos.

Abstract: In Hayek's political thought the individual freedom is formed on the productive and exchange capacity of the individuals, it treats of a freedom's notion setting up tightly in accordance with capitalist economic thoughtfulness. This way of bear in mind to the freedom has been clue for the political development of the neoliberalism and its domination tools. But, on the other hand, in the critic to the contemporary capitalist societies of not few authors it is possible to guess viewpoints that away drastically from freedom notions such as Hayek's. It is worth noting to Marcuse and Deleuze as thinkers that analyze and critiquing the mentioned issue from a logic that advancing flashes of a freedom conception very different to fostering by neoliberalism and its underlying tradition. Both thinkers glimpsed the understanding volun-

* El artículo que a continuación se presenta es el resultado de la ponencia titulada *Aportes para superar la noción capitalista de la libertad: reflexiones desde Marcuse y Deleuze*, cuya presentación tuvo lugar en el XVI Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política "El tiempo de los derechos: Democracia y ciudadanía en Iberoamérica", que se realizó del 9 al 11 de octubre del año 2019 en la Universidad Autónoma de Campeche (UAC), en Francisco de Campeche (México).

tary submission of the individuals, whose cornerstone is set in the making of needs and reproduction of wishes, vertebral axis from which is redirecting the subjects' wills and monitoring the political resistances in the social space.

Key Word: freedom, production, consumption, liberation, wishes, social flows, neoliberalism, rights.

INTRODUCCIÓN

La mayoría de nosotros estaría de acuerdo en que una sociedad cuyo gobierno planifica todas las actividades económicas no solo veta la libertad de producir sino también la libertad de consumir. Este planteamiento lo hacía Hayek a propósito de cómo se gobiernan las sociedades con economías planificadas. Si en una sociedad se dan múltiples alternativas para producir, difícilmente se controlará el consumo, y los usuarios podrán actuar libremente en el espacio comercial. No es factible inducir a toda una población a consumir uno u otro tipo de cosas cuando las ofertas son amplias y variadas. Estos argumentos implantan el libre mercado como condición necesaria para cualquiera que sea una u otra concepción de la libertad, ya sea moral, política o económica. La base para la libertad individual sería fundamentalmente económica: tiene raigambre en la libre producción y el libre comercio —estas son las características principales propuestas por Hayek a la hora de comprender la libertad—.

Pero, más allá de una noción de libertad extremadamente inclinada hacia los principios de la economía capitalista, también cabe tener en cuenta la forma en que las sociedades “abiertas” o de libre mercado articulan operaciones de dominación que ejercen un control bastante efectivo sobre los movimientos de la multitud a la hora de desear, consumir y emplear el tiempo y el dinero. Los mecanismos para encauzar a las masas en el mercado así como en el espacio político erigen una poderosa “fábrica de deseos”. El deseo es un producto social, no individual. La producción de deseos dirige los afectos e interviene en el campo de las relaciones intersubjetivas, controlando la voluntad de los individuos mientras se les hace creer que sus elecciones son incondicionadas. Tanto la filosofía de Marcuse como la filosofía de Deleuze dan cuenta de las maniobras con que las instancias dominantes logran dirigir a la sociedad, sin para ello tener que ejercer una represión brutal sobre las poblaciones, sin emplear medios muy costosos para impeler movimiento sobre estas y sin llegar a suprimir ninguna de las libertades legal e institucionalmente reconocidas.

Marcuse considera que la libre elección de amos, bienes y servicios no es garantía de libertad, ya que la supuesta “libre elección” puede justificar formas de dominación sustentadas en condicionamientos tácitos no develados. Solo sujetos libres pueden establecer qué necesitan, pero el sistema de producción impone necesidades

que responden a heteronomías en las que se ven involucrados los individuos de manera acrítica. Asimismo, desde la perspectiva de Deleuze, resulta destacable la inversión que su pensamiento lleva a cabo en la relación causal entre la necesidad y el deseo: los deseos no se fundan en las necesidades, sino que las necesidades responden a los deseos. La producción de deseos es la base subjetiva del capitalismo, su eje inmaterial de control social.

Desde estas perspectivas, conviene repensar el concepto de libertad y contrastarlo con la “seudolibertad” predominante en los regímenes capitalistas de libre mercado.

1. LA LIBRE PRODUCCIÓN: ¿GARANTÍA DE EMANCIPACIÓN PARA EL SUJETO?

La libertad es un asunto complejo que ha traído muchas acepciones filosóficas y al que no siempre acompañaron las mismas concepciones sociopolíticas. Distintas visiones de mundo, culturas, civilizaciones y personalidades han valorado la libertad desde perspectivas muy diversas, lo que no significa que esta noción resulte meramente insignificante en la práctica, puesto que cobra sentido en la medida en que se hace efectiva dentro de aspectos prácticos de la vida. Consecuentemente, las teorías sobre la libertad, lejos de quedar ancladas en la dimensión subjetiva humana, también se desenvuelven en los terrenos de la facticidad política, sociocultural, económica y científica, y con ellos han de lidiar el entendimiento y la moral de los sujetos. Hoy en día, cuando se habla de libertad, a menudo se orienta este término a una comprensión muy determinada por la realidad sociopolítica de nuestra civilización y su coyuntura económica global. Quiere decir esto que la solvencia con que se expresan muchos de los gurús de la libertad no proporciona más que un prisma sesgado de esta y, a menudo, predefinen qué es un sujeto libre y prescriben cómo se ejecuta una política para la libertad desde configuraciones conceptuales que coinciden con puntos de partida ideológicos concretos.

Uno de los autores que simboliza el tratamiento de la libertad previamente mencionado, a nivel cultural, social, político y económico, fue Friedrich August von Hayek, quien tuvo la audacia intelectual de plantear este tema cohesionando una versión de la naturaleza humana con una teoría científica de la sociedad, así como también supo replantear una concepción liberal orientada a explicar cuestiones tan controvertidas como el lugar que ha de ocupar el Estado en la política económica. Hayek es uno de los pensadores más destacados de la Escuela Austriaca. Uno de sus predecesores, Carl Menger, enunció alguno de los preceptos fundamentales de esta Escuela al considerar, en ruptura con la teoría política moderna, que los estados no se forman por pactos, ni mucho menos por acuerdos conscientes o a partir de un supuesto interés general, sino que son los intereses de los individuos, y muy en especial los económicos,

aquellos que de forma no previsible dan paso a formaciones sociales organizadas.¹ Esta idea en torno a la formación de organismos sociales e instituciones supone explicar la articulación de elementos grupales de acción colectiva desde la estructura subjetiva que dinamiza la acción individual, reduciendo el comportamiento de la sociedad al orden de los intereses particulares, algo que se pretende descubrir desde la teoría económica y que, particularmente en Hayek, da pie a una noción de la libertad política y económica solapada a fundamentos de orden teórico-económicos.

Hayek pensó sistemáticamente la posibilidad de articular el libre mercado prescindiendo de instancias centrales de planificación. Para él la razón humana no se corresponde con un orden general de diseño y direccionamiento de la sociedad, al contrario, dado que la racionalidad es limitada, no hay posibilidad de una omnisciencia sobre los fenómenos sociales; por tanto, todos los individuos han de adaptarse a hechos nuevos imprevistos. La acción particular de cada individuo no recae *per se* en una forma racional preconcebida.² Hayek critica a la corriente de pensamiento por él mismo denominada “racionalismo constructivista”, pues considera que ha establecido una racionalidad todopoderosa sin límites.³ Desde este punto de vista el racionalismo constructivista esgrimiría claras tensiones con la libertad. Ni este tipo de racionalismo ni una sociología empírica contarían, por tanto, con las herramientas suficientes para conocer el funcionamiento social. Según Hayek dentro de las ciencias sociales solo la economía es capaz de averiguar los órdenes espontáneos que surgen a partir de los comportamientos y las conductas, porque la mecánica del mercado refleja de forma más fiel que cualquier otra estructura la dinámica de la sociedad.⁴ La libertad queda identificada con una noción de espontaneidad referida a las tendencias naturales mediante las que los individuos buscan satisfacer sus necesidades. Los intereses y las acciones en la sociedad se articulan a partir de flujos de información e intercambio de cosas que deambulan en contextos no predefinidos por una racionalidad común.

La noción hayekiana de libertad, de acuerdo con lo anterior, se vincula con un individualismo no regido por una racionalidad holística en la que se incluye una concepción de sociedad que, por definición, trata de proscribir la planificación económica gubernamental y la racionalización centralizada del Estado. Frente a la tradición del “falso individualismo”, representado por pensadores como Descartes o Rousseau, Hayek parte de Mandeville, Tuckett, Ferguson y, muy particularmente, de Hume, para continuar la línea filosófica que él denomina “verdadero individualismo”⁵. La planificación de la economía oblitera la libertad individual, pues toma como punto de partida

¹ Cfr. C. Menger, *El método de las ciencias sociales* (Madrid: Unión Editorial, 2006), 234 y 236.

² Cfr. F.A. von Hayek, *Estudios de filosofía política y economía* (Madrid: Unión Editorial, 2007), 145.

³ Cfr. Ob. cit., 148-149.

⁴ Cfr. F.A. von Hayek, *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política* (Madrid: Unión Editorial, 1985), 221-222.

⁵ Cfr. F.A. von Hayek, *Individualismo: el verdadero y el falso* (Madrid: Unión Editorial, 2009), 58-59 y 68.

un centro conscientemente organizado: el Estado. El Estado no solo impide el orden espontáneo de organización de los individuos, sino que también los coacciona. Así entonces, la producción es un pilar fundamental para el ejercicio pleno de la libertad, ya que de nada serviría un libre acceso a los bienes y servicios que produce una sociedad si esta viene planificada por el Estado, e inversamente tampoco existiría planificación fehaciente allí donde la producción es libre.

«Aunque una sociedad planificada tendría probablemente que emplear con cierta extensión el racionamiento y otras prácticas análogas, el poder del planificador sobre las vidas de los individuos no depende tanto de esto, ya que dejar que la producción se autorregule fomenta la capacidad de elección del consumidor, volviendo difícil su control. Por tanto, la fuente del poder del planificador sobre el consumo radicaría más bien en el control sobre la producción.»⁶

La matriz del ejercicio coactivo a nivel político y económico sobre los individuos reside en la producción. Si los individuos ven reprimidas sus posibilidades para elegir libremente qué y cómo producir, entonces, de nada sirve que cuenten con la capacidad para elegir qué consumir. El verdadero poder de la planificación centralizada está en la producción; controlándola un gobierno puede decidir qué es lícito consumir y qué no lo es. Según Hayek la palabra “planificación” ha sido tomada para el monopolio semántico de los planificadores centrales, los cuales, haciendo uso exclusivo de ella, la aplican bajo sus propios fines e intereses. Al respecto afirma que decidió dejar la ventaja del término a sus adversarios, ya que, aunque cualquier individuo planifica su acción en el mercado, el concepto en economía y política ha sido ineluctablemente interpretado como “Planificación central”⁷. La libertad política y económica solo es posible cuando los individuos producen sin estar a expensas de los criterios y decisiones de autoridades estatales o directrices gubernamentales.

En efecto Hayek acierta al localizar un tipo de dominación —que podríamos llamar económica— situada en la producción. Ya sea desde un aparato central representado por un partido, gobierno, tirano o estado, la imposición de un determinado tipo de producción restringe la libertad de los individuos a la hora de decidir qué y cómo producir. Sin embargo, la manera en que el pensador austríaco formula esta dominación se enmarca únicamente en relaciones materiales. Lo único que descubre es que un medio de dominación efectivo sobre los potenciales consumidores en el mercado se ejerce a través del control de las actividades productivas, afectando indiscutiblemente a la libertad económica de los sujetos y, por ende, también al derecho de propiedad privada. Pero las relaciones de producción no están exentas de formas de dominación solo porque se sustraigan a la planificación estatal, a saber, si realmente la espontanei-

⁶ F.A. von Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza, 1978), 126-127.

⁷ Cfr. F.A. von Hayek, *Estudios de filosofía política y economía* (Madrid: Unión Editorial, 2007), 136.

dad de los propietarios que utilizan su hacienda para sus actividades en el mercado con el fin de obtener éxito garantiza un régimen de libertad plena para todos. El ciudadano supuestamente liberado de las presiones y paternalismos del Estado no necesariamente se erige como un ciudadano libre. Una persona anclada a la dominación de un Estado, por el hecho de desprenderse de este yugo, no va a ser inmediatamente autónoma o responsable nada más porque se vea absuelta de aquello que la oprimía, puesto que todavía es susceptible de caer bajo el dominio de otras figuras de poder no estatales. La filosofía de Hayek no explica esta circunstancia, solo da por hecho que sin el poder coactivo del Estado el sujeto producirá libremente, sin riesgo de convertirse en objeto de explotación o de caer en entramados productivos y comerciales ilícitos.

2. MARCUSE: TRASCENDER LA MERA LIBRE ELECCIÓN

Conforme a lo mencionado anteriormente huelga destacar la filosofía de Herbert Marcuse, en la que se aportan críticas que, si bien no iban dirigidas directamente contra Hayek, sí apuntaban a una noción de libertad restringida a la forma liberal de pensar y a las determinaciones políticas impuestas por las relaciones de producción capitalistas. La teoría política de este pensador, en *Eros y civilización*, trata de explicar cómo los procesos filogenéticos a partir de los que se constituyó la civilización son el resultado de la restauración de un orden represivo patriarcal original. Siguiendo a Freud, Marcuse considera que las hordas humanas originalmente estaban dominadas por un patriarca que monopolizaba las relaciones sexuales, lo que derivó en una rebelión de quienes, privados y desplazados del placer sexual, dedicaron su tiempo a prosperar material y técnicamente. Pero, luego del momento de liberación en la horda original, el poder-dominación patriarcal fue restaurado por libre opción de los que anteriormente se habían visto liberados⁸. Esta dialéctica filogenética de la civilización supone que los momentos de liberación en las sociedades humanas todavía no han derivado en una instauración plena de la libertad, puesto que frecuentemente a los contextos de liberación les sucede la represión. Tal represión restablecida se filtra a través de redes impersonales de relaciones inmersas en ambientes civilizados. Esta es una represión no personificada en un padre en concreto, sino abstraída y realizada en entornos institucionales más propios de las sociedades industriales avanzadas.⁹

Hasta este momento se observa en el pensamiento de Marcuse una actitud de desconfianza hacia la noción de libertad. Su justificación para tal desconfianza se instala en la consideración de que los humanos tienden a la represión en vistas a que esta es la única manera de erigir una civilización. Lo interesante ahora es ver cómo el autor trató de localizar los nodos de dominación operativos en las sociedades industriales

⁸ Cfr. H. Marcuse, *Eros y civilización* (Barcelona: Seix Barral, 1968), 70-71 y 79.

⁹ Cfr. Ob. cit., 81.

avanzadas, es decir, en la civilización occidental que predomina hasta el presente. El Marcuse posterior a *Eros y civilización* parte de la base de que la dominación intrínseca a las relaciones de producción en el capitalismo industrial continúan la desinhibición de los seres humanos de su original frustración: correspondiente a la privación del placer. Tal privación del placer ha permitido levantar la civilización, dado que fue así como los individuos pudieron ocuparse de menesteres productivos y no únicamente reproductivos: los primeros refieren a actividades artísticas, técnicas y teóricas. Pero en el contexto de la civilización, promovida por el capitalismo industrial avanzado, la frustración ante las coerciones que conlleva la producción es encauzada mediante actividades sociales que buscan justificar el sistema productivo. La civilización produce todo tipo de artefactos tecnológicos (automóviles, televisiones, etc.) que se convierten en parte esencial de la vida de las personas, y la única manera de acceder a ellos es a través del consumo en el mercado, el mismo que sostiene la represión en las relaciones productivas:

«El escueto interés de clase construye los inseguros y obsoletos automóviles, y a través de ellos promueve energía destructiva; el interés de clase emplea los medios de divulgación para propagar la violencia y la estupidez, para la creación de públicos cautivos. Al actuar así, los amos solo obedecen la demanda del público, de las masas; la famosa ley de la oferta y la demanda establece la armonía entre los gobernantes y los gobernados. Por cierto, esta armonía se halla preestablecida en el grado en que los amos han creado al público que pide sus mercancías, y que las pide con mayor insistencia con tal de poder liberar, en y a través de las mercancías, su frustración y la agresividad resultante de aquella».¹⁰

Entonces, el problema de la libertad en el capitalismo no reside en el libre acceso a un amplio abanico de productos y servicios, ni mucho menos en la posibilidad de emprender diversas actividades productivas. La libertad marcuseana pretendería un sujeto capaz de producir su propio objeto de elección. Si la supuesta satisfacción de los individuos para elegir entre bienes de consumo y gobernantes viene precedida por una represión original frustrante para ellos, entonces, el sujeto elector nunca habrá satisfecho su libertad y se habrá conformado con ser un agente pasivo que no decide nada sobre las cosas entre las que elige; estas están previamente configuradas por el sistema productivo y político:

«Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de temor y de trabajo, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; solo prueba la eficiencia de los controles».¹¹

¹⁰ H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969), 20.

¹¹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (México D.F: Editorial Joaquín Mortiz S.A., 1968), 29-30.

Los mecanismos coactivos intrínsecos al sistema de producción capitalista evaden cualquier control subjetivo que el sujeto pueda realizar sobre su propio trabajo y modo de consumir y repartir los resultados de este. Las necesidades individuales y colectivas no vienen establecidas desde las relaciones sociales o el modo en que los sujetos las entablan, sino que estas subyacen a la forma de producir. La forma capitalista de producir avanza en paralelo a los intereses sociales y consensos democráticos. Al respecto C. Javier Asselborn menciona a Marcuse para recordar que, si bien en el actual siglo XXI buena parte de la humanidad ha sido adaptada a una percepción de la realidad subyugada a la violencia de la mercancía, la *praxis* liberadora implica tener que fragmentar el actual régimen de agresividad mediante una rebelión de la percepción.¹²

Marcuse considera cabalmente los importantes aportes que la ciencia y la tecnología han traído a la humanidad, pero da cuenta de la lamentable alienación a la que este progreso tecno-científico ha conducido a las sociedades. Existe una “administración total” sobre la masa popular que cuida la conexión entre la creación de necesidades individuales y las cosas producidas.¹³ El sistema por el que se determinan las necesidades, las elecciones y las opiniones no es trascendido por la libertad humana. Igualmente, la democracia se ve sacudida por las alteraciones que tienen lugar en el ámbito económico y en otros contextos.¹⁴ El propio Marcuse es consciente de que la democracia, igual que abre los espacios de legitimidad para plantear y operar los cambios, también articula impedimentos represores contra las tentativas transformadoras. Asimismo, el lenguaje político emitido por el *establishment* impide no solo generar transformaciones, sino desviar la atención de la sociedad a enemigos y amenazas que contribuyen a mantener el orden establecido.¹⁵ La reflexión marcuseana sobre la libertad no se identifica con un concepto formal y estático, sino que versa sobre el horizonte de lo posible, a saber, la liberación como potencia humana. De este modo el discurso de Marcuse afirma la utilidad de la ciencia de cara a contribuir a la liberación de la humanidad, pero tal ciencia habría de ser liberada de esos mismos señores que se valieron de ella para establecer y perpetuar su posición dominante. Entonces, para alcanzar la liberación mediante la ciencia, deberían reformularse sus métodos y su relación con la naturaleza, lo que implica replantear nuevas metas fundadas en una nueva experiencia de la humanidad y la vida.¹⁶

¹² Cfr. C.J. Asselborn, Necesidades, libertad y liberación. La cuestión de las necesidades, los deseos y las preferencias en H. Marcuse y F. Hinkelammert: Aproximaciones. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 10, N° 28 (2011), 393-415, 401.

¹³ Cfr. H. Marcuse, *Ética de la revolución* (Madrid: Taurus Ediciones, 1970), 167.

¹⁴ Cfr. Ob. cit., 169.

¹⁵ Cfr. C.J. Asselborn, Necesidades, libertad y liberación. La cuestión de las necesidades, los deseos y las preferencias en H. Marcuse y F. Hinkelammert: Aproximaciones. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 10, N° 28 (2011), 393-415, 403.

¹⁶ Cfr. Ob. cit., 174-175.

Se han señalado supuestas contradicciones en los argumentos marcuseanos sobre la liberación, entre ellos –y en lo que compete a las claves interpretativas que vienen mostrándose– que es imposible desligar a los individuos abocados a la rebelión de las satisfacciones y necesidades establecidas, proporcionadas por el sistema de vida que conocen, del que no pueden prescindir a falta de alternativas fehacientes; de forma que el sujeto revolucionario de Marcuse no es el resultado de un desprendimiento total de las representaciones con que la sociedad industrial avanzada produce la experiencia civilizatoria, sino un sucedáneo de ella.¹⁷ Frente a estas objeciones es posible replicar que la filosofía del pensador de Frankfurt aspira a la formación de un sujeto capaz de crear sus objetos de placer, independientemente de que estos coincidan o no con las reproducciones del sistema, el cual no está exento de conocer aquellas vías más primitivas de satisfacción humana, manipulando las respectivas representaciones a su favor. Es por ello que el sujeto llamado a romper con las imposiciones de alienación encontraría sus formas de satisfacción no desde el quiebre imprescindible de la totalidad que constituye su sociedad, relaciones y estilo de vida, sino de su capacidad para redirigir los afectos y racionalidad críticamente hacia expresiones que tienen que ver con su independencia creativa tanto a nivel individual como social. De ahí que la liberación no pase por un ideal doctrinal, ni por un concepto exacto, tampoco por un programa ético o político, más bien se trata de un potencial humano de creación y experimentación. Marcuse desconfía de la libertad promulgada en la teoría capitalista: la libre empresa, el libre comercio, la libertad formal subyacente al derecho de propiedad privada. Todas esas “libertades” pueden caer en la dominación convirtiéndose en punta de lanza contra cualquier tipo de expresión u acto opuesto a alguna de las facetas del sistema capitalista. «Bajo el gobierno de un todo represivo, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación.»¹⁸

3. DELEUZE: ENTRE MÁQUINAS DESEANTES Y CUERPOS SIN ÓRGANOS

Conforme a lo hasta ahora comentado, conviene dar un paso más respecto a los argumentos destacados sobre la pseudo-libertad del capitalismo. Huelga detectar cuáles son los afectos que mueven el deseo del sujeto en el capitalismo y cómo, tras ese deseo supuestamente libre, no intermediado e incondicionado, existen determinaciones subjetivas prestablecidas de forma tácita. Si bien con Marcuse se puede alcanzar la conclusión de que la libertad no se remite a la mera elección en una vida repleta de ofertas brindadas por el sistema productivo, pero bajo unas condiciones de existencia supeditadas a ese mismo sistema, cabe averiguar cómo se producen en el interior del sujeto esas condiciones de existencia. Esta incertidumbre conduce a Deleuze, quien, junto a

¹⁷ D. Innerariti, *Dialéctica de la liberación. La utopía social de Herbert Marcuse*. *Anuario filosófico*, vol. 18, Nº 2 (1985), 109-128, 125.

¹⁸ H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (México D.F: Editorial Joaquín Mortiz S.A., 1968), 29.

Felix Guattari en *El Anti-Edipo*, afirma que las necesidades son un producto del deseo. «No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproducidos en lo real que el deseo produce».¹⁹

Es importante destacar que Deleuze desconfía del psicoanálisis al considerar que a pesar de haber descubierto que el deseo no está suscrito a los placeres corporales y a la genitalidad, perseveraba en encontrar «[...] nuevos medios para inscribir en el deseo la ley negativa de la carencia, la regla externa del placer, el ideal transcendente del fantasma»^{20,21}. Además, destaca que la falla «del psicoanálisis es haber entendido los fenómenos de cuerpo sin órganos como regresiones, proyecciones, fantasmas, en función de una *imagen* del cuerpo».²² La propuesta de Deleuze para explicar las articulaciones políticas de la sociedad no se remonta a un deseo de placer que haya que desentrañar mediante una inmersión en la *psique* humana, su modelo de comprensión es estratificado y en lo que concierne a nosotros, están el organismo, la significancia y la subjetivación: el primero tiene que ver con el cuerpo articulado como organismo, el segundo con la capacidad de interpretar los significados y darse a interpretar como significativo, y el tercero es la aplicación del sujeto de enunciación sobre el sujeto enunciado pues de no ser así solo esperaríamos un total ostracismo social.²³

Según Deleuze –volviendo a *El Anti-Edipo*–, el sistema capitalista mantiene su funcionamiento llenando su inmanencia a partir de la monetización de los espacios vacíos de la oferta y la demanda. El capitalismo se advierte como una suerte de objeto de catexis del deseo. Los flujos de deseo de capitalistas y asalariados son flujos diferenciales que responden a una misma limitación inmanente al capitalismo, cuya reproducción siempre es ampliada.²⁴ Entonces la mecánica productiva capitalista proviene de las relaciones diferenciales de flujos de deseo que mueven las operaciones mercantiles y monetarias; aquí residiría la esencia del capitalismo y el porqué de su forma productiva. La catexis del deseo se encuentra en las relaciones de flujos, que conllevan reflujos y aflujos en constante dinamismo:

¹⁹ G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo* (Barcelona: Paidós, 1985), 34.

²⁰ El término “fantasma” es utilizado en referencia al psicoanálisis como una forma de interpretación, y es contrapuesto al programa como experiencia antipsicoanalítica del motor; precisamente el Cuerpo sin Órganos (CsO) es el vaciamiento de ese fantasma con el que el psicoanálisis pretende llenarlo todo [ver en *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 2004), 157]. También, en *Lógica del sentido* Deleuze concibe al fantasma como “el proceso constitutivo de lo incorpóreo, la máquina de extraer un poco de pensamiento, repartir una diferencia de potencial en los bordes de la grieta, polarizar el campo cerebral” [*Lógica del sentido* (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía ARCIS, 2016. Ed. electrónica), 158]. El fantasma puede emular a una máquina, pero en ningún caso puede ser tal, pues no tiene motor ni es experimentable, sino que son interpretaciones que conducen a otras interpretaciones. El fantasma no es CsO, no es un cuerpo lleno, porque simplemente es incorpóreo y pensamiento sin fondo corpóreo.

²¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 2004), 160.

²² Ob. cit., 169.

²³ Cfr. Ob. cit., 164.

²⁴ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo* (Barcelona: Paidós, 1985), 246-247.

«Es al nivel de los flujos, y de los flujos monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo. Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? El psicoanálisis apenas tiene recursos, en sus relaciones más íntimas con el dinero, ya que registra guardándose de reconocerlo todo un sistema de dependencias económico-monetarias en el corazón del *deseo* de cada sujeto que trata y que por su cuenta constituye una gigantesca empresa de absorción de plusvalía».²⁵

Al tratar a los agentes operativos en la mecánica capitalista como “máquinas deseantes”, Deleuze está suponiendo que a través de los flujos, reflujo y aflujos generados por las relaciones de esas máquinas es posible llevar a cabo una exégesis del capitalismo como objeto de catexis libidinal.

El capitalismo extiende los límites de su propia inmanencia dispensando flujos monetarios y ampliando sus axiomas con arreglo a las relaciones de flujos deseantes que dicha expansión genera virtualmente. El capitalismo descodifica y desterritorializa los flujos sociales sobre la máquina despótica arcaica.²⁶ El proceso de desterritorialización Deleuze lo vincula con la esquizofrenia, aquello de lo que el psicoanálisis renegó.²⁷ El Edipo de Freud se identificaría con el paranoico territorializador mientras que el esquizo se correspondería con los procesos desterritorializadores. A este respecto Byung-Chul Han señala que Deleuze establece una comparativa entre las máquinas de Tinguely con las máquinas esquizofrénicas. El régimen de la máquina deseante deriva en una esquizofrenia productiva. A ojos de Tinguely, la máquina deseante es esencialmente libre.²⁸ Pero para Han, una esquizofrenia verdadera colapsaría el funcionamiento armónico de la mecánica establecida desde la libertad desiderativa. Han contrapone a Hegel y a Deleuze, que representarían la paranoia y la esquizofrenia respectivamente: el sujeto hegeliano se hiperinmuniza frente a la negatividad, la máquina esquizo culmina una desterritorialización y una descodificación que, «liberada de toda negatividad, también ejerce una violencia de la positividad».²⁹ La yuxtaposición esquizofrénica satura su propia acumulación de positividad.³⁰ Desde esta perspectiva es imposible pensar la esquizofrenia como liberación.

La filosofía de Deleuze apunta a la carencia de libertad que hay en preconcebir la propia libertad; en palabras de Amanda Núñez García, cuando interpreta el curso de Deleuze sobre Spinoza, en caso de ser preconcebida «la libertad se transformaría subrepticamente en un asumir una Idea dada de antemano y fija, subordinándose a ella y eliminando toda creatividad vital o, en el mejor de los casos, se convertiría en una se-

²⁵ Ob. cit., 247.

²⁶ Cfr. Ob. cit., 39.

²⁷ Cfr. Ob. cit., 31.

²⁸ Cfr. B-C. Han, *Topología de la violencia* (Barcelona: Herder, 2018), 176.

²⁹ Ob. cit., 177.

³⁰ Cfr. Ob. cit., 178.

lección “arbitraria” entre ideas ya prefabricadas por una cultura dada». ³¹ La antinomia que afronta la conceptualización deleuzeana está en que, por un lado, si se la toma como pura potencia trascendente terminará por diluirse ante la ausencia de una sustancialidad definida en el *aptus* de la *potestas*, por otro lado, la libertad completamente restringida por la *potestas* queda reducida a espejismo. ³² La mejor opción que encontraron Deleuze y Guattari para salir al paso de este dilema paradójico radica en buscar el límite entre la potencia y el poder que marca el momento vivido.

A tenor de las problemáticas hasta ahora planteadas en torno a Deleuze, son destacables los argumentos de Maurizio Lazzarato, autor que asumió el léxico y la semántica de este pensador para la expresión de su filosofar. Lazzarato advierte de la impronta de considerar a las máquinas del capitalismo como formas establecidas por sí mismas. El sueño del capital es hacer creer a la población que los procesos económicos y sociales responden a automatismos propios de un mecanismo preestablecido. Esta ficción —que no es más que eso— tiene su causa en «una victoria política sobre los comportamientos». ³³ Lo que significa que tras los mecanismos supuestamente autorregulados y la axiomática técnica del capital hay un dispositivo político que entraña unos dominios, sujeciones y subalternidades. Ninguna máquina garantiza la autorregulación porque operan dentro de las conformaciones de poder como componentes suyos, permaneciendo estos «abiertos y conectados a alteridades y exterioridades, las más importantes de las cuales revelaron ser, una vez más, la dinámica del “capital” y su valorización». ³⁴

En medio de este entramado de fuerzas y relaciones de poder que se disuelven como arena en una composición de máquinas que aparentan estar autorreguladas, la libertad como concepto resulta engorrosa. Al connotar a las colectividades y grupos sociales más o menos articulados bajo la forma Cuerpo sin Órganos (CsO), Deleuze traza una imagen de lo social compuesta por flujos correlativos de intensidades deseantes o pasionales. Los cuerpos orgánicos serían aquí meros portadores de tendencias, fuerzas y acontecimientos, pero los Cuerpos sin Órganos mantendrían el plan último de su funcionamiento maquinal, el individuo no es un puntal, miembro atómico, del CsO, más bien es un resultado derivado de las estratificaciones orgánicas, significantes y de subjetivación. Las articulaciones colectivas se relacionan interna y externamente como máquinas. «El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera.» ³⁵ Esta afirmación de Deleuze y Guattari denota una imposibilidad de indagar o proponer una liberación. Cualquiera que sea el intento de liberar al

³¹ A. Núñez, Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. *Tbémata. Revista de Filosofía*, N° 53 (2016), 179-194, 187.

³² Ob. cit., 191-192.

³³ M. Lazzarato, *Gobernar a través de la deuda* (Buenos Aires: Amorrortu, 2015), 164.

³⁴ *Ibidem*, 166.

³⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 2004), 165.

CsO abruptamente, desmoronaría todos los estratos llevando al colapso inminente. Primero hay que situarse en un estrato determinado, observarlo, aprehenderlo, para luego visualizar un nuevo CsO. Se pueden remontar estratificaciones agenciándoselas y basculándolas. Cuando se calibran los deseos, las intensidades y los flujos de una formación social, ya se ha configurado un CsO y, entonces, se ha creado una máquina propia que habrá de conectarse con otras en función de la coyuntura.³⁶ Desde esta perspectiva la liberación se vuelve prudencia, que es la actitud ética para lidiar con las estratificaciones donde nos organizamos, significamos y subjetivamos. Hay que alcanzar sintonías dentro de estos estratos, no fragmentarlos, sino constituirlos para dar lugar a nuevas máquinas y formas de conectividad con otras máquinas. Ese plan de liberación desterritorializa hasta el infinito sin quebrar lo estratificado, puede construir accesos y conexiones –maneras de entablar relaciones y coligaciones– pero no se zafa de las subsunciones provenientes de la presión real de los estratos en los que estas conexiones se mueven con aparente ligereza.

Si las libertades vienen garantizadas por los derechos consensuados socialmente y admitidos bajo la armazón protectora de la soberanía, entonces, no dejamos de suponer una libertad expuesta a los engranajes que mueven la “máquina del derecho”. Y es así que, si vivimos dentro de una gran maquinaria, si nos incluimos a nosotros como máquinas también, no hay lugar posible para la noción de libertad ni siquiera como automatismo, pues todo automatismo estaría inscrito a la lógica programática que soporta la posibilidad de libre movimiento. De este modo, buscar en la liberación una salida conceptual para la libertad exige reflexionar más allá de aquellas autorregulaciones que se permiten o se toleran, y cuya construcción viene dada desde instancias ajenas al compendio de las voluntades llamadas a obedecerlas. La liberación planteada por Deleuze no se desvincula de la prefiguración orgánica, significativa y subjetiva, y propone cabriolear en estos estratos establecidos desde una actitud prudente; de tal forma que, más que a una liberación, nos conduce a una ética que espera arrojar cierta libre configuración de nuevas conexiones en los estratos. Por otra parte, la liberación propuesta por Marcuse clama por una recodificación –si se permite aquí esta intromisión de la terminología deleuzeana– iniciada en la conciencia social, que transforme el vivir colectivo para la desinhibición total de las dependencias generadas por el sistema.

4. LA JERGA POLÍTICO-JURÍDICA DE LAS NECESIDADES Y LOS DERECHOS

Una vez llegados a este punto, es menester volver a replantear la relación entre las necesidades y los deseos: conviene visualizar ambos elementos desde un cierto paralelismo antes de situar a uno como causante del otro y al otro como causante del uno. De aquí se desprenderá la posibilidad de una liberación ante los elementos que el capita-

³⁶ Cfr. Ob. cit., 165-166.

lismo utiliza como medios de limitación de la vida humana en su esfera sociopolítica. El capitalismo produce necesidades en la medida en que a través de ellas controla la vida humana. La investigación de los deseos proviene, precisamente, de la consideración del deseo como productor de necesidades; el deseo en varias ocasiones aparece como un motor de necesidades no adscritas a las condiciones de vida naturales de los individuos. No obstante, los intentos por investigar el deseo como centro de producción de necesidades, para averiguar la arquitectura del capitalismo, no prosperan hacia una salida al problema que entraña la reproductividad coactiva del sistema en su totalidad.

En Deleuze el flujo de deseos no decanta la voluntad humana ni en dirección a lo virtual ni a lo real. Al respecto puede traerse la interpretación de Žižek sobre la filosofía deleuziana como un empirismo trascendental, al definir lo trascendental como campo potencial de virtualidades que hacen posible un juego infinito de actualizaciones de lo real³⁷. Žižek clasifica a Deleuze en el ámbito del materialismo, pero opuesto al materialismo mecánico, ya que, aunque el sentido es la consecuencia efectiva de causas materiales, el “teatro de sombras” que produce el flujo sensitivo inmerge a los individuos en la lucha de lo real.³⁸ Entre una ontología que vivifica a la multitud mediante un devenir productivo desde el que se ofrece resistencia a las opresiones y jerarquizaciones del sistema y otra ontología que esteriliza las posibilidades del sentido para configurarse como acontecimiento, a Deleuze no le habría quedado otro remedio más que escoger la primera para politizar el pensamiento.³⁹ Aunque, merced a esta perspectiva, se corre el riesgo de apartar la singularidad del acontecimiento en la transformación de lo político –liberación posible de las condiciones materiales dadas– para solo persistir en las condiciones de resistencia de la multitud.

Uno de los éxitos más inmediatos y a la vez más elaborados del capitalismo neoliberal es la confinación del acontecimiento en una reducción somera de la experiencia que, sometida a *performances*, esterilizan el acceso a la sensación y los placeres satisfactorios. La subjetividad se ve coartada por la avalancha de sensaciones prefabricadas desde aquellos aparatos destinados a reproducirlas. Por supuesto, la experiencia colectiva se ve igualmente mutilada por parámetros comunicacionales instaurados desde el exterior de las relaciones comunitarias. Marcuse tomó este asunto para caracterizar la disolución de la cultura en la civilización, lo que le condujo a afirmar la tendencia por parte de la civilización tecnológica «a eliminar los objetos trascendentes de la cultura [...] y, por consiguiente, a eliminar o reducir aquellos factores o elementos de cultura antagónicos o extraños a las formas dadas de civilización».⁴⁰ Las posibilidades

³⁷ Cfr. S. Žižek, Deleuze, en *Ensayos sobre biopolítica*, G. Deleuze, M. Foucault, A. Negri, S. Žižek y G. Agamben, G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 143.

³⁸ Cfr. ob. cit., 184.

³⁹ Cfr. ob. cit., 185-186.

⁴⁰ H. Marcuse, Notas para una nueva definición de la cultura, en *Ensayos sobre política y cultura*, H. Marcuse (Barcelona: Planeta de Agostini, 1986), 61.

de liberación se estrechan en medio de esta destrascendentalización de la cultura como forma de vida, pues estas posibilidades ya no se encuentran merced a una ontología material de las relaciones de producción, siendo la multitud la esperanza emancipatoria de un devenir resistencia. En el trasfondo se halla de nuevo el problema de la irrelevancia de la libertad en medio de los múltiples condicionamientos causados por la reproductividad de deseos, una libertad que se da por hecha pero que nunca alcanza a realizarse. La creación cultural del acontecimiento es sustituida por la reproducción de experiencias mediatizadas y polarizadas hacia una virtualidad controlada. Consecuentemente, domina una experiencia recreada y capturada por sensaciones fetichizadas. En medio de este panorama: ¿cómo puede el sujeto liberarse de la experiencia de necesidades reproducidas mediante la prefabricación de deseos asistidos que le atosigan e inhiben en la explotación de sí mismo como único modo de mantener el encaje social acriticamente sostenido por aparentes satisfacciones compensatorias?

Una alternativa posible sería virar hacia las necesidades adueñándonos de su producción. Esto supone pasar del hermetismo subjetivo que circunda el “mundo del deseo” a la circunvalación social de las necesidades en relación con los derechos. La mayoría de autores liberales de cuño neoliberal no aceptarían este viraje. De hecho, hay un autor llamado Richard Pipes que asevera: la idea de «que toda necesidad crea un “derecho” ha adquirido un estatus cuasi religioso en la América moderna, inhibiendo la discusión racional».⁴¹ Muy en contra de esta afirmación, conviene revisar cabal y racionalmente por qué las necesidades están relacionadas con los derechos y, en qué medida, el desarrollo de las sociedades ha obligado a ingresar nuevos derechos que responden a necesidades de todo tipo, las cuales han proliferado sin control a medida que ha ido evolucionando el capitalismo. Sobre las necesidades básicas para el sustento de la vida se han ido depositando otras necesidades que afectan exclusivamente a la especie humana. La historia de los derechos envuelve esta estratificación social de necesidades creadas, de tal modo que existe una permeabilidad inevitable de los derechos en relación con las necesidades. Los derechos no deambulan en un mundo formal de conceptos abstractos; ni mucho menos el derecho de propiedad privada, sobre el que ciertos pensadores ven la fundamentación de la libertad.

Los derechos son instrumentos para la proyección, dignificación, regularización, fortalecimiento o gestión del debilitamiento y reproducción de la vida. El carácter instrumental de los derechos puede considerarse dentro del insospechado gran espectro de necesidades humanas. Al ser instrumentos, los derechos fácilmente caen bajo formas mecánicas. De acuerdo con Fernando Longás, el derecho no alberga un valor por sí mismo, sino que su validez reside en que es un medio necesario, un medio en

⁴¹ R. Pipes, *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002), 315.

tanto en cuanto pretende realizar un valor, y este valor sería el orden en la sociedad⁴². El orden social –a lo que cabría añadir: la pauta formalizada que ampara el vivir en paz como principio básico de supervivencia de una sociedad–, puede llegar a actuar como «una máscara para ocultar la ejecución desnuda de los medios, esto es, la aplicación ciega de la pena».⁴³ A menudo, la justificación de los fines con base en las abstracciones inherentes a la legislación llegan a pervertir los medios para alcanzar los fines, siendo así que los propios fines son instrumentalizados en nombre del mantenimiento de la paz social, pero: «¿Qué paz en verdad deseamos? ¿Aquella que se consigue combatiendo el mal con la pena ciega? ¿Puede haber paz si no existe la posibilidad de representarnos nuestras acciones y su relación con las actuales formas de dominación en un horizonte de justicia?».⁴⁴

Reflexionar sobre la discusión pública de los derechos y la búsqueda de consensos acerca de lo necesario, sin dejar fuera al deseo, que es la fibra de la subjetividad más sensible a sucumbir en la servidumbre, nos proporciona el poder de liberarnos de las maquinarias que a menudo prefabrican las relaciones entre nosotros y nuestra convivencia con la naturaleza. En este sentido Deleuze veía en las máquinas abstractas muchas más posibilidades de construcción y agenciamiento de los estratos que pudieran generar sutiles liberaciones. Las máquinas abstractas remiten a otras de su misma condición, en la medida en que además de relacionarse en esferas políticas, económicas, científicas, pasionales, etc., también «entrecruzan sus diferentes tipos tanto como su rival ejercicio. Mecanosfera».⁴⁵ Pero en el actual orden de las relaciones político-económicas, socioafectivas y jurídicas, se ha tratado de crear una micro-Mecanosfera restringida al ordenamiento mercantil, pues este marca los procesos de concentración de capital y masificación del consumo plegando la singularidad de todos los agenciamientos y relaciones posibles hacia una sola máquina abstracta global, sin ni siquiera atender a la totalidad de dimensiones reales y abstracciones marginales que habitan los estratos, y que contradicen los agenciamientos focalizados en dirección a la primacía de las máquinas abstractas económicas sobre todas las demás.

Actualmente existen cuestiones de las relaciones económicas que afectan a la vida pública sin que esto sea políticamente reconocido en la configuración del capitalismo presente, tal como menciona Monserrat Galcelán, la política producida por el capitalismo precariza la vida hasta el punto de crear obstáculos que impiden a los seres humanos «acceder de forma continua y asegurada a las fuentes de renta que les permitan mantenerse con vida [...]».⁴⁶ La lógica estructural capitalista ofrece criterios para

⁴² Cfr. F. Longás, La ley y la pena ciega: paradojas de la dominación. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, N° 13, 256-264, 261.

⁴³ Ob. cit., 262.

⁴⁴ Ob. cit., 263.

⁴⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos, 2004), 522.

⁴⁶ M. Galcerán, *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2009), 196-197.

definir libertades de producir y consumir en el marco de una libre competencia, todas ellas, libertades que responden a definiciones basales para una formulación científica de la economía, pero sin explorar otras formas de ser libre. Un ejemplo de contraposición entre los axiomas de la ciencia económica predominante y las posibles prescripciones éticas que pretenden cuestionar la supuesta libertad de los consumidores se encuentra reflejado cuando Ludwig Von Mises enfatizaba que,

«la economía moderna no parte de la acción del hombre de negocios, sino de la de los consumidores [...]. La economía actual no está, ni puede estar, interesada en el hecho de que alguien prefiera alimentos sanos o sustancias narcóticas [...], su “corrección” no es asunto que deba ser juzgado por la economía».⁴⁷

Sin embargo, esta ciencia económica, siempre teórica en cuanto que científica, por cierto, no habría de imponer principios de acción política que se escapan a su contexto de análisis y que no responden a derechos y necesidades que se encuentran en otras dimensiones de la libertad. Y si el ejercicio de la política contraviene, a través de la legislación, alguno de los axiomas planteados por la economía, siempre será preferible atender las urgencias que conmueven la vida social antes que la premura pragmática proveniente de los axiomas económicos. Desde el amparo de los derechos se podrán atender reivindicaciones públicas que promuevan la lícita deliberación democrática política, en función de contribuir al sostenimiento necesario de lo vivo.

CONCLUSIÓN

Frente a una versión de la libertad individualizada y propiciada por los flujos afectivos del capitalismo, que inducen al deseo como si este fuera un movimiento mecánico, se ha de oponer una noción de la libertad más modesta, pero, no por ello, menos íntegra y compleja: que reconozca la indefectible sujeción a las necesidades para la vida. La autodeterminación sin mediaciones extrínsecas, con arreglo al conocimiento sobre lo necesario, es un fin loable y posible para esta versión modesta de la libertad. Todas las necesidades, desde las más básicas hasta aquellas que son socialmente creadas, pero todas ellas experimentables, cognoscibles y regulables, son susceptibles de participar en la deliberación social. Una conceptualización parcializada, sea desde la economía o cualquier otra disciplina científica, sesgaría en la práctica muchas de las facetas con que los sujetos se presentan como seres libres. La libertad en su plena integridad es inalcanzable desde una visión de mundo o modelo de saber concreto, quizá también lo sea desde la práctica, pero concebirla obedeciendo a parámetros científicos, culturales, biologicistas o ideológicos limita bastante su noción, haciendo de ella nada más que

⁴⁷ L. Mises, *Problemas epistemológicos de la economía* (Madrid: Unión Editorial, 2013), 154.

una parodia. La concepción de la libertad en el mundo de hoy aparece bajo el dominio del capitalismo neoliberal, por lo que hay elementos prácticos que condicionan la forma en que los sujetos han de representarse como libres, ya sea por medio de la posesión de propiedad privada o la ausencia de intervenciones políticas en actividades productivas, comerciales y de consumo. En consecuencia, si la noción de libertad viene conformada según sesgos que responden a condicionamientos teóricos y prescripciones prácticas, esta más bien se resolverá en la vida pública y privada comoseudolibertad.

Hace más de medio siglo Marcuse cayó en la cuenta de que la libertad proclamada en las sociedades industriales avanzadas y desde ideologías capitalistas no era más que una forma sutil de ejercer la dominación, sin recurrir a la nocividad de las armas dentro de estas sociedades, pero sí manteniendo un control sobre la población a través de la rueda de condicionamientos forzosos en las relaciones de producción y en la aparente satisfacción que aporta el consumo de las cosas precipitadas al mercado. Desde una perspectiva filosófica diferente, Deleuze se percató de que el control sobre los deseos produce una maquinaria de flujos sociales en la que la libertad se reduce a nada más que un axioma. Aunque afirmar la producción de necesidades a partir de los deseos es una tesis sugerente, anclarse a esta idea resulta infructuoso a la hora de averiguar cómo el sustento básico y las necesidades humanas estipuladas como fundamentales entran en procesos deliberativos emancipándose del velo marañoso de deseos. Al respecto, la potencia política inherente a la complejidad social tiene capacidad para desestimar ese velo marañoso con el fin de atender las necesidades vislumbradas a fuerza de constatar la precarización de la vida. Aquí es donde entra la liberación política, un proceso que se ocupa de necesidades convertibles a derechos.

En el momento en que unaseudolibertad oprime a individuos, comunidades, pueblos y multitudes en general, aparecen tendencias a la liberación por la propia inercia de la libertad que todos quieren tener. Curiosamente, en este punto, también las necesidades entran en las disputas sociopolíticas, filosóficas y científicas, porque estas actúan como una brújula para orientar la dimensión práctica de la libertad, de lo contrario, quedarían deambulando en las abstracciones del pensamiento formal sin echar raíces en la práctica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asselborn, C. J. (2011). Necesidades, libertad y liberación. La cuestión de las necesidades, los deseos y las preferencias en H. Marcuse y F. Hinkelammert: Aproximaciones. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 10, nº 28, 393-415.
- Deleuze, G. (2016). *Lógica del sentido*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía ARCIS, (Ed. Electrónica). Rescatado de: <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/11/Deleuze-Logica-del-Sentido.pdf> [consultado el 19/12/2020].
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- . (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.

- Deleuze, G., Foucault, M., Negri, A., Zizek, S. y Agamben, G. (2007). *Ensayos sobre biopolítica*. Compilado por Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Galcerán, M. (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Han, B.-Ch. (2018). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Innerariti Grau, D. (1958). Dialéctica de la liberación. La utopía social de Herbert Marcuse. *Anuario filosófico*, vol. 18, n° 2, 109-128.
- Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Longás Uranga, F. (2012). La ley y la pena ciega: paradojas de la dominación. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 13, 256-264.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. México D.F: Editorial Joaquín Mortiz.
- . (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1986. Rescatado de: Centro de Estudios Miguel Enríquez-Archivo Chile <http://www.archivochile.com> [consultado el 01-10-2019].
- . (1968). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- . (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus Ediciones.
- . (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Menger, C. (2006). *El método de las ciencias sociales*. Madrid: Unión Editorial.
- Núñez García, A. (2016). Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, 179-194.
- Pipes, R. (2002). *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- von Hayek, F. A. (1978). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- . (1985). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- . (2007). *Estudios de filosofía política y economía*. Madrid: Unión Editorial.
- . (2009). *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión Editorial, 2009.
- von Mises, L. (2013). *Problemas epistemológicos de la economía*. Madrid: Unión Editorial.