

# VITAM

Revista de investigación en humanidades

Año VIII | Número 2 | Mayo - Agosto 2024

## Alienación y (de)subjetivación en la generación de tránsito al postcapitalismo

---

Sobre comunidad, identidad y afectos,  
entrevista con Matt Colquhoun

---

Si Mark Fisher fuera argentino... deseo,  
ruptura y pasiones que queman

---

Alienación, aceleración social e  
insurrección. perspectivas sartreanas  
sobre la fase actual del capitalismo

---

Aceleración, sobreestimulación y los  
problemas de utilizar la experiencia  
autista como metáfora

---

El sujeto materialista y su alienación:  
una teoría de la emancipación como  
desubjetivación



# VITAM

Revista de investigación en humanidades

## ALIENACIÓN Y (DE)SUBJETIVACIÓN EN LA GENERACIÓN DE TRÁNSITO AL POSTCAPITALISMO

NUEVA ÉPOCA  
Año VIII, Número 2

Mayo–Agosto de 2024



# DIRECTORIO

## Rectoría General

Dr. Jesús Ramón Pazarán Cano, SDB

## Rectoría Ejecutiva

Mtra. Sara Guadalupe Sánchez Tapia

## Consejo Editorial

Mtra. Ana Cristina Estrada, Guatemala

Dr. Enrique Cruz Rodríguez, México

Dr. Francisco Sánchez, SDB, Italia

Dr. Israel Covarrubias González, México

Dr. Jorge Baeza Correa, Chile

Dr. Jorge León Casero, España

Dra. Teresa Yurén Camarena, México

Dr. Willy W. Chambi, Bolivia

Mtra. Yolanda Rodríguez Rodríguez, EEUU

## Director Editorial

Dr. Jesús Ramón Pazarán Cano, SDB

## Responsable Editorial

Lic. Edgar Morales Flores

## Producción

Ediciones Navarra, S. A. de C. V., Van Ostade 7, Col. Alfonso XIII, Del.

Álvaro Obregón, 01460, Cd. de México

## Diseño y Arte Final

Nicté Viviana Morales Lozada

*Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*

Año VIII, número 2, Mayo–Agosto de 2024

Publicación arbitrada cuatrimestral de la Universidad Salesiana, A.C.

Editor responsable: Edgar Morales Flores.

Número de Certificado de Reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor 04-2017-011716441700-102. ISSN: 2448-6124

Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16625.

Domicilio de la publicación: Laguna de Tamiahua no. 97, Col. Anáhuac, Del. Miguel Hidalgo, México, D. F., C.P. 11320. Distribución propia.

Impresa por Ediciones Navarra, S. A. de C. V., Van Ostade 7, Col. Alfonso XIII, Del.

Álvaro Obregón, 01460, Ciudad de México.

Los criterios y opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL DE ESTA OBRA, SIN PERMISO POR ESCRITO DEL EDITOR. DERECHOS RESERVADOS: © UNIVERSIDAD SALESIANA, A.C.

**VITAM. REVISTA DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES**

Año VIII • n.2 • 2024

Dirigir correspondencia y valores a:

Laguna de Tamiahua no. 97, Col. Anáhuac, Alc. Miguel Hidalgo,

C.P. 11320, Ciudad de México

Contacto: [revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx](mailto:revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx)

Las políticas de recepción de textos pueden ser consultadas en nuestro portal: [www.revistavitam.mx](http://www.revistavitam.mx)

# ÍNDICE

## 7 PRESENTACIÓN

Jacqueline Calderón

## ENTREVISTA

### 13 Jacqueline Calderón y Edgar Morales

Sobre comunidad, identidad y afectos, entrevista con Matt Colquhoun

## INVESTIGACIÓN

### 31 Emiliano Exposto y Santiago Stavale

Si Mark Fisher fuera argentino... deseo, ruptura y pasiones que queman

### 45 Maximiliano Basilio Cladakis y Leonardo Javier Giraudó

Alienación, aceleración social e insurrección. Perspectivas sartreanas sobre la fase actual del capitalismo

### 69 Federico Parra Rubio

Aceleración, sobreestimulación y los problemas de utilizar la experiencia autista como metáfora

### 89 Alejandro Martínez Domínguez

El sujeto materialista y su alienación: una teoría de la emancipación como desubjetivación

## RESEÑA

### 129 Esteban Lizama

Sobre realismos contemporáneos

## 136 SEMBLANZAS



# **PRESENTACIÓN**



## ALIENACIÓN Y (DE)SUBJETIVACIÓN EN LA GENERACIÓN DE TRÁNSITO AL POSTCAPITALISMO

El panorama actual, marcado por la inmediatez y la rapidez que caracterizan al sistema capitalista, ha llevado a algunos sectores de la izquierda a adoptar estrategias que buscan ralentizar los procesos como forma de resistencia. Sin embargo, estas maniobras, que a menudo evocan un retorno nostálgico a etapas previas, ignoran tanto la profunda imbricación entre la realidad técnica y la realidad humana, así como el papel crucial que la tecnología ha jugado en la configuración de nuestras subjetividades.

Ante esta situación, emergen nuevas propuestas que apuestan por el potencial liberador de la aceleración que, aunque ha sido históricamente una característica distintiva del sistema capitalista, aboga por el desarrollo de una hegemonía tecno-social capaz de trascender tanto en el ámbito de las ideas como en el de la realidad material.

Desde este contexto, la afirmación de Fredric Jameson y Mark Fisher de que “es más sencillo imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” resuena como una inquietante verdad. Este número explora precisamente los desafíos y oportunidades que surgen en la transición que pretende ir desde el realismo capitalista hacia una realidad post-capitalista. Los artículos que componen el este dossier, incentivan la reflexión sobre la posibilidad emancipatoria del sujeto, la conformación de un sujeto político colectivo y los desafíos que ello conlleva en el contexto del capitalismo actual. Así, nos encontramos ante la necesidad de repensar conceptos clave como el de alienación, aceleración social y la sobreestimulación.

Si bien el presente número toma como eje rector el aceleracionismo en su variante de izquierda, la presencia de Mark Fisher sobresale en diversos momentos. Ejemplo claro de ello es la entrevista concedida por Matt Colquhoun, antiguo alumno de Fisher, quien se ha encargado en los últimos años de recuperar y contextualizar buena parte de su obra.

Colquhoun explora las dificultades y necesidades de la conformación de comunidades a la luz de los recientes eventos de violencia y agitación política signada por un auge innegable de la extrema derecha, no sólo en Europa sino también en América Latina.

En esa misma línea fisheriana, el texto de Emiliano Exposto y Santiago Stavale nos invita a realizar una lectura situada de Mark Fisher desde el contexto sudamericano, particularmente desde la historia política argentina. Esta lectura militante busca establecer un diálogo entre el realismo capitalista y las tradiciones de lucha en América Latina, explorando las tensiones entre contracultura, izquierdas revolucionarias y las nuevas derechas emergentes en la región.

Por su parte, el artículo escrito por Maximiliano Cladakis y Leonardo Giraudó explora la relación entre alienación y aceleración social en la fase actual del capitalismo, tomando como base los planteamientos de Jean-Paul Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. La obra del filósofo francés ofrece una perspectiva valiosa para comprender las dinámicas de la alienación y la insurrección en una era marcada por la deshumanización y el dominio de lo práctico-inerte.

El artículo de Federico Parra aborda la sobreestimulación como una vivencia característica del siglo XXI, analizando cómo las condiciones materiales de nuestras sociedades afectan a los sistemas nerviosos y cognitivos de las personas. Especialmente, se destaca la experiencia de las personas autistas, cuyo modelo de sobreestimulación ha sido utilizado para caracterizar el malestar generalizado. No obstante, el texto critica el uso metafórico de esta experiencia, señalando que dicha interpretación puede naturalizar problemas de índole social y estructural.

Alejandro Martínez propone un modo de entender la emancipación del sujeto alienado partiendo de una lectura materialista que tiene como pilares a Marx y Spinoza. Este enfoque se aleja de la concepción tradicional del sujeto como independiente de lo material y se sitúa en una rica tradición de pensamiento que incluye a autores como Louis Althusser,

Antonio Negri y Frédéric Lordon, entre otros. La redefinición del concepto de alienación, en este contexto, exige una comprensión renovada del sujeto desde el materialismo.

En conjunto, este dossier propone una mirada multifacética sobre la alienación y la emancipación, subrayando la necesidad de una reflexión crítica y situada que aborde las complejidades del capitalismo contemporáneo y las posibles vías hacia su superación.

Coordinadora del número: Mtra. Jacqueline Calderón



**ENTREVISTA**



## **SOBRE COMUNIDAD, IDENTIDAD Y AFECTOS, ENTREVISTA CON MATT COLQUHOUN**

**Jacqueline Calderón y Edgar Morales**

**M**att Colquhoun, escritor y fotógrafo originario de Hull, Reino Unido, ha sido una figura clave en la recuperación y difusión de las ideas de su maestro en Goldsmiths, el filósofo británico Mark Fisher. En 2020, Colquhoun publicó *Egreso: sobre comunidad, duelo y Mark Fisher*, un libro en el que explora la experiencia de duelo comunitario y personal tras la muerte de Fisher a principios de 2017. Ese mismo año, se dedicó a recuperar y transcribir el último curso impartido por Fisher, esfuerzo que culminó en la publicación de *Deseo postcapitalista* en 2021. Esta obra captura un giro significativo en el pensamiento de Fisher, que Colquhoun consideró esencial preservar y difundir. En 2023, publicó su libro más reciente, *Narcissus in Bloom*, en el que desafía las visiones convencionales y moralizantes sobre los autorretratos (*selfies*), proponiendo una interpretación creativa capaz de trascender la simple acusación patologizante de narcisismo. En esta entrevista, Matt Colquhoun ofrece una profunda reflexión, a la luz de algunas inquietudes filosóficas y políticas actuales, sobre temas que han marcado su obra.

**Matt, te hemos conocido en el ámbito hispánico a través de la traducción de tu libro *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher* (2020) que fue publicado con un cambio significativo en el título como *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* (2021). Más allá de la contingencia de las decisiones editoriales ¿qué tipo de fuerzas vinculan, o no, las nociones de “comunidad” y de “melancolía”?**

Hay mucho acerca de la palabra “comunidad” y de sus usos que encuentro personalmente desolador, incluso enteramente melancólico. Creo que hay un momento en las lecciones de *Deseo postcapitalista* de Mark Fisher donde alude a sentimientos similares. Continuamente escuchamos acerca de “la comunidad de negocios”, “la comunidad internacional” –em-

pleos de la palabra que apuntan a nociones vagas de responsabilidad colectiva o intereses compartidos, pero que por lo demás son insípidos, reduciendo “comunidad” a un indicador de ámbitos profesionales de tipo genérico. Pese a que este tipo de usos preservan un sentido intencional de unión, o una comprensión de grupos de personas que comparten ciertos valores o creencias, se sienten como un gesto cínico con miras a una ética comunitaria difícilmente merecedora de ese nombre.

“Comunidad” es, por supuesto, una palabra etimológicamente relacionada con “comunalidad”, “común”, incluso “comunismo”, este último aun infundiendo miedo en el corazón de muchos. Hay algo extraño, por lo tanto, en el empleo tan pasivo y genérico de la palabra “comunidad”, en un momento en que una política intencional de comunidad es vista como un anatema del sistema global del capitalismo bajo el que vivimos, que privilegia al individuo sobre todo lo demás en su disfraz neoliberal.

Cuando estaba escribiendo *Egreso*, quise revigorizar la intencionalidad del ser-juntos, no en oposición explícita de los usos generales de la palabra “comunidad”, sino en respuesta a una experiencia personal. Tras la muerte de Mark Fisher, muchos de sus estudiantes tuvimos consciencia de cómo nuestra “comunidad” en Goldsmiths, Universidad de Londres, era también pasiva y circunstancial, organizada alrededor de la institución y sus mecanismos, en vez de algo más significativo y expansivo (esto es bastante evidente ahora mismo mientras la universidad ejecuta prácticas de despedido y recontractación con el personal docente y de intendencia).

Aunque ya compartíamos un espacio juntos, estudiábamos juntos, y muchos de nosotros entablamos rápidamente amistad, esta comunidad recibió una nueva fuerza en el dolor, y sus limitaciones advinieron más evidentes. Así, comenzamos a involucrarnos en la vida de los demás de manera mucho más intencional, cuidándonos unos a otros mientras luchábamos con formas más individuales de dolor. Nos tornamos melancólicos cuando nos percatamos de lo diferente que era este comportamiento comunal entre nosotros comparado con cómo parecía cuando inicialmente llegamos a la universidad. ¿Por qué no nos cuidamos así entre nosotros

desde el inicio, de manera predeterminada? ¿Por qué hizo falta una catástrofe para que decididamente nos preocupáramos el uno por el otro?

La institución se sintió como un obstáculo para su “comunidad” en ese momento, pero esta melancolía persiste cuando sentimos cómo nuestras comunidades son a la vez constituidas por instituciones incapaces de sostenerlas. Al dejar la institución universitaria, por ejemplo, muchos de nosotros mantuvimos nuestro compromiso con el otro, pero esto se volvió aún más difícil sin el espacio compartido de una institución para orientarnos, y a medida que muchos amigos comenzaron a moverse más y más lejos, debido a otras circunstancias o en busca de trabajo, fue triste lo frágil que parecía ser ese sentido de comunidad.

Por lo tanto, los vínculos entre comunidad y melancolía son dobles para mí: “comunidad” es, por un lado, con demasiada frecuencia, un concepto anémico en su uso general, pero también sigue siendo difícil mantener el sentido más significativo de una relación ética con aquellos que nos rodean.

**En *Egreso* insistes en la necesidad de formar comunidades afectivas, no mediadas por asuntos identitarios, pero ¿cómo enfrentar la *apatía* y el nihilismo que deriva del fortalecimiento del realismo capitalista?**

“Identidad” es un concepto pernicioso basado en las nociones de semejanza. Nos aferramos a las identidades en tanto nos percibimos a nosotros mismos “idénticos” a ciertas cualidades que vemos en los otros o en el mundo que nos rodea. Pero una “política de identidad” pronto se vuelve problemática a este respecto, pues identificar y apuntalar la semejanza no siempre trabaja a nuestro favor. Mark Fisher era particularmente contundente en este punto. Afirmar un sentido de identidad, no sólo se trata de la cuestión sobre con quién *nos identificamos* sino también con quien *nos volvemos identificables*. Tal como Fisher escribió en su blog *k-punk* en busca de una alternativa: “La política de la identidad busca respeto y reconocimiento de la clase dominante; políticas de la des-identidad buscan la disolución del aparato clasificatorio.”

¿Por qué es necesaria la disolución? A nivel individual, puedo experimentar un sentimiento innato de solidaridad y camaradería cuando me encuentro entre personas que *se ven como yo*, a la vez de ser consciente de que estos marcadores identitarios pueden identificarme como objetivo para otros. Por lo tanto, la “identidad” adviene un problema en el que la base para la solidaridad comunal puede ser empleada también al servicio del castigo colectivo.

Michel Foucault escribe al respecto en *Vigilar y castigar*, y su obra está en el centro de una animosidad filosófica general que se expresó hacia los regímenes de representación (o de lo visual en general) a lo largo del siglo veinte. El ejemplo de Foucault, en su discusión sobre las sociedades disciplinarias, es que no basta con simplemente “atrapar al ladrón”, también se debe identificar cómo luce “un ladrón” en general. Es en parte este proceso de identificación y representación el que apuntala el racismo y otras formas de discriminación, y en este sentido la lógica de la identidad puede ser brutal.

En la línea de otro ejemplo, mientras es desafortunadamente verdadero que algunos seguidores de la fe islámica han cometido actos de terrorismo, hemos atestiguado un proceso de homogeneización que toma lugar y por el cual un problemático sentido de lo “musulmán” –generalizado como “otredad”– adviene sinónimo del terrorismo en general. Pero una paradoja emerge aquí. Pese a que la mayoría de los actos de terrorismo son cometidos por hombres blancos en occidente, sólo enfatizamos la igualdad sobre la base de la diferencia. Ser no-blanco es ser “diferente”, pero todas las personas diferentes son vistas como iguales. La “política de identidad” no suele abordar esta compleja lógica cuando se persigue sobre la base únicamente de la solidaridad porque la inconveniente verdad es que la identidad no es autosustentable, sino que es autorizada por jerarquías de poder. Pero podemos notar cómo el poder es él mismo ingeniosamente evasivo de las categorías identitarias. Aquellos con poder con frecuencia emplean un vacío identitario en ese sentido; ha sido muy reciente que la “blanquitud” o “masculinidad” o “heterosexualidad” han sido teorizadas como categorías particulares en sí mismas, con sus

propios marcadores de identidad, en oposición a estándares *generales* con los que se mide la diferencia. Relativamente, al pensar en los términos genéricos que el poder nos transmite, encontramos que nuestros intentos de afirmar identidades de la diferencia todavía se miden frente a ciertas normas sociales. Nos mantenemos atados a las normas de aquello que criticamos, precisamente porque lo mismo y lo diferente están tan entrelazados.

Por esto, la “política de la identidad” es pobremente nombrada y susceptible de apropiación. Debemos reconocer que la “política de la identidad” tiene sus raíces académicas en el feminismo negro y las teorías de la interseccionalidad y, por ende, en el edificio de la solidaridad a través de diferentes categorías sociales. Pero al ser llamada así, la “política de la identidad” ha referido a una política de la igualdad más que a una política de la diferencia. Esto es desafortunado, pero podemos abordar este deslizamiento epistémico redefiniendo nuestros términos.

En parte es por esta razón que en *Egreso* escribí acerca de la importancia de la “solidaridad sin similitud”. Mientras lidiamos con estas contradicciones en el trabajo de identidad, desenterramos miríadas de problemas filosóficos que no tienen respuestas fáciles. ¿Cómo se supone que afirmemos un sentido de la diferencia contrario al poder hegemónico sin, a la vez, caer víctimas de la tendencia del poder a subsumir, pese a todo, la diferencia a la igualdad? Recuerdo el texto seminal y notoriamente difícil de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, en el que intenta pensar la “diferencia-en-sí” –una diferencia que no está sujeta o subordinada a nociones de igualdad. Mientras Deleuze recorre la historia de la filosofía, propone una crítica radical y rigurosa de la más penetrante política de lo idéntico: la “imagen pensamiento” a la que referimos como “sentido común”, que presupone ciertas formas de conocimiento universal que “todo el mundo conoce”; un “sentido común” que no es nada más que presunciones de la ideología. Leer una obra como esta es enfrentarse a la plena y complicada creencia de que la “política de identidad” no es tanto una alternativa radical sino la norma de nuestro mundo político, en el que lo diferente dentro de lo igual y lo igual dentro de lo diferente

se enfrentan entre sí en una confusa y encarnizada “guerra cultural”, donde lo único que se juega son nociones inútiles de “sentido común” que (irónicamente) no ayudan a nadie.

*Realismo capitalista* de Mark Fisher en parte lidia con estas mismas problemáticas en una escala ideológica de igual magnitud. Para introducir algo de marxismo clásico en el texto de Fisher, podemos entender “realismo capitalista” como el nombre dado a nuestro actual sistema de “sentido común”, con su complejo régimen de “formas de valor”, que son tanto económicas como sociales, abstrayendo la interrelación material de todas las cosas, y así, alienando a los individuos no sólo de los productos de su propio trabajo sino de sí mismos y de los otros. Este proceso se vuelve posible gracias a una especie más abstracta de “política de identidad”, que es su propio sistema de valor el que parece tan ineludible como el fetichismo de la mercancía. Mientras esto puede parecer extraño, consideremos cómo, en el primer capítulo de *El capital*, Marx emplea el famoso ejemplo del abrigo para describir cómo un objeto se vuelve mercancía una vez se le introduce en el abstracto reino del valor de cambio, que se determina sobre la base de la *identidad*, de la igualdad, de la *equivalencia* económica –un abrigo tiene *el mismo valor* que 40 libras de café o un cuarto de trigo o dos onzas de oro, etc. Lo que Marx (y el marxismo en general) revela es que los sujetos se encuentran tan fácilmente enredados en este proceso como los objetos, de modo tal que las identidades individuales se vuelven ellas mismas objetos identificables –son *objetivables, cosificadas*, por la abstracción.

Al pasar de esta microescala de relaciones abstractas de sujeto/objeto a la macro escala, encontramos que la alienación capitalista es tan omnipresente que tiene un impacto peculiar en el pensamiento en general, y no sólo en cómo pensamos los objetos y las mercancías, sino el mundo en sí mismo *como un objeto* que es cosificado en un estado capitalista totalizador. En este sentido, la identificación de nuestro mundo como un mundo capitalista produce un confuso callejón sin salida, tal como argumenta Jean-François Lyotard in *Economía libidinal*: al volvernos conscientes de cómo el mundo trabaja en su totalidad, asumiendo que nuestro

mundo *absolutamente* capitalista, batallamos con producir alternativas para este y encontrar puntos de escape de su influencia, ya que la propia identificación de nuestro sistema mundial se enreda en los sistemas clasificatorios que criticamos.

Esto es similar a la preocupación de Fisher en su curso de *Deseo postcapitalista*, donde demuestra que el realismo capitalista es tan penetrante, que no sólo es difícil imaginar un nuevo mundo diferente-en-sí-mismo, sino que también resulta difícil afirmar un mundo diferente que emerja de nuestro mundo de igualdad –esto es, que incluso la articulación de un mundo *postcapitalista*, un mundo producido por el capitalismo que no sea ya capitalista nos es difícil de comprender. Pero, tal como Fisher escribió algunos años después de la publicación de *Realismo capitalista*, debemos rechazar “la idea de que lo producido ‘bajo’ el capitalismo le pertenece al capitalismo”, en su lugar, habría que insistir en que “hay deseos y procesos que el capitalismo hace surgir y alimenta, pero que no puede contener”. La tarea de identificar estos deseos y procesos diferenciales consiste en descubrir las diferencias con las que lucha el capitalismo para subsumirlas a su dominio. De hecho, hay una gran cantidad de diferencias en este mundo, y nos perjudicamos a nosotros mismos cuando identificamos estas diferencias como inherentemente capitalistas en su naturaleza, como si ser “capitalista” fuese una identidad que subsume todo a nuestro alrededor.

Desde esta mirada, la “estructura de sentimiento” con la que continuamente Fisher se vincula es una *sensación* de estancamiento, un *sentimiento* de que nada cambia, mientras que, a la vez, sabemos que todo ya ha cambiado a nuestro alrededor. Pero es por esta razón que el “realismo capitalista”, como la mayor ideología del presente, en tanto *identidad política* (aunque vacía, como la blanquitud), como una atmósfera de *consistencia y continuación política* es tan rara. No es tan omnipresente como en primer momento parece. Hay brechas en su firmamento ideológico a través de las cuales se filtra la diferencia. Pero el “realismo capitalista” es un sistema que oscurece el cambio, que afirma su propia consistencia e igualdad frente a contingencias frenéticas.

Yo diría que este fue el último objetivo de Fisher, enfatizar en ese sentido esa contingencia sobre la estasis, para que podamos dar mejor cuenta de las oportunidades disponibles para nosotros, sacudiéndonos esa apatía y complacencia política. Tras la muerte de Fisher, alguien en Goldsmiths –nunca averigüé quién– hizo un cartel con una cita de *Realismo capitalista* que dejó en claro ese punto, el cual mis amigos pintaron más tarde en un muro de la biblioteca de Goldsmiths, y que más tarde dio la vuelta al mundo como “el mural de Mark Fisher”: “la política emancipatoria siempre debe destruir la apariencia de todo “orden natural”, debe evidenciar que aquello que se presenta como necesario e inevitable es mera contingencia, así como debe hacer que lo que anteriormente era visto como imposible es alcanzable”. La política emancipatoria es nada menos que una emancipación *de la identidad*; una emancipación de las ilusiones de *estasis e igualdad*, de la *falsa consistencia* de un “orden natural”. El primer paso para alcanzar esto –tal como argumento en *Egreso*– puede ser el deshacernos de los cotos de la identidad que construimos para nosotros mismos a nivel individual. Esto no significa deslindarnos de la comunidad o la solidaridad en general, sino construir una mejor comprensión de la solidaridad que no esté pensada a partir de la similitud y que, en su lugar, busque la diferencia a nuestro alrededor, así como las virtualidades que esas diferencias significan y que son radicalmente distintas del modo capitalista de hacer las cosas.

**En distintos momentos has apuntado a la conexión existente entre tu primer libro, *Egreso*, y tu segundo libro, *Narcissus in Bloom*. ¿En qué radica dicha conexión? ¿Cómo fue que los temas que habías abordado previamente derivaron en una reflexión en torno a los autorretratos (*selfies*), la figura de Narciso y el narcisismo?**

*Narcissus in Bloom* es un libro que de forma similar lucha contra estas contradicciones de la identidad. Al principio del libro señalé como el *narcisismo* era originalmente declarado como un patológico “amor por lo mismo”, y particularmente como un diagnóstico psicoanalítico sinónimo de homosexualidad; la aflicción principal o síntoma de los “hombres que aman a otros hombres”. Desde ahí, desarrollo el argumento conclusivo del

libro de 2001 de Steven Bruhms sobre la política *queer*, *Reflecting Narcissus*, donde él escribe que “Narciso, de quien se dice que aspira a lo mismo, continuamente destruye la seguridad política prometida por la igualdad”.

De manera similar, *Egreso* fue un libro profundamente personal para mí; tan explícito en ello que fue escrito en primera persona. En línea, esto condujo a algunas personas a nombrarlo un proyecto “narcisista”. Pero mi propósito, el cual creo que es bastante explícito en el texto, era cuestionar de fondo el “Yo”, explorar los modos en que el “Yo” que soy se disuelve y problematiza; disuelto y problematizado en el contacto con una comunidad política. *Narcissus in Bloom* –en esta ocasión escrito contrastantemente en tercera persona– explora este mismo gesto a lo largo de la historia del arte, revelando cómo la historia del autorretrato es en sí misma la historia de nuestro autocuestionamiento, la historia de la destrucción de la seguridad política, formada por la política del liberalismo y, a la vez, buscando una escapatoria de sus complacencias.

**Partiendo del reconocimiento que haces del narcisismo como un elemento capaz de facilitar la conformación de comunidades, ¿consideras que éste entraña un cierto potencial político? De ser así, ¿en qué radicaría ese potencial y cómo podría activarse?**

Cuando Narciso tropieza con su propio reflejo en el estanque no se trata sólo del encuentro consigo mismo por primera vez. En cambio, Narciso es atormentado por su yo-como-otro, con una diferencia en el corazón de su malformada identidad. Se trata de una ordalía existencial que todos hemos experimentado en algún momento. Después de todo, ¿quién no se ha sentido incómodo al escuchar una grabación de su propia voz, por ejemplo, notando lo diferente que suena esa voz en comparación con la que escuchamos en nuestra propia cabeza? (Una experiencia negada a Eco, en el mito de Narciso, así como a Narciso se le niega el autoconocimiento).

El Yo, entonces, no es en sí mismo autocontenido. Volviendo de nuevo a Gilles Deleuze, es a la luz de esto que él nos ofrece el concepto de lo *divi-*

*dual*. Nuestra comprensión de lo “individual” es heredado del liberalismo e individualismo protestante, el cual ve al Yo como decisivamente “indivisible”. Por el contrario, en el contexto de nuestras propias relaciones sociales, estamos perpetuamente divididos. El dividuo, sin embargo, no es un concepto político absolutamente positivo para Deleuze. En muchas circunstancias, el Yo es dividido a través del trabajo; no soy la misma persona en casa que en el trabajo, tal es el proceso de alienación descrito por Karl Marx. Pero al reconocer las formas en que somos divididos, podemos comenzar a comprender cómo los cambios del Yo pueden ser actualizados desde adentro tanto como nos son impuestos desde afuera.

Esta es en parte la razón por la cual el autorretrato, como vehículo a través del que podemos interrogar nuestra naturaleza dividuada, me resulta tan interesante. Es una vía que nos permite dar cuenta de los yoes, revelando yoes escondidos, o incluso, construyendo nuevos. Así, tomar una *selfie* no es necesariamente un modo de representar el yo individual, sino más bien la inmensidad de diferencias que el supuesto yo “individual” ya contiene.

Considero que comprender el Yo sobre la base de la diferencia es un punto de partida desde el cual podemos considerar a la sociedad en general a partir de la diferencia. Es una forma de deconstruir los sistemas clasificatorios típicamente no examinados que empleamos para encuadrar nuestro entendimiento de nosotros mismos en sociedad, y en esta base podemos revelar todas las cosas que podemos ser; las semillas de lo que ya poseemos. Entonces, más que una exploración de la *identidad*, la *selfie* ha sido con frecuencia empleada como un método para explorar un sentido dividido de *diferencia*, y puesto que la *selfie* es tan omnipresente en nuestra era moderna, argumento a favor de que la construcción de otros mundos nos es más accesible de lo que pensamos; de hecho, es tan accesible como la construcción de nuevos yoes. De hecho, si la *selfie* es motivo de tanta moralización contemporánea, quizás se deba a que nuestra preocupación con este modo de expresión es visto como una amenaza a la seguridad política que de otro modo nos promete la uniformidad omnipresente del realismo capitalista.

## **¿Deberíamos alejarnos de los énfasis teóricos e identitarios para transitar hacia tonos afectivos en la conformación de comunidades solidarias? ¿Se puede ser solidario sin demandar una mínima similitud?**

Sí, yo creo que no sólo es posible sino esencial. De hecho, las teorías de la identidad están, posiblemente, ya entrelazadas con tonos afectivos en cómo comprendemos el mundo. Difiero aquí con Deleuze una vez más; y este es el tema central de mi tesis de doctorado en proceso sobre Deleuze, Guattari y la política de la familia. Los conservadores populistas (como Ben Shapiro en EEUU) constantemente insisten en que “a los hechos no les importan tus sentimientos”; irónicamente, esto no podría estar más lejos de la verdad. Tal como Deleuze argumenta en su primera obra filosófica, *Empirismo y subjetividad*, “la razón es un sentimiento”. La distinción entre sujeto/objeto –es decir, entre la subjetividad y la objetividad, entre sentimientos y razón– es totalmente ilusoria y abstracta. Las similitudes que percibimos en el mundo a nuestro alrededor, y entre unos y otros, son construidas solamente sobre la base de clasificaciones identitarias. Rara vez son inmunes a la mutación o adaptación. Sin embargo, esto no implica ignorar las similitudes afectivas en su totalidad, excepto cuando son empleadas para sostener naturalismos ideológicos. Pero yo sostendría que es más útil para nosotros entender que todas nuestras comunidades están fundadas en afectos, en “simpatías”. Desde esta mirada, la familia no es mejor ni peor que otra forma de comunidad intencional, salvo en las formas que las familias quedan excluidas unas de otras, de modo tal que no ofrecemos el mismo tipo de apoyo que damos a nuestras familias a otras personas en general.

Para Deleuze, este es el problema central de la sociedad: nuestras simpatías familiares son restrictivas más que integrativas. “Lo que encontramos en la naturaleza, sin excepción, son familias”, escribe. “La familia, independientemente de cualquier legislación, se explica desde el instinto sexual y por la simpatía –simpatía entre padres, y simpatía de los padres hacia sus hijos”. Pero lo que parece ser más una virtud “natural” –dado que “condenamos a los padres que prefieren a los extraños en vez de a sus propios hijos”– sin embargo, nos presenta varios obstáculos y

sólo apuntala nuestra alienación de aquellas personas que no son miembros de nuestra familia. Deleuze añade: “El problema de la sociedad... no es un problema de limitación, sino un problema de integración. Integrar simpatías es hacer que la simpatía trascienda sus contradicciones y su parcialidad natural. Semejante integración implica un mundo moral positivo, y se produce gracias a la invención positiva de dicho mundo.”

Luego, el punto es que las nociones de similitud con demasiada frecuencia imponen límites y exacerbaban nuestra tendencia a menospreciar la diferencia social. Justo como señalé en *Egreso* (particularmente en el capítulo dedicado a la filosofía de la “amistad”), nuestros compromisos con los otros están a la vez constituidos y obstruidos por las instituciones, tales como la universidad o la familia. En general, vivimos en un mundo en el que la integración de nuestras simpatías por los otros que no son (biológicamente) similares a nosotros es menospreciada, pero seguramente todos estamos al tanto de lo limitante que puede resultar esta forma de similitud. Necesitamos expandir nuestras simpatías hacia aquellos que son considerados diferentes de nosotros, incluso disolviendo los sistemas clasificatorios que afianzan el binarismo similitud/diferencia. De hecho, no tenemos nada más que nuestras diferencias, y trascender la similitud sobre esta base es parte integral para la invención de un “mundo moral más positivo”.

**En el caso de hacer posible la activación política de los afectos ¿cómo prevenir su cauce a través de los populismos? ¿o bien no hay nada de malo en la articulación de los populismos cuando estos pueden ser las vías de acceso para concretar algunas demandas de la clase trabajadora?**

De nuevo, una solidaridad sin similitud aquí es integral. En general, el populismo del siglo veintiuno ha planteado más problemas de los que ha resuelto. Para empezar, su apelación a concepciones “populares” de “el pueblo”, en particular a la llamada “gente común”, en oposición a las “élites” tan vagamente definidas, plantea las interrogantes acerca de quién cuenta como “común” desde la perspectiva de un “sentido común” social. Estamos de vuelta en la pendiente resbaladiza de una

“política identitaria” al servicio tanto de la política de la diferencia como de la política de la igualdad, que se encuentran entrelazadas de formas aparentemente contradictorias.

Por ende, el populismo depende totalmente de la política identitaria en un sentido positivo como negativo, pero en su forma actual, el populismo muestra cómo la política identitaria, pese a estar más asociada con la izquierda, tiene un control más fuerte sobre la derecha. A modo de ejemplo, en Reino Unido hemos visto recientemente una explosión de revueltas raciales, en las que personas blancas desposeídas han atacado abiertamente minorías étnicas y espacios de culto no-cristianos, llevando a algunos medios de comunicación a identificar estos disturbios como “pogromos” en vez de “protestas”. Estos alborotadores se identifican a sí mismos como patriotas defendiendo el cerco identitario de “Inglaterra” de las invasoras fuerzas de la diferencia. Pero ante estas pocas voces disidentes, los principales medios de comunicación al principio se mostraron reacios a reconocer que los disturbios fueron alimentados por la extrema derecha y otros sentimientos reaccionarios que los medios de comunicación británicos han difundido durante décadas. En su lugar, muchos insistieron en que los agitadores eran gente de clase obrera con “preocupaciones legítimas” acerca de la migración a este país desde otros lugares, como si se tratase de muestras de solidaridad de la clase obrera que lamentablemente cayeron en la violencia, en lugar de ser rechazos violentos de la diferencia social. Se podría decir que este problema de identificación surgió del deseo de reconocer el sentimiento “popular” entre un “pueblo”, con poco cuestionamiento de las fuerzas reaccionarias y las jerarquías del poder que manipulan el “pensamiento popular” y el “sentido común” hoy en día.

Sin embargo, esto no es para sugerir que el populismo sea enteramente negativo. Un populismo de izquierda ha procurado redefinir nuestro sentido de “el pueblo” de formas más diversas que la derecha. El mantra de Jeremy Corbyn “para muchos, no pocos”, es un ejemplo aquí en el Reino Unido. La multitud a la que este populismo de izquierda refiere es notablemente diverso, con frecuencia reconociendo la diversidad de una clase obrera contemporánea en el Reino Unido, con trabajadores

migrantes constituyendo una parte central en muchas industrias, en vez de ser una amenaza para su forma de vida. Pero parece que el populismo en general –al referirse con demasiada frecuencia a un “mínimo común denominador” en términos de lo que una “persona común” es– con demasiada frecuencia defiende concepciones homogéneas del “sentido común” que necesariamente debemos superar si queremos hacer justicia a los diversos componentes de nuestra realidad política, más allá de las limitaciones del realismo capitalista. De hecho, si nuestra tarea es cambiar nuestra realidad política, resulta mucho más esencial que desafíemos lo que se supone “popular” en lugar de adherirnos a una comprensión común –paradójicamente limitada– de cómo el *populus* es definido desde arriba.

**Ha pasado ya casi una década desde la muerte de Mark Fisher, hemos experimentado una pandemia global, la amenaza de una crecida bélica en Europa y Medio Oriente, la indolencia internacional ante la invasión de embajadas, el fortalecimiento de los grupos derechistas y el impacto de la primera oleada tecnológica de las empresas de inteligencia artificial. ¿Harías ajustes en los diagnósticos y propuestas de Fisher?**

Mark Fisher fue un escritor que –parafraseando a Kodwo Eshun– estaba en perfecta sintonía con la marca del tiempo presente. Es por ello por lo que su blog *k-punk* fue tan importante, y fue en muchos sentidos su “trabajo de vida”. Con frecuencia escribió directamente desde el presente que estaba experimentando. Esto hizo de Fisher un cronista esencial de su propio tiempo, pero desde su muerte muchos estamos de luto, pues nuestro presente no es más el suyo.

El efecto de esto en la obra de Mark en su conjunto es que su relevancia tiende a deslizarse. Sus escritos ahora se refieren a un pasado que no es nuestro presente, pero si queremos encontrar útiles sus escritos, es necesario que sean actualizados al presente que de hecho estamos atravesando. Esta no es sólo tarea de Fisher, sino de todos nosotros. Por lo tanto, al referirnos a sus escritos, es *siempre* necesario que consideremos qué tanto ha cambiado, así como ser capaces de notar cuánto ha permanecido igual.

En el 2022, Zer0 Books me invitó a escribir una introducción para la re-edición del segundo libro de Fisher, *Los fantasmas de mi vida*, y si se me permite, me gustaría resumir un argumento que hice en ese texto –que, por lo que sé, no ha sido traducido fuera del Reino Unido– que ayuda a clarificar cómo este proceso de actualización de nuestro diagnóstico fue integral en los escritos de Fisher, incluso cuando él estaba con vida.

Al formular colectivamente el concepto de “hauntología” con una blogosfera más amplia, que se expandió más allá del contexto derrideano del término hasta explorar los “ideales degradados” expresados en mucha de la cultura de mediados del 2000, Fisher diagnosticó una “impotencia reflexiva” y un sentimiento de estancamiento omnipresente en la música popular, destacando como ejemplo principal el primer álbum de los Arctic Monkeys. “Ellos saben que las cosas están mal, pero más que eso, ellos saben que no pueden hacer nada al respecto”, escribió, sugiriendo que la popularidad de los Arctic Monkeys era un indicador de la omnipresencia de esta impotencia en toda la sociedad británica. La música del Burial, en contraste, evocaba la degradación de una política rave, que era originalmente una exploración de otro mundo dentro de este, donde la vida nocturna contrastaba con los hábitos cotidianos del día. Su sonido triste parecía la expresión familiar de saber que “las cosas están mal”, hay en la música de Burial la alusión a que estos otros mundos aún están presentes, aunque sea de manera espectral.

Es importante señalar que la cultura rave, citando a Simon Reynolds, se entendía en los años 1990 como “una secesión de la normalidad, una subcultura basada en lo que Antonio Melechi califica como una especie de desaparición colectiva”, que empoderaba a los ravers que fueron cautivados por “la idea de que existía esta otra sociedad de personas que vivían de noche y dormían durante el día... deslizándose a un universo paralelo”. Después de los intentos (en particular del gobierno del Reino Unido) de proscribir los raves, que pronto fueron subsumidos a la nueva lógica capitalista de la “economía nocturna”, esta sensación de deslizamiento hacia un universo paralelo supuestamente disminuyó. Pero lejos de desaparecer por completo, los sonidos hauntológicos del 2000, produ-

cidos tras la llamada “muerte del rave”, demostraron que la cultura rave sólo atravesaba una fase de transformación. El mundo que prometía no había desaparecido, sino que se volvió más espectral. Más que implicar la disminución del poder del rave, mostró cuán poderosas permanecían las ideas de la cultura rave –así como Derrida argumentó que las ideas de comunismo, después denominadas “fin de la historia”, continuaban hechizándonos. A la luz de esto, lo que una “hauntología” blogosférica también pretendía demostrar, para citar a Fisher, era que vivimos en un “presente colisionado... lleno de los escombros ideológicos de proyectos fallidos”, y esos proyectos descartados en la chatarra de la historia están listos para ser salvados. Depende de nosotros, en el presente, que los reclamemos y utilicemos para producir nuevas construcciones más aplicables al presente.

Podemos ajustar esta misma lógica, que Fisher aplicó a la música, a sus propios escritos. Aun cuando Fisher está muerto, sin producir activamente nuevos pensamientos, sus ideas nos persiguen. Y así, aun cuando los mundos que los escritos de Fisher prometieron parecen distantes de nosotros ahora, casi una década después de su muerte, podemos seguir su camino y rescatar sus más conmovedores conceptos e ideas para construir otros nuevos. Su trabajo es “reflexivamente” útil en este sentido, porque fue Fisher, probablemente de manera más eficaz que nadie, quien nos enseñó a diagnosticar y adaptar los conceptos y afecto de nuestro pasado reciente para crear nuevas propuestas más aplicables al presente y sus potenciales futuros. La muerte de Fisher sólo hace de esta tarea algo más necesario. Lo echamos de menos, echamos de menos la fuerza de su “ingeniería conceptual”, pero si el interés por su obra no ha hecho más que crecer desde su muerte, ello se debe a que nos dio un ejemplo de cómo ser, de cómo pensar, de cómo afrontar las complejidades de nuestro presente. No es necesario que actualicemos su pensamiento en aislamiento, sino que continuamente actualicemos nuestro propio pensamiento, sintonizándonos nosotros mismos con el presente tan productivamente como él lo hizo.

# **INVESTIGACIÓN**



# SI MARK FISHER FUERA ARGENTINO... DESEO, RUPTURA Y PASIONES QUE QUEMAN

If Mark Fisher Were Argentinian...  
Desire, Rupture, and Passions That Burn

**Emiliano Exposto**

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) / CONICET  
<https://orcid.org/0009-0007-4687-9283>

**Santiago Stavale**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la  
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)  
<https://orcid.org/0000-0001-9038-3815>

## RESUMEN

Una lectura sudaca de Mark Fisher necesita reubicar las preguntas y conceptos formulados por el inglés en la historicidad de nuestras luchas, tradiciones intelectuales y desafíos concretos. Mas aún si lo que se busca es una lectura militante de *K-punk* capaz de sostener, con el mismo gesto, una reflexión situada en la ambivalencia de nuestras vidas y una radicalidad anticapitalista a nivel estratégico. En este texto nos sumergimos en esa difícil tarea de recorrer los matices entre el pensamiento fisheriano y la historia política argentina. En este sentido, proponemos nueve apuntes de discusión cuyas hipótesis revisan las tensiones entre realismo capitalista y guerra, democracia postdictatorial y derrota, interrupción y construcción de alternativas, contracultura e izquierda revolucionaria, resentimiento y nuevas derechas, politización del malestar y malestares en las prácticas de politización, deseo y ruptura.

**Palabras claves:** Mark Fisher, guerra, malestar, deseo, ruptura

## ABSTRACT

A South American reading of Mark Fisher needs to relocate the questions and concepts formulated by English into the historicity of our struggles, intellectual traditions, and concrete challenges. Even more so if what is

sought is a militant reading of K-punk capable of sustaining, with the same gesture, a reflection located in the ambivalence of our lives and an anti-capitalist radicality at a strategic level. In this text we immerse ourselves in that difficult task of exploring the nuances between Fisherian thought and Argentine political history. In this sense, we propose nine discussion notes whose hypotheses review the tensions between capitalist realism and war, post-dictatorial democracy and defeat, interruption and construction of alternatives, counterculture and revolutionary left, resentment and new rights, politicization of unrest and discomfort in the practices of politicization, desire and rupture.

**Keywords:** Mark Fisher, war, discomfort, desire, breaking off

## 1. EL NACIMIENTO DEL REALISMO CAPITALISTA<sup>1</sup>

A mediados de 2016 se publicó *Realismo capitalista: ¿no hay alternativas?* de Mark Fisher, en Argentina. Corría el primer año del gobierno de Mauricio Macri y era muy difícil inventarnos estrategias vitales para atravesar la impotencia y el miedo, la frustración y la bronca frente a la crueldad. En poco más de 200 páginas Fisher condensaba una fibra sensible de nuestra época. El revés de una trama secreta: la depresión política de las fuerzas anticapitalistas podía ser pensada como el reverso sombrío de la exasperante revolución neoliberal de la alegría. Si el libro fue tan leído en aquellos años tal vez se deba a que el macrismo reactualizaba los fantasmas que todavía asedian a la “democracia de la derrota” (Rozitchner, 2011, p. 25). Los espectros del terror dictatorial en nuestros cuerpos, vínculos e imaginarios colectivos.

El macrismo, en tanto programa despiadado de las clases dominantes, permitía percibir a contrapelo la historicidad brutal del “pacto democrático”. Debajo de la presunta paz institucional late una violencia feroz: la guerra es el inconsciente de una sociedad para la cual “no hay alternativas” a la vida del capital. El realismo capitalista no es sólo una ideo-

---

1 Este texto es fruto de las discusiones fisherianas en el colectivo Fantasmas del futuro.

logía, un sistema de creencias o una estructura de sentimientos signada por la incertidumbre, la cancelación del futuro, la solidaridad negativa y la competencia desesperada. El realismo capitalista es un régimen político que nació chorreando lodo y sangre de la cabeza hasta los pies: la dictadura, los desaparecidos y el terrorismo de Estado contra la lucha revolucionaria son la condición histórica de posibilidad del realismo capitalista en nuestro país.

No hay realismo capitalista sin derrota político-militar de la revolución.

## 2. LA GUERRA ESTÁ EN TODAS PARTES

*Deseo postcapitalista*, el último libro de Fisher, fue publicado en 2024 a meses del ascenso de Javier Milei a la presidencia de la Nación. La victoria de la ultraderecha patentiza que en Argentina el realismo capitalista es la continuación de la guerra por otros medios: no nació de la captura de un deseo, sino de la derrota de una guerra. No fue instalado en nuestro país de una vez y para siempre con el golpe de Estado de 1976. Al contrario, la violencia histórica del origen se actualiza ante cada coyuntura de crisis e intento de recomposición de nuestras fuerzas. Es la aureola imaginaria que encubre las continuidades subterráneas entre dictadura y democracia, entre guerra y tregua, entre militarización de los territorios y derechos. Continuidades inaceptables, inscriptas en las cosas mismas. Cifradas en la concentración de la propiedad privada, la crueldad sobre las vidas precarias, la represión física de las resistencias, el endeudamiento, el aplastamiento de las expectativas populares y la indolencia hipócrita del progresismo. El llamado realismo capitalista es un realismo contra-revolucionario, propiamente anti-insurgente.

Los traumas no son lo único que deja la guerra. Gramsci dice que el último momento (e inmediatamente decisivo) en las relaciones de fuerza es el político-militar (2009, p. 416). Que la derrota se haya dado en ese plano nos habla de que la revolución en estas latitudes fue más que un destello o un sueño. Su potencia quedó latente y hoy es un fantasma insistente e insidioso que el capital intenta sofocar constantemente. El

realismo del capital es tanto más salvaje cuanto mayor es la percepción (real o delirante) de amenaza a la cual responde el poder.

### 3. REALISMO DEMOCRÁTICO

Hace años sabemos que con la democracia no se come, no se educa y no se cura, pero actuamos como si no lo supiéramos. Peor aún: lo sabemos, pero aun así lo hacemos. Fisher definió el realismo capitalista como la fantasía ideológica del capital: la creencia muy difundida de que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Hablamos de una estructura de automatismos infiltrada en nuestros deseos y hábitos cotidianos, en nuestros activismos y militancias. Un virus que afecta nuestras propias estrategias políticas.

Tirando de ese hilo nos preguntamos: ¿es posible imaginar una alternativa al realismo democrático, es decir a la idea generalizada según la cual la democracia de la derrota suele ser el horizonte de nuestras luchas, demandas y reivindicaciones? No se trata de radicalizar la democracia o disputar sus promesas incumplidas. El problema es conectar con la desilusión, el repudio y el fastidio de las mayorías con esta democracia zombi. Reinventar un realismo utópico revolucionario: realista en su percepción cruda de los obstáculos reales que obstruyen el deseo de transformación y utópico debido a sus imaginarios disruptivos y delirantes.

El fracaso de la política postdictatorial, reducida a un hecho comunicacional y jurídico, consagra las desigualdades y las contradicciones insoportables que la democracia aterrorizada ha heredado y es incapaz de cuestionar y revertir. Ante este panorama desolador, las derechas exhiben una paradoja: por un lado, conectan con el hartazgo, el malestar y el rechazo de las mayorías contra el orden humillante que el mismo realismo democrático produce; y por el otro, reproducen una creencia resignada y entrampada, la cual bloquea toda posibilidad de cambio sistémico. Mientras tanto, nosotros quedamos en la posición conformista de defender aquello que no queremos defender. Porque el olvido habita en nuestras políticas de la memoria: si la paz de los vencedores fue la

clave para la instauración del realismo capitalista, es porque la revolución es el olvido fundacional del memorialismo.

Es hora de revertir la amnesia: el llamado “pacto democrático” fue la tregua que sobrevino a la derrota. Una transacción entre fuerzas desiguales y asimétricas. La defensa de una democracia que no es nuestra es una manifestación diáfana de nuestra neurosis de guerra. Lazzarato, en este sentido, nos recuerda que querer la paz sin abolir el capitalismo es un absurdo, puesto que el capital no elimina la guerra, sino que la intensifica (2022, p.19). Perder de vista la dimensión del enfrentamiento es el nervio último de la impotencia reflexiva colectiva en la que estamos inmersos. ¿Qué significa hoy pensar más allá de la democracia? ¿Los puntos ciegos de nuestras prácticas democráticas engendran fascismo? ¿Le estamos regalando la crítica de la democracia a las ultraderechas? Sin recuperar la radicalidad y la disrupción que hoy está en boca de las derechas, no podremos romper con el realismo democrático.

#### 4. INTERRUPCIÓN SIN ALTERNATIVA

Fisher dice que en países como Estados Unidos y el Reino Unido la implementación del realismo capitalista fue mucho más gradual y, además, dulcificada con incentivos y tentaciones (2021, p.125). Allí, la derrota fue garantizada sin la necesidad del terror dictatorial de nuestras geografías. Esa diferencia, que Fisher relativiza haciendo hincapié en el resultado final (al fin y al cabo, aquí y allá fue extirpado “el fantasma de un mundo que puede ser libre”), es crucial para entender el rasgo sudaca de nuestro realismo capitalista: su intermitencia.

En América Latina, la creencia angustiante según la cual no hay alternativas al mundo del capital ha sido interrumpida en ciclos políticos concretos: las luchas desde abajo contra el neoliberalismo en los noventa, el 2001, el “socialismo del siglo XXI”, los feminismos, la revuelta chilena de 2019, etc. Se trata de respiraciones por fuera del clima asfixiante de la mercancía: rebeliones viscerales contra los excesos de infelicidad de la vida neoliberal y, sobre todo, la expresión de un disgusto duradero con

las formas de felicidad que el capital nos propone. Sin embargo, si bien el punto de vista de estas luchas abre ventanas temporales que suspenden la impotencia y nos recuerdan la potencia de nuestros pueblos, no hemos sido capaces de construir una alternativa sexy, viable y duradera al realismo capitalista. Capacidad de veto sin invención de alternativas: ese es el *loop* estratégico en el que estamos metidos.

## 5. CONTRACULTURA E IZQUIERDA REVOLUCIONARIA

En la introducción inconclusa a *Comunismo ácido* (proyecto demencial que quedó suspendido debido a su muerte), Fisher (2021) nos plantea que uno de los objetivos centrales del neoliberalismo fue erradicar la idea de que es posible construir una vida deseable fuera de los márgenes del capital. Para Fisher una de las claves del éxito de ese proyecto, cuya emergencia ubica en los años 70, estuvo en la fractura entre la contracultura y la izquierda revolucionaria, entre la revolución del deseo y el deseo de la revolución. Los sueños contraculturales de un mundo más allá del trabajo, la transformación abolicionista de la célula familiar cisheteropatriarcal y la revolución psíquica sin precedentes, luego de un brevísimo momento de comunión, se habrían divorciado de la izquierda revolucionaria y la clase trabajadora organizada. Y sobre las ruinas de aquel desencuentro trágico, de aquella alianza fallida, representada por el choque entre la juventud hedónica del posfordismo naciente y la disciplina proletaria de un fordismo saliente, el capitalismo habría re-lanzado su máquina libidinal bajo una nueva tecnología. El mercado prometía satisfacer los deseos de autonomía y las pulsiones libertarias que la izquierda revolucionaria no supo escuchar ni metabolizar.

Desde Argentina estamos obligados a una reelaboración de esta potente lectura fisheriana de la derrota. Es que aquí aquella alianza no fue ni tan fugaz ni tan fallida. Aquí la contracultura nació preñada de ruptura y fue caldo de cultivo para la emergencia del sueño de la revolución y de sus organizaciones. Nueva Izquierda, en este lado del mundo, incluso con sus profundas tensiones y contradicciones, fue la potencia articulada entre contracultura, lucha armada y clasismo, la alianza efectiva entre

“poder sindical y poder del alma”. El movimiento de movimientos que concentró la libido de una generación. Por eso, la fractura entre contracultura e izquierda revolucionaria debe leerse como la herencia de la derrota, no tanto como su causa. La izquierda sin prometeísmo ni atractivo, alejada del deseo y el placer y mutilada de toda sensualidad política; la izquierda embotada en una sensibilidad sepia y conservadora; no tiene nada que ver con aquella que estuvo a las puertas del cielo en nuestros años setenta. Este es más bien el efecto planificado del terrorismo de Estado, su mayor triunfo.

Aquella percepción distorsionada de nuestra historia es una imagen reflejada en el espejo invertido del realismo capitalista y democrático: el efecto de interiorizar en las propias subjetividades y estrategias las categorías del enemigo. No obstante, pese a su éxito tembloroso y a nuestra impotencia endémica, el capitalismo siempre debe volver a re-narrar ese pasado de antagonismos insepultos para sofocar de forma permanente los futuros que quedaron en latencia y aplastar las posibilidades del ahora. El potencial que prometía aquella fusión entre transformación contracultural de la vida y lucha de clases sigue acechando la historia.

En esa línea, Fisher (2024) nos pregunta: ¿Y si el avance del neoliberalismo no fuera la demostración de la inevitabilidad del capitalismo, sino un testamento de la magnitud de la amenaza planteada por los fantasmas de una sociedad que podía ser libre? ¿Cómo volvemos a generar algo parecido a esas condiciones en el momento actual? Fisher, consecuentemente, nos invita a que realicemos un contra-exorcismo de ese espectro, no para reeditar el “ya no más” de los proyectos revolucionarios de antaño, sino para recuperar el “todavía no” de los futuros para los que aquellos nos prepararon: una nueva humanidad, una nueva manera de percibir, de amar, de luchar..., esa es la promesa y la provocación del comunismo ácido. Esta, también, es la pesadilla de nuestros enemigos: el horror del capital y sus parásitos.

## 6. LA REALIDAD NO ES CAPITALISTA

Fisher considera que la catástrofe ecológica y el asteroide de la salud mental constituyen lo real del realismo capitalista. Nos referimos a una hemorragia libidinal al interior del goce del capital, un vacío traumático que desfonda la fantasía ideológica de la dominación capitalista. Estamos en presencia de límites materiales que tanto el planeta Tierra como también nuestra frágil vida anímica les ponen a los tormentos de la subjetividad y las abstracciones financieras. Pero, en lo esencial, la lucha de clases es lo real reprimido del inconsciente mercantil. El antagonismo irreductible que desgarrar la coincidencia inaceptable entre la realidad y el capitalismo. Y en este lado del mundo, el capital está repleto de lapsus y “fallidos” que traen a las superficies desquiciadas del capital lo real de la crisis y el antagonismo. La dependencia, el carácter periférico del capitalismo, implica la inestabilidad, la crisis: el *glitch* que el realismo capitalista sudaca no puede corregir (ni controlar).

El fascismo del capital, por lo tanto, debe ser combatido desde el punto de vista de aquello que no encaja, desde la perspectiva de lo que no cabe en sus límites, a partir de sus malestares, crisis y síntomas. Nuestra verdad no depende de ninguna información sobre este mundo: nuestra verdad es un desplazamiento, un temblor de las capas tectónicas del deseo-mercado, una anomalía que Fisher llamó “conciencia interseccional de clase”. El comunismo ácido es un programa onírico dinamizado por una conciencia alterada cuyas realidades no coinciden con los encantos del capital. Somos la enfermedad del realismo capitalista.

## 7. EL MALESTAR EN LAS PRÁCTICAS DE POLITIZACIÓN

El realismo capitalista tiene una prolongación a nivel subjetivo que podríamos llamar realismo fármaco-terapéutico. Hablamos de una percepción inconsciente y una serie de hábitos cotidianos según los cuales no hay alternativas a la “solución individual” de los problemas colectivos. La “privatización del estrés” es un aparato de captura destinado a psicologizar, medicar y mercantilizar los malestares que el capitalismo

produce (Fisher, 2020). Se trata de una individualización del sufrimiento tendiente a responsabilizar a las personas y, con ello, a invisibilizar las estructuras sistémicas generadoras de ansiedad, agotamiento o depresión. Fisher, por contraposición, realiza un llamado insurgente a “politizar el malestar”, resignificando el carácter impersonal de los problemas de salud mental. La tarea sería reapropiarse de la negatividad de los sentimientos de bronca, odio, resentimiento e indignación, redirigiendo la fuerza ambigua del malestar contra los regímenes de opresión.

¿Qué sucede con la politización del malestar cuando son las derechas radicalizadas aquellas que sintonizan con la desesperación y la rabia? El malestar constituye un territorio íntimo y común, personal y estructural, pero su politización no es solo una práctica izquierdista o emancipatoria. De hecho, hoy las nuevas derechas politizan el malestar de una manera que proponemos llamar “reactiva”. Reactiva en la medida en que no se orientan a revertir desigualdades, emanciparnos de la colonización y cuestionar la explotación y la precariedad, sino que refuerzan el sistema injusto y decadente que dicen cuestionar. ¿Y si en lugar de repetir hasta el cansancio la consigna sobre la politización del malestar abrimos una conversación sincera en torno a los malestares en nuestras prácticas culturales y políticas? ¿Cómo conectar con la desesperación de los otros sin poner en juego la propia desesperación?

Los malestares configuran zonas resbaladizas y porosas. Conflictivas. No siempre funcionan como la chispa anímica de la rebeldía, la movilización callejera, el pensamiento radical o la organización colectiva; muchas veces, aunque cueste asumirlo, el malestar es una energía pegajosa que empioja los vínculos, aísla a las personas, rompe los grupos, nos inhibe. Si queremos ser capaces de comprender los canales confusos mediante los cuales las derechas conectan con la desesperanza y la humillación de las mayorías, tal vez podamos comenzar por interrogar las funciones ambivalentes de los malestares en el seno de nuestras prácticas de politización. ¿A partir de articular esos malestares distintos y desiguales es posible constituir un punto de vista crítico frente a las lógicas sociales de producción del sufrimiento?

## 8. “DERECHIZACIÓN” DEL RESENTIMIENTO DE CLASE

“El resentimiento es la fuerza que se rehúsa a dejar que las heridas sanen, que recuerda las viejas derrotas para algún día poder vengarse”, plantea Owen Hatherley en un pasaje oportunamente citado por Fisher (2018, p. 273) en el anteúltimo capítulo de *Los fantasmas de mi vida*. Fisher nos dice que el resentimiento es un afecto mucho más marxista que los celos o la envidia, porque no alberga el deseo por obtener las cualidades del otro. Es un sentimiento cargado de conflictividad, la emoción de lo negativo. Hay un potencial antisistema en el resentimiento. Por este motivo, Fisher lo presenta como un posible punto de partida para recobrar la conciencia de clase, una premisa cognitiva para restituir el odio contra nuestros enemigos. El resentimiento, según Fisher, es crucial para reapropiarnos de las fuerzas vulnerables del malestar extraviado en las fauces identificatorias del capital.

En sus últimas clases, sin embargo, Fisher nos advierte que la derecha ha logrado desviar aquel afecto de su curso, volcándolo, ya no contra los más ricos, sino contra los sectores más postergados de la propia clase (racializados y feminizados). Así, se construye una especie de “anti-solidaridad”, una forma de “anti-conciencia”, que se resume en el resentimiento con los de abajo, y en la envidia y la identificación con los de arriba. La clase, como perspectiva antagonista, deja de ser una experiencia de daño y lucha compartida para ser un lastre, un estigma que se interpone entre el individuo y el éxito; un vacío a colmar entre la vida y los imperativos de competencia, productividad y rendimiento del mercado. Un grito mudo. De manera semejante, el rechazo del trabajo ya no es lo que era: una contraseña de sabotaje y cooperación, una libido contestataria y un odio colectivo contra la explotación. Y, en consecuencia, el heroísmo deja paso al victimismo, donde el orgullo se vuelve vergüenza y el odio se transfigura en envidia. La serpiente del realismo capitalista, en función de convertir el estallido colectivo de lo negativo en implosión individual, se apoya entonces en figuras que operan como chivo expiatorio para una subjetividad victimizada. Resentimiento contra los vagos, las feministas, los planeros, la casta de privilegiados.

Pero hay un plano afectivo, una economía libidinal, que la categoría ideologizada de “derechización” no permite captar. ¿El malestar puede derechizarse o izquierdizarse? ¿Las nuevas derechas hablan el lenguaje de estas pasiones oscuras, ofician de traductores de estos afectos amargos y contradictorios? ¿Los sentimientos ásperos con los cuales las derechas sintonizan podrían ser canalizados junto a una lengua emancipatoria? ¿Se trata de pasiones “disponibles” y “flotantes” para cualquier política? ¿La configuración actual de las emociones de resentimiento, humillación o venganza son neutras o, muy por el contrario, tienen una orientación en el mundo precodificada por tecnologías de todo tipo? ¿Qué nuevas figuras de contacto entre desesperados y sintomáticos podemos inventar, siempre y cuando entendamos que el problema no es tan sencillo como montar una escena de representación alternativa?

Fisher nos convoca a (re)introducir “una nueva figura del parásito”, una (no tan) “nueva figura de odio” y a “convertir la desafección privatizada en ira politizada”. En el archivo vivo de nuestros espectros, el odio de clase siempre fue una pulsión subversiva, una preconditione experiencial de la contraviolencia, una energía ambivalente que no podemos esconder si realmente vamos a pelear por una alternativa. A fin de cuentas, sin deseo y sin odio no puede ganarse una lucha. El odio libera, porque no hay amistad sin enemistad: es una chispa para enfrentarse al amor cadavérico de los enamorados del capital, su democracia y su Estado.

## 9. DESEO Y RUPTURA

La política del deseo es el reverso de la política del malestar, en la medida en que el deseo de transformación suele toparse con adversidades, angustias inevitables y laberintos de todo tipo. ¿Cómo mantener la confianza y el entusiasmo cuando estas emociones bordean con la desesperación, el agobio y la pérdida? ¿Cómo seguir adelante a pesar de las derrotas? ¿Cómo salir de la dicotomía incruenta entre el optimismo y el pesimismo, sobre todo cuando ambos extremos están absortos en el desencanto, los fracasos, las repeticiones y la decepción? Estamos quemados y descreídos. Inseguros. Pero, sin embargo, algo en nosotros

insiste y persiste a pesar de todo. El último libro de Fisher (2024) puede ayudarnos en este punto. Retoma una intuición plasmada en el apéndice de *Realismo capitalista*, titulado justamente “Deseo postcapitalista”. La cerrazón hilarante del horizonte de lo posible no solo encuentra en los fantasmas del futuro y del presente (la “hauntología”) las escapatorias de la vida-mercado, sino que en la opacidad del deseo laten restos y excesos que es preciso explorar.

Fisher sabe que la disputa no puede reducirse a la conciencia, el interés, la razón o la argumentación discursiva. La política reducida a un hecho comunicacional, sea bajo la forma de campañas de concientización o la pedagogía de masas, no llega a interferir en nuestra inserción a nivel del deseo en la picadora de carne del capitalismo. Porque hasta cuando soñamos y deseamos y lloramos reproducimos el capital en un plano inconsciente. Actuamos y pensamos con aquello que desconocemos de nosotros mismos. El marxismo libidinal desarrollado en las últimas clases del profesor Fisher, no obstante, deja preguntas inconclusas para repensar los problemas de la transición y de la ruptura social y psíquica con el capital.

¿Hay deseo por fuera del capital? ¿El deseo es estructura o agencia? ¿Nuestras estrategias deben basarse en resistir desde los restos deseantes no subsumidos del todo por el capital? ¿O es necesario disputar los excesos pulsionales que el capitalismo produce y no puede controlar? ¿Decrecionismo del deseo o aceleracionismo libidinal? ¿El deseo por las mercancías y la pulsión del consumo son idénticos al deseo de capitalismo? ¿Cómo pensar el genuino deseo de “guita” sin moralizarlo? ¿Es posible redirigir la energía generada en el seno del capitalismo hacia un horizonte poscapitalista? ¿Podemos imaginar y producir nuevas formas de deseo? ¿Cómo hacerlo sin restituir la potencia cognitiva de las categorías de la enemistad y el enfrentamiento? ¿Cómo hacerlo sin discutir la infraestructura material, digital y tecnológica en la que estamos inmersos? La transición hacia una sociedad postcapitalista no es un salto en el vacío o una conversión religiosa: requiere producir un desgarramiento subjetivo a nivel del deseo y la subjetividad, inseparable de los problemas políticos de la praxis anticapitalista.

La transformación libidinal de las personas y los grupos no es un camino sencillo. Conlleva conflictos y complicaciones, desencuentros y fragilidades. Riesgos y miedo. ¿Es posible pensar la ruptura subjetiva con el deseo del capital sin pensar asimismo en las violencias y rispideces que esto conlleva en el plano concreto de nuestras vidas? ¿Qué estructuras de cuidados alojan nuestras debilidades y temores en el camino del desgarramiento libidinal respecto de la existencia capitalista? ¿La ruptura libidinal es separable de la ruptura política, es decir de los problemas de la guerra y la violencia? ¿La ruptura libidinal y política es separable de una experiencia cotidiana de fiesta y desmesura, de prudencia y experimentación? ¿Qué imágenes de felicidad subversiva y disfrute colectivo proponemos las izquierdas? ¿Cómo politizar el bienestar, cortando el invisible cordón umbilical que nos ata a la ley del valor?

Con esos interrogantes pendientes, Fisher nos deja vibrando al ritmo de sus obsesiones por la promesa latente que dejó la fusión fallida (interrompida decimos nosotros) entre la contracultura, la clase antagonista y la izquierda revolucionaria. Como si viniera a saldar una deuda por haber dejado inconcluso su *Comunismo ácido*, hoy vuelve a plantearnos una serie de preguntas para pensar el mundo más allá del capital. Tal es así que cuando la locura derechista de los libertarios se cierne sobre nosotros, la locura marxista de Fisher puede ser una aliada para desarmar la máquina libidinal del capital y construir laboratorios de utopías que permita reconciliar el comunismo con el deseo. Si soñamos con una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible, debemos romper con el conformismo inercial del realismo capitalista y mirar de frente los desafíos de la ruptura subjetiva y sistémica. “Todo esto puede hacerse, y una vez que ocurra ¿Quién sabe qué es posible?” (Fisher, 2018, p.283).

## REFERENCIAS

- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra
- Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). Comunismo ácido. Introducción inconclusa. En Fisher, M., *K-punk. Volumen 3. Escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2024). *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*. Caja Negra.
- Gramsci, A. (2009). Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza. En Gramsci, A., *Antología*. Siglo XXI editores.
- Lazzarato, M. (2022). *Guerra o revolución. Porque la paz no es una alternativa*. Tinta Limón Ediciones.
- Rozitchner, L. (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Quadrata.

Recepción del artículo: 28 de junio de 2024.

Aprobación para su publicación: 15 de agosto de 2024.

# ALIENACIÓN, ACELERACIÓN SOCIAL E INSURRECCIÓN. PERSPECTIVAS SARTREANAS SOBRE LA FASE ACTUAL DEL CAPITALISMO

**Alienation, Social Acceleration, and Insurrection: Sartrean  
Perspectives on the Current Phase of Capitalism**

**Maximiliano Basilio Cladakis**

Universidad de San Martín (UNSAM) / CONICET  
<https://orcid.org/0000-0002-0537-2693>

**Leonardo Javier Giraudó**

Universidad Católica Argentina (UCA) y Universidad de San Martín (UNSAM)  
[leonardogiraudó@uca.edu.ar](mailto:leonardogiraudó@uca.edu.ar)

## RESUMEN

El artículo tiene como finalidad exponer la relación entre alienación y aceleración social en la fase actual del capitalismo tomando como referencia algunos de los planteos expuestos por Jean-Paul Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. En este sentido consideramos que el pensamiento que el filósofo francés despliega en la obra de 1960 puede brindar una perspectiva que enriquece y profundiza problemáticas nodales del pensamiento crítico contemporáneo. La cuestión de la alienación y de la aceleración social es uno de los ejes de la reflexión en torno al capitalismo de los inicios del tercer milenio. La dialéctica sartreana y el modo de abordar la relación entre la determinación del mundo material por medio de la libre praxis y la determinación sufrida por los hombres a partir del dominio de lo práctico-inerte se presentan como posibilidades de comprensión de nuestra era. Al mismo tiempo, la cuestión en torno a la insurrección puede ser leída como el modo de reapropiación de la temporalidad y de la espacialidad en una época signada por la deshumanización.

**Palabras clave:** Sartre, dialéctica, marxismo, alienación, existencialismo.

## ABSTRACT

The purpose of the article is to expose the relationship between alienation and social acceleration in the current phase of capitalism, taking as reference some of the ideas presented by Jean-Paul Sartre in the *Critique of Dialectical Reason*. In this sense, we consider that the thought that the French philosopher displays in the 1960 work can provide a perspective that enriches and deepens nodal problems of contemporary critical thought. The question of alienation and social acceleration is one of the axes of reflection on capitalism at the beginning of the third millennium. Sartre's dialectic and the way of approaching the relationship between the determination of the material world through free praxis and the determination suffered by men from the domain of the practical-inert are presented as possibilities for understanding our era. At the same time, the question surrounding the insurrection can be read as the way of reappropriation of temporality and spatiality in an era marked by dehumanization.

**Keywords:** Sartre, dialectic, marxism, alienation, existentialism

## INTRODUCCIÓN

La nueva fase (Aguilera, 2023) del capitalismo, que suele ser nominada de distintos modos: capitalismo tardío (Jameson, 2012, Fisher, 2019) régimen neoliberal, capitalismo digital (Han, 2021), nazismo financiero (Berardi, 2023), entre otros, es una época de milenarismo invertido puesto que “ha olvidado cómo pensar de manera histórica” (Jameson, 2012, p. 11). La reflexión crítica de este momento del despliegue del capitalismo presenta la cuestión en torno a la alienación y a la aceleración social como rasgos inherentes al modo de producción actual y estrechamente vinculados entre sí. Este fenómeno tiene dos facetas. Por un lado, la aceleración exponencial de los procesos de producción y de innovación tecnológica. Por otra parte, las consecuencias que dicha aceleración genera en la existencia humana. La aceleración del desarrollo productivo y tecnológico se realiza también en una experiencia de la temporalidad que algunos autores juzgan inhumana.

Precisamente, nuestro trabajo se centra en indagar el entretejido que articula ambos fenómenos partiendo de la exposición que Sartre realiza en torno a los momentos de la praxis humana en la *Crítica de la razón dialéctica*. Consideramos que el pensamiento sartreano puede dar cuenta de este momento de la historia y hacer inteligible los fenómenos de alienación colocándolos en relación con los procesos de objetivación que determinan de manera externa la existencia humana. En este aspecto, los momentos de la praxis humana se despliegan en una dialéctica donde emerge su opuesto: la anti-praxis y donde la acción se reduce a la función, la cual tiene por finalidad responder a las exigencias de la máquina.

El tema en cuestión posee una relevancia que se abre en tres direcciones. Por un lado, se trata de abordar cuestiones claves del pensamiento de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Por otro, es un modo de poner en juego cuestiones y problemáticas de una obra de 1960 en el contexto actual. Por otro lado, consideramos que el pensamiento de Sartre puede enriquecer los debates y discusiones contemporáneas.

Ahora bien, con esta finalidad, el trabajo se estructura en cinco apartados. En el primero, nos abocaremos a la fase actual del capitalismo. En el segundo, a la dialéctica histórica. En la tercera, a la reducción de la praxis a función. En la cuarta, a la clausura de la historia. Y en el quinto a la insurrección como posibilidad de reapropiación.

## LA FASE ACTUAL DEL CAPITALISMO

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre realiza la célebre afirmación en torno al marxismo como filosofía no superada de su época histórica. El sentido de “no superada” se debe a que las condiciones que la crearon no han sido superadas en la historia.

Sartre dice respecto a la filosofía de Marx:

Ha sido producida por una coyuntura mundial de un tipo particular; el marxismo lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi

está en la infancia, apenas sí ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron (2004a, p. 36).

Estas circunstancias que engendraron al marxismo se articulan en el capitalismo. Tomando en consideración la verdad efectiva de la cosa, al decir de Maquiavelo, como a infinidad de autores contemporáneos, es posible afirmar que aún hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, esas condiciones tampoco han sido superadas. Incluso se podría afirmar que se han profundizado a grado tal que se ha vuelto sumamente conocida la sentencia atribuida a Slavoj Žižek y a Fredric Jameson que Mark Fisher (2016) menciona en *Realismo capitalista* acerca de que “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (p. 12).

Sin embargo, eso no significa que se trate de un orden estático. El capitalismo ha mutado desde 1960. Hoy nos encontramos en una fase distinta a la del capitalismo industrial. El reciente libro *Nueva fase. Trabajo, valor y tiempo disponible en el capitalismo del Siglo XXI* de Lucas Aguilera (2023) señala los cambios y transformaciones del capitalismo a partir de las transformaciones tecnológicas acontecidas durante los últimos años. Así y todo, el texto expone el modo en que el pensamiento de Marx no solo se encuentra vigente, sino que es prioritario a la hora de comprender el siglo XXI. La nueva fase del capitalismo es una mutación que significa una profundización y radicalización de las lógicas inmanentes al sistema.

La financiarización de la economía, la aparición del modo de trabajo *home office*, el sistema de publicidad y de propaganda en las redes sociales, entre otros, son transformaciones que se dan dentro del sistema. La explotación laboral, la creación de plusvalía y la rentabilidad del capital privado continúan siendo los principios que subyacen a estas innovaciones.

En su fase anterior, el capitalismo sentó sus bases sobre una estructura industrial- analógica-informática-material, basada en relacio-

nes que partían de la cosa material, del contacto persona-persona, donde el estar en el mundo se podía pesar, tocar, trasladar. La gran transformación que analizamos aquí, viene de la mano de la obsolescencia de esas viejas estructuras, costumbres y valores, que ya no responden al acontecer social (Aguilera, 2023, p. 15).

Se trata de transformaciones medulares del propio sistema capitalista. Muchas de las valoraciones, discursos y hábitos sobre los que fundaba su hegemonía han quedado obsoletos. Aun así, esto se encuentra ya inscripto en la lógica del capitalismo. Ya en el *Manifiesto comunista*, Marx (2014) observaba el carácter revolucionario del nuevo sistema de producción y la forma en que licuaba todo lo que anteriormente era considerado sagrado. Hoy en día el capitalismo continúa revolucionándose a sí mismo.

En este aspecto, queda al descubierto que la aceleración en la producción de mercancías, se trate de bienes o de servicios, es un rasgo inherente al capitalismo. Mayor producción en menor tiempo significa mayor rentabilidad. Por eso, el capitalismo mismo muta, se transforma, se reconfigura. Ahora bien, la cuestión en torno a la aceleración de la producción conlleva a una serie de problemáticas en torno a cómo ese proceso se extiende a los distintos ámbitos de la vida humana.

En su obra *Alienación y aceleración*, Harmut Rosa (2016) nos sitúa en la problemática en torno al modo en que la aceleración de los modos de producción se extiende sobre nuestras vidas cotidianas determinándolas externamente. La fase actual del capitalismo es una profundización del dominio de las fuerzas anónimas e impersonales que, continuando los planteos de Marx en *El capital*, son inherentes a este sistema. El problema de la aceleración social y su impacto en la existencia humana se relaciona con el hecho de “que en la modernidad tardía la aceleración social se ha transformado en un sistema que se impulsa a sí mismo, que ya no necesita fuerzas propulsoras externas” (Rosa, 2016, p. 50). La aceleración social es vivida como algo que se nos impone desde fuera. Esa determinación de nuestras vidas por fuerzas no humanas que aparecen dotadas de una voluntad propia es expresión del fenómeno de la alienación. La

alienación, desde Marx en adelante, es volverse otro de sí mismo y no reconocerse en ese otro; sino, por el contrario, subsumirse ante aquello que es creación del ser humano.

La relación entre la aceleración tecnológica y la experiencia subjetiva e intersubjetiva de ella es una cuestión que nos remite a la problemática en torno a la historia en su doble acepción: la historia que nos hace y la historia que hacemos. Esto queda en evidencia al emparentar la cuestión de la aceleración social con la de la alienación. Se trata entonces de poner en cuestión el mito moderno en torno a la noción de progreso a partir del cual el desarrollo técnico traería aparejado consigo la realización de la humanidad. Sin embargo, esto no significa rechazar de plano los innegables logros conseguidos durante los últimos siglos, sino llevar a cabo una pregunta radical por el sentido, tal como decía Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*.

La relación entre el desarrollo técnico y la experiencia de la alienación pone de relieve el vínculo entre los procesos de objetivación y la institución de subjetividades que se encuentran determinadas por estos. Sin embargo, se debe evitar la tentación del determinismo objetivo. Es decir, señalar el vínculo entre ambos no debe incurrir en un causalismo donde lo subjetivo sea considerado un epifenómeno de lo objetivo. Durante gran parte del siglo XX, las variantes hegemónicas del marxismo han incurrido en esto. Sartre denuncia esta esclerotización de la filosofía marxista en la *Crítica de la razón dialéctica*. En gran parte, la intención de la obra de 1960 es revivificar al marxismo, la cual es la única filosofía viva del presente, la única que puede dar cuenta de nuestro momento histórico.

La dialéctica sartreana nos proporciona una serie de coordenadas para una reflexión en torno a la relación entre aceleración social y alienación desde una perspectiva que no incurre ni en el objetivismo ni en el subjetivismo. Al mismo tiempo, comprendiendo la relación praxis e historia, varios aspectos de la *Crítica de la razón dialéctica* permiten evitar tanto la divinización como la demonización de la tecnología y de aquello que,

creado por el hombre, en ciertos momentos históricos se presenta como una fuerza extraña que parece sellar los destinos de la humanidad.

## DIALÉCTICA Y PRAXIS

Como señala Vincent Descombes (1988), la cuestión en torno a la dialéctica es un tema que, tanto para Sartre como para su generación, es sumamente relevante. Si antes de 1930 dentro de la filosofía francesa había un uso peyorativo del término, proveniente esencialmente del bergsonismo como del neokantismo, “en lo sucesivo está bien visto superar la razón analítica o también el mecanicismo con la dialéctica” (Descombes, 1988, p. 28). El mismo autor indica que esto volvería a cambiar tras 1960 con la emergencia del estructuralismo y del postestructuralismo como perspectivas hegemónicas dentro de la filosofía francesa.

Sin embargo, en los últimos años, las problematizaciones en torno a la dialéctica o, al menos, de términos que le son inherentes, han retomado un peso importante en el pensamiento contemporáneo. En este aspecto, la dialéctica se presenta como un modo de comprender las situaciones históricas, políticas y sociales.

La pregunta sartreana en torno a la posibilidad de la dialéctica es una pregunta acerca de la posibilidad de inteligibilidad de la historia y de su verdad. En el prólogo a la *Crítica* Sartre (2004a) afirma que “las contradicciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades” (p. 10). En este sentido, es la racionalidad dialéctica a la que le incumbe la pregunta por la totalización ya que la razón analítica se encarga de saberes particulares. La relación entre uno y otro modo de racionalidad es uno de los ejes de la obra de 1960. Sartre (2004a) mismo señala que:

Nuestro intento será, pues, crítico porque tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, lo que supone indicar las oposiciones y los lazos de esta Razón con la Razón analítica y positi-

vista. Pero además tendrá que ser dialéctico porque sólo la dialéctica es competente cuando se trata de, problemas dialécticos (p. 12).

Ahora bien, por otra parte, solo la racionalidad dialéctica puede dar cuenta de la historia en tanto que esta es, al mismo tiempo, algo hecho por los hombres pero que también hace a los hombres. Si bien ella es “orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado” (Sartre, 2004a, p. 280) también es “algo que les ocurre a los hombres” (p. 280). Por esto mismo, la racionalidad analítica se ve superada por la historia ya que ella se encarga de los procesos de objetivación y de las relaciones de exterioridad.

Por otra parte, la racionalidad analítica supone la no superabilidad de los principios formales de la lógica tradicional. El carácter ambiguo de la historia exige un modo de racionalidad que supere las antinomias formales. Como se ha visto, la historia es, al mismo tiempo, lo que los hombres hacen en vistas de un porvenir pero, al mismo tiempo, es aquello que sufren, que los determina de manera externa. La pregunta en torno a la historia nos sumerge en la problemática planteada en la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach acerca de que los hombres son producidos por las circunstancias pero ellos mismos son quienes producen dichas circunstancias.

Nos encontramos ya en el seno mismo de la dialéctica. Las definiciones no son claras ni distintas. Como señala Fredric Jameson (2014), la dialéctica no se encarga de dar definiciones sino de exponer el devenir de los conceptos. Sartre piensa desde la misma perspectiva

La dialéctica misma -que no podría ser objeto de conceptos, porque los engendra su movimiento y los disuelve a todos- no aparece, como Historia o como Razón histórica sino con el fundamento de la existencia, que es por sí misma el desarrollo de la praxis y la praxis es en sí misma inconcebible sin la necesidad, la trascendencia y el proyecto (Sartre, 2004a, p. 7).

Para que la dialéctica sea posible, el filósofo francés advierte que “hay que estar convencido de que una negación de la negación puede ser una

afirmación” (Sartre, 2004a, p. 161). A diferencia de Hegel, Sartre no plantea una dialéctica del pensamiento sino de la historia concreta, por lo que debe dar una razón a que en esta exista la posibilidad de una negación de la negación que se transfigure en una afirmación.

El punto de partida de la *Crítica de la razón dialéctica* es la praxis individual. Sartre sostiene que la praxis significa un movimiento dialéctico desde donde emerge la negatividad en el mundo. En primer lugar, cabe señalar que, continuando los planteos de *El ser y la nada*, en la *Crítica de la razón dialéctica* se afirma que no hay negatividad en la naturaleza. Sartre rechaza, en coherencia con su oposición al objetivismo, las tesis presentadas por Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*<sup>1</sup>. Para el pensador alemán la naturaleza posee negatividades y positividades y coloca como ejemplos cuestiones de la electricidad y del magnetismo. El autor de *La náusea* sostiene que, en verdad, un polo positivo y uno negativo son dos fuerzas positivas a las cuales es el ser humano quien nombra a una como negativa.

La intención de Sartre es revivificar al marxismo ya que esta es la única filosofía viva de nuestra época. Eso significa establecer los límites y alcances de la dialéctica. Por diversos motivos, eso le lleva a enfrentarse con algunas de las tesis de Engels. En este caso, en oposición a la *Dialéctica de la naturaleza*, Sartre señala que “la negación le llega al hombre y a la naturaleza por el hombre” (p. 234). La praxis significa la institución de la negatividad porque, como dice con respecto a la acción en la obra de 1943, ella “es intencional” (Sartre, 2008, p. 508), lo que significa que es teleológica ya que se realiza en vistas de un fin. En efecto, la praxis posee una finalidad. Es a partir de un fin que el proyecto humano actúa y su realización es una negación efectiva de la realidad. La praxis articula la interioridad con la exterioridad. El proyecto humano se despliega con vistas a la transformación del mundo, lo que significa una negación

1 En su libro *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Carla Cordúa (1994) realiza una sugerente observación en torno a que, además del objetivismo, la crítica de Sartre a Engels se inscribe en una crítica más general a las filosofías de la historia modernas ya que en estas la acción individual se reduciría a un momento necesario del despliegue histórico. Dice la autora que “la creencia en un progreso necesario, en leyes de la historia, viene a ser, para Sartre, una forma de mala fe, de ocultarse de la propia libertad para huir de la responsabilidad que trae consigo el saberse libre y autor de lo que se es, tanto en el plano de la vida individual como en el de la historia colectiva” (Cordúa, 1994, p. 40).

efectiva de lo que es. Sartre revela en el movimiento de la praxis la posibilidad de la dialéctica histórica.

El hombre que produce su vida en la unidad del campo material está llevado por la praxis a determinar zonas, sistemas, objetos privilegiados en esta totalidad inerte; no puede construir sus herramientas -y esto vale tanto para los instrumentos de cultura en los primitivos como para la utilización práctica de la energía atómica- sin introducir determinaciones parciales en lo circundante unificado (sea este circundante la tierra o una estrecha franja de terreno entre el mar y la selva virgen); así se opone a él mismo por la mediación de lo inerte; y, recíprocamente, la fuerza constructora del trabajador opone la parte al todo en lo inerte en el interior de la unidad «natural»; más lejos veremos cien ejemplos. Esto quiere decir, primero, que la negación se hace interior en el medio mismo de la exterioridad, luego, que es una real oposición de fuerzas. Pero esta oposición le viene a la Naturaleza por el hombre doblemente, ya que su acción constituye a la vez el todo y el desgarramiento del todo (Sartre, 2004a, p. 242).

En la *Crítica de la razón dialéctica* son descriptos con suma profundidad y en voluminosas páginas los movimientos de la praxis. Si bien se trata de un punto de partida abstracto, la exposición en torno a la praxis individual valida la posibilidad de la dialéctica histórica.<sup>2</sup> El advenimiento de la necesidad exige una negación de ella que se realiza en la afirmación de un estado de cosas hasta el momento inexistente. El modo dialéctico de la exposición sartreana hace que, de este primer momento, surjan las siguientes negaciones.

---

2 Hablamos del momento abstracto porque el propio Sartre señala que nunca el hombre está solo. La praxis individual es una abstracción. Sin embargo, exponerla es necesario para dar inteligibilidad a la historia. Se debe señalar en este punto la importancia del tercero mediador, figura que ya aparece en *El ser y la nada*. En el mundo concreto se da un pulular infinito de praxis individuales que chocan entre sí. El tercero mediador es que el al observarme y observar al otro nos totaliza estableciendo una relación entre mi praxis y la praxis del otro. Sobre esta cuestión es sumamente interesante el artículo de Daniel Alvaro (2019) "La cuestión de la socialidad en la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre".

## EL DOMINIO DE LO PRÁCTICO INERTE

Ahora bien, la libre praxis opera una negación y transformación efectiva del mundo. Sin embargo, hay un movimiento de retorno de la materialidad trabajada que se vuelve contra el hombre y lo determina de manera externa. Lo que entra en juego es una cuestión de suma relevancia en la *Crítica de la razón dialéctica*: el surgimiento de lo práctico-inerte. Se trata de objetos humanos “que pesan sobre nuestro destino por la contradicción que en ellos opone la praxis (el trabajo que los ha hecho y el trabajo que los utiliza) y la inercia” (Sartre, 2004a, p. 194). La materia, determinada por la praxis, adquiere una lógica propia, un movimiento inercial que determina y le impone al hombre sus exigencias. Lo práctico-inerte se presenta como resistencia y exigencia contra la praxis. Sartre clarifica este movimiento que emerge de la materia trabajada contra el hombre con una metáfora sumamente gráfica cuando habla del “objeto-vampiro”.

Para conservar su realidad de permanencia, una casa tiene que estar habitada, es decir, mantenida, calentada, limpiada, revocada, etc.; sino se degrada; este objeto vampiro absorbe sin parar la acción humana, se alimenta de una sangre sacada del hombre y finalmente vive con él formando una simbiosis (Sartre, 2004a, p. 334).

Cuando se construye una casa, por ejemplo, se transforma el mundo circundante a partir de la necesidad del hombre de protegerse del clima, de tener un lugar donde descansar, etc. Este objeto surge de una libertad que tiene como finalidad satisfacer las necesidades del hombre. La materia trabajada, es decir la casa, es sellada por una finalidad. Sin embargo, esa finalidad sellada en la materia adquiere un movimiento inercial que se vuelve contra él. La casa debe ser pintada, arreglada, cuidada, etc. Esto significa que ahora es el objeto el que impone sus necesidades al hombre. La casa, creada por la praxis, le impone una anti-praxis. Para poder continuar viviendo en ella, se debe responder a sus exigencias.

El objeto se transfigura en un objeto-sujeto que determina al hombre desde fuera. En este punto, aparece una nueva negación que sigue a la afir-

mación de la praxis. Lo práctico-inerte se vuelve contra el hombre para negarlo. Este fenómeno revela un lado de la historia donde esta presenta “un sentido terrible y desesperante; parece, en efecto, que los hombres están unidos por una negación inerte y demoníaca que les toma su sustancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de inercia activa y de totalización por exterminación” (Sartre, 2004a, p. 281).

Este nivel de la historia da cuenta del fenómeno de la alienación. Lo que emerge de la libre praxis de los hombres, se vuelve y los determina, les da un ser, los unifica y niega. Los hombres son hechos por aquello que fue hecho por ellos. En el despliegue de la dialéctica sartreana aparecen entonces los objetos sociales como productos del dominio de lo práctico-inerte.

Los objetos sociales (llamo así a todos los objetos que tienen una estructura colectiva y que, como tales, tienen que ser estudiados por la sociología), en su estructura fundamental por lo menos, son seres del campo práctico-inerte; su ser reside, pues, en la materialidad inorgánica en tanto que ella misma, en ese campo, es práctico-inercia (Sartre, 2004a, p. 431).

El origen de los objetos sociales es la determinación y unificación que los hombres sufren por medio del dominio de lo práctico-inerte. Los seres humanos padecen las determinaciones que le vienen de fuera y se constituyen como una objetividad. Se ve, con claridad, que la institución en objeto del ser humano tiene por correlato la alienación. El proyecto humano se convierte en una realidad objetiva. Ya no se trata de aquella posibilidad que se determina a sí misma por medio de la libre praxis, sino que es determinada por el movimiento de retorno de lo práctico-inerte. De esta manera, el ser social se impone contra el hombre.

Lo que hace Sartre resulta fundamental para dar cuenta de los objetos sociales. Aquello que es el objeto de estudio de las ciencias sociales son los momentos de objetivación y alienación de la praxis. La fenomenología de la praxis (Caeymaex, 2001) que se presenta en la *Crítica de la razón*

*dialéctica* puede ser comprendida de dos maneras complementarias. Por un lado, en el sentido husserliano de llevar a cabo una descripción. Por otro, también en el sentido hegeliano. Es decir, en un modo donde la obra demuestra y expone los itinerarios de la praxis en la historia y sus devenires y transformaciones.

En el dominio de lo práctico-inerte, las estructuras colectivas le arrebatan al hombre su humanidad y sella sobre ellos un destino. Estas estructuras son el resultado de la praxis humana esculpida en la materia y que luego retorna sobre los seres humanos.

Nos descubrimos en nuestra realidad exterior y en un ser que está fuera de nosotros. Esta realidad es cuantificable y observable, guarda, por lo tanto, las características de un objeto. El ser impuesto desde fuera nos arrebató la libertad al mismo tiempo que nos unifica de manera pasiva. Se trata de una unificación que “se vuelve sobre los hombres para producirlos, los produce por distintas exigencias y en tanto que cada uno es, como medio general, el medio de tal o tal función diferenciada (en tanto que Otro, como hemos visto)” (Sartre, 2004a, p. 431).

Esta reconfiguración de mi propia existencia significa, al mismo tiempo, una reconfiguración de mis relaciones con los otros. La determinación objetiva que recibimos de las estructuras colectivas hace que nuestras relaciones sean también objetivas. Se trata de relaciones de exterioridad. Tanto el otro como yo mismo existimos bajo la determinación externa, por lo que, nuestras relaciones son igual de externas. La unificación sufrida nos constituye como objetos que nos relacionamos mecánicamente. El otro cumple una función y su existencia se reduce a ella. Lo mismo ocurre conmigo. El caso de la fábrica es un ejemplo claro. Cada uno, al lado del otro, cumple su función, la cual se encuentra ya determinada por las estructuras colectivas. En el momento de la funcionalidad, no hay un nosotros ya que no hay una relación de interioridad. Somos en pos de nuestra función.

## DESTINO Y FIN DE LA HISTORIA

En este punto, Sartre sostiene que la libertad, que en la obra de 1960 se descubre en la libre praxis, se reduce a la función. Es decir, la praxis se reconfigura como función. La función no tiene más finalidad que responder a las exigencias de lo práctico-inerte. En el capitalismo industrial, el caso de la máquina es central. La praxis del obrero se limita a hacer repeticiones constantes para que la máquina prosiga con su finalidad. La inversión es notoria, no es la máquina la que sirve al obrero sino al revés. El hombre debe adaptarse a la máquina.

Cada uno está designado realmente como individuo de clases para los objetos que utiliza o que transforma en la medida en que les utiliza, es decir, en que despierta y sostiene por medio de su praxis a las significaciones materializadas; se hace el trabajador manual, el proletario que exige esta máquina (Sartre, 2004a, p. 270).

Bajo el dominio de las estructuras colectivas, los seres humanos se convierten en subsidiarios de la máquina. La finalidad de la praxis es ser un medio para que la máquina lleve a cabo su fin. Sartre habla de circularidad demoníaca. Aquello producido por el hombre se vuelve contra él y produce al hombre como un objeto. Byung-Chul Han sostiene como diagnóstico de la época contemporánea que nos encontramos en el apogeo de lo positivo y en la clausura de la negatividad. La observación del filósofo surcoreano puede ser enriquecida en clave dialéctica a partir de Sartre. El surgimiento de una positividad que niega la negatividad es presentado en la *Crítica de la razón dialéctica* desde las determinaciones que lo práctico-inerte lleva a cabo contra los hombres

En este punto, resulta importante observar que la *Crítica de la razón dialéctica* no tiene por finalidad hacer una radiografía de una época histórica sino hacer inteligible la misma historia. Es por esta razón que la perspectiva sartreana enriquece las reflexiones en torno a nuestro presente. La dialéctica sartreana involucra también a la antidialéctica como momento de negación de la historia. Precisamente, la idea de una clausura de la

historia se encuentra presente en varios autores contemporáneos. Cuando, por ejemplo, Mark Fisher habla del realismo capitalista se refiere a la glorificación de la realidad y a la anulación de la posibilidad.

El dominio de lo práctico inerte significa un momento de no historia. Si la historia es aquello que los hombres hacen y sufren, en el momento de dominio, solamente la padecen. Como si se tratase de una fuerza demoníaca e inhumana, la historia se convierte en una fuerza material que totaliza la existencia humana de manera pasiva. Las estructuras colectivas reducen el campo de lo posible al punto que solo es posible la función. Determinados de manera externa, la existencia se reduce a responder a las exigencias de lo práctico-inerte, y, a mayor despliegue de este, más automatizadas se vuelven estas respuestas.

En este aspecto Sartre sostiene que la vida se vive como destino. Si bien puede resultar paradójal que el filósofo de la libertad hable de destino, se trata de un claro ejemplo de la dialéctica. Aquello creado por la libre praxis se vuelve contra ella y la reduce al cumplimiento de un destino. En este punto las determinaciones sociales aparecen como una fuerza externa que totaliza nuestras vidas. Somos, por ejemplo, de acuerdo con nuestro lugar en la división del trabajo. Esto se nos presenta como algo inexorable, a lo que es imposible escapar. Nuestras rutinas, nuestros entornos personales, nuestras expectativas de vida se encuentran determinadas por las fuerzas ciegas de la historia.

Así es que cuando el patrón ve en la fábrica el ser-fuera-de-sí de su singularidad individual, su posibilidad propia de expansión según determinadas reglas, el objeto que se tiene que servir y que se tiene que desarrollar, pero en tanto que es su propia materialidad positiva y su poder sobre el mundo, el obrero encuentra en ella a su ser como generalidad indiferente, a su praxis como ya materializada en tareas predeterminadas como inertes exigencias que se tienen que cumplir, a su porvenir como impotencia, y finalmente, descubre su destino prefabricado en el inerte intento de la máquina, que trata de suprimir a sus servidores (Sartre, 2004a, pp. 379-380).

Como ya hemos mencionado, Sartre no se refiere a un periodo histórico en particular, sino que trata de hacer inteligible la historia en general. Sin embargo, el filósofo francés señala que estas lógicas encuentran en el capitalismo su expresión más acabada hasta el momento. Continuando los planteos de Marx, Sartre señala que el sistema de producción industrial, la glorificación de la máquina, la fábrica son modos propios del capitalismo donde lo práctico-inerte determina de manera cada vez más profunda las determinaciones externas sobre la existencia humana.

El dominio de lo práctico-inerte impone una temporalidad externa que luego es interiorizada. Esto puede clarificar lo dicho por Rosa en lo concerniente a los distintos modos de alienación; sobre todo, en lo concerniente a la temporalidad. El autor de *Alienación y aceleración* señala que “no logramos de hacer que el tiempo de nuestras vivencias sea nuestro tiempo” (Rosa, 2010, p. 169). El tiempo es vivido como algo otro de nosotros. Los tiempos de la modernidad tardía determinan nuestra existencia y sobrepasan las posibilidades de apropiación subjetiva e intersubjetiva de la temporalidad vivida. En los términos de la *Crítica de la razón dialéctica*, lo que se produce es una determinación externa del tiempo de acuerdo con las exigencias de la técnica, que no es otra cosa que materia trabajada.

En este punto, cabe señalar el modo en que Mark Fischer sostiene que la cultura digital, debido a su alto poder inercial, reduce la subjetividad a mero simulacro. Para el crítico inglés, el film *Existenz* de David Cronenberg sugiere una situación de la totalidad resultante de la planificación total de la existencia. En efecto, Pikul y Geller son arrojados al juego de la existencia (*Existenz*), en el cual, la programación (*Trancendenz*) gobierna eficazmente todas las posibilidades de la vida. En este sentido, *Existenz* describe una situación antidialéctica en la que, la libertad comisionada padece la alienación resultante de “(...) la experiencia de ver la propia subjetividad intervenida por un comportamiento automático” (Fisher, 2019, p. 223) que, en cuanto tal, oscurece la experiencia de la libertad y su poder práctico-dialéctico. Según el canon Cronenberg, si bien el film pronuncia “propaganda existencialista”, en él “(...) somos confrontados

con la posibilidad de que la agencia pueda ser genuinamente interrumpida (...) por la “inflexible rigidez de cierto tipo de automatismo” (p. 225).

## POSIBILIDADES DE INSURRECCIÓN

Ahora bien, una de las cuestiones que se presentan como sumamente relevantes a la hora de pensar los fenómenos contemporáneos a partir de los planteos de Sartre es que, si bien las determinaciones externas significan la deshumanización de la existencia humana; son, al mismo tiempo, la posibilidad de un nuevo momento de humanización por medio de la libre praxis grupal. En este aspecto, se pone de manifiesto la importancia de un pensamiento dialecto situado de manera concreta e histórica. Hablamos de deshumanización en el sentido de que el hombre aparece determinado por algo externo a él mismo, dándose una inversión donde el objeto determina al sujeto como si tuviese vida propia.

Se ha señalado el modo en que los colectivos significan una objetivación de la humanidad donde esta es determinada por lo práctico-inerte. Son las estructuras colectivas las que le dan un ser al hombre que este recibe de manera pasiva. Sin embargo, estas estructuras son, al mismo tiempo, la condición de posibilidad para la emergencia de un nuevo momento de la praxis.

Hay que dejarlo bien en claro, porque el grupo (como organización práctica directamente establecida por la praxis de los hombres y como empresa concreta y actual) sólo se puede producir sobre la base fundamental de un colectivo que no por eso suprime (o que en todo caso nunca suprime del todo), e, inversamente, en la medida en que necesariamente actúa -cualquiera sea su fin- a través del campo práctico-inerte, en tanto que libre organización de individuos por un mismo fin, su estructura de colectivo, es decir, tiene que utilizar su inercia para la práctica (Sartre, 2004a, p. 432).

La acción grupal implica, al mismo tiempo, una negación y reconfiguración de las estructuras colectivas. Los colectivos sociales se imponen

sobre los hombres como una fuerza externa a ellos mismos, estos, a su vez, interiorizan esta fuerza y se constituye la “serialidad” como forma de relación entre los hombres. Con este término Sartre se refiere al modo en que los hombres son hechos por las estructuras colectivas. Tomando el término del modo fordista de producción, el hombre se dispone en una relación de mera exterioridad con los otros hombres, es un hombre al lado del otro. No hay una relación de interioridad, no hay un nosotros. La serie es el resultado de la totalidad sufrida.

Sin embargo, esta totalización sufrida es la posibilidad de una totalización activa que implica tanto una reconfiguración de las estructuras objetivas como de la serialización. La acción grupal se constituye a partir de la negación de esta totalización “padecida” y el grupo es la negación de la serialidad. La imposición de lo inhumano y, paradójicamente, su carácter inexpugnable, la imposibilidad de que dicha imposición sea superada, es lo que lleva a su negación y, por tanto, a su superación.

La transformación tiene lugar cuando la imposibilidad es ella misma imposible, o, si se prefiere, cuando el acontecimiento sintético revela la imposibilidad de vivir. “Lo que tiene como efecto directo que la imposibilidad de cambiar se vuelva el objeto que se tiene que superar para continuar la vida” (Sartre, 2004b, p. 14).

Sartre menciona como ejemplo la Toma de la Bastilla.

El pueblo de París se encuentra en estado de insurrección desde el 12 de julio. Su cólera tiene causas profundas que aún no han alcanzado a las clases populares sino en su impotencia común (el frío, el hambre etc., sufrido todo con resignación, esta conducta serial que se da falsamente como una virtud individual, o explosiones inorgánicas, motines, etc.) (Sartre, 2004b, p. 16).

La impotencia común es la primera totalización que recibe el pueblo de París. Es una totalización que recibe, no que hace. Sin embargo, dicha totalización abre la posibilidad a una totalización activa. París, en este

primer momento, se alza como la inercia que se impone sobre cada uno de los individuos que forma parte, aún de manera abstracta, de las clases populares. Paris es, por lo tanto, una fuerza sobrehumana que impone su dominio sobre los hombres serializados. Paris es el hambre, el frío, etc. Pero, como señala Sartre, se trata de un primer momento. La totalización pasiva se vuelve totalización activa. La imposibilidad de cambiar las condiciones, se vuelve la imposibilidad de no cambiar las condiciones. Cada uno de los individuos que sufre el dominio de las estructuras históricas de manera aislada, se reconfigura como parte de un grupo que padece las mismas condiciones.

En términos casi hegelianos, podría decirse que del “yo” se pasa al “nosotros”. Este nosotros surgido en la Paris del siglo XIX implica, para Sartre, la insurrección.

Este ejemplo nos muestra a un grupo que se constituye por la liquidación de una serialidad inerte por la presión de circunstancias materiales definidas, en tanto que determinadas estructuras práctico-inertes del derredor están unidas sintéticamente para designarlo, es decir, en tanto que su práctica está inscrita como idea en las cosas (Sartre, 2004b, p. 28).

Sartre, tomando una idea de Malraux, definirá a este último como apocalipsis. Apocalipsis, porque lleva a cabo una reconfiguración espacio-temporal de Paris.

La Bastilla se vuelve el interés común en tanto que puede y debe ser al mismo tiempo desarmada, fuente de aprovisionamiento de armas y, tal vez, vuelta contra los enemigos del oeste, La urgencia proviene de la rareza del tiempo: el enemigo puede llegar en cualquier minuto. La operación se define ante cada uno como el descubrimiento urgente de una terrible libertad común (Sartre, 2004b, p. 26).

Esa nueva reconfiguración de sentido de la construcción se debe al surgimiento de la praxis grupal. La praxis grupal en el modo de la in-

surrección transforma el espacio y el tiempo, le imprime a la materia un nuevo significado y resquebraja la inercia histórica, haciendo historia. El acto histórico del grupo surge a partir de la historia, entendida en el modo de la inercia, y la niega. Cabe aclarar que el propio Sartre señala que esta reconfiguración de sentido, no se trata de una cuestión meramente subjetiva.

Y esta transformación no es un cambio en sus conocimientos o en su percepción, es un cambio real, en él, de la actividad inerte en acción colectiva. En este instante es soberano, es decir, que por el cambio de la praxis se vuelve el organizador de la praxis común. No es que se quiera así, se hace así (Sartre, 2004b, p. 37).

La insurrección puede ser leída como un momento de reapropiación por parte de la praxis de lo práctico-inerte. En este momento de la dialéctica histórica emerge el hombre determinando lo que lo determinaba a él. Precisamente, se trata de la desalienación por medio de la acción grupal. El surgimiento de un nosotros en estado de insurrección resquebraja las lógicas de dominación de lo práctico-inerte. El tiempo deja de ser una determinación proveniente del exterior y es el “nosotros” quien temporaliza el mundo por medio de su libre praxis.

La insurrección se presenta como alternativa al proceso de deshumanización llevado a cabo por la determinación externa de la materia trabajada. Como ya hemos señalado, se trata de un momento fundamental en la dialéctica sartreana. En este aspecto, se afirma lo que se dijo unos párrafos atrás. La dialéctica sartreana no solo nos ofrece una perspectiva integral para la comprensión de nuestra contemporaneidad, sino que, también abre la posibilidad de una alternativa. Si bien cabe preguntarse sobre el modo en que se presentaría una insurrección en una era que dista de la Francia del siglo XVIII, es importante subrayar el modo en que Sartre comprende la praxis grupal como la posibilidad de reapropiarnos del espacio y del tiempo. Resquebrajar las lógicas serializantes donde cada uno se relaciona de manera externa y mecánica con el otro a partir del surgimiento de una comunidad práctica, de un nosotros, es funda-

mental para la emergencia de una libertad situada que nos restituya en nuestra humanidad.

## CONCLUSIÓN

El modo en que Sartre comprende la alienación como momento del despliegue de la praxis donde lo práctico-inerte determina la existencia humana desde fuera abre un horizonte de perspectivas que enriquecen y profundizan los debates en torno a nuestra contemporaneidad. Por un lado, los diagnósticos de la fase actual del capitalismo pueden ser inscriptos en una problematización más amplia en torno a la historia. El modo en que la aceleración de las transformaciones tecnológicas impone una reconfiguración de la experiencia vivida encuentra una fundamentación crítica a partir de la dialéctica histórica sartreana. En este sentido la institución de lo práctico-inerte como movimiento de retorno de la praxis sellada sobre la materia pone de relieve la relación entre el hombre y la historia. Se trata de una relación paradójica, contradictoria donde el hombre hace la historia pero donde, también, el hombre es hecho por la historia.

Por otra parte, los planteos realizados en la *Crítica de la razón dialéctica* demuestran su actualidad. La desdogmatización del marxismo llevada a cabo por Sartre hace de él una filosofía que puede dar cuenta de nuestro presente histórico de manera coherente y consistente. La relación entre alienación y aceleración social ya se encuentra inscrita en los orígenes mismos de la modernidad-capitalista. Obviamente, el tercer milenio nos haya en un momento distinto, donde las lógicas de cosificación y determinación externa, en muchos aspectos, se han profundizado. Esto significa, al mismo tiempo, cambios y permanencias. Por eso mismo, es fundamental la dialéctica, para evitar tanto la licuación de las diferencias y hacer del capitalismo un reduccionismo que no tome en consideración las transformaciones radicales de este; como para no incurrir en un rupturismo que no pueda leer las líneas de continuidad dentro de una época histórica.

Ahora bien, por último, consideramos sumamente importante, el modo en que Sartre habla de la insurrección como reconfiguración espacio-tem-

poral contra el dominio de lo práctico-inerte. La comprensión de la insurrección como reapropiación de sí mismo y de la historia nos permite vislumbrar una alternativa a dos posiciones que bien podrían considerarse ingenuas con respecto a las nuevas tecnologías. Por un lado, la tecnocrática, heredera del iluminismo de la primera modernidad, que sostiene que el solo desarrollo de la técnica liberará al hombre de todas sus cadenas. Por otro, la posición de demonizar a la tecnología, comprender que en ella se encuentra el origen de todos los males. Con respecto a la primera, se trata de una comprensión deshumanizante de la historia donde lo práctico-inerte debe determinar nuestro futuro, entendido este como destino. En cuanto a la segunda, se trata de una falacia ya que todo producto de la praxis humana impone luego su temporalidad y sus exigencias al hombre.

Siguiendo los planteos de Sartre, podríamos decir que la tecnología, en tanto expresión de lo práctico-inerte, debe ser reapropiada por medio de la libre praxis-grupal, sellando sobre ella un sentido y no que ella selle su sentido sobre nuestra existencia.

## REFERENCIAS

- Aguilera, L. (2023). *Nueva Fase. Trabajo, valor y tiempo disponible en el capitalismo del Siglo XXI*. Punto de Encuentro.
- Alvaro, D. (2019). La cuestión de la socialidad en la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre. *Eídos*. (31), 196-224.
- Berardi, F. (2023). *Medio siglo contra el trabajo*. Canon Bífido.
- Caeymaex, F. (2009). Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis. En *Alter. Revue de phénoménologie*, (17), 29-44, Paris, Editions Alter.
- Cordúa, C. (1994). *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Universidad de los Andes.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk. Volumen 1. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*. Caja Negra.

- Han, B.-Ch. (2021). *Psicopolítica*. Herder.
- Jameson, F. (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado*. La marca.
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Cadencia.
- Marx, K. (2014). *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de Paris. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha*. Gredos.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Sartre, J.-P. (2004a). *Crítica de la razón dialéctica Tomo I*. Losada.
- Sartre, J.-P. (2004b). *Crítica de la razón dialéctica Tomo II*. Losada.
- Sartre, J.-P. (2008). *El ser y la nada*. Losada.

Recepción del artículo: 27 de junio de 2024.

Aprobación para su publicación: 19 de agosto de 2024.



# ACELERACIÓN, SOBREESTIMULACIÓN Y LOS PROBLEMAS DE UTILIZAR LA EXPERIENCIA AUTISTA COMO METÁFORA

Acceleration, overwhelm and the issues of  
using autistic experiences as a metaphor

**Federico Parra Rubio**

Universidad de Zaragoza (España)

<https://orcid.org/0000-0003-4072-9157>

## RESUMEN

La sobreestimulación se ha convertido en una vivencia típica del siglo XXI debido a las condiciones materiales que conforman las sociedades del norte global. Cada vez más, sentimos que nuestros sistemas nerviosos no alcanzan a cumplir con las demandas cognitivas, sociales y emocionales del día a día. Aunque esto afecta cada día a más personas, existen ciertos grupos más vulnerables a la sobreestimulación por factores neurológicos. Las personas autistas son uno de estos grupos. Por ello, no es de extrañar que su experiencia haya sido tomada como modelo para caracterizar este malestar en la población general. Sin embargo, el uso metafórico de sus vivencias como imagen ejemplar de la sobreestimulación favorece el recurso a lugares comunes prejuiciosos en detrimento de cualquier análisis serio. Tal asociación entre autismo y sobreestimulación ofrece una visión muy parcial del autismo, limita la comprensión de este fenómeno en personas no autistas y termina por naturalizar un malestar socialmente inducido al reducirlo a una serie de diferencias neurológicas individuales. **Palabras clave:** sobreestimulación, política, autismo, sensibilidad, Franco 'Bifo' Berardi.

## ABSTRACT

Overstimulation has become a typical experience of the 21st century due to the material conditions that shape the societies of the global north.

Increasingly, we feel that our nervous systems are unable to meet the cognitive, social and emotional demands of everyday life. Although this progressively affects more and more people, there are certain groups that are more vulnerable to overstimulation due to neurological factors. Autistic people are one such group. It is therefore not surprising that their experience has been taken as a model to characterize this discomfort in the general population. However, the metaphorical use of their experiences as an exemplary image of overstimulation favors the use of prejudiced commonplaces to the detriment of any serious analysis. Such an association between autism and overstimulation offers a very partial view of autism, limits the understanding of this phenomenon in non-autistic people and ends up naturalizing a socially induced malaise by reducing it to a series of individual neurological differences.

**Keywords:** overwhelm, politics, autism, sensibility, Franco 'Bifo' Berardi.

## INTRODUCCIÓN

La aceleración de ahí afuera no es algo que experimentemos directamente. No *vivimos* la aceleración. Puede parecer trivial decirlo, pero la aceleración no siempre *nos* apresura. Los procesos que se aceleran pueden pasarnos totalmente desapercibidos e incluso aminorar nuestro ritmo de vida, como sucede muy a menudo con las innovaciones tecnológicas. No vivimos la aceleración, cierto, pero intuimos el efecto que ella tiene sobre nuestras vivencias. Echamos en falta la sensación de tranquilidad durante el día, notamos la presión de un número cada vez mayor de exigencias y constatamos que algunos tipos de vivencias se vuelven más frecuentes en nuestro día a día. El presente artículo examina precisamente este fenómeno y algunos de los intentos que se han dado por comprenderlo a través del concepto de autismo.

En las últimas décadas, la sensación de no llegar a todo, de que el mundo nos supera o de que sus demandas nos desbordan se ha vuelto cada vez más prevalente. En inglés, se emplea el término *overwhelm* para englobar

estas y otras vivencias del estilo. En castellano, echamos mano de verbos que nos permiten expresar un sentimiento similar, como “abrumar”, “agobiar”, “saturar” o “sobrecargar”. Más difícil resulta encontrar un sustantivo. En nuestro hablar más cotidiano usamos varios: “agobio”, “saturación” o “desbordamiento” quizás sean los tres más frecuentemente empleados. Aquí me decanto por “sobreestimulación”, aunque quien lea esto puede sustituirlo por “desbordamiento” o “saturación” si lo prefiere. La designación, mientras no traicione, es secundaria. Comencemos, pues, con una descripción.

La vivencia de la sobreestimulación es distinta de otras también muy extendidas como el cansancio, el estrés, u otras más abstractas como la tan filosófica alienación. Dado que se trata de una vivencia en auge, se han dado algunos intentos por conceptualizarla, varios de los cuales lo han hecho tomando la experiencia de las personas autistas como referencia o metáfora de su propia vivencia. Aunque ello puede servir como una primera aproximación, considero que esta vía no es provechosa, pues obstruye un conocimiento más cabal de este fenómeno y de sus causas sociales. Mi objetivo a lo largo de este texto es ofrecer una breve caracterización de la sobreestimulación como experiencia característica de nuestras formaciones sociales, presentar algunas de las formas en que ha sido teorizada y advertir contra los peligros de hacerlo a partir del autismo. Así pues, la exposición que sigue ha sido dividida en cuatro partes.

En el primer apartado, presentaré una imagen de la sensibilidad como informada por la coyuntura donde se inserta. Argumentaré que las condiciones materiales en las que vivimos forjan nuestra sensibilidad a través del roce repetido con el mundo. En la actualidad, podemos afirmar que la aceleración constituye una de las fuerzas determinantes de nuestro tiempo, y una que ha tenido un impacto evidéntísimo sobre nuestra forma de vida. La exposición a un número cada vez mayor de estímulos y nuestro consecuente desbordamiento revela tan solo una de las consecuencias de todo ello.

En el segundo apartado, trataré de describir algunos rasgos de la experiencia vivida de la sobreestimulación y situaré esta vivencia entre las causas ambientales que más frecuentemente la precipitan hoy en día. Enfatizaré cómo el aumento del trabajo cognitivo y emocional tiende a demandar un fuerte esfuerzo psíquico que a menudo termina por agotar completamente nuestros recursos nerviosos. Ello me lleva a concluir que la aceleración adquiere aquí la forma de un exceso de demandas donde el colapso parece siempre inminente.

En el tercer apartado, expondré los intentos de tres figuras –Judy Singer, Harvey Blume y Franco ‘Bifo’ Berardi– por teorizar la sobreestimulación a la luz del autismo. Las personas autistas suelen tener una facilidad de excitación sensorial mayor, por lo que se hallan más expuestas al mundo y son más susceptibles a verse tocadas por su contextura. A partir de esta idea, me detengo a examinar cómo estas/os tres autoras/es vinculan la sobreestimulación con la tecnología, la hiperconectividad y las exigencias de nuestros tiempos.

En el cuarto y último apartado, cuestiono esta estrategia y pongo de relieve los problemas de asociar la sobreestimulación directa y prioritariamente con el autismo. Defiendo que hablar de ‘sobreestimulación autista’ en la población general no solo no nos provee con información adicional sino que reduce el autismo a un estereotipo negativo y termina por despolitizar las causas sociales que hoy en día precipitan este tipo de vivencias. Propongo dejar de lado tal asociación y, en su lugar, trabajar esta experiencia a partir de la creación de mejores recursos hermenéuticos y análisis políticos.

## 1. EL ROCE DE LA SENSIBILIDAD CON EL MUNDO

Desde el nacimiento, un mundo se abre hondo y rico ante nuestros ojos. La parte menor de aquello que existe ahí afuera nos roza sensorialmente y pone en funcionamiento la gran maquinaria de la percepción. Estas afectaciones son los estímulos: una brisa de aire que da un par de pisadas sobre nuestra piel, una luz que guía el camino en la noche, la textura de

una mano que reconocemos... Todo ello es estímulo, y el estímulo es mundo; hace mundo.

Simultáneamente, por detrás y dando forma a todo ello, está la sensibilidad. Una variable que define la hechura del mundo, que nos lo entrega *como* tal o como cual, que, ora nos hace experimentar la presión del abrazo como una muestra de cariño, ora nos hace sentir la misma presión con desdén cuando debemos saludar a alguien que detestamos. La sensibilidad no se añade sobre un estímulo dado, no lo complementa más tarde en la cadena de montaje, sino que está ahí desde su primera aparición, contribuyendo a formarlo en uno u otro sentido.

Los espacios que habitamos y las instituciones que rigen nuestras vidas privilegian unas sensibilidades sobre otras. El deporte fuerza una tonalidad competitiva, el examen un régimen atencional intenso y la música una sensibilidad auditiva más afinada. El sonido brusco contiene diferentes cualidades y estimula diferentemente cuando reanima una pieza a piano que cuando estalla en un frente de batalla. Todo depende del contexto, claro. Pero los contextos también entrenan la sensibilidad a la larga. Enseñan claves interpretativas y cada uno de ellos nos incita a hacer de la suya nuestro medio natural, nuestro sentir, nuestra forma primaria de vivir el mundo aquí y en todas partes.

Tiempos de guerra crean sensibilidades que ven guerra en todas partes, que interiorizan una forma de vivir el mundo como un mundo en guerra. Tiempos ferozmente competitivos crean sensibilidades que ven competición en cada esquina, que ven el mundo como recurso o como enemigo y su vida a través de las lentes de la estrategia. Estas formas de sentir tienen sustancia, tienen consistencia. El terror de la guerra no acaba con la guerra, sino que imprime una forma de sentir que permanece cuando aquella termina. El espíritu competitivo que reina en lo laboral tampoco desaparece cuando regresamos al hogar. El roce forja: define nuestra percepción de forma duradera. Por este roce que forja y que informa nos queda claro que la sensibilidad es un terreno en disputa, que depende de lo particular de las circunstancias y que puede inter-

venirse a partir de ellas. Partiendo de este vínculo entre las condiciones materiales existentes y las sensibilidades que ellas generan, el siguiente apartado examina la proliferación de sensibilidades sobreestimuladas en el contexto del norte global.

## 2. LA SOBREESTIMULACIÓN Y EL AGOTAMIENTO PSÍQUICO

### 2.1 Describiendo la sobreestimulación

La cuestión del ánimo y de las formas de la sensibilidad que moldean nuestras vivencias ha sido abordada desde puntos de vista teóricos muy variados. Hartmut Rosa (2019) considera que sería la alienación, entendida como un enmudecimiento o enfriamiento del mundo, lo que mejor define nuestra época. Byung-Chul Han (2022) escribe, en cambio, sobre una sociedad marcada por el agotamiento. Y aquí podríamos mencionar también el desencantamiento de Max Weber, la indolencia teorizada por Georg Simmel u otras ideas. Cada una de estas y otras propuestas apunta hacia lugares interesantes y son populares porque efectivamente iluminan facetas de nuestra realidad. Mi objetivo no es evaluarlas, decidir entre ellas, englobarlas en un concepto más amplio u ofrecer un diagnóstico cultural alternativo. Voy a sostener algo más humilde y más sencillo, a saber, que independientemente de que privilegiemos la alienación, el debilitamiento, el cansancio u otros estados de ánimo concretos, veremos que la mayor parte de ellos nos enfrentan al mundo como algo excesivamente estimulante. En otras palabras, que facilitan la sobreestimulación o la vivencia del mundo como ruido, como demasía de algo que nos desborda.

La sobreestimulación informa nuestra sensibilidad con una valencia negativa propia. Se trata de un género de vivencia que se caracteriza por la excedencia y que se diferencia de otros sentires por su manera de saturar la articulación significativa propia del mundo vivido. El terror, por ejemplo, nos entrega tal o cual cosa como una amenaza: miedo ante cierto peligro. El asco nos hace percibir un objeto, un olor o una textura como

desagradable: el urinario sucio es repugnante. En la sobreestimulación, en cambio, hay un residuo que queda crudo, una fracción de vivencia que no logramos absorber significativamente, pero que persiste en ella. Induce un desbordamiento literal. Se trata, por ejemplo, de una obligación que efectivamente vivimos como obligación, pero que, sumada a las anteriores, se vuelve demasiado. La sobreestimulación nos entrega esta demasía, este *plus* que tiene un origen significativo pero que ya no podemos asumir significativamente. Debemos entender bien esta duplicidad. La luz es luz, pero para el individuo sobreestimulado, también se convierte en demasiada luz; el ruido, además de ser ruido, se vuelve demasiado ruido. El mundo mantiene su materia, pero la suplementa con una sensación de exceso irreductible. En los casos más radicales, este suplemento no acompaña sino que sustituye la hechura significativa de nuestro mundo. Cuando esto ocurre, todo estímulo se presenta a sí mismo como demasiado estímulo y como nada más, como puro exceso sin una forma o un contorno determinados.

La sobreestimulación ocurre cuando no disponemos de los recursos psíquicos necesarios para procesar el mundo. Franco 'Bifo' Berardi ofrece la siguiente descripción, centrada en lo cognitivo, pero aplicable a sus contrapartes social, sensorial y emocional: "Cuando el ambiente que nos rodea parece sobrecargado de mensajes que necesitamos decodificar, nuestra experiencia puede tornarse difícil y dolorosa, y puede volverse tan caótica que nuestra mente se sienta a punto de explotar" (Berardi, 2022, p. 25).

Según el filósofo italiano, el desbordamiento psíquico precipita estados de ánimo como el pánico y el marasmo. El pánico expresa aquí "una brecha entre la capacidad de elaboración consciente de estímulos y la intensidad y velocidad de los estímulos infranerviosos" (Berardi, 2022, p. 143). El marasmo, por su parte, resulta de la acumulación de experiencias de sobreestimulación y se refiere a la "confusión mental en que cae una persona incapaz de gobernar su vida" (p. 143). Se trata de un tipo de vivencias más mundano que aquél descrito por el término "alienación", que implica una suerte de extrañamiento con respecto al mundo, al sí

mismo o a otros seres. En la sobreestimulación no hay extrañamiento, sino solo rechazo ante lo excesivo, rasgo no necesariamente presente en la alienación. Por ello, aunque ambas se pueden precipitar mutuamente, la primera suele ser más episódica. La sobreestimulación nos invade en un momento, por unos minutos, unas horas o unos días, mientras que difícilmente podemos pensar la alienación como un estado de ánimo pasajero (eso lo nombramos con algo más mundano: “desconexión”).

También el agotamiento es a la vez causa y consecuencia de la sobreestimulación sin confundirse con ella. Como resultado del agotamiento o del cansancio, disponemos de menos energía para lidiar con el mundo, de forma que nos satura más fácilmente. La otra cara de este mismo fenómeno es que el empleo de energía que demanda la sobreestimulación nos lleva al agotamiento rápidamente. Sin embargo, esto no nos permite identificarlas. Ni el vigor impide el desbordamiento ni la sobreestimulación nos agota necesariamente, por mucho que ambas cosas suelen sucederse. Nuevamente –y me permito repetir esto– la sobreestimulación es algo que puede darse bajo prácticamente todo el espectro de circunstancias posibles. Han (2022) lo asocia con un “exceso de positividad” (sea lo que sea eso, ya que no lo define), y lo considera como el resultado característico del imperativo actual de auto-explotación, pero lo cierto es que puede darse fuera de este. De hecho, resulta muy extraño suponer –como lo hace Han– que casi toda la población trabaja como autónoma y no vendiendo su mano de obra. El trabajo asalariado también nos satura. El siguiente subapartado ahonda en algunos de los factores que actualmente convierten el mundo laboral en una fábrica de subjetividades desbordadas.

## 2.2 Una cuestión política

Que experimentemos sobreestimulación en circunstancias puntuales es normal y nada de lo que preocuparse. Se trata de una respuesta adecuada ante circunstancias y contextos que amenazan nuestra integridad física o atentan contra nuestro bienestar psicológico. Justamente lo que preocupa a Bifo, sin embargo, es que este tipo de experiencias han dejado

de representar una excepción. La sobreestimulación, el pánico e incluso el marasmo se han vuelto vivencias de lo más comunes en la coyuntura social y económica de los países del norte global. No existe una única causa o un único tipo de circunstancia que pueda explicar esta frecuencia, aunque sí podemos señalar algunos de los factores socioeconómicos que contribuyen a ello.

En lo que concierne al trabajo, por ejemplo, nuestro siglo ha invertido la tendencia de los precedentes a reducir la duración de la jornada laboral (Price, 2021, p. 76). Pero no es una mera cuestión de cantidad. El tipo de trabajo y las demandas que impone también han sufrido cambios remarcables. Cada vez menos trabajos operan sobre el esfuerzo físico repetitivo propio de la era industrial y que tenía como consecuencia secuelas primariamente físicas. Ahora, cada vez más trabajos exigen un esfuerzo cognitivo, atencional y emocional. Es decir, nuestro siglo no es simplemente *'high tech'* (alta tecnología), sino también *'high-touch'* (de contacto), como inteligentemente lo han formulado Hellen Hester y Nick Srnicek (2024). El propio Bifo ha escrito extensamente sobre lo que ha llamado *'capitalismo cognitivo'*, donde "cada fragmento de actividad mental debe ser transformado en capital" (Berardi, 2016, p. 19). A esto se añade el trabajo emocional presente en muchas profesiones dedicadas los servicios, que no solo exige coordinar las propias emociones con las del resto de personas, sino también lograrlo haciendo ver que no hay ningún esfuerzo o intención implicados (Hochschild, 2012, p. 8). Finalmente, es fundamental no olvidar el trabajo de cuidados tan a menudo no remunerado o criminalmente mal pagado, donde la labor física y emocional también resulta de lo más intensa.

A todo esto se añade el derrumbamiento de los límites entre ocio y trabajo, la cultura del doble empleo, la demanda de sociabilidad en todos los aspectos de nuestra vida, la aceleración en materia de innovación tecnológica, cultural y artística, la presión para mantenerse al día con las noticias y las redes, etc. El resultado es que no llegamos a todo, que debemos atender más de lo que podemos asumir y que nos abruma un exceso de demandas. La sobreestimulación expresa este exceso y

el agotamiento de los recursos físicos, sensoriales, psíquicos y sociales necesarios para procesarlo. Así, cuando nos hallamos cerca del umbral de saturación, cualquier cosa puede precipitarla. Esto ocurre diferentemente para cada individuo en función de factores como el ritmo de vida, la predisposición anímica o la facilidad de estimulación. Sin embargo, entre la población, las personas autistas destacan como un colectivo particularmente vulnerable a la sobreestimulación. Por este motivo, se han dado algunos intentos por tomar su experiencia como imagen ejemplar de este malestar que caracteriza nuestros tiempos.

En el siguiente apartado, detallaré tres sentidos en que la experiencia autista ha sido tomada metafóricamente para describir la sobreestimulación que aqueja cada vez a un número mayor de personas.

### **3. TRES ENFOQUES ACERCA DEL VÍNCULO ENTRE SOCIEDAD, TECNOLOGÍA Y NEUROLOGÍA**

El autismo es una variante natural en el desarrollo neurológico que afecta al 1-2% de la población y que se manifiesta, principal pero no únicamente, a través de diferencias sensoriales y comunicativas. Está marcado por un procesamiento de la información que va desde abajo hacia arriba, lo cual significa que en lugar de ir del contexto al detalle se llega al contexto a partir del detalle. Esto implica un menor grado de criba que hace que las personas autistas tramiten un 42% más de información con respecto a la población no autista (Pérez Velázquez & Galán, 2013). Por este motivo y por la falta de entornos adaptados para ellas, las personas autistas procesan más estímulos y son más propensas a sentirse sobreestimuladas.

En este apartado, expondré de qué manera tres intelectuales (Judy Singer, Harvey Blume y Franco 'Bifo' Berardi) han teorizado la sobreestimulación desde el autismo. Singer introduce la idea de que el aumento de este tipo de experiencias en la población no autista se debe a las innovaciones tecnológicas y a la ingente cantidad de información que internet pone al alcance de nuestras manos. Todo ello lleva a la autora a teorizar (parcial-

mente en broma) la emergencia de un grupo social que ella califica como “culturalmente autista”. Blume, por su parte, añade que la sobreestimulación no es tanto una cuestión de cantidad de información o de velocidad en el mundo objetivo cuanto de la manera en que la tecnología nos expone a ello a través de la hiperconexión. Finalmente, Bifo da a todo esto un sentido político al situar la sobreestimulación como una consecuencia de lo que él denomina “capitalismo cognitivo”. Este régimen social tendría como consecuencia la aparición de un conjunto de experiencias incapacitantes distintas a las de siglos anteriores, algunas de ellas vinculadas con la saturación y conceptualizadas por el autor desde el autismo.

### 3.1 Judy Singer y el cyborg

En 1998, la socióloga Judy Singer escribió uno de los textos seminales del movimiento por la neurodiversidad, un movimiento orientado a poner de relieve la diversidad neurológica propia de nuestra especie y dedicado a reivindicar una transformación social inclusiva con todo el mundo. En el seno de este marco, la autora denuncia que las personas autistas han sido objeto de discriminación por mantener una relación visiblemente diferente con el mundo y con otras personas. El objetivo de Singer es concienciar sobre todo ello y reducir la marginación de este colectivo.

Hacia el final de su texto, la autora señala que la aparición de internet y de otras tecnologías más recientes amplía radicalmente el grado de implicación que las personas autistas pueden tener en su entorno. Las comunidades online facilitan formas de socialización más accesibles y el mundo digital en su conjunto parece regirse a través de estímulos más o menos controlables y predecibles. El uso de estas tecnologías disminuye marcadamente el grado de discapacidad de las personas autistas en muchos sentidos. Martijn Dekker, también activista por la neurodiversidad, afirmó incluso que los ordenadores deberían considerarse como una provisión esencial en materia de discapacidad para las personas autistas (comentado en un foro y citado en Singer: 2016, p.66). Y es que, al reducir la sobreestimulación, se recupera el sentido de agencia, disminuyendo las sensaciones de agotamiento, marasmo y alienación de las que ha-

blan otros autores. En este sentido, Singer evoca a Donna Haraway y argumenta que la unión entre autismo y tecnología nos ofrece un buen ejemplo de simbiosis cyborg.

Sin embargo, la autora también considera que estas mismas innovaciones tecnológicas pueden tener el efecto contrario. La “abrumadora avalancha de pura información” con que nos proveen amenaza con saturar el espacio mental de las personas no autistas, acostumbradas a un régimen sensorial diferente y a un menor número de estímulos. Este escenario lleva a Singer a preguntarse si la aceleración tecnológica y la creciente cantidad de información terminarán por convertir a gran parte de la población no autista en sujetos “culturalmente autistas” (Singer, 2016, p. 66). La socióloga no concreta qué significaría eso de ser culturalmente autista, aunque su análisis da a entender que ese ‘autismo cultural’ estaría definido por la sobreestimulación derivada de la aceleración y por las nuevas formas de comunicación que ella introduce.

La idea de que existe un vínculo entre la aparición de nuevas tecnologías y el aumento de la sobreestimulación es sugerente, pero necesita más detalle. El texto de Harvey Blume nos ofrece precisamente estos matices al describir de qué manera la unión entre lo orgánico y lo artificial nos vincula al mundo: a través de la hiperconectividad.

### **3.2 Harvey Blume y la hiperconectividad**

Un año antes de que el texto de Singer viera la luz, el periodista Harvey Blume publicó un par de artículos abordando el tema de la neurodiversidad en dos periódicos (Blume, 1997a, 1997b). Sin embargo, mientras que el ensayo de Singer era un trabajo académico, los artículos publicados por Blume tenían una naturaleza extraacadémica y un énfasis en lo cultural. Por ello, aunque aquí se repite la idea de que el nuevo régimen tecnológico de estimulación puede ser capacitante para las personas autistas y discapacitante para las personas no autistas, también hay un esfuerzo consciente por volver las experiencias autistas comprensibles para el público general.

Para ello, el texto comienza por introducir el autismo como una forma de exposición al mundo. Señala que la etimología del término ‘autismo’ es engañosa, ya que el prefijo *auto-* hace referencia a una reclusión sobre sí mismo: “implicando, tal y como lo hace, que las personas autistas están inherentemente aisladas del mundo exterior, cuando en realidad, para empezar, están demasiado expuestas a él” (Blume, 1997a). La experiencia autista está caracterizada por la exposición a una mayor cantidad de estímulos, es decir, no por el ensimismamiento o la cerrazón sino, precisamente, por la hiperconectividad. He ahí el motivo por el que muchas personas autistas tienden a pensar “en sí mismas en términos mecánicos, eléctricos o, cada vez más hoy en día, cibernéticos” (1997a).

A medida que integramos las nuevas tecnologías en el trascurso de lo cotidiano, nuestra relación con el mundo se ve cada vez más marcada por la sobreexposición al mundo, o sea, por la hiperconectividad. Las llamadas y los servicios de mensajería nos permiten contactar y ser contactados/as a cualquier hora del día, mientras que las redes sociales nos dan acceso a la vida privada de otras personas en un grado muy superior al que era común antes. El flujo constante de noticias, que ya no circulan solo en la televisión, los periódicos o la radio, sino también en blogs, redes y vídeos, implica que cada vez es más sencillo actualizarse. El reverso de esta disponibilidad es que se espera que hagamos uso de ella, que la aprovechemos e incorporemos en nuestro día a día. La hiperconectividad no viene del hecho de que circule cada vez más información o de que sea más fácilmente accesible. Viene de que se espere que nos exponamos a ella constantemente.

Consecuentemente, la sobreestimulación no aparece como consecuencia de la cantidad de información que existe ahí afuera –como cree Singer–, sino como el resultado de incorporar tecnologías que nos exponen a una mayor cantidad de mundo de la que acostumbramos a tener perceptualmente presente. Eso es lo que desborda la sensibilidad, esas son la hiperconectividad y la sobreexposición que inducen episodios de sobreestimulación. Así pues, junto con el giro hacia la tecnología –y aquí Blume también se refiere a la imagen del cyborg– se produce una

conceptualización de la hiperconectividad en términos neurológicos. Es en este contexto donde las vivencias de las personas autistas adquieren centralidad como modelo explicativo para las de la población no autista.

Al introducir el concepto de hiperconectividad entre el sujeto y el mundo, Blume va más allá del análisis de Singer. Por ello, aunque su planteamiento no está politizado, o no de forma explícita ni lograda, sus ideas nos animan a pensar en los factores socioeconómicos que fuerzan ese tipo de sobreexposición. Esta dimensión política de la sobreestimulación será el objeto de estudio de Franco 'Bifo' Berardi en su libro *El tercer inconsciente*, que representa la última parada de este recorrido.

### 3.3 Franco 'Bifo' Berardi y el agotamiento psíquico como mal de época

Más arriba, me he referido al trabajo de Bifo para caracterizar brevemente la experiencia de la sobreestimulación y los estados anímicos colindantes de pánico y marasmo. Además de todo ello, el autor utiliza el concepto de autismo para dar cuenta de la omnipresencia de estas experiencias. Para ello, establece un vínculo entre la aceleración, la coyuntura social actual y la proliferación de sensibilidades desbordadas. El resultado de todo ello es una politización de la sensibilidad y un cuestionamiento del progreso entendido como puro crecimiento.

El filósofo italiano cuestiona el punto de vista aceleracionista haciendo especial énfasis en los límites biológicos y neurológicos del propio cuerpo (Berardi, 2013). Considera que las bondades o maldades de la aceleración no pueden ser planteadas al margen del impacto que tienen sobre el individuo. Por eso, analiza las secuelas somáticas y nerviosas de la aceleración en curso, mostrando que tiene efectos nocivos sobre nuestra sensibilidad. Para esta tarea, acuña el concepto de "psicoesfera".

Bifo denomina "psicoesfera" al conjunto de fuerzas sociales dominantes que configuran nuestras psiques. Según este autor, la psicoesfera habría atravesado tres grandes fases en los últimos cien años. La primera de ellas habría sido analizada por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*,

donde describe la primera mitad del s.xx como un periodo caracterizado por la represión de los propios instintos y, consecuentemente, como un periodo de individuos sumidos en la neurosis. La segunda fase de la psicosfera habría tenido lugar a partir de los años '60 y su dinámica habría sido descrita adecuadamente en *El Anti-Edipo*, escrito por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Esta segunda era aparecería marcada por una proliferación/liberación de los flujos deseantes y, así, por el desarrollo de un tipo humano más bien psicótico. Finalmente, la irrupción súbita del coronavirus habría precipitado una tercera fase que, en realidad, llevaba tiempo gestándose. Lo propio de esta última fase consistiría en una ralentización de diversos aspectos del mundo: los ritmos de producción, de consumo y de vida en general. Bifo llama a este proceso “psicodeflación” y, aunque lo vincula con la pandemia, considera que también hubiera acaecido en uno u otro momento aún si ésta no hubiera tenido lugar. El italiano cree que esta ralentización, producto irónico de la aceleración tecno-capitalista, encuentra en el autismo y en la depresión sus correlatos psicopatológicos más característicos. Sin embargo, su propio análisis no es claro con respecto a dónde sitúa exactamente la causa. Esto es debido a que, como veremos, su texto opera con dos conceptos de autismo diferentes.

Hay momentos en los que Bifo parece derivar la ‘subjetividad autista’ del imperativo de distanciamiento social. Así pues, argumenta que el aislamiento habría hecho surgir “un régimen autista en las relaciones afectivas y sociales” (Berardi, 2022, p. 94). Cuando adopta esta línea argumentativa, el italiano describe el autismo como una “sensibilización fóbica” (Berardi, 2022, p. 127) y teme que esta sensibilidad devenga “el nuevo suelo común de la percepción humana” (Berardi, 2022, p. 100). Apoyándose en estas ideas, Bifo da a entender que no sería la psicodeflación en sí misma la que crearía ‘sensibilidades autistas’, sino solo su declinación pandémica con el miedo al contagio y sus medidas de prevención. Correlativamente, cuando argumenta en este sentido, sus conceptos de autismo y de sensibilidad autista no aparecen definidos por la sobreestimulación, sino solo por la fobia social.

Sin embargo, este concepto de autismo desactualizado y lleno de lugares comunes resulta menos interesante que otra versión que el autor presenta únicamente para descartarla. El octavo capítulo del libro de Bifo se titula precisamente 'Paisaje mental autista' y, en él, la cuestión de los entornos sobreestimulantes deviene un asunto político vinculado a "lo que era el autismo ayer" (Berardi, 2022, p. 98). Aquí, el nexo con la aceleración es explícito:

Es una descripción del autismo en términos de ruido, en términos de saturación de la atención. Esta manera de hablar corresponde a un concepto del autismo como reacción excepcional y marginal a la aceleración de la infoesfera. Eso es lo que era el autismo ayer (Berardi, 2022, p. 98).

En este fragmento, nuestro autor engloba bajo el concepto de autismo un tipo de malestar psíquico socialmente inducido. Concretamente, define el autismo en términos parecidos a los que utilizan Singer y Blume para describir la sobreestimulación. Y, aunque Bifo aparentemente descarta este concepto de autismo, lo cierto es que una lectura atenta de su libro revela que, de hecho, sigue bastante operativo. Se encuentra presente, sobre todo, en el análisis del ritmo de vida, producción y consumo como catalizadores de malestar: "esta sintomatología [los rasgos autistas] puede ser leída no como el diagnóstico de un comportamiento anómico, sino culturalmente como la descripción de un *novus homo* [nuevo hombre] surgido del matrimonio entre tecnocultura y capitalismo financiero" (Berardi, 2022, p. 99). En última instancia, lo que quiere demostrar Bifo es que la noción capitalista de progreso no es ni posible ni deseable, sino fuente de diversos malestares. En este contexto, la imagen de un 'autismo de ayer' le sirve para nombrar el malestar concreto que las sociedades capitalistas infligen sobre la sensibilidad de las personas que viven en ellas.

Así pues, las ideas de este autor aventajan al resto lo tocante al análisis político de las causas de la sobreestimulación, pues sitúa su origen en un ritmo de vida frenético y en un tipo de exposición patogénica a los

estímulos y las demandas del mundo. Sin embargo, las nociones de autismo que maneja son altamente prejuiciosas y problemáticas, pues no solo naturaliza el vínculo entre autismo y malestar, sino que también presenta el primero de ellos como algo de lo que sería necesario protegerse. A lo largo del siguiente apartado, expondré las limitaciones más importantes de los planteamientos de Singer, Blume y Bifo, indicando algunas alternativas que considero más provechosas.

#### **4. LOS PROBLEMAS DE UTILIZAR LA EXPERIENCIA AUTISTA COMO METÁFORA**

En este apartado, argumento que conceptualizar la sobreestimulación por referencia a las vivencias típicamente autistas es una estrategia perniciosa en varios sentidos. No solo no nos hace comprender mejor las experiencias de sobreestimulación, sino que, por lo general, tiende a desactivar el análisis político, a desincentivar el estudio de esta vivencia y a patologizar aún más al colectivo autista. En su lugar, sugiero teorizar la sobreestimulación como un tipo de vivencia que cualquier persona puede experimentar llegado el caso. El énfasis, entonces, debe ponerse sobre el entorno.

La equivalencia entre autismo y sobreestimulación naturaliza este malestar al convertir el efecto de un entorno hostil sobre la persona autista en un rasgo individual suyo. Una persona autista podría vivir su vida entera sin sobreestimularse una sola vez y no por ello habría dejado de ser autista. Simplemente, no habría vivido en un entorno que la desencadenara. Por ello, la ecuación “autismo = sobreestimulación” ontologiza/naturaliza/individualiza una cuestión del todo relacional. Esta reducción, además de patologizante, es simplemente falsa. No se toma en serio el rol de lo social incluso cuando su objetivo es politizar dicho malestar. Tampoco tiene en cuenta la diversidad dentro del espectro autista –que por algo es un espectro– y en la que hay tanto personas que rehúyen los estímulos (*sensory avoiders*) como personas que los buscan activamente (*sensory seekers*).

Sumado a este problema, existe otro de corte más bien epistemológico. Y es que tratar de describir la sobreestimulación propia a partir de lugares comunes sobre otros colectivos no nos aporta nada nuevo. En realidad, esta manera de señalar a la experiencia ajena para explicar la propia tan solo sirve para generar un falso sentido de comprensión, pues seguimos sin tener acceso a sus vivencias y operamos solo desde lo que creemos que viven (o peor aún, desde lo que los prejuicios y estereotipos culturales nos hacen creer que viven). Este tipo de “cooptación epistémica” (Spencer & Broome, 2023) no genera ninguna comprensión genuina, sino solo una ilusión de conocimiento que desincentiva la profundización teórica. En este sentido, no solo se trata de una metáfora dañina, sino también de una poco efectiva. Sintomatiza una ausencia de recursos hermenéuticos aptos para describir nuestra experiencia, ausencia que no disminuye al señalar en dirección ajena.

Por supuesto, podemos mejorar nuestra comprensión de este fenómeno echando mano de la experiencia ajena si, en lugar de imaginar cómo lo viven otras personas, les damos voz y les escuchamos. Y, por supuesto, muchas personas autistas son veteranas que pueden hablarnos de la sobreestimulación con un grado de detalle que no encontraríamos en otra parte. Pero esto debe ser acompañado por la advertencia de que no es un rasgo inherente al autismo y de que la experiencia de las personas no autistas puede diferir significativamente de la suya. Por este motivo, también ellas deben contribuir con sus testimonios, sus ideas y sus hipótesis.

## CONCLUSIONES

A lo largo del artículo, he tratado de esbozar fenomenológicamente algunos caracteres de la sobreestimulación, señalando ciertos factores que contribuyen a precipitarla. También me he detenido en los intentos de Judy Singer, Harvey Blume y Franco ‘Bifo’ Berardi por iluminar el contorno de esta vivencia a la luz de la experiencia de las personas autistas. Finalmente, en el último apartado, he señalado los aspectos problemáticos de esta asociación. En consecuencia, me gustaría dedi-

car el espacio de estas conclusiones a ofrecer algo positivo, es decir, a proponer cuatro claves para una politización realmente subversiva del colapso psíquico.

1. Que la diversidad neurológica es un atributo humano básico, siendo algunas variantes hereditarias (como el autismo) y otras de origen social o biográfico (como el trauma complejo y el *burnout*). Esto es un hecho y no un juicio de valor.
2. Que algunas de estas variantes pueden ser discapacitantes en general o en el contexto de espacios concretos, pero que no por ello resultan necesariamente en una menor calidad de vida (Reynolds, 2022).
3. Que la neurodiversidad no puede ser reducida a un producto fallido del sistema, como lo intenta Bifo, porque 1) no todas las variantes tienen un origen social, 2) no todas las variantes son dañinas y 3) un rasgo tan íntimo de las personas no debe ser utilizado como arma arrojada para infundir terror (Schalk, 2022, pp. 71-73). Es necesario denunciar los efectos dañinos de los entornos que habitamos sin demonizar las vidas afectadas por ello.
4. Que el malestar socialmente inducido no debe abordarse con metáforas ni referencias culturales ambiguas. La manera más sana de encarar el malestar –diría parafraseando aquí a Susan Sontag– podría ser descrita como aquella “que menos se presta y mejor resiste al pensamiento metafórico” (Sontag, 2008, p. 11). En su lugar, nuestro énfasis debe estar puesto en dar voz a las personas implicadas otorgando credibilidad a sus testimonios y dándoles acceso a las instituciones encargadas de crear y hacer circular el conocimiento en el seno de nuestras comunidades. Es lo que Miranda Fricker ha dado en llamar “justicia epistémica” (Fricker, 2007) y es la única forma de saber lo que realmente vive la gente, cuánto padece o deja de padecer y desde dónde intervenir las causas de ese sufrimiento.

## REFERENCIAS

- Berardi, B. (2013). Accelerationism Questioned from the Point of View of the Body. *E-Flux*.  
<https://www.e-flux.com/journal/46/60080/accelerationism-questioned-from-the-point-of-view-of-the-body/>
- Berardi, B. (2016). *Almas al trabajo: Alienación, extrañamiento, autonomía*. Enclave de Libros.
- Berardi, B. (2022). *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral*. Caja Negra.
- Blume, H. (1997a, Mayo). 'Autism & the internet' or 'It's the wiring, stupid'. <https://web.mit.edu/comm-forum/legacy/papers/blume.html>
- Blume, H. (1997b, Junio). Autistics Are Communicating in Cyberspace. *New York Times*. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/cyber/techcol/063097techcol.html>
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Han, B.-C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hester, H., & Srnicek, N. (2024). *Después del trabajo. Una historia del hogar y la lucha por el tiempo libre*. Caja Negra.
- Hochschild, A. R. (2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press.
- Pérez Velázquez, J. L., & Galán, R. F. (2013). Information gain in the brain's resting state: A new perspective on autism. *Frontiers in Neuroinformatics*, 7. <https://doi.org/10.3389/fninf.2013.00037>
- Price, D. (2021). *Laziness does not exist*. Atria.
- Reynolds, J. M. (2022). *The life worth living. Disability, pain, and morality*. University of Minnesota Press.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Schalk, S. (2022). *Black disability politics*. Duke University Press.
- Singer, J. (2016). *NeuroDiversity: The Birth of an Idea*. Self-published, Amazon.
- Sontag, S. (2008). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Penguin Random House.
- Spencer, L. & Broome, M. R. (2023). The epistemic harms of empathy in phenomenological psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1–23. <https://doi.org/10.1007/s11097-023-09930-1>

Recepción del artículo: 16 de junio de 2024.

Aprobación para su publicación: 20 de agosto de 2024.

# 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 *πρᾶγματα*. 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.

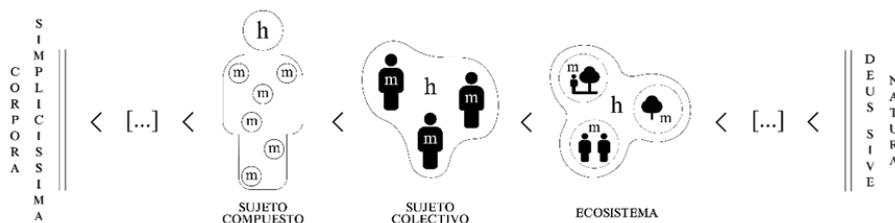


Ilustración: 1 Orden de composiciones.

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 Aragüés 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” (Aragüés, p. 32).

relacione con los demás mediante relaciones horizontales positivas de asociación, en contraposición a un *sujeto* trascendente que se relaciona a través de relaciones verticales negativas de sumisión. Pero primero, estudiaremos el funcionamiento y génesis de este *sujeto* idealista dentro del modo de producción.

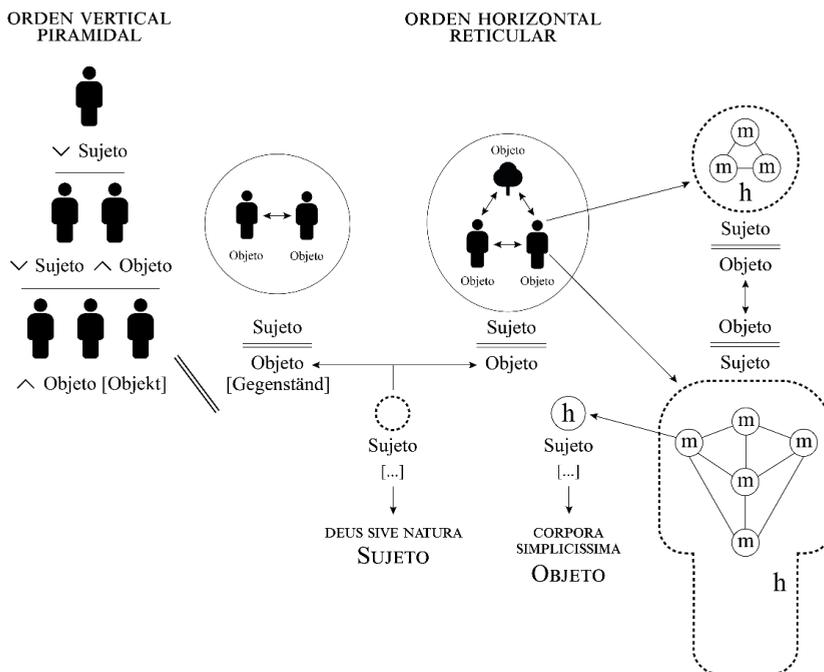


Ilustración 2: Los dos órdenes y sus escalas.

b) La acumulación originaria como privación de mundo.

Afirma Jesús Ibáñez (1986) que “el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista” (p. 58). Por «individuo» entendemos, sin duda, el *sujeto* «individualista» de la tradición idealista. Afirmaríamos, por lo tanto, que «el *sujeto* es el *objeto* del capitalismo». El *sujeto* es de orden inferior al sistema capitalista, en tanto que es pro-

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 proletarización, 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 instauro 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.



# RESEÑA



## SOBRE REALISMOS CONTEMPORÁNEOS

### On contemporary realisms

**Esteban Lizama**

Universidad Salesiana, Ciudad de México  
[jose.lizama@universidadsalesiana.edu.mx](mailto:jose.lizama@universidadsalesiana.edu.mx)

Galán, Francisco [coord.]. (2023). *Entre realismos*.  
Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Permítase iniciar con una cita: “¡De que Kant tiene razón no cabe duda! Pero no la tiene toda.” (Villa, p. 214). Si bien el enfrentamiento entre las posturas filosóficas de *realismo* e *idealismo* se puede ubicar desde el surgimiento de la filosofía en la antigua Grecia, es a partir de la obra de Kant cuando toma las características que general y actualmente se discuten. Kant tiene razón al mostrar la relación interdependiente, en el acto de conocimiento, entre el sujeto y el objeto (correlacionismo, en términos de Meillassoux), por la cual todo conocimiento (epistemología) está condicionado por las categorías del entendimiento, lo que, a su vez, condiciona la aprehensión de los objetos, de lo real (ontología). Tras dos siglos de tomarse la tesis kantiana como insuperable, en las últimas décadas, algunos movimientos filosóficos, centrados en la cuestión del realismo, plantean que la correlación entre el sujeto y el objeto (en lo que Kant tenía razón), no impide acceder a la realidad misma (en lo que Kant se equivoca). El libro *Entre realismos*, conformado por dieciséis capítulos, divididos en cuatro secciones, amén de un prólogo y una introducción, presenta las reflexiones y argumentos que catorce filósofos y filósofas, un teólogo y un ensayista presentan a favor de la tesis ontológica del realismo. Las siguientes líneas tienen el objetivo de presentar una sucinta exposición panorámica del libro.

La primera sección, *realismo poscontinental*, inicia con el capítulo “¿Por qué *realismo poscontinental*? Sobre el nombre del giro realista de la filo-

sofía en el siglo XXI”, de Ernesto Castro. El autor presenta un amplio y detallado panorama de los realismos del siglo XXI, así como una justificación de la denominación, acuñada por él mismo, *realismo poscontinental*, para referirse a tales realismos.

El segundo capítulo “Principios para un nuevo realismo feminista” de María J. Binetti defiende un pensamiento feminista que, acorde con las nuevas filosofías, en diálogo con las ciencias naturales, restablezca “el estatus ontológico de naturaleza”, para superar el relativismo socioconstructivista de las últimas décadas. A decir de la autora el constructivismo sexual, más que defender a la mujer, resulto en un *vaciamiento* ontológico, político y jurídico de la categoría *mujer*, “la reducción de las mujeres a un significativo vacío de uso libre y su minorización como un género más entre los transfinitos géneros posibles tiene el claro objetivo de perpetuar su subordinación...” ( p. 77); es menester pensar el cuerpo desde adentro, y no como mero efecto del discurso social, por medio de un nuevo realismo, basado en diez principios que la autora presenta en el texto, que asuma la identidad femenina como realidad originaria.

El tercer capítulo, “La inmanencia de otro mundo” de Quentin Meillassoux presenta una argumentación filosófica que, con base en la negación del *principio de razón suficiente*, habilita un pensamiento del absoluto, especulativo y no metafísico; a partir de tal pensamiento especulativo sostiene que la *contingencia* es el único absoluto, que la *irrazón* de las cosas es la verdad misma de todas las cosas, el *supercaos*.

El capítulo “Una defensa del correlacionismo débil” de Laureano Ralón. El autor, apoyado en Kant sostiene que posturas como las de Meillassoux y Harman reflejan una inadecuada comprensión de la *crítica* kantiana, por lo cual caen en planteamientos precríticos; el autor, apoyado en el naturalismo trascendental de Sellars, defiende un correlacionismo débil.

La segunda sección, *Xavier Zubiri*, inicia con el capítulo “Defender la realidad: ontologías realistas de Xavier Zubiri a Manuel De Landa y Graham Harman” de Karla Castillo Villapudua. La autora presenta algunos

aspectos de las concepciones de realidad, de los filósofos citados, para hacer frente al relativismo posmoderno y “al aumento de la confusión humana” (p. 182). Zubiri plantea un *realismo formal*, del que deriva que la realidad existe *de suyo*, no conceptualmente, sin necesidad de la cognición humana; la *inteligencia sentiente* aprehende las *notas* de las cosas como de suyo. De Landa define la realidad como un flujo de materia y energía, independientes de la mente, que son susceptibles de *ensamblaje*, de maneras heterogéneas, tanto natural como culturalmente. Harman plantea una *ontología orientada a objetos* (OOO) a través de la cual sostiene la realidad e igualdad de todos los objetos, para rechazar el antropocentrismo de las filosofías del acceso.

El capítulo “Dos argumentos sobre la realidad absoluta” de José Alfonso Villa Sánchez se centra en el realismo absoluto de Meillassoux y Zubiri. A decir del filósofo francés, la *facticidad* del pensamiento es el resultado de la facticidad de toda la realidad, con lo cual la *contingencia* se eleva a principio absoluto. El filósofo español, plantea una *noología*, una indagación sobre la *inteligencia sentiente*, que aprehende las *notas* que la realidad posee *de suyo* y que dan cuenta de la realidad formal.

El capítulo “Reología, un realismo nuevo” de Carlos Sierra-Lechuga e Ignacio Clavero Fernández expone la propuesta, del primero de los autores, de una *reología* (de raigambre zubiriana) Tras señalar los problemas a los que se enfrenta el realismo, y las respuestas que las nuevas corrientes realistas han dado al respecto, se expone al *realismo real* fundado en la reología, la cual se refiere a la *res*, a las cosas mismas, a las cosas reales, cuya “suficiencia constitucional” aprehende *de suyo* a la realidad.

El capítulo “Sobre el problema del conocimiento de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri” de Fernando Esau Ortiz Santana, plantea que la idea de conocimiento, que se presenta en *Inteligencia y razón*, puede aplicarse para el conocimiento de la esencia. Tras explicar algunos términos preparatorios como *nota* y *sustantividad*, el autor plantea que la esencia es “el subsistema central de notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para ‘solamente ser’ (...)” (p. 295). Definida la esencia, el

autor, diserta sobre el conocimiento de la misma, y concluye que esta se puede conocer, pero solo desde un sistema de referencia y parcialmente, no de manera absoluta.

El capítulo “Acto, alteridad y realidad: para una metafísica hebrea” de Antonio González plantea que, en la metafísica hebrea, los conceptos de *acto* y *alteridad*, abren un camino de posibilidades nuevas para la filosofía.

La tercera sección versa sobre el *Realismo científico*. Es importante señalar la característica que los realismos científicos comparten: un compromiso ontológico con una realidad independiente; la discusión, más bien, se centra en el estatus de realidad de los entes científicos (objetos materiales observables y no observables, teorías, modelos). La sección inicia con el capítulo “Verdad y realidad en el realismo científico actual (analítico y continental)” de Isabelle Thomas-Fogiel. La autora señala que el realismo científico se centra en los objetos observables, así como en los objetos que no son observables, pero son susceptibles de comprobación. Señala también que entre algunos metafísicos analíticos (Lowe) “se presenta una extensión de la categoría de objetos que pueden ser considerados como “reales” (p. 357), tales como los objetos matemáticos, culturales o morales. Después de caracterizar al realismo científico, procede a realizar una crítica interna del mismo, centrada en la relación de los conceptos de *realidad* y *verdad*: “es la ciencia un discurso verdadero porque dice lo real, o está facultada para decir qué es real porque es un discurso verdadero” (p. 369). Después de argumentar la pregunta señala que, “aunque tuviéramos una realidad, la cuestión de la verdad no está resuelta” (p. 379), y concluye que se debería proponer una noción de verdad fuerte.

El capítulo “El realismo científico desde la perspectiva del tomismo analítico” de José Antonio Pardo presenta una argumentación de corte tomista, a favor de los términos teóricos, de los predicados teóricos, que postula la ciencia. Partiendo de los intentos que en la Filosofía de la Ciencia se han llevado a cabo para dar cuenta del estatus de los térmi-

nos teóricos, como las oraciones de Ramsey o los llevados a cabo por la tradición modelo-teórica, señala, en línea con Mauricio Beuchot, que el problema ha consistido en aplicar una hermenéutica univocista; la alternativa sería utilizar una hermenéutica analógica-icónica, “para el procesamiento de información de carácter difuso” (p. 395). Posteriormente el autor discute sobre los conceptos y la predicación y plantea que son las *formas* las que constituyen el significado de los términos teóricos y fundamentan su realidad.

En el capítulo “El semirrealismo es un realismo de propiedades bien detectadas: entrevista con Anjan Chakravartty”, Laureano Ralón entrevista al filósofo de la ciencia citado. Explicando su postura filosófica, el entrevistado señala que su realismo busca vincular al realismo de entidades y al realismo de estructuras: “nuestras mejores apuestas (...) sobre el conocimiento del mundo están respaldadas, en primer lugar, por nuestras interacciones causales con él, y las propiedades que detectamos de esa manera se comprenden mejor estructuralmente (...)” (p. 420), ese el objetivo del semirrealismo, que se funda en propiedades bien detectadas. El entrevistado también señala la importancia de una metafísica naturalizada que pueda contribuir a la investigación científica.

La sección cuatro, *Lonergan y el realismo analógico*, inicia con el capítulo de “Sobre el concepto de *realidad*: un diálogo entre la ciencia ficción y la filosofía” de Ahamed Edmundo Cervantes Espino. A través de la narración sucinta de las películas de ciencia ficción como *Twelve Monkeys*, *Inception*, *Matrix* y *The Truman Show*, así como de la interpretación de algunos cuentos de Jorge Luis Borges, el autor reflexiona sobre la frágil frontera que delita lo real y lo no real. Retomando los conceptos de *simulación* e *hiperrealidad* de Baudrillard, plantea como la ficción puede imposibilitar la distinción entre lo real y lo irreal.

El capítulo “Arte y realidad: una aproximación hermenéutica a las posiciones de Lonergan, Gadamer y Gabriel” de Fernando Aurelio López Hernández. El autor presenta las concepciones del arte de dos realistas (Lonergan y Gabriel) y de un hermeneuta (Gadamer) para hacer frente

a la concepción posmoderna del arte, según la cual algo es arte simplemente: “(...) porque lo hace un artista (...)” (p. 472), con lo cual, la dimensión comunitaria y vinculatoria del arte y su capacidad de generar nuevos sentidos del ser, se pierde.

El capítulo “El realismo de Bernard Lonergan y los oficios de la filosofía” de Jeremy D. Wilkins. Con base en la filosofía de Lonergan, el autor plantea que la filosofía no debe empezar con la metafísica, sino con “la clarificación de nosotros mismos por nosotros mismos” (p. 509), por la *autoapropiación*, a partir de la cual la filosofía pueda transitar por caminos renovados.

El capítulo final, “La realidad de los unicornios según Gabriel, Zubiri y Lonergan” de Francisco Vicente Galán Vélez. El autor presenta las posturas y diferencias entre los filósofos citados, respecto de la realidad de las entidades ficticias; de entrada, los tres filósofos coinciden conferir un estatus de realidad a las ficciones, aunque cada uno de ellos lo hace de manera distinta.

Para finalizar, valga señalar que el talante principal a lo largo del libro es el del realismo científico, que no científicismo; así como que el texto es una contribución valiosa e importante para la discusión contemporánea sobre el realismo, incorporando al diálogo actual los planteamientos de connotados filósofos del siglo pasado como Xavier Zubiri y Bernard Lonergan, así como a Mauricio Beuchot; por otra parte, el libro se suma a la escasa bibliografía que, sobre el tema, existe en idioma español. Finalmente quede para el lector interesado realizar la lectura cabal del libro, del cual este texto presentó simplemente una reseña panorámica y, a todas luces, fragmentaria.

# **SEMBLANZAS**

## Jacqueline Calderón Hinojosa

Licenciada, maestra y candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de interés versan sobre la filosofía de la cultura, filosofía política y el psicoanálisis. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires en Argentina (2015) y en la Universidad de Zaragoza en España (2019). En la actualidad, se dedica a la práctica clínica privada; forma parte de grupos de investigación de la Universidad de San Martín en Argentina y es miembro adscrito del Círculo Psicoanalítico Mexicano.

## Maximiliano Basilio Cladakis

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Se desempeña como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es, también, Docente Adjunto de la Carrera de Filosofía de la UNSAM en la Cátedra de Filosofía de la Cultura y en Seminarios de Fenomenología y Hermenéutica. Su área de investigación es la fenomenología francesa de posguerra, centrándose en las obras de Jean-Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados en Colombia, México, Perú, Argentina y España, y concurre regularmente como expositor a Jornadas y Congresos. Es autor del libro *Sartre y Merleau-Ponty. La conciencia, el otro, la historia*.

## Matt Colquhoun

Escritor y fotógrafo de Hull, Reino Unido. Mejor conocido por su trabajo alrededor de la obra de Mark Fisher. Su libro más reciente es *Narcissus in bloom* (Repeater Books, 2023). Actualmente, es candidato a doctor en filosofía por la Universidad de Newcastle y lleva el blog [xenogothic.com](http://xenogothic.com).

## Emiliano Exposto

Investigador y activista. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis titulada *Politizar el sufrimiento. Marxismo y*

*psicoanálisis en León Rozitchner*. Becario posdoctoral en Conicet. Docente de la Cátedra “Construcción histórica de la subjetividad moderna”. Editor en el sello independiente Coloquio de Perros. Compiló los libros *Guattari: revolución molecular y lucha de clases* (Red Editorial, 2021) y *Todo lo sólido se desvanece en la fluidez* de Ignacio Lewkowicz (Coloquio de Perros, 2023). Junto a Gabriel Rodríguez Varela, es coautor de *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020) y *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente* (Red Editorial, 2020). Participó en los volúmenes *Nadie viene sin un mundo* (Madre selva, 2018), *Crisis y crítica* (Gino Germani, 2020), *La masculinidad incomodada* (Homo Sapiens, 2021), *Conversaciones sobre la economía popular* (Indómita Luz, 2022), *La psicología contra sí misma* (Diván negro, 2023) y *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (Gino Germani, 2023). Su último libro es *Las máquinas psíquicas: ¿Qué hacer con la crisis de la salud mental?* (Nido de Vacas, 2023, Diván negro 2022).

## **Leonardo Javier Giraud**

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Actualmente se encuentra realizando sus estudios de Doctorado en la Universidad Católica Argentina. Trabaja el pensamiento de Jean-Paul Sartre, centrándose en la relación entre libertad y situación. Forma parte del proyecto de investigación “La violencia en la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas”.

## **Alejandro Martínez Domínguez**

Graduado en Filosofía, estudiante de Máster en Investigación en Filosofía. Investigador especializado en ontología política y nuevos marxismos, las nuevas teorías políticas surgidas del materialismo que lee en conjunto a Marx y Spinoza, en autores como Louis Althusser, Antonio Negri, o Frédéric Lordon. Actualmente está adscrito a la Universidad de Zaragoza, España.

## José Esteban Lizama Mendoza

Egresado de la carrera de Periodismo y Comunicación Colectiva de la Universidad Nacional Autónoma de México (FES Acatlán), realizó estudios de posgrado en Filosofía de la Ciencia en la misma universidad. Actualmente forma parte de la planta docente de la Universidad Salesiana (México) en el área de Ciencias de la Comunicación y Diseño.

## Federico Parra Rubio

Trabaja en la Universidad de Zaragoza con un contrato FPU. Sus investigaciones se centran en la neurodiversidad y la discapacidad, aunque también ha estudiado de cerca el pensamiento de Emmanuel Levinas. Actualmente analiza los efectos incapacitantes de ciertas formaciones sociales y la distribución desigual del debilitamiento. Es miembro de la Sociedad Española de Fenomenología.

## Santiago Stavale

Investigador y militante. Doctor en Ciencias Sociales por al Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación con una tesis titulada *Perros en las fábricas: La política sindical del PRT-ERP, sus prácticas y la experiencia de sus militantes en fábricas del Gran Buenos Aires, 1973-1976*. Fue becario doctoral y posdoctoral en Conicet. Docente universitario de la Cátedra Sociología General y en educación superior en Epistemología e Historia de las Ciencias Sociales. Docente de la Maestría de Historia y Memoria de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Miembro del proyecto de investigación "Izquierda, nueva izquierda y movimientos populares en Argentina durante la Guerra Fría. Actores, experiencias y discursos desde mediados del siglo XX hasta la post dictadura". Co-coautor de *Un partido de la clase obrera. La política del PRT-ERP en el movimiento obrero* (A formar filas, 2016). Participó en *La nueva izquierda en la historia reciente argentina. Debates conceptuales y análisis de experiencias* (2021, Prohistoria).

# VITAM REVISTA DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

ISSN 2448-6124 (versión impresa)

ISSN 2594-2107 (versión en línea)

---

*Vitam* acepta diversos tipos de colaboración:

- artículos de investigación
  - ensayos
  - traducciones
  - reseñas

Las políticas para su publicación pueden ser consultadas en la página:

<http://www.revistavitam.mx/>

Para suscripciones y adquisición de ejemplares comunicarse al correo:

[revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx](mailto:revistavitam@universidadsalesiana.edu.mx)

o dirigirse a la dirección de la Universidad Salesiana, A.C.

Laguna de Tamiahua no. 97

Col. Anáhuac, Alcaldía Miguel Hidalgo,

CP. 11320, Ciudad de México

Tels. 5341 9931 y 5341 9823

## **ENTREVISTA**

Sobre comunidad, identidad y afectos, entrevista con  
Matt Colquhoun

**Jacqueline Calderón y Edgar Morales**

## **INVESTIGACIÓN**

Si Mark Fisher fuera argentino... deseo, ruptura y  
pasiones que queman

**Emiliano Exposto y Santiago Stavale**

Alienación, aceleración social e insurrección. Perspectivas  
sartreanas sobre la fase actual del capitalismo

**Maximiliano Basilio Cladakis y Leonardo Javier Giraudó**

Aceleración, sobreestimulación y los problemas de  
utilizar la experiencia autista como metáfora

**Federico Parra Rubio**

El sujeto materialista y su alienación: una teoría de la  
emancipación como desubjetivación

**Alejandro Martínez Domínguez**

## **RESEÑA**

Sobre realismos contemporáneos

**Esteban Lizama**

