

# EL SUJETO MATERIALISTA Y SU ALIENACIÓN: UNA TEORÍA DE LA EMANCIPACIÓN COMO DESUBJETIVACIÓN

The materialist subject and its alienation:  
a political redefinition of subjectivity

**Alejandro Martínez Domínguez**

Universidad de Zaragoza (España)

[817978@unizar.es](mailto:817978@unizar.es)

## RESUMEN

El objetivo del siguiente trabajo será plantear una nueva manera de entender la emancipación del sujeto alienado, pensada desde el materialismo de diversos autores, con Marx y Spinoza como pilar central. Dejamos atrás una visión del sujeto como independiente de lo material, una visión de raigambre platónica y corregida en parte por el idealismo alemán, pero reinstaurada con el advenimiento del neoliberalismo, y nos paramos a pensar su dimensión de materialidad, sus afecciones y sus determinaciones. Optando por el dispositivo Marx-Spinoza nos colocamos en una larga tradición de pensadores, como Louis Althusser, Antonio Negri, Frédéric Lordon, Franck Fischbach, Jason Read, y muchos más. Esta tarea es, en esencia, una tarea de «redefinición» de los conceptos. El destino del trabajo será la redefinición de la alienación, pero, en tanto que la alienación lo es siempre de un sujeto, deberemos pararnos a definir qué entendemos desde el materialismo al decir «sujeto».

**Palabras clave:** Marx, Spinoza, materialismo, Lordon, sujeto

## ABSTRACT

The aim of the following work will be to propose a new way of understanding the emancipation of the alienated subject, conceived from the materialism of various authors, with Marx and Spinoza as the central pillars. We leave behind a vision of the subject as independent from the material, a vision of platonic origins and criticized by German idealism,

but reinforced by the uprising of neoliberalism, and we pause to consider its dimension of materiality, its affects, and its determinations. Opting for the Marx-Spinoza dispositive we stand in a long standing tradition of thinkers, such as Louis Althusser, Antonio Negri, Frédéric Lordon, Franck Fischbach, Jason Read, and many others. This task is, in essence, a task of «redefinition» of concepts. The purpose of the work will be the redefinition of alienation, but since alienation is always alienation of a subject, we must stop to define what we understand from materialism when we say “subject.”

**Keywords:** Marx, Spinoza, materialism, Lordon, subject

## INTRODUCCIÓN: REPENSAR LA ALIENACIÓN DEL SUJETO DESDE LA INMANENCIA MATERIALISTA

El objetivo del siguiente trabajo será plantear una nueva manera de entender la emancipación del sujeto alienado, pensada desde el materialismo de diversos autores, con Marx y Spinoza como pilar central. Esta tarea es, en esencia, una tarea de «redefinición» de los conceptos. Para hacer filosofía desde el materialismo, la redefinición es esencial, pues debemos separarnos de las categorías de la tradición filosófica dominante: el idealismo. El destino del trabajo será la redefinición de la alienación, pero, en tanto que la alienación lo es siempre de un sujeto, deberemos pararnos a definir qué entendemos desde el materialismo al decir «sujeto». Este cometido poblará casi todo el trabajo. Al hablar de idealismo, observamos que este plantea un *sujeto* fundamentalmente enfrentado a un *objeto* [Objekt]. Al referirnos a las categorías idealistas *sujeto* / *objeto* (colocadas en cursiva), *objeto* podría ser traducido por el término alemán «Objekt». En cambio, para el significado de sujeto / objeto materialista que pretendemos redefinir, colocaríamos «Gegenständ» en su lugar. No efectuamos este movimiento lingüístico por mera erudición, sino porque observamos que en la tradición *Objekt* ha representado a menudo al objeto como abstracto, mientras que *Gegenständ* lo plantea como objeto en relación con un

sujeto que, por ejemplo, lo percibe (podría apreciarse esta distinción en la filosofía kantiana). Mientras que el *sujeto* idealista se enfrenta a una *objetividad* [*Objektivität*] que le es externa, nuestro sujeto (que es él mismo objetivo [*gegenständlich*]) es inseparable de su objetividad [*Gegenständlichkeit*] y existe inmerso en ella. Así, nos desprendemos de un *sujeto* que domina su *objeto* y nos colocamos en el marco inmanente de la inseparable composición entre sujeto y objeto. Es en este contexto materialista, que desafía la dicotomía clásica *sujeto / objeto*, que Virilio (1998) propone el término “trayecto”<sup>1</sup> (p. 95) como alternativa a la terminología idealista.

Esta nueva manera de entender el sujeto será desarrollada a lo largo de todo el trabajo de la mano de los ya mencionados autores, y la nueva manera de entender la alienación (a la vez que la necesidad de redefinirla) se deducirá necesariamente de ella.

En el primer apartado, nos pararemos a ofrecer una definición sistemática de qué entendemos nosotros por «sujeto», para en el segundo apartado examinar cómo el capitalismo opta interesadamente por la acepción idealista de dicho término y se nutre de sus lógicas. Así queda establecido un vínculo capitalismo-idealismo y, veremos, democracia-materialismo (en tanto que entendemos que todo proyecto político es indisociable de su ontología). Tras este proceso, en el tercer apartado, se revelará el proyecto emancipador que se deberá tomar para establecer el sistema político correspondiente a nuestra noción de sujeto.

---

1 Con Virilio logramos desafiar el binomio que articula la cuestión central para todo este trabajo: “una superación intempestiva de la ‘objetividad’, después del ser del sujeto y del ser del objeto, el intervalo del género luminoso sacaría a la luz *el ser del trayecto*” (Virilio, 1995, p. 85). Habla Juan Manuel Aragüés al respecto de que “el sujeto, que es a su vez producto de un mundo, de una vida productora de conciencia, como nos recordaba Marx, una vez producido, produce su propio mundo, resultado del trayecto singular, Virilio *dixit*, que vincula mundo y subjetividad” (Aragüés, 2024, p. 16).

# 1. ANTROPOLOGÍA: (RE)DEFINIENDO EL SUJETO MARXISTA INMANENTE.

## 1.0. Introducción: la redefinición del sujeto idealista como sujeto objetivo.

Para combatir contra el idealismo, el materialismo debe desprenderse de las categorías de su adversario. “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” diría Audre Lorde (2004, p. 115) en otro contexto. Visto así, el punto de apoyo clave del idealismo, del que deberemos distanciarnos mediante la crítica y la redefinición, será el concepto de «sujeto». Cuando decimos «sujeto», invocamos en la tradición a un *sujeto* idealista que es ajeno al mundo, separado de lo material, y que opera desde la eternidad del pensamiento. Nosotros, desde la inmanencia, plantearemos un sujeto inmerso en la objetividad, que es él mismo objetivo. A través de este capítulo exploraremos la posibilidad de construir una definición de «sujeto» desde esta óptica, y matizaremos las consecuencias que esto trae.

### 1.1 El sujeto como parte del *imperio natural*.

a) *Inmanencia y copertenencia [Wesenhaftigkeit]*.

Spinoza y Marx brindan al pensamiento lo que podríamos llamar el *dispositivo inmanente*, es decir, una estrategia de pensamiento que elimina toda trascendencia, explicando el mundo desde el mundo, el más-acá.<sup>2</sup> Es por esto por lo que Spinoza logra coronarse para Gilles Deleuze como el *príncipe de los filósofos*: todo *retazo de trascendencia* es purgado del pensamiento en el avance axiomático de su *Ética*. Es en esta inmanencia radical en la cual reside el carácter de *anomalía salvaje* del filósofo de Rijnsburg. Encontramos una radical ruptura con el pensamiento imperante (es decir, trascendente): bellamente recuerda Giorgio Agamben que, la única vez que el pulidor de lentes escribió en *ladino*, fue para valerse del verbo *pasearse*. Nos dio así una muestra de la *acción inmanente* a través de una *conjugación inmanente*, al acusar a través del *pasear-se* “una acción en la

2 Hacemos aquí referencia al *dispositivo ateo* Spinoza-Marx-Nietzsche que nos plantea Juan Manuel Aragüés en la conclusión a su obra *El dispositivo Karl Marx* (Aragüés, 2018, pp. 131-140).

que agente y paciente son una sola y la misma persona” (Agamben, 2007, p. 512). Queda con esta conjugación eliminada la trascendencia infiltrada al oponer *sujeto* y *objeto* [*Objekt*].

Al definir nuestra concepción de qué sea el «sujeto» deberemos operar desde este marco de interpretación, el cual implica un sujeto que no puede ser entendido como *sujeto* que manipula a un *objeto* exterior que se le enfrenta. La inmanencia es interioridad absoluta carencia de afuera. No hay un *sujeto* que subordine su exterioridad *objetiva*, sino un sujeto ya siempre objetivo [*gegenständlich*] en tanto que inserto en la objetividad [*Gegenständlichkeit*]. Ante la equivalencia entre agente y paciente, el sujeto carece de una *objetividad* que le sea exterior (esta le es siempre interior), y es él mismo objeto [*Gegenstand*] y sujeto simultáneamente, frente a la concepción de los opuestos *sujeto* y *objeto*. Entender al sujeto será entender su relación con su inseparable objeto.

Dicha relación será tematizada por Marx como una copertenencia [*Wesenhaftigkeit*], en la que no tendremos un *sujeto* como *imperio dentro de otro imperio*, sino un sujeto como “el agua en el agua” (Bataille, 1991, p. 27). Esta *copertenencia esencial* de la que hablan los *Manuscritos económicos y filosóficos* es traída a colación por Franck Fischbach. En su obra “sobre Marx en tanto que leído a la luz de Spinoza” (Fischbach, 2024, p. 55.) se apoya en la ontología marxista de Gérard Granel para definir esta *Wesenhaftigkeit* entre sujeto y objeto como un *ser-el-uno-en-el-otro* (p. 188). Así, nuestro sujeto será definido, desde un *pensamiento de la copertenencia*, como *pars naturae* [Spinoza], *ser objetivo* [Marx], *ser-en-el-mundo* [Heidegger], o incluso *ser paciente* [Lordon].

Esta definición de «sujeto» como sujeto objetivo es una recuperación del mundo perdido por el *sujeto*. Se dará así un movimiento profundamente político: concebimos la filosofía como campo de batalla,<sup>3</sup> en el cual se

3 Nos habla Aragüés de la filosofía como “un proceso de contraposición entre un pensamiento de la trascendencia, que el poder siempre ha utilizado como instrumento de afianzamiento de su dominio, y un pensamiento inmanente, libre de toda servidumbre y abierto al vértigo de la producción materialista” (Aragüés, 2018, p. 131). Del mismo modo, tomamos la imagen negriana del *Kampfplatz*: “Dos grandes tradiciones se oponen en la historia del pensamiento filosófico y constituyen este *Kampfplatz* que es la filosofía” (Negri, 2004, p. 21).

ha impuesto un pensamiento de la trascendencia que, desde Platón, es siervo del poder. Para combatir este pensamiento que ha evacuado lo terrenal, privando al sujeto de su mundo, y por lo tanto de su cuerpo,<sup>4</sup> nos volcamos en el *dispositivo inmanente*. En este bando juntan armas Nietzsche, Marx y Spinoza,<sup>5</sup> pues el materialismo de este último parte de una “desvalorización de la conciencia” (Deleuze, 2019, pp. 27-32) (siendo esta el nexo común de todo idealismo), que constata que “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo” (Spinoza, 2021, p. 213). La redefinición del sujeto desde la inmanencia lleva así al pensamiento de la objetividad.

### b) Praxis y naturaleza.

En esta *recuperación del mundo* que conlleva el *pensamiento de la copertenencia* se da una parada obligatoria en el pensamiento del *ser-en-el-mundo* heideggeriano. Al hablar de nuestra relación con la objetividad, Heidegger busca nuestra manera más cotidiana [*Alltäglich*] de tratar con el mundo. Para esto presenta el objeto a través de la recuperación de la acepción griega de las «cosas» como  $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ . Así, el modo originario de *estar-en-el-mundo* no es la actitud *teorética* de un *sujeto* que se enfrenta a un *objeto*, sino una actividad pragmática en la que sujeto y objeto se tratan mutuamente. El sujeto no *contempla* una *objetividad* externa, sino que ya siempre modifica y genera su objetividad (asimismo, automodificándose, en tanto que esta objetividad le es esencial). La objetividad cobra su sentido [*Sinn*] mediante el acto del sujeto, al equiparar la cosa al útil [*Zeug*], pero a su vez, el sujeto es dotado de sentido en tanto que trata con los útiles en los que ya siempre está inmerso. Esta *simetría del sentido* será producto de la identidad agente-paciente, que niega al agente puro, *sujeto* [soberano] frente al agente paciente, sujeto [afectado] (Heidegger, 2003, pp. 89-94).

4 “¡Y, sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!” (Nietzsche, 1989, p. 46).

5 Spinoza puede ser propuesto como precursor de ambos pensadores. En el caso de Nietzsche, lo dice él mismo, al afirmar “¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género!” (Nietzsche, 1999, p. 168). Para Marx, podemos ver cómo Althusser (1974) afirma que “podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx” (p. 113).

Al hablar de un sujeto que es arrojado al mundo, le definimos como inmerso en una facticidad que le rodea. Esta circunstancia sería lo tradicionalmente entendido como lo *natural*. Esto debe ser superado, en tanto que el binomio *naturaleza-cultura* reproduce la oposición *sujeto-objeto* que hemos cuestionado. Lo *natural* es entendido como *lo dado*, en tanto que es externo a la actividad humana (*cultural / social*). De esta manera, se reinicia en una relación teórica, en la que el *sujeto* contempla la *naturaleza* que le es exterior. Debemos dejar este prejuicio atrás, y observar un sujeto que, a través de la actividad pragmática, genera la naturaleza que le es interna (generándose a sí mismo en tanto que sujeto natural). Natural y cultural, sujeto y objeto, como términos indisociables: no un *sujeto* que aplica *cultura* [como *forma*] a la *naturaleza* [como *materia*] desnuda con la que se topa, sino un sujeto inmerso en una naturaleza culturalmente mediada. Se da una mutua afección, pues el sujeto es afectado por la objetividad, pero esta está compuesta por “condiciones socialmente engendradas” (Fischbach, 2024, p. 91). Así, la circunstancia define al sujeto, pero este puede modificarla. Nos recuerda Ortega que, si bien “yo soy yo y mi circunstancia”, no debemos creer que esta objetividad agota al sujeto, pues “si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega, 1984, p. 77).

Mediante esta afección mutua sujeto-objeto queda claro que no podremos definir al primero sin el segundo. Por esto nos recuerda Fischbach (2024) que “la conciencia del objeto es la conciencia de sí del hombre” (p. 144). El sujeto se reconoce, cobra su sentido, a través de su objeto esencial. La historia del sujeto será la historia de su apropiación de la naturaleza (en el Marx de los manuscritos, de la industria). Y, por el principio de esta afección mutua, la historia natural se vuelve indiscernible de la social. Cultura y naturaleza se unen en una sola ciencia histórica.

Tenemos así a un sujeto que configura el mundo en el que está inmerso y que se apropia de él. Es un sujeto agente que, en tanto que la objetividad forma parte de él, consigue modificarla como a una parte de sí, componiéndose con ella. La naturaleza es así el *cuerpo inorgánico*<sup>6</sup> generado por el sujeto, a través del cual se afirma. Esto será clave, pues implica que

6 Tomamos la expresión «cuerpo inorgánico» de Marx (1974), cuando afirma, en sus *manuscritos*, que “la naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre” (p. 111).

separar el sujeto de la objetividad, disolver estas relaciones, es un acto de violencia que reduce la potencia del sujeto. La generación del *sujeto* carente de mundo es un acto de mutilación. Pero, antes de abordar esta relación en la cual el sujeto se apropia de la naturaleza, debemos pararnos a desgranar la cara oculta de la mutua afección. Esa cara que el idealismo siempre ha ignorado: la afección del objeto sobre el sujeto, impensable desde la unilateralidad del *sujeto* que somete asimétricamente a su *objeto*.

## 1.2. Desvelando la heterodeterminación del *sujeto* idealista.

a) *El impacto de los objetos sobre el sujeto pasivo.*

El objeto es esencial para el sujeto, no sólo porque el sujeto se defina en su apropiación, sino porque el objeto define al sujeto en su afección. Estamos ante un sujeto paciente determinado por la afección de la objetividad. Si bien el idealismo ha pecado de ignorar este hecho, el *príncipe de los filósofos* decidió, desde su materialismo, abordar estos afectos “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (Spinoza, 2021, p. 209). Surge así la *geometría de los afectos* que nos presenta Spinoza en su *Ética*. Comienza en su tercera parte, que versa sobre el origen y la naturaleza de los afectos, y continúa en la cuarta, que mostrará la fuerza de los afectos como la esclavitud humana. Spinoza se distancia aquí del idealismo: mientras que la libertad idealista reside en el *sujeto* pensante, para alcanzar la *libertad humana* de la quinta parte de la *Ética* debemos transitar primero por su cuarta parte: «*Acerca de la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos*». No se llega a la libertad si ignoramos la esclavitud humana: la libertad viene tras la comprensión de esta cuarta parte de la *Ética*, la libertad es la conciencia de la necesidad, pararse a comprender aquello que nos afecta y cómo. El nadador materialista estudia cómo montar las mareas mientras el *sujeto* «libre» se ahoga en ellas.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Habla Deleuze, al respecto de Spinoza, de cómo el conocimiento adecuado de las mareas puede convertir las determinaciones materiales (que en un principio debilitan al sujeto) en un potenciador de la acción, pues el sujeto logra componerse con ellas en tanto que las conoce: es decir, el nadador estudia la marea para componer sus movimientos con ella (Deleuze, 2008, pp. 426-428).



Del mismo modo que en Spinoza, tenemos en Marx un sujeto afectado por la circunstancia. Desde el paradigma idealista, se da un *sujeto* que es entendido como *cogito*. La constitución de su existencia, su esencia, es el pensamiento. Sucede así que el *sujeto* se eleva flotando fuera del mundo. Para el materialismo, esto no será otra cosa que una ilusión, conocimiento inadecuado. En Marx (2014) veremos que se da una *primacía de la vida sobre la conciencia*, como expresa en su conocida frase “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (p. 21). Contra la conciencia, sustrato ideal ajeno al tiempo y la materia, el concepto «vida» da cuenta de la historicidad del sujeto, su configuración progresiva en devenir a raíz de las afecciones materiales. El sujeto *vivo* es «producto de una realidad múltiple y en devenir” (Aragüés, 2018, p. 134). La conciencia se instala dentro del cascarón del cuerpo, y todavía no se ha conseguido dar cuenta de cómo se conecta con este: la vida se instala en el cuerpo a nivel capilar, como un concepto sudoroso, indisociable de un cuerpo concreto que *existe* en el mundo. *La vida determina la conciencia*, porque la vida *es* la conciencia despejada de la ilusión idealista. La vida es la conciencia en tanto que corporal: se da pensamiento, pero este es producto de lo material en tanto que los objetos impactan en nuestro cuerpo. En la inmanencia, mi «interior» ya no es tal. Las barreras se han difuminado, y la circunstancia que se creía «exterior» no es separable del pensamiento. La conciencia del sujeto es objetiva y como tal se ve afectada del mismo modo que cualquier otro objeto natural. Si antes nos parábamos a afirmar que lo *natural* puro era en realidad natural culturalmente mediado, ahora vemos que nuestra *conciencia* pura es en realidad conciencia naturalmente mediada. Así, del mismo modo que lo *mundano* es humano, lo *humano* es mundano. Con el concepto de «vida» damos cuenta de esta mutua afección.

Dejamos atrás la concepción de una conciencia aislada del mundo como fundamento de un *sujeto* soberano de sí. Esta es la ridícula versión del idealismo. Un *sujeto* estilista que en su torre vive aislado del mundo. El pensador materialista logrará desvelar la alucinación que supone vivir como *sujeto* tal. Ya no sólo viendo que este Simón del desierto moriría de hambre sin la intervención de su mundo, sino que, además, el estilista no

está aislado en el vacío, sino aislado-de una sociedad de la que se exilia. Su ser no puede ser definido sin considerar el mundo del que rehúye, pues es *aquel que se aparta del mundo*. Del mismo modo toda conciencia estará siempre inmersa en un mundo concreto, y será un sinsentido plantearla en cualquier caso como ajena al mismo. En la inmanencia, carente de afuera, *todo* es (en) el mundo, e inconcebible fuera de él.

b) *El sujeto como objeto compuesto de objetos.*

Decir que el sujeto se ve afectado por la objetividad será decir, de manera más radical, que el sujeto está compuesto por ella. La objetividad determina al sujeto, pero ahora diremos que le determina en tanto que le compone. Esta visión polemiza con el idealismo, pues este sujeto compuesto carece de una esencia fija y aislada de la materia. La esencia del sujeto materialista, frente al *sujeto pensante*, deberá ser una esencia dinámica, sujeta al devenir de sus composiciones y descomposiciones con la objetividad. Los dos pensadores en los que venimos profundizando, Spinoza y Marx, definen la esencia como «*conatus*» y «conjunto de las relaciones sociales» respectivamente. Veamos cómo estas propuestas se articulan con el sujeto compuesto.

En Spinoza, esto será entendido a través del carácter *holomérico* de la realidad que nos plantea, donde “cada *todo* (*hólos*) es, a su vez, *parte* (*méros*)” (Ezquerria, 2014, p. 64.). Si bien el sujeto es lo que podríamos llamar un individuo, todo individuo es multitud. Es decir, el individuo (*hólos*) es una multitud compuesta de individuos (*méros*), pero es a su vez un individuo (*méros*) que compone una multitud-individuo (*hólos*) superior. Todo individuo es *metaindividuo*: se compone de composiciones inferiores y compone composiciones superiores.<sup>8</sup> La esencia de este *metaindividuo* no será otra cosa que aquello que, en el momento, mantenga engarzadas las partes en el todo. Para Spinoza, será una *proporción en el*

8 Tal vez influenciado por los átomos del epicureísmo propone los *corpora simplicissima* como únicos cuerpos no compuestos. Estos no serían en sí mismos individuos, sino únicamente partes compuestas de los individuos de primer grado. Así, no existen individuos no compuestos. Los *corpora simplicissima* suponen el límite hacia abajo del orden de composición, mientras que Dios, o la naturaleza, lo supone hacia arriba.

*movimiento*<sup>9</sup> la que constituya al individuo. La esencia del sujeto es por lo tanto su *conatus*, al ser la *potencia de acción* que le mueve. Las partes compuestas generan un *conatus* articulado (el del *metaindividuo*) que *actúa* en una dirección común y es *causa eficiente* unificada. Esto implica que el sujeto se define en su *acción*, a diferencia de ese *sujeto* cuya esencia le subyace imperturbable.<sup>10</sup> Se opone un sujeto activo a un *sujeto* estático, una esencia dinámica y compuesta a una *esencia* fija y subyacente. Contra el *sujeto* que se cree *causa* libre de sus efectos, postulamos un sujeto compuesto cuya identidad se funda como *efecto* de su acción. De este modo, el sujeto interactuará con lo real a través del orden de composiciones y descomposiciones. Si antes nos hemos parado a desvalorizar la «conciencia» en favor de la «vida» ha sido porque no será posible concebir una conciencia ajena al cuerpo en tanto que esta se limita a recoger los efectos de las (des)composiciones de los cuerpos. Como ve Deleuze (2019), “en cuanto seres conscientes, nunca recogemos sino los *efectos* de estas composiciones y descomposiciones; experimentamos *alegría* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él [...] sólo recogemos ‘lo que le sucede’ a nuestro cuerpo” (p. 29). La conciencia es así un registro de composiciones y descomposiciones materiales, y la esencia un producto del *encuentro* de partes objetivas que siempre puede descomponerse.

Para Marx, la esencia también será un compuesto, un conjunto [*Ensemble*]. Si lo que determinaba a la conciencia era la vida, lo que determina a la vida son las *relaciones sociales*. De nuevo, la conciencia *es* vida, y la vida *es* social. Marx, que reniega de las «robinsonadas», no concibe una vida no-social. Toda vida se despliega situada en un marco social del cual es inseparable, en relación con otras vidas y sus condiciones materiales. La conciencia no puede ser estilista, en tanto que es vida, y la vida no puede ser autárquica, en tanto que es social.

9 “Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma” (Spinoza, 2021, p. 148).

10 “Lo que define al individuo es la *acción* y no la *substancia* en sentido aristotélico. Es decir, no hay en él algo *subyacente*, un *sub-jectum* o *hypokeímenon*, previo a la acción, de tal modo que este fuera algo *atribuible* a él. Más bien es la acción la que funda la identidad del sujeto” (Ezquerria, 2014, p. 70).

Así, el fundamento del sujeto será (expresado en su sexta tesis sobre Feuerbach) el “conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2010, p. 15). Así tenemos a un sujeto que es compuesto [*das Ensemble...*], social [...*der gesellschaftlichen...*] y relacional [...*Verhältnisse*]. Compuesto, social y relacional son una sola y la misma cosa: un sujeto como *invaginación*, como cúmulo de sus relaciones sociales. Entender un *sujeto* aislado de lo social requiere mutilar su vida, disolver las relaciones sociales que lo componen. Verá Juan Manuel Aragüés en su *Deseo de multitud* aquí un movimiento necesario para dejar de operar con las categorías idealistas, como la de *esencia*. Marx, Gramsci, Sartre, Foucault, todos niegan esta esencia fija del sujeto, culminando en la definición deleuziana del sujeto como pliegue “en el que se invagina un cúmulo de mediaciones, influencias... una singularidad diferencial e inestable” (Aragüés, 2019, p. 85). Sólo así podrá ser entendido el sujeto materialista.

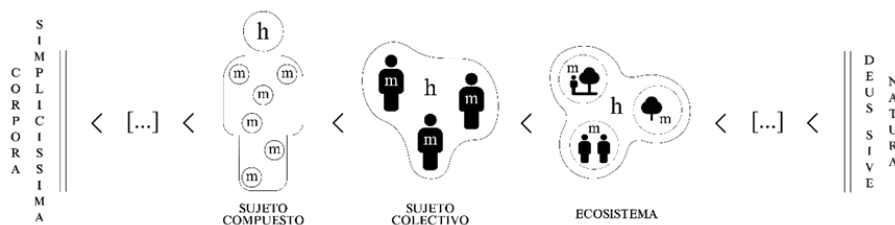


Ilustración: 1 Orden de composiciones.

c) *Sujetos irreductibles en una antropología de la diferencia.*

El sujeto que hemos definido hasta aquí implicará necesariamente una *antropología de la diferencia* en la que los sujetos serán irreductibles los unos a los otros. Esta será una causa necesaria además de la epistemología que venimos construyendo subterráneamente. Como hemos planteado, la «conciencia» se limita a recoger los efectos de los objetos sobre el cuerpo. Esto implica que, en rigor, no conocemos el objeto *en-sí*, sino la huella que este imprime sobre nosotros. En nuestra imagen del objeto, siempre se encuentra el «filtro» de nuestro cuerpo. Esto implica

un perspectivismo, en el que cada cuerpo genera su propia imagen del mundo. Y, yendo más allá, afirmaremos que lo único existente son estas imágenes «parciales» de la realidad, siendo la idea de una «imagen correcta» un fantasma del idealismo. De este modo lo ve Nietzsche (1988), uno de los grandes exponentes del perspectivismo:

Ya le cuesta bastante [al sujeto] reconocer que el insecto y el pájaro reciben un mundo completamente distinto al suyo y que preguntar cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta constituye una cuestión carente de sentido, pues sólo podría resolverse utilizando como medida la ‘percepción correcta’, es decir, según una medida de la que no se dispone (p. 12).

Para esto será útil volver sobre Ortega, quien deja atrás la dicotomía que separa *sujeto* de *objeto* para presentar la teoría de la *apariencia* generada en el constante e inseparable choque del objeto con el sujeto. Todo es perspectiva de sujetos situados, pues “el punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe” (Ortega, 2010, p. 215). Ortega se sumará además al proyecto que deriva del perspectivismo en Spinoza: en ninguno habrá una «perspectiva correcta» que deba subyugar al resto, sino que se plantea una composición de perspectivas. En Spinoza esto da lugar a las «nociones comunes». Igual que el *metaindividuo* será más poderoso cuantos más *conatus* consiga componer, del mismo modo la perspectiva ganará validez en su composición con otras, y además la manera en que se consiga constituir la *multitud* como *metaindividuo* hipercompuesto será la construcción de estas «nociones comunes» que ayuden al aglutinamiento de sus partes. Para fomentar esta composición en el orden de las «nociones comunes» se debe construir una *vida en común*, aumentando el factor social de la «vida» previamente definida como esencialmente social.

Esto estará presente tanto en Spinoza como en Marx. Nos lo muestra así Aragüés (2020) en su texto *Marx sive Spinoza* (pp. 85-92). En ambos se da como nexo común un antihumanismo que niega la esencia humana fija y lleva a una antropología de la diferencia, en la cual, como hemos dicho,

“un mismo objeto puede afectar de diferentes maneras a diferentes sujetos y que, también, un mismo objeto puede afectar de modo diferente a un mismo sujeto en diferentes momentos” (p. 88). Como ya hemos dicho, esta conciencia corporal, afectada por el choque de objetos sobre el cuerpo, *es la vida*. Y esta vida *es social*. Por lo tanto, el mecanismo que «procesa» los choques de los objetos, la conciencia corporizada, no es otra cosa que la *vida*, que no es otra cosa que el cúmulo del «conjunto de las relaciones sociales». Si podemos distinguir a un individuo de otro, es porque estos se componen de partes distintas, y como tal, diremos que cada individuo se forma a través de relaciones sociales distintas. Así, sabiendo que el mundo se percibe desde la *vida*, y que cada *vida* se compone de un cúmulo *social* distinto, obtenemos que *necesariamente* cada percepción del mundo será diferenciada. De nuevo, el humano es *mundanizado*, en tanto que es configurado por su *mundo social particular*, y el mundo es *humanizado*, en tanto que es percibido por un *ser social particular*.

### **1.3. Conclusión: la tarea de trabajar con el sujeto objetivo.**

Hasta aquí hemos trabajado en definir un sujeto propiamente materialista e inmanente. Llegamos a la conclusión de un sujeto inmanente a la naturaleza y por lo tanto indiferenciado de ella, siempre en relación práctica con la misma. A su vez, este sujeto se verá afectado por dicha objetividad, en tanto que los objetos le moldean y le componen de manera única, siendo los sujetos irreductibles entre sí. Definir a este sujeto ha sido el primer paso de distanciamiento para con el idealismo: *ahora deberemos trabajar con este ser objetivo que hemos planteado*.

## **2. ECONOMÍA: LOS INTERESES OCULTOS TRAS LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO SIN MUNDO.**

### **2.0. Introducción: construyendo la pirámide.**

En el siguiente apartado se analizará, en primer lugar, cómo el idealismo ordena lo real de manera vertical y por lo tanto jerárquica. Una vez explicitado este orden, en el cual los *sujetos* dominan los *objetos*, en lugar de

componerse con ellos, veremos cómo este es adoptado por el sistema capitalista. La génesis del capitalismo surgirá en la constitución de un orden de las relaciones sociales vertical, y por lo tanto idealista. Debemos pararnos ahora a entender dicho orden (en oposición a su contrario materialista) y explicar su proceso de constitución para luego plantear su destrucción.

## 2.1 El capitalismo y el *sujeto desposeído*.

### a) *El orden de las cosas.*

Hemos añadido el título de «economía» a este capítulo en tanto que hablaremos de la esencialidad del *sujeto* en el modo de producción capitalista y de su comportamiento inserto en él. Pero, ¿qué son los modos de producción, y, en general, la economía? Son *modos de organización*: constituciones de un *orden*. Esto no es decir mucho. «La *economía* ordena lo real» es tan vacío y cierto como «la *política* ordena lo real». También la antropología, desde el punto de apoyo del *anthropos*, ordena lo real a su manera. Pero todas estas disciplinas tienen algo más en común, y es que vienen de un mismo lugar. Tras ellas, si atendemos a los pensadores que las plantean, suele esconderse un *orden fundamental*. Este orden que se coloca en la base del resto puede ser rastreado en la ontología.

En este trabajo venimos planteando dos ontologías enfrentadas: materialismo contra idealismo. Inmanencia contra trascendencia. Siendo coherentes con esta propuesta deberemos desvelar dos órdenes opuestos. El orden que defenderemos, planteado por el materialismo, podrá ser defendido a diversas escalas. Como hemos explicado, por el carácter *holomérico* de lo real, todo se compone de partes a múltiples niveles, por lo que el funcionamiento de los órdenes podrá ser observado desde lo más pequeño (*corpora simplicissima*) a lo más grande (*deus sive natura*). Para ello, iremos desde el sujeto individual, hasta el universo, definiendo así el orden político que se sitúa en medio: el del sujeto colectivo.

El orden materialista, a todas las escalas, será un orden basado en la *isonomía*, lo que podríamos denotar como un orden *horizontal* o *reticular*.

Veremos, luego, que el orden idealista se le opone, en tanto que es *vertical* o *piramidal*. Ya que estamos tratando de mostrar un orden que le es propio a una larga tradición de pensamiento, vale la pena remontarnos a sus orígenes en Grecia. Para ello nos valdremos de las interpretaciones que realiza Jean-Pierre Vernant (1973) en su obra *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Vemos aquí que la *isonomía* se inscribe ya en el cuerpo del sujeto individual, en la pequeña escala. Tenemos el ejemplo del médico de raíces pitagóricas Alcmeón de Crotona. Este nos plantea la salud como la “*isonomía ton dynamêôn*” (p. 216). La salud del cuerpo depende de una igualdad de poder entre sus partes: si una subyuga a las demás surge la enfermedad. El paralelismo democrático es sencillo: si el poder (*kratos*) surge de una (*monos*) sola parte, se enferma de «monarquía». Coincidimos a escala individual con el *príncipe de los materialistas*, Spinoza, pues como hemos planteado previamente, se da en él un sujeto compuesto, que será individuo en tanto que guarde una *proporción de movimiento* (se respira aquí la *isonomía ton dynamêôn*) entre sus partes. Una parte del sujeto no puede someter a otra, sino que su cuerpo, en conjunto simétrico, será causa eficiente de sus efectos, y en estos efectos de la acción conjunta de las partes articuladas se funda la individualidad. La misma idea, aumentando la escala hasta la cosmología, es traída por Vernant de mano de Anaximandro. Su cosmología será una *isonomía*, en la cual la tierra, que se mantiene equidistante al resto de planetas, no se somete a ninguno. Si esta equidistancia fuese rota, la tierra se vería atraída por el más cercano, y se rompería la *isonomía*.<sup>11</sup> La lectura política establece aquí resonancias con la equidistancia de los participantes en la asamblea, o con el *agorá* que constituye “la pavorosa simetría” (Ezquerria, 2021, pp. 33-40) en el centro de la *pólis*. De nuevo volvemos a Spinoza, en tanto que, desde sus planteamientos, el sujeto político, es decir, sujeto colectivo, deberá construirse respetando esa *isonomía* que constituye al sujeto mismo. Se realiza una articulación democrática de los *conatus*, en la que ninguno somete a otro. Vemos pues que esta ontología ordena lo real, a todas las escalas, de manera horizontal y simétrica, a imagen reticular.

11 “Si la tierra permanece inmóvil en el centro de la circunferencia celeste es, dice Anaximandro, en razón [...] de su similitud (nosotros diríamos de su equidistancia en relación a todos los puntos de la circunferencia); es también a causa [...] de su equilibrio o de su simetría; Anaximandro añade que, así situada en el centro, [...] la tierra no está [...] dominada por nada, bajo el poder de nadie” (p. 194).



Contra esto, estará el orden idealista, promovido por pensadores como Platón. Para este pensador, el orden horizontal de la democracia será desorden, caos. La palabra del pueblo es *acosma*.<sup>12</sup> Es necesario, en política, un *demiurgo* que reordene las cosas que la democracia ha desordenado. Como hemos anticipado, el orden que se le opone, el idealista, plantea un ordenamiento vertical, en tanto que presenta una jerarquía, un dominio, en forma piramidal, donde el poder superior de la punta somete a los inferiores, hasta llegar a la base. En el materialismo de Spinoza, la entidad superior (*Deus sive natura*) se compone de las inferiores: en el idealismo, lo superior somete a lo inferior. Esto será debido a la concepción de «sujeto» que tenga cada tradición. La articulación horizontal del materialismo requiere movilidad y flexibilidad, adaptación y cambio, por lo que (como hemos visto en el apartado anterior) los sujetos que se componen tendrán una esencia dinámica. Esto no será posible en el idealismo, que postula un *sujeto* con una esencia fija. Es desde este paradigma desde donde opera la jerarquización vertical de teorías como la platónica. Este pensador de la trascendencia, al hablar de un *sujeto* con una esencia de estas características, argumentará que debe *conocerse a sí mismo* (a su esencia fija) y ocupar su lugar indicado en la pirámide de poderes. No tendrá derecho a la movilidad social (dinámica) en tanto que en su esencia le viene determinado un orden de sometimiento. Vemos que, de la ontología platónica, deriva directamente su ataque político a la democracia. Así, el *sujeto* del idealismo se coloca como dominante de otros *sujetos* (tratándolos como su *objeto*), y asimismo se resigna a ser el *objeto* de *sujetos* superiores. En cambio, el sujeto materialista, que es de siempre objetivo, trata de manera horizontal con el resto de seres objetivos, siendo todos sujeto (*hólos*) y objeto (*méros*) por igual.

A continuación, veremos que el capitalismo, apoyado en la metafísica liberal del *sujeto*, reproduce este orden vertical apoyándose en la noción idealista del *sujeto* de esencia fija y sin mundo. La manera de subvertir este orden será pues la promoción de un sujeto inmanente que se

12 El concepto de orden es clave: nos recuerda Aragués que, en la *Iliada*, base del pensamiento griego aristocrático, la palabra de un plebeyo como Tersites es vista como “desordenada (*acosma*), su discurso carece de orden (*atar ou kata cosmon*), a diferencia del discurso ordenado y armonioso de los reyes” (Aragués, p. 32).



ducido por él. Al hablar de *sujeto*, nos colocamos en el orden vertical del idealismo, donde opera la jerarquía. *Sujeto* y *objeto* se relacionan en desigualdad y sometimiento (a diferencia de la igualdad y composición horizontales). Vemos pues que el «sujeto» que tiene conciencia ilusoria de ser *sujeto* libre es en realidad *objeto* del capitalismo, en tanto que está sujeto a este *sujeto* que le produce. Así, el capitalismo, verdadero *sujeto* de la relación desigual *sujeto-objeto*, produce su *objeto* con conciencia de *sujeto*. Este es uno de los movimientos magistrales del capitalismo: producir un *objeto* que se cree *sujeto* en tanto que ignora su sujeción [*assujétissement*]. Mediante la tarea de redefinición que ha abierto este trabajo hemos intentado comenzar a disipar esta niebla de la conciencia. Se ha constatado el hecho de que no existe este *sujeto* autosuficiente, sino que estamos ante un sujeto objetivo que es producido por su mundo, en tanto que es indiscernible de él. Un sujeto con conciencia de este orden horizontal, consciente de la realidad holomérica en la que, de manera reticular, todos son sujeto (*todo*) y objeto (*parte*) entre sí. Se producen mutuamente, en tanto que se afectan mutuamente.

Ignorado por el *sujeto* liberal, existe un proceso de constitución, una producción de subjetividad encabezado por parte del capitalismo allá donde este modo de producción domine. Spinoza se cansa de denunciarlo: el *sujeto* ignora las causas. Así, el *sujeto* se considera *sujeto* como causa de sus actos y se ignora *objeto* como efecto del capitalismo. Desde el materialismo debemos tomar conciencia de cómo la política se conduce a través de la producción de subjetividad. Con el materialismo descubrimos un sujeto sin esencia fija, cuyos límites son dinámicos. Si bien es liberador frente al *sujeto* idealista, siempre engarzado en una esencia inamovible, esto descubre un revés siniestro: el sujeto es maleable, y las tácticas del capitalismo pueden configurarlo a su gusto. Este es el estado de las cosas para el Comité Invisible (2017), “el capital produce [...] *su propio pueblo*. Engendra su propia humanidad” (p. 105). La tarea será entonces la siguiente: analizar cómo el capitalismo ha configurado su *objeto*, ver en qué benefician al modo de producción las características de este *sujeto*, y por último plantear la posibilidad de revertir este proceso. A continuación, trataremos de dar cuenta de la primera cuestión.

El proceso de constitución del capitalismo es situado, en la teoría marxista, en la famosa acumulación originaria que puebla el vigésimo cuarto capítulo de *El Capital*. Una exposición detallada de este tan conocido concepto resultaría redundante. Lo resumiremos como el proceso de privatización de los bienes comunes que *a)* acumula esa riqueza privatizada en manos de unos pocos y *b)* genera una clase de desposeídos al privar de recursos a quienes se beneficiaban de dichos bienes. Siguiendo con la imagen piramidal del orden capitalista vemos claro que *a)* genera el *sujeto* y *b)* genera el *objeto* de la relación entre clases. Confluyen un flujo de riqueza con un flujo de trabajadores asalariados, que al chocar generan esta relación de desigualdad entre *sujeto* y *objeto*. Pero en el orden, es todo cuestión de escala. A escala micro, el *sujeto* burgués compra la fuerza de trabajo del *objeto* proletario: a escala macro, ambos son *objeto*, en tanto que el modo de producción configura sus conciencias de *sujeto*. Pero, si una de las características del *sujeto* liberal es ser *sin-mundo*, el proletariado será el *sujeto* radical, pues no sólo es *sinmundo* en tanto que configurado ideológicamente, sino *sin-mundo* como víctima de una desposesión real y efectiva en el proceso histórico de generación del capitalismo. No sería posible el capitalismo sin esta fuerza de trabajo libre, por lo que el proletariado constituye un *objeto* esencial del capitalismo, pero el proletariado no es otra cosa que un sujeto material que ha sido privado de su objeto esencial: se priva al sujeto de parte de su mundo, y luego se le implanta una conciencia de *sujeto sin-mundo* absoluto. Se priva al sujeto de su esencia terrenal y se le disfraza de *sujeto* con una esencia más allá. Opera así el proceso de disolución de relaciones del sujeto con el mundo: la disolución del sujeto mismo.

Debemos explicar aún más este proceso, llegando a constatar *por qué* le es esencial al capitalismo la existencia del proletariado. Contar cómo se sirve de él, desvelando que este proceso de separación del «sujeto» del mundo no es una liberación, sino un interés concreto del modo de producción. Pero antes, nos preguntamos, ¿cómo es posible este proceso? La desposesión no es pacífica, se lleva a cabo *a sangre y fuego*. Pero actualmente, ya pasada la acumulación originaria, no vemos esta violencia. La configuración de subjetividad parece pacífica. ¿Por qué es así?

¿consiente el sujeto a ella?  
¿se da la famosa servidumbre voluntaria?

## 2.2. La servidumbre voluntaria.

### a) Estructuralismo pasional.

Resulta clave para el funcionamiento del sistema capitalista actual que su *objeto* producido, el proletariado, se identifique como *sujeto* libre, para lograr así un control invisible pero total sobre él. Una coerción inscrita en su cuerpo, llevada al extremo en el caso del proletario. El trabajo asalariado «libre» es un objeto esencial para el capitalismo. Este trabajo es «libre» en tanto que esta fuerza «liberada» se deposita en un *sujeto* que es *sin-mundo*, y, como tal, *libre de objeto*. Pero esto no es libertad en absoluto: no estamos ante un proceso de emancipación, sino ante una subjetivación que convierte al sujeto objetivo en un *objeto* con conciencia de *sujeto* libre que el capitalista puede comprar. La «libertad» del asalariado se funda en la condición de su sujeción: la privación de mundo. *Se cree libre por carecer de mundo; está sujeto por carecer de mundo.*

La manera de lograr esta ilusión de libertad será el proyecto de seducción capitalista. Se pasa de la coerción sangrienta a una coerción muda que funciona por automatismo, subordinación no-violenta. El proletario ya no será la abeja obrera que poliniza la flor porque *debe* trabajar, sino la avispa que acude a la polinización de la orquídea guiada por su deseo (Moulier Boutang, 2012). Se deberán estudiar estas técnicas de poder que apelan al régimen del deseo. Desde el idealismo, la psique ha sido planteada como controlada férreamente por la razón. Con el materialismo vemos que, como las múltiples facetas incontrolables de nuestro cuerpo, en la mente se esconden innumerables mecanismos afectivos que escapan a nuestro manejo racional. Será una tarea analizar cómo el capitalismo se infiltra y moldea al sujeto desde esta esfera.

Estamos ante un proceso que, externamente, se percibe como no violento. Y esto podría llevar a la siguiente pregunta, ¿por qué consienten los

sujetos esta operación? A menudo, la respuesta se ha cebado en el *mito* de la servidumbre voluntaria. Este *relato* de La Boétie es traído a colación por Deleuze y Guattari en su duodécima meseta, el conocido tratado de nomadología. Analizan cómo Pierre Clastres plantea la cuestión de que, si bien las sociedades primitivas poseían mecanismos que evitaban la constitución de un Estado, este termina por surgir. Se pregunta, a la manera de La Boétie: ¿por qué consienten los hombres al Estado?<sup>13</sup> Del mismo modo, podríamos preguntarnos: ¿por qué consienten los hombres al proceso de surgimiento del capitalismo? ¿por qué consienten el trabajo asalariado? Para resolver esta aporía, debemos dejar de plantear la pregunta en estos términos. Hablar de servidumbre voluntaria requiere asumir la existencia del *sujeto* libre y con voluntad que hemos dejado atrás al desprendernos de las categorías idealistas. Este es un prejuicio ingenuo de la metafísica liberal del sujeto, en la que pensadores neoliberales creen en la voluntaria renegación de la libertad por parte de los sujetos. Dejando de lado lo paradójica y problemática que resulta la idea de una «libre» renuncia a la «libertad», desde el materialismo debemos superar la ilusión de la servidumbre voluntaria. Toda servidumbre es coacción.

Deberemos analizar la irrupción de un nuevo tipo de coacción: la seducción. Nos encontramos ante mecanismos que causan finalmente *la subsunción real*, en la que el *objeto* proletario se identifica por completo con el sistema que le produce.<sup>14</sup> En la línea del materialismo Marx-Spinoza que venimos defendiendo, el pensamiento de Frédéric Lordon será la piedra de toque a la hora de analizar estos procesos. Lordon (2017) toma la estela que hemos planteado de un sujeto *afectado* y desarrolla lo que

13 “Clastres está fascinado por el problema de una ‘servidumbre voluntaria’, a la manera de La Boétie: ¿cómo han podido querer o desear los hombres una servidumbre que en ellos no era el resultado de una guerra involuntaria y desafortunada? Disponían, sin embargo, de mecanismos contra-Estado; en ese caso, ¿por qué y cómo el Estado? ¿Por qué ha triunfado el Estado?” (Deleuze, y Guattari, 2004, p. 366).

14 «Nuestras sociedades se han aproximado, en ciertos momentos, a lo que Marx definiera como “la subsunción real del trabajo en el capital”, en la que el sujeto se identifica plenamente con la sociedad que habita y pierde cualquier capacidad antagonista. El capitalismo, construido con trazos de sangre y fuego, como decía Marx, al analizar los procesos de acumulación primitiva y del nacimiento del orden fabril, ha sabido generar formas de dominio en las que la constricción ha sido sustituida por la seducción, proceso en el que los medios de comunicación de masas han desempeñado un papel preponderante» (Aragues, 2019, p. 114).

él mismo llama una *política de los afectos*, en la cual ve que estos son “el tejido de la política” (p. 33). Desde aquí podrá ser analizada la mutación de coacción en seducción. Para esto combina a Marx y Spinoza desarrollando lo que podría ser llamado un *estructuralismo pasional*.<sup>15</sup> De esta manera Lordon realiza un movimiento por el cual asume la explicación estructural del capitalismo y coloca los afectos como el motor de dicha estructura, como aquello que mueve a los sujetos inmersos en ella.<sup>16</sup> Este estructuralismo pasional lleva a lo siguiente: si bien al comienzo de este trabajo, al desarrollar el *dispositivo inmanente*, destruimos el binarismo agente-paciente, introduciendo al sujeto en el mundo como *agua en el agua*, esta teoría lordoniana logra romper la oposición entre objetivismo y subjetivismo, que Pierre Bourdieu calificará como una falsa antinomia. Se logra dar cuenta de que las estructuras se prolongan en los sujetos,<sup>17</sup> lo cual deja atrás el prejuicio idealista que separa su *sujeto* del *objeto* que por él es dominado, para pensar la inmanencia que equipara a los sujetos y objetos en composición. De este modo, lograremos vislumbrar cómo la estructura capitalista trabaja con nuestro régimen de deseos interno, a través de lo que Lordon bautiza como *epithumogenia*. Veremos que la historia del capitalismo es explicable desde este prisma, como un tránsito del trabajo de las pasiones tristes a las alegres.

Este capitalismo de las pasiones se despliega en tres movimientos. En primer lugar, se da este capitalismo de *fuego y sangre*, que configura su *objeto* a través de las pasiones tristes. Se funda en la *heteronomía material*<sup>18</sup> que

15 “Se trata de combinar un estructuralismo de las relaciones (tal y como al menos aparece ideado en *El Capital*) con una antropología de las pasiones (tematizada en la parte III y en la primera mitad de la parte IV de la Ética) en aras de construir un estructuralismo de las pasiones” (Canavera, 2021, p. 293).

16 “Deducir las estructuras (de la movilización capitalista de los asalariados) todavía no nos dice sobre qué funcionan las estructuras. Es decir, lo que constituye *in concreto* su eficacia –no el fantasma, sino el motor en la máquina- La respuesta spinozista es: los afectos” (Lordon, 2015, p. 18).

17 “[Objetivismo y subjetivismo,] ambos igualmente incapaces de pensar la *expresión* de las estructuras en y a través de las psiquis individuales, la presencia de las estructuras en el seno mismo de los sujetos, pero bajo la forma de disposiciones, de deseos, de creencias, y de afectos” (p. 33).

18 «Heteronomía material. La dependencia integral de la división del trabajo mercantil es su condición de posibilidad. Marx y Polanyi entre otros, han mostrado abundantemente cómo se constituyen las condiciones de la proletarianización, particularmente por medio del cercamiento de tierras comunales (*enclosures*), no dejando más posibilidades, después de haber organizado el despojo más completo de los hombres, que la venta de fuerza de trabajo sin cualidad». (Lordon, 2015, p. 28).

encontramos en los análisis de pensadores como Polanyi: el proletario, a través del proceso de privación de mundo que suponen los *enclosure acts*, es despojado de su objeto esencial, que le permitía su reproducción material. A través del aguijón del hambre el proletario es forzado a trabajar, en tanto que vender su fuerza de trabajo se vuelve la única manera posible de supervivencia. El capitalismo transitará a las pasiones alegres, pues la coacción triste se revela ineficiente. En tanto que el *objeto* es sujetado mediante la tristeza, este *objeto* desarrolla conciencia de *objeto*, de la que deseará liberarse. En cambio, a través de una sujeción alegre, se logra un *objeto* que se percibe como *sujeto*, desactivando así su potencial antagonista. Advienen así las dos fases *alegres* del capitalismo, el fordismo y el Posfordismo. La primera, será una fase de las pasiones alegres *extrínsecas*. Con el desarrollo tecnológico, se genera *a*) un incremento en la producción de mercancías y *b*) un incremento en la eficacia de la fuerza de trabajo, que lleva a *c*) la integración del proletariado en la esfera del consumo. Para dar salida a la elevada cantidad de mercancías producidas (*a*) se convertirá al proletario en consumidor (*c*) elevando su salario, lo cual será realizado sin disminuir la tasa de explotación debido al aumento de la eficiencia del trabajo por la tecnología (*b*). La tasa de explotación, en realidad, se dispara, pues mientras que la eficiencia (*b*) aumenta exponencialmente, los salarios (*c*) se elevan lo justo y necesario. Encontramos por lo tanto un *triple movimiento perverso*: 1) [*a*→*c*]: se da beneficio vendiendo el nuevo exceso de stock (*a*) al proletario-consumidor (*c*), 2) [*b*→*c*]: se eleva la tasa de explotación aumentando los salarios (*c*) de manera desproporcionalmente inversa para con el incremento de la eficiencia (*b*)<sup>19</sup> y 3) [*a*∧*b*→*c*]: el conjunto de estos factores no sólo permite la conversión del proletario en consumidor aumentando el beneficio, sino reforzando su sujeción, pues el proletario, en cuanto que consume, se percibe como *sujeto* libre, que «desea» su sumisión en tanto que le permite más que la subsistencia: el consumo, la supervivencia ampliada. Como lo plantea Guy Debord (2002), «el *humanismo de la mercancía* se hace cargo del 'ocio y la huma-

19 En este sentido, si antes el aumento de la plusvalía venía de la extensión de la jornada laboral (una plusvalía *absoluta*), ahora el incremento de la productividad por del desarrollo tecnológico (*b*) permite pasar a una plusvalía *relativa* que crece exponencialmente, y en la cual «trabajando menos tiempo, los niveles de plusvalía que de él [el trabajador] se extraen pueden ser, incluso, superiores» (Aragüés, 2018, p. 88). Así, no sólo se aumenta la tasa de explotación, sino que se reduce la conciencia de la misma, adviniendo la subsunción *real*.



nidad' del trabajador, simplemente porque la economía política puede y debe ahora dominar estas esferas *en cuanto economía política*" (p. 56.). Pero este análisis debordiano se queda corto, y es necesaria llegar a Lordon para ver la tercera fase del capitalismo pasional, segunda del capitalismo alegre. Este trabajo de las pasiones alegres es imperfecto en tanto que es *extrínseco*. El proletario trabaja para obtener capital y obtener objetos que desea. Se concibe *sujeto* en tanto que adquiere *objetos* «libremente» gracias a su trabajo, pero estos *objetos* son externos al trabajo mismo. El capitalismo buscará una sumisión más allá: que el *objeto* deseado por el *sujeto* sea el propio trabajo. La subsunción real. El empresario culmina aquí su "deseo de hacer hacer" (Lordon, 2015, p. 24), logrando que el deseo del trabajador se alinee con el suyo. Un sujeto configurado para *desear el trabajo*. Es este el trabajo de las pasiones alegres *intrínsecas*. Así la estructura instaaura en su *objeto* la conciencia de *sujeto* absoluto de manera definitiva.

Queda atrás la pregunta de *por qué luchan los hombres por su esclavitud como si de su salvación se tratase*. Uno no puede consentir ser esclavo sin *saberse esclavo*: negamos que el *objeto* capitalista consienta su condición de *objeto* pues este se cree *sujeto*. El capitalismo logra la sujeción de sus *objetos* "de modo que les parezca no que son guiados, sino que viven según su propia índole y su libre decreto" (Spinoza, 2011, p. 466). Se pasa de una subsunción formal a una subsunción real en la cual "el trabajador puede perder por completo la conciencia de la explotación y, con ella, la conciencia antagonista" (Aragues, 2018, p. 89). Surge así lo que Lordon (2015) califica de *totalitarismo*, en tanto que logra la "subordinación total de los asalariados" (p. 96). ¿Cómo lograr este *totalitarismo pasional*? El tema es vasto y amplio. Desde la filosofía, la obra de Lordon da la base del funcionamiento de este control pasional del *sujeto* neoliberal. En economía, Laval y Dardot dan cuenta de las múltiples técnicas concretas (pensamiento *managerial*, ética de la *empresa de sí*, el *rendimiento*...) desarrolladas por el capitalismo para llevar a cabo la *epithumogenia* de la que venimos hablando (Véase Laval y Dardot, 2013, pp. 325-379). En sociología, las investigaciones de Lipovetsky muestran cómo "la seducción elimina las reglas disciplinarias y las últimas reminiscencias del mundo de la sangre y de la crueldad" (Lipovetsky, 2006, p. 22), pasando a un capitalismo que opera con lo esté-

tico, con el plano emocional: se abre la *jaula de hierro*<sup>20</sup> para permitir una hibridación de lógicas que permita “una estética estratégica o una ingeniería del encantamiento” (Lipovetsky y Serroy, 2015, p. 38). El *sujeto* es libre sólo dentro de los límites del rol de consumidor: libre de elegir qué comprar de entre una *diversidad homogénea* (p. 84.) de productos. Es una libertad vaciada de imaginación, libertad de elegir entre lo dado, y como tal libertad estéril, incapaz de escapar a las lógicas establecidas.<sup>21</sup> El *sujeto* no logra imaginar nada más allá del capitalismo, en su conciencia el modo de producción se presenta como necesario e ineludible. Será por esto una tarea obligatoria de la política materialista denunciar la contingencia histórica del surgimiento del capitalismo.

b) *Devenir-necesario del modo de producción.*

¿Existe escapatoria ante la encrucijada capitalista? Muchos parecen creer que no. Al hablar de la ingeniería afectiva capitalista, hemos sacado a relucir la operación mediante la cual esta implanta al proletario la conciencia de *sujeto* libre. Descubrimos la mentira de la servidumbre voluntaria, pues el *objeto* capitalista ha sido configurado para creerse *sujeto*, pero no lo es. Su consentimiento no es libre. Ante la pregunta planteada, «¿existe alternativa al capitalismo?», debemos realizar la misma operación: investigar el proceso de estrategia afectiva que lleva al *objeto* a ver como imposible su emancipación. ¿Puede acaso un *objeto* que se cree *sujeto* desear dejar de ser *objeto*? Sólo mediante estos análisis podremos salvar la aporía del *realismo capitalista*, en el cual “es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo”.<sup>22</sup>

20 “En la hipermodernidad la jaula de hierro (Weber) de la racionalidad instrumental y burocrática ha conseguido la hazaña de asimilar e integrar a su contrario: la dimensión personal e intuitiva, imaginaria y emocional” (Lipovetsky y Serroy, 2015, p. 35).

21 Lo expone así Aragüés citando a Jesús Ibáñez: “[Ibáñez] distingue entre una libertad de elección y otra de producción. La primera de ellas se ocupa de elegir entre las posibilidades inscritas y visibles en un presente dado, con lo que se atiene a su lógica y lo reproduce. Por el contrario, la libertad de producción desborda esas opciones e imagina nuevas posibilidades, nuevas prácticas, que diseñan una realidad diferente a la presente” (Aragüés, 2020, p. 83).

22 Citando a Fredric Jameson, expone así Mark Fisher el síntoma principal de su *realismo capitalista*: “it is easier to imagine the end of the world than it is to imagine the end of capitalism” (Fisher, 2009, p. 2).

Para repensar la posibilidad de superación del modo de producción capitalista desde la óptica del materialismo, será clave acudir a uno de los pilares centrales del materialismo que denuncia la contingencia de lo consumado (y del hermanaje Marx-Spinoza que permea todo este trabajo): el *materialismo aleatorio* de Louis Althusser. Durante el apartado anterior, la explicación ha parecido apuntar a un proceso mediante el cual el modo de producción «produce» al proletariado, pero esto es incorrecto si lo dejamos sin matizar. El capitalismo, como *sujeto* que se adueña de su *objeto*, no lo produce, sino que lo *encuentra*, y tras el *encuentro* «reproduce» las *condiciones de sujeción* que colocan al *objeto* en su posición, evitando que este se zafe de ellas. El proceso sería el siguiente: tenemos a un sujeto objetivo, conectado con el mundo (su objeto esencial), que por un proceso histórico es *privado de mundo*. Así, se produce una hipertrofia del lado «sujeto» y se debilita el lado «objeto» (en tanto que pierde sus bienes comunales). Con el sujeto objetivo subjetivado, que es *fuerza de trabajo «libre» (libre-de-mundo)*, se *encuentra* el capitalista, que en la acumulación originaria se ha apoderado de lo objetivo del sujeto proletario. Proletario y burgués están ya constituidos de manera previa a su *encuentro contingente*. El burgués, que se ha adueñado de los bienes comunales mediante la *privatización*, se relaciona con ese pedazo de mundo ya no como un sujeto que *es-en-el-mundo*, sino como un *sujeto* que se adueña del *objeto* que *encuentra*. Este, tras privatizar el objeto que se componía con el proletario y dominarlo como *objeto*, pasa a toparse con un sujeto desposeído al que puede comprar en tanto que fuerza de trabajo desnuda. Así, el capitalista se adueña del proletario como su *objeto*, para que trabaje sus medios de producción (los *objetos* de los que se adueñó en la acumulación primitiva). Pero, aunque el proletario sea su *objeto*, este ha sido fuertemente subjetivado, pues en la acumulación se han disuelto sus relaciones con la dimensión objetiva: por los intereses ya mencionados, el capitalista se dedicará a «reproducir» esta hipertrofia de lo subjetivo que padece el proletario mediante la *epithumogenia*. Este repaso del proceso nos lleva a afirmar lo siguiente: si bien el sujeto objetivo subjetivado [el proletariado] constituye el objeto esencial del modo de producción, este no «produce» la subjetivación, sino que la «reproduce», pues las relaciones del modo de producción serían inen-

tendibles (e inconstituibles) sin la previa subjetivación del proletariado. Lo entendemos así cuando Althusser afirma que

cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es el producto de la gran industria, dicen una gran tontería, situándose en la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado, y no en la lógica aleatoria del encuentro que produce (y no reproduce) el proletariado (2002, p. 66).

El proletariado se «produce» en el encuentro histórico-contingente con la burguesía que consume el modo de producción: una vez constituido, este se dedica a «reproducir» las condiciones de sujeción del proletariado.

Nos situamos ya no en una historia del capitalismo, sino en una genealogía, que da cuenta del encuentro contingente de múltiples factores, del *proceso* de constitución, más allá del hecho consumado. Se revela así la contingencia (y posible superación) del capitalismo, pues este no es necesario, sino que ha devenido-necesario<sup>23</sup> mediante un *proceso* histórico contingente. Será posible derrocar el modo de producción, es decir, emancipar al proletariado de su posición de *objeto* dominado. En lo que queda de trabajo, deberemos explorar esta posibilidad.

### 2.3. Conclusión: destruyendo la pirámide.

Hemos analizado cómo idealismo y materialismo se oponen en su manera de ordenamiento de lo real: un orden vertical-piramidal contra un orden horizontal-reticular respectivamente. Tras esto, hemos analizado cómo, en un modo de producción ordenado según el idealismo, la punta de la pirámide logra mantener sometidos a los escalafones inferiores. En este proceso, ha quedado denunciada la génesis contingente de dicha pirámide, y por lo tanto hemos abierto las puertas a su posible destruc-

23 “Un devenir-necesario, un proceso, y no una simple transición de contingencia a necesidad, porque los diferentes elementos del modo de producción – lo social, tecnológico, y las condiciones políticas – tienen historias y relaciones independientes, y esta independencia amenaza a todo modo de producción con su disolución o transformación” (Read, 2022, p. 16, traducción mía).

ción. Si la pirámide puede caer en cualquier momento, será nuestra tarea pensar cómo construir la red, cómo constituir el orden horizontal.

### **3. POLÍTICA: REDEFINIR LA ALIENACIÓN PARA EMANCI- PAR EL PROLETARIO.**

#### **3.0. Introducción: qué hacer.**

Hasta ahora nos hemos parado a indagar la realidad desde la óptica del materialismo, desvelando aquello que las categorías idealistas ocultan al pensamiento. Hemos logrado ver los entresijos de los mecanismos ocultos de la ideología, y redefinir el *cómo* podríamos considerar las cosas desde nuestra dimensión antagonista. Se ha efectuado así una tarea *descriptiva*. Ahora, como conclusión de todo esto, deberemos tratar de esbozar el comienzo de un proyecto *normativo*. Queda claro que queremos liberar al sujeto de la situación antes descrita, pero, ¿qué concepción de la liberación se desprende de lo analizado hasta ahora?

#### **3.1. La fuente tripartita de la ceguera.**

Con los análisis realizados hasta ahora, vemos que la condición que mantiene al sujeto sometido en posición de *objeto* es, principalmente, su falsa conciencia de *sujeto sin-mundo* y por lo tanto «libre». Para permitir al sujeto que sea capaz de emprender un arduo camino de liberación es clave despejarle de la noción idealista de *sujeto*, atendiendo a la redefinición que hemos hecho al inicio del trabajo, presentando al sujeto materialista inmanente. Merecerá la pena entonces pararnos a explicitar una vez más el proceso mediante el cual la conciencia de *sujeto* soberano se implanta en el sujeto material. Veremos que este proceso consta de tres partes: epistemológica, histórica, y política.

A nivel epistemológico la ceguera del sujeto surge por el funcionamiento de su conciencia. Esto es presentado de manera magistral por Spinoza en su famoso primer apéndice de la *Ética*. Las alucinaciones del *sujeto* libre son explicadas dando cuenta de que “los hombres se imaginan ser libres,

puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (Spinoza, 2021, p. 110). En otros términos, el sujeto, que es *afectado* y *compuesto*, sólo logra recoger mediante la conciencia los *efectos* de su *composición* o *descomposición* con lo real. Surgen aquí para Spinoza ilusiones como considerar a las cosas malas o buenas, en tanto el efecto que en nosotros produzcan. Pero, además, al sólo recoger *efectos*, nos volvemos *ignorantes de las causas* de nuestros *afectos*, y surge la triple ilusión del *sujeto libre*.<sup>24</sup>

Esta ignorancia del sujeto de las causas de sus afectos posibilita, además, el camuflaje de la estrategia de política (afectiva) del capitalismo. Como hemos explicado al abordar el pensamiento de Frédéric Lordon, el capitalismo como modo de producción y sistema de pensamiento imperante, moldea al sujeto mediante técnicas que inciden en los afectos. En tanto que el sujeto «ni soñando piensa en las causas que le disponen a apetecer y querer» el capitalismo logra reconducir el deseo de los sujetos manteniendo a los mismos ignorantes de dicho proceso, lo cual permite mantener su ilusión de *sujeto libre*.

Además, esta ilusión de *sujeto libre* capitalista se ve acrecentada por el origen histórico mismo del modo de producción. Como ya hemos visto, no es sólo que el sujeto se conciba como *sin-mundo*, sino que además ha sido víctima de un proceso de desposesión real que ha reducido su dimensión objetiva, causando así la privación de mundo que hipertrofia la dimensión subjetiva del sujeto objetivo.

Tenemos entonces aquí explicitados los tres procesos que deberemos revertir si queremos liberar al sujeto, y despejar su pensamiento de fantasmas de libertad. Si bien son tres procesos separados, todos juntos forman un único fenómeno tripartito, que puede ser abordado de una sola vez.

24 Lo muestra a la perfección Gilles Deleuze en el siguiente pasaje: “Puesto que sólo recoge efectos, la conciencia remediará su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas (*ilusión de las causas finales*): del efecto de un cuerpo sobre el nuestro hará la causa final de la acción del cuerpo exterior, y de la idea de este efecto, la causa final de sus propias acciones. Desde este momento, se tomará a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (*ilusión de los decretos libres*). Y allí donde ya no le es posible a la conciencia imaginarse ni causa primera ni causa organizadora de los fines, invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad [...] (*ilusión teológica*)” (Deleuze, 2019, p. 30).

Se trata de una «subjetivación». A partir de esta constatación podremos un proyecto político estrictamente materialista, afirmando que la emancipación del sujeto materialista debe ser por fuerza entendida como un proceso de «desubjetivación».

### 3.2. Emancipar al subjetivado, desubjetivar al alienado.

¿Cabe imaginar la posibilidad de que el sujeto escape a su sujeción? Hemos definido a un sujeto afectado, inmerso en una estructura de poder, y hemos hecho énfasis en la negación de su ilusoria voluntad libre. Así, parecería que abandonamos todo voluntarismo en favor de un determinismo. Pero (en nuestra opinión) carecería de sentido elaborar una propuesta política desde esta visión fatalista de las cosas. No negamos las determinaciones materiales, pero tampoco negamos la posibilidad de cambiarlas. Si bien el sujeto se instala y es conformado por una compleja red de poder, esta es variable. Es más: está condenada al cambio. Las estructuras *epithumogénicas* que hemos definido funcionan a la manera de una performatividad butleriana. El sujeto es una *performatividad* de la estructura, habla la lengua de la reiteración «codificada» de la matriz de poder, y en este proceso de «cita» el lenguaje establece el proceso de (re)producción de lo real. En tanto que este proceso productivo funciona mediante la *reiteración* de la performatividad, diremos que es *reproductivo*, pero no cabe entender una *reproducción* sin *producción*: sabemos, desde Deleuze, que la producción de *repeticiones* no equivale a la producción de *identidades*. Así, la estructura de poder que *reproduce* lo real mediante la copia, produce siempre una realidad nueva en tanto que nueva-copia-de. En la deriva contingente e imprevisible de esta cadena de *reproducción*, de horizonte incierto de posibilidades, encontramos siempre el espacio del *porvenir* abierto, que nos alienta a reconducir las producciones de la estructura contra sí misma para subvertirla.<sup>25</sup>

25 Como siempre, este prejuicio de determinismo nos vendrá de la tradición idealista. Ellos niegan toda historicidad, y precisamente en el ocultamiento de la historicidad de lo performativo se encuentra el mecanismo por el cual esta se establece como necesaria. Así lo expresa Butler: “La performatividad no es pues un ‘acto’ singular, porque siempre es la reiteración de una norma o conjunto de normas y, en la medida en que adquiriera la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es primariamente teatral: en realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (e, inversamente, su teatralidad adquiere cierto

La estructura denunciada durante todo este trabajo ha sido aquella fundamental del idealismo: la del *sujeto* soberano. Un *sujeto* atomizado, que es á-tomo y por tanto *individuo*, individuo que es absoluto, pues es *ab-soluto* por ser *sin relación* o *sin mundo*.<sup>26</sup> Políticamente, denunciaremos esta estructura en tanto que se ha prolongado en el neoliberalismo, promoviendo la subjetivación, que atomiza al sujeto objetivo cortando su relación con el mundo. La emancipación deberá revertir este proceso perverso.

Para entender la emancipación, debemos entender su reverso: la alienación. Entendemos la emancipación precisamente como la desalienación. Pero, igual que hemos redefinido al sujeto, se nos abre a su vez la tarea de redefinir la alienación. Esta problemática será abordada magistralmente por el ya citado Franck Fischbach. Este nos muestra que, si partimos de una tradición hegeliana en la que el «sujeto» es ante todo autoconciencia, la alienación sobrevendría en tanto que este se pierde en su exterioridad. Si pensamos así, “el concepto mismo de alienación se vuelve del todo inútil en cuanto se empieza a reconocer que el hecho de la coacción externa, el hecho de estar determinado por otra cosa que por sí mismo designa, ya no un accidente que ocurriría a seres por lo demás libres en sí mismos, sino el rasgo distintivo más fundamental de nuestra propia condición” (Fischbach, 2024, p. 232). No podemos entender al sujeto como alienado en tanto que sometido a lo externo si hemos definido a nuestro sujeto como esencialmente afectado y compuesto por esta objetividad. La alienación del sujeto objetivo y carente de esencia fija deberá ser lo radicalmente contrario: su subjetivación, entendida esta no como un proceso cualquiera de construcción de subjetividad, sino una subjetivación como la generación de una conciencia de *sujeto* separado del mundo. Es decir, subjetivación como la creación del *sujeto* que hasta ahora venimos denunciando.

Contra la lectura de un marxismo dialéctico e ingenuo, el capitalismo no produce al proletariado como condición de su destrucción ni como

carácter inevitable por la imposibilidad de revelar plenamente su historicidad)” (Butler, 2002, p. 34).

26 Utilizamos aquí la terminología de Jean-Luc Nancy cuando habla “de la metafísica de lo *ab-soluto* en general, del ser como *ab-soluto*, perfectamente suelto, distinto y clausurado, *sin relación*” (Nancy, 2001, p. 19).



contradicción interna. Esto equivaldría a afirmar (como el modo de producción quiere hacernos creer) que los procesos de subjetivación son en esencia procesos emancipadores. Nada más lejos de lo real. Si bien también está presente en el burgués, a lo largo de este trabajo hemos dado cuenta de cómo la subjetivación es en esencia la destrucción de relaciones “entre un ser que vive y trabaja, su actividad vital (el trabajo o la producción), su medio vital (donde encuentra las condiciones objetivas de su actividad vital) y los productos de su actividad” (Fischbach, 2024, p. 171). No estamos ante una emancipación, sino ante un veneno que nos descompone. Ante el sujeto compuesto que hemos planteado, el envenenamiento (véase Deleuze, 2019, p. 43) no será otra cosa que la descomposición de sus partes, que engloba a la separación del sujeto con su mundo, con el que se encuentra compuesto en tanto que se *co-pertenecen*. Nos encontramos alienados en esta descomposición, en esta separación de nuestra dimensión en objetiva, en la cual “el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*” (Marx, 1974, p. 106). La *objetivación del trabajador* que plantea Marx no es otra cosa que el producto de la *subjetivación del trabajador*: es su subjetivación como separación del mundo la que posibilita la sujeción del proletariado como *objeto* adueñado por el capital. La subjetivación no produce al sujeto revolucionario, sino a la mera *clase-en-sí* sometida como *objeto*: la emancipación y construcción del sujeto antagonista consistirá en un proceso de construcción de subjetividad antagonista que genere una *clase-para-sí* con conciencia de la pérdida de mundo y, en especial, con un deseo de mundanización.

Todo este trabajo ha desvelado la subjetivación como alienación. Se revela la oculta realidad: “el proceso que conduce a la reducción del hombre al rango de sujeto es ante todo un proceso de disolución sistemática y progresiva de un cierto número de relaciones” (Fischbach, 2024, p. 159). Al hablar del capitalismo (y del idealismo) hemos observado una deshumanización del mundo, llevada a cabo en la instauración de un orden vertical idealista, donde los sujetos se relacionan en relaciones negativas de dominación entre *sujeto* y *objeto*. Así, el proyecto será la constitución de un mundo del encuentro, de la composición, de la relación horizontal

positiva: relación sujeto-sujeto, objeto-objeto, de sujeto objetivo a sujeto objetivo. Para alcanzar esta meta es para lo que hemos definido la emancipación del sujeto como una desobjetivación, entendida como el proceso de construcción de una nueva subjetividad que se distinga de los estragos causados por capitalismo e idealismo en su concepción de *sujeto*, resultado del proceso de objetivación. Se nos revela así el pilar central de nuestro proyecto político: *la humanización del mundo ha de pasar por una mundanización del humano.*

## CONCLUSIÓN: MUNDANIZAR AL SUJETO.

Marx realiza un gesto magistral al dar por superada la crítica a la religión. Carece de sentido empeñarse en quemar las flores que revisten la cadena si uno no se plantea cómo destruir los grilletes. La filosofía es constructiva: si tras destruir el tupido velo de la ignorancia nos encontramos con el desolado páramo que oculta, debemos reconstruir esa realidad descubierta, o el gesto destructivo quedará como estúpida negatividad. La crítica de lo real corre el riesgo de quedarse estancada en un cierto regodeo en la misma miseria que denuncia, en una contemplación y nunca en una eliminación del sufrimiento. Con nuestra investigación, hemos cortado las alas del *sujeto* idealista. Le hemos mostrado que, en realidad, nunca voló por las nubes alejado del mundo. Es un sujeto objetivo, inseparable del mundo, y su ilusión de soberanía se le ha revelado como nada más que una ceguera hacia las cadenas que le constriñen. Pero, como acabamos de decir, carece de sentido pararnos en este paso. Denunciar las cadenas sólo es útil como paso previo a pensar cómo romperlas. No abrimos los ojos del *sujeto* idealista para burlarnos de su ignorancia, sino con esperanza de trabajar con él y modificarle.

Así queda concluido nuestro proyecto. Si hemos logrado aprehender la situación en la cual se encuentra el sujeto en el capitalismo, percibimos ya que se encuentra fundamentalmente alienado / enajenado / *objetivado*, en tanto que es constituido *objeto* sometido verticalmente a un *sujeto*: un *sujeto* burgués que compra su fuerza de trabajo, y un *sujeto* estructural que le (re)produce (y, además, que le produce incapacitado en tanto que

le implanta la conciencia de *sujeto* soberano). La emancipación deberá buscar nutrir la raquílica dimensión objetiva del *sujeto* capitalista, para reinsertarle en el mundo. En tres pasos tendremos, primero, a un *sujeto* que se cree libre en tanto que despegado del mundo, segundo, al *sujeto* tomando conciencia de su dimensión material esencial que le ha sido arrebatada y, tercero (este punto todavía pendiente por pensar), al *sujeto* objetivo, que se ha reinsertado en el mundo y recuperado la relación originaria con su objeto esencial. Frente al *sujeto* del idealismo, que nos parece impotente e ilusorio, planteamos un sujeto materialista que, tomando conciencia de su dimensión material y reconectándose con ella, sea capaz de devenir antagonista del modo de producción y de la tradición ontológica que le sume en las tinieblas de la falsa libertad idealista.

Ilustraciones realizadas por Noelia García Aranda.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
- Albiac, G. (1987). *La Sinagoga Vacía*. Tecnos.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1974). *Para leer El capital*. Siglo XXI.
- Aragüés, J.M. (2018). *El dispositivo Karl Marx*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Aragüés, J.M. (2019). *Deseo de multitud*. Pre-Textos.
- Aragüés, J.M. (2020). *De idiotas a koinotas*. Arena Libros.
- Aragüés, J.M. (2024). *La escritura de los dioses. Política para una (im)posible gramática de lo real*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Bataille, G. (1991). *Teoría de la religión*. Taurus.
- Bruschi, F. (2019). A Dislocation without a Subject. Althusser, Laclau and Spinoza. *Revista de Filosofía de La Universidad de Costa Rica*, 58(152), 83–93.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Canavera, J. (2021). Capitalismo, estructuras y pasiones: acerca del proyecto lordoniano de hibridar a Marx con Spinoza. En Aragüés, J.M. y Arenas, L. (Eds.), *Marx contemporáneo*, Plaza y Valdés, pp. 291-316.

- Comité Invisible. (2015). *A nuestros amigos*. Pepitas de calabaza.
- Comité Invisible. (2017). *Ahora*. Pepitas de calabaza.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Ezquerro, J. (2014). *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Ezquerro, J. (2021). *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Figueroa León, C. (2017). La herencia del *clínamen* en Althusser a partir de la noción de comunidad. *Orbis Terrarum*, (18), pp. 145-161.
- Fischbach, F. (2024). *La producción de los hombres. Marx con Spinoza*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism*. Zero Books.
- Gregorio Tirado, S. (2023). Política e inmanencia a través de Frédéric Lordon y Juan Manuel Aragüés: estructuralismo de las pasiones, construcción de subjetividad y deseo de multitud. *La Colmena: Revista de La Universidad Autónoma Del Estado de México*, (120), 67–82.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Ibáñez, J. (1986). *Más allá de la sociología*. Siglo XXI.
- Kiersey, N. (2015). Slaves to love: Marx, Spinoza and the surprising longevity of crisis capitalism. *Capital & Class*, 39(2), p. 369.
- La Boétie, E. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar.
- Laval, H. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío*. Anagrama.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo: Vivir en la época del capitalismo artístico*. Anagrama.
- Lorde, A. (2004). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y horas.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Tinta Limón.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Markovits, F. (1975). *Marx en el jardín de Epicuro*. Mandrágora.
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Ayuso.
- Marx, K. (1974). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Alianza.
- Marx, K. (2014). *La Ideología Alemana*. Akal.

- Marx, K. (2017). *Cuaderno Spinoza*. Montesinos.
- Moulier Boutang, Y. (2012). *La abeja y el economista*. Traficantes de sueños.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje*. Waldhunter.
- Nietzsche, F. (1988). *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Marte.
- Nietzsche, F. (1989). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *Epistolario*. Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (1984). *Meditaciones del Quijote*. Cátedra.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *El Tema de Nuestro Tiempo*. Espasa.
- Promise Li. (2017). Althusser's Clinamen: Aleatory Materialism and Revolutionary Politics. *Mediations*, 30(2), 57–62.
- Read, J. (2011). Preemptive Strike (of a Philosophical Variety): Marx and Spinoza. *Crisis and Critique*, 8(1), 289-305.
- Read, J. (2022). *The Production of Subjectivity. Marx and Philosophy*. Brill.
- Spinoza, B. (2011). *Tratado teológico-político y tratado político*. Gredos.
- Spinoza, B. (2021). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. De V. Peña). Alianza.
- Vernant, J. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel.
- Virilio, P. (1998). *La máquina de visión*. Cátedra.
- Wiggers, B. & Read, J. (2022). Thinking Transindividuality along the Spinoza-Marx Encounter: A Conversation. *Krisis*, 42(1), pp. 93-107.
- Yovel, Y. (1989). *Spinoza and other heretics*. Princeton University Press.
- Zequeira Torres, F. S. (2003). La ontología alrededor de Epicuro, Platón y Spinoza. *La Colmena: Revista de La Universidad Autónoma Del Estado de México*, 40, 115–124.

Recepción del artículo: 12 de junio de 2024.

Aprobación para su publicación: 23 de agosto de 2024.