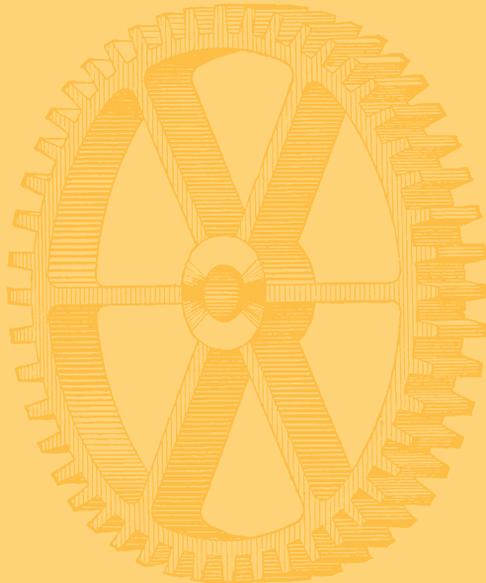




FRANCK FISCHBACH

La producción de los hombres

Marx con Spinoza



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

LA PRODUCCIÓN DE LOS HOMBRES

LA PRODUCCIÓN DE LOS HOMBRES
Marx con Spinoza

Franck Fischbach

Traducción de Julien Canavera

Revisión de Juan Manuel Aragüés

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

La production des hommes. Marx avec Spinoza
Deuxième édition revue et corrigée

© Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.
www.vrin.fr

© De la traducción, Julien Canavera

© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2023

Edición original: Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, París, Vrin, 2014.

Colección Humanidades, n.º 194

Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-702-9

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 2390-2023

PREFACIO

¿Cómo poner fin a unas condiciones sociales que —por lo general, aunque especialmente desde la modernidad capitalista— se han caracterizado por volver en contra de los hombres —transformándola en fuente de empobrecimiento, impotencia y tristeza— su propia actividad productiva, cuando esta última habría de ser, por el contrario, el vector mismo de su enriquecimiento, empoderamiento y alegría? En otras palabras, ¿cómo acabar con aquello que ha venido desnaturalizando el elemento de la «autoactivación» humana, hasta el punto de convertirlo —hoy más que nunca— en la fuente misma de una descomunal pasividad? Así es como se podría enunciar el problema central al que Franck Fischbach trata de dar respuesta en este libro. Para ello, nuestro autor elabora una solvente propuesta teórico-conceptual en la que Marx y Spinoza, como bien indica el subtítulo de la obra, están llamados a desempeñar un papel de primer orden. Asimismo, el «*Marx con Spinoza*» es indicativo *per se* del empeño —fructífero, a nuestro juicio— por desplegar la conceptualidad marxiana mediante un «rodeo» a través del spinozismo.¹ Es decir, a través de una filosofía cuya peculiar gramática —especialmente, aunque no solo, la del *conatus* y de los afectos— contribuye, por así decirlo, a «aumentar el marxismo de Marx».²

1 Cf. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 47.

2 Cf. entrevista de Laure Adler a Frédéric Lordon en el programa «Hors-Champs» de France Culture, 26 de noviembre de 2013. Recuperado de: <<https://www.franceculture.fr/emissions/hors-champs/frederic-lordon>>.

1. Spinoza como revelador del «Marx-filósofo»: la apuesta naturalista

En primer lugar, Fischbach se propone leer a Marx con lentes spinozianas por cuanto las considera adecuadas para visibilizar mejor el calado filosófico —a veces discutido— del trabajo realizado por el pensador alemán. Pero en última instancia, si Fischbach «[encomienda] a Spinoza la tarea de desempeñar este papel de revelador del Marx-filósofo»,³ es sobre todo porque advierte cuánto abogan ambos por un «naturalismo» que, al explicarlo todo con arreglo a causas lisa y llanamente naturales, rechaza por anticipado cualquier fenómeno sobrenatural (entiéndase: cualquier trascendencia). Henos aquí con «una despejada perspectiva naturalista»⁴ cuyo punto de partida no puede coincidir con Dios, ni tampoco con esa figura antropológica legada por la metafísica subjetivista: la de un Sujeto aislado, separado o extramundano. «Ni Spinoza ni Marx parten del sujeto»: ⁵ no hay cabida en ellos para este «imperio dentro de otro imperio» (contrariamente a lo que sostiene Descartes), pues sencillamente su naturalismo se lo prohíbe. Este último, en efecto, no acepta ni asume otro punto de partida que el *mundo*; mundo natural (*e* histórico) del que el hombre forma intrínsecamente parte, y en cuyos «objetos» esenciales halla la forma de desplegar su existencia y efectuar sus actos. Lejos de todo esquema idealista que conciba al hombre como un islote de interioridad subjetiva antecedente al mundo exterior (esto es: como *el* punto arquimédico en el orden del ser, del saber y del hacer), resulta que es solo *en y por* el mundo como los individuos pueden emprender el esfuerzo «por perseverar en su ser». ⁶ Es decir, el esfuerzo por el que tratan, individual y colectivamente, no solo de conservarse, ⁷ sino también y sobre todo de aumentar su potencia de obrar. Parafraseando a Fischbach, se dirá del hombre que le es imposible (*auto*)

3 Franck Fischbach, *La producción de los hombres. Marx con Spinoza*, Zaragoza, PUZ, 2023, Introducción, p. 55.

4 Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, p. 170.

5 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 202.

6 Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000, III, 6, p. 132.

7 Como sostiene de forma reductiva la desafortunada lectura nietzscheana del *conatus* spinoziano.

activarse con independencia del mundo y sus objetos, así como de las relaciones que entabla y teje con ellos. Pues bien, si «de igual modo que Spinoza antes que él y como Heidegger después de él, Marx no parte del sujeto, sino del mundo»,⁸ es sencillamente porque, desde esta «despejada perspectiva naturalista» que venimos manejando, el hombre «privado de mundo» —y, por ende, desposeído de los objetos que le son vitales para perseverar en la existencia— *no es nada*. De esto deja constancia Marx en los *Manuscritos del 44* cuando escribe que «un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo», y, por tanto, que «un ser no objetivo es un *no ser*».⁹

Lejos de gozar de un estatuto excepcional en el mundo natural, es decir, lejos de asemejarse a una suerte de *mónada* leibniziana a la que este se añadiría como desde fuera, el hombre se presenta antes bien en la forma de una *pars naturae* (Spinoza) o *Teil der Natur* (Marx). Y como «parte de la naturaleza», el ser humano interactúa *necesaria y vitalmente* con otras partes de la misma, según relaciones que pueden ser, ora de «composición» y «conveniencia», ora de «descomposición» y «disconveniencia» (siendo las primeras las relaciones que contribuyen a su esfuerzo por perseverar en el ser, y las segundas aquellas que tienden, por el contrario, a trabarlo). De lo anterior se colige que no hay «ser natural» alguno que no sea al mismo tiempo un «ser relacional»; conclusión que, lógicamente, es válida para el hombre: incapaz de contar con sus únicos recursos (como si de un *self made man* se tratase), el ser humano no puede perseverar en la existencia más que a través de una miríada de lazos, vínculos o «cadenas» que lo ligan a otros «modos finitos» —especialmente, aunque no solo— *humanos*. En este sentido, el hombre no es solo un ser natural y relacional, sino también un «ser social»; vale decir: un ser para el cual la relación —siempre plural y multiforme— con la otredad es de primera importancia. Ahora bien, llegados a este punto, nos interesa subrayar con Fischbach que semejante situación originaria de mutua interdependencia es precisamente aquello que el «devenir-sujeto» del hombre (entiéndase: su conformación liberal-moderna como *subjectum*) tiende a precipitar en el *olvido*. Y es que, de haberlo, bien puede que el

8 Fischbach, *La producción de los hombres*, Introducción, p. 62.

9 Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 192-193.

«olvido del ser» heideggeriano haya de ser interpretado ante todo como el olvido del «ser social» del hombre, es decir, como el olvido de las *cadena*s sociales a través de las que este último se esfuerza por perseverar en el/su ser. Un olvido que, ciertamente, es achacable a una *costumbre adquirida* a lo largo de la modernidad: la de aprehenderse a uno mismo *cartesianamente*. Saludable es en este sentido remitirse nuevamente a Marx para recordar que «un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente».¹⁰

Frente a las ilusiones alimentadas por siglos de metafísica subjetivista y de individualismo liberal, es preciso poner énfasis en el papel a todas luces central que desempeña la «relacionalidad» de cara al esfuerzo que realizan los modos finitos humanos por perseverar en su ser. Y como ya veníamos sugiriendo, de entre aquellas que contribuyen a su constitución y activación conviene reparar en las «relaciones sociales»: pues el mundo social —que no es, en última instancia, otra cosa que la prolongación (culturalmente *transfigurada*) del mundo natural— constituye el *medio* por antonomasia en el que los hombres despliegan su existencia y efectúan sus actos. De ahí que «la esencia humana», escribe Marx en la sexta *Tesis sobre Feuerbach*, consista en «el conjunto de las relaciones sociales».¹¹ Esencia humana que, a imagen del sentido en Deleuze, no viene referida a ninguna *verticalidad* previamente dada y concluida (ya se trate de una «altura» onto-teológica o de una «profundidad» antropológica),¹² sino que es *producida* —para proseguir con el léxico deleuziano— al hilo de una *horizontalidad* siempre móvil y abierta. Es decir, de una «superficie» o «plano de inmanencia» que, por otro lado, no contempla otros operadores lógicos que el «y» y el «entre(dós)». Por esto es por lo que la esencia humana no está ni «allende» ni «más acá de» los hombres concretos; antes bien, se dirá de ella que se ubica «entre» ellos, y para ser más exactos, *en medio de* las relaciones (sociales) que los hombres entablan y mantienen los unos con los otros. Como dice Fischbach, «la esencia de los hombres se localiza en el “comer-

10 *Ib.*

11 Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970, p. 667.

12 Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994, «Decimoctava serie, de las tres imágenes de filósofos», especialmente p. 144.

cio» (*Verkehr*) de los hombres; en otras palabras, la esencia humana no se sitúa ni *antes* de ellos, ni *más allá* de ellos, ni tampoco *en* cada uno de ellos, no está en otro lugar que *entre* ellos». ¹³

2. La pasión como *elemento* de la relacionalidad: la socialización por los afectos

Una vez señalada la centralidad de las relaciones sociales (especialmente en lo que a «la producción de los hombres» o de la esencia humana respecta), es menester reparar acto seguido, recalca Fischbach, en el *carácter más pasional que racional* de las mismas. Así como el mundo social es el *medio* privilegiado en el que se despliega la existencia humana, asimismo las pasiones son quienes constituyen el *elemento* de dicho medio, no siendo el interés y sus «aguas heladas»¹⁴ —añadiríamos— otra cosa que la parte racionalizada de la pasión.¹⁵ Y es que, contrariamente a lo que postula el «individualismo posesivo» y agudiza sobremanera la teoría neoclásica, hace falta levantar acta de que «el hombre es mucho más simpatizante que egoísta». ¹⁶ O, si se prefiere, que el hombre, en cuanto *homo socialis*, es mucho más *passionalis* que *rationalis*. Henos aquí —subraya Fischbach— con otro punto común a Spinoza y (al «joven») Marx: la concepción spinoziana del *conatus*, como «energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento»,¹⁷ resuena en la con-

13 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 205.

14 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007, p. 10: «las aguas heladas del cálculo egoísta».

15 Cf. Gilles Deleuze, «Los intelectuales y el poder», en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 274: «el interés no tiene la última palabra, hay inversiones del deseo que explican por qué a veces se puede, no desear contra el propio interés, puesto que el interés sigue siempre al deseo y va a donde el deseo lo lleva, sino tener un deseo más profundo y difuso que el propio interés»; véase también, en la misma obra, «Sobre el capitalismo y el deseo», p. 334: «¿Qué es, entonces, lo racional en una sociedad? Puesto que los intereses ya están definidos por el marco de esa misma sociedad, lo racional es el modo en el que la gente lo persigue y se propone su realización. Pero bajo los intereses están los deseos, las posiciones de deseo, que no se confunden con las posiciones de interés, pero de las cuales dependen estas últimas, tanto en su determinación como en su distribución».

16 Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977, p. 33.

17 Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 23.

cepción marxiana de la *pasión*, como fuerza de autoactivación: «la dominación en mí del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad esencial es la *pasión* que, con ello, se convierte aquí en la *actividad* de mi ser». ¹⁸ En resumidas cuentas, para este ser *natural, relacional y social* que es el hombre, «existir es desear y, por consiguiente, activarse, activarse en busca de sus objetos de deseo». ¹⁹

Ahora bien, llegados a este punto, conviene levantar acta de lo que, a primera vista, parece ser una contradicción, y es que los hombres solo se activan («en busca de sus objetos de deseo») por cuanto algo les determina a hacerlo. Para *hacer* es preciso que algo *haga hacer*, cosa que se entiende perfectamente teniendo en cuenta que el *conatus* designa, originaria u ontológicamente, una *pura fuerza de deseo* por definición «genérica» e «intransitiva», esto es, un *deseo de ser* carente de objeto, que solo se convierte luego, vía un proceso de actualización social (o de socialización por los afectos), en un «deseo transitivo» o *deseo de tener* (tales o cuales objetos materiales, simbólicos o vocacionales), siendo a su vez el mundo social y los afectos —que en él pululan— quienes confieren al *conatus* concreto-actualizado unos objetos y direcciones. ²⁰ Aquí, de hecho, resulta esclarecedor recordar, de la mano de Lordon, la secuencia elemental de la *ac(tiva) ción* humana en Spinoza: «[la] que encadena la *afección* (la exposición del cuerpo a una cosa exterior), el *afecto* (el efecto experimentado) y [la *ac(tiva) ción*, es decir] la reorientación, que de ello se sigue, de la potencia de obrar del *conatus*, determinado por reacción a hacer algo». ²¹ En pocas palabras, diríase que, para un «modo finito» (Spinoza) o «ser objetivo» (Marx) como el hombre, «la afección y la pasividad son lo primero»: ²² pues «padecer y

18 Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 150.

19 Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, p. 23 (trad. modificada).

20 Sobre todos estos puntos, véase *ib.*, pp. 35 y ss., así como «Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique», en Association recherche et régulation, *L'Année de la régulation*, Presses de Sciences Po, 2003, n.º 7, p. 121. Véase también Julien Canavera, «Capitalismo, estructuras y pasiones. Acerca del proyecto lordoniano de hibridar a Marx con Spinoza», en Juan Manuel Aragüés y Luis Arenas (eds.), *Marx contemporáneo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2021, p. 298 y ss.

21 Frédéric Lordon, «La puissance des institutions», *Revue du MAUSS permanente*, 8 de abril de 2010 (la traducción y los subrayados son nuestros). Recuperado de: <<http://www.journaldumauss.net/?La-puissance-des-institutions>> (Consulta 04/11/2022).

22 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. II, p. 82.

ser una parte de la naturaleza son una y la misma cosa».²³ Dado que el hombre es una *pars naturae* o una *Teil der Natur*, su acción no puede escapar de la universal causalidad natural que, en los vivientes como él, se expresa en la forma de una *causalidad afectiva*. Por ello, hace falta reparar en que la de los hombres es, originariamente, una situación de radical «pasividad», o, lo que es lo mismo, de profunda «heterodeterminación» (pasional y afectiva), en virtud de la que —subraya Fischbach— estos empiezan por *padecer* las relaciones sociales:²⁴ pues más que actuar sobre ellas, diríase por el contrario que los hombres son, inicialmente, quienes resultan *actuados* por las relaciones sociales.

Unas relaciones sociales —ya lo veníamos sugiriendo— que, lejos de ser trabadas por él, moran por completo en el elemento de la pasión: pues como señala Fischbach apoyándose en Spinoza, «las pasiones son socializadoras en sí mismas y por sí mismas»²⁵ (ahí donde, según parece, los intereses posesivos, así como el cálculo racional-egoísta que les subyace, tienden más bien a engendrar *separación*, o, lo que es lo mismo, «no-relaciones»²⁶). Pero, aunque se hallan sometidos a «la servidumbre pasional» —de la que Lordon nos recuerda que «es universal»²⁷ y atrapados en un ovillo de relaciones sociales que, en su mayoría, no han elegido, no por ello dejan los hombres de esforzarse, desde un primer momento, por perseverar en su ser y, correlativamente, por producir los medios de su subsistencia, con el propósito último de aumentar su potencia de obrar y, a su través, su «alegría» (Spinoza) o «goce» (Marx). Tal es la posición cuando menos ambigua del ser humano, la de *estar como a horcajadas entre la pasividad y la actividad*. Posición esta dificultosa, pues parece conducir directamente a una contradicción, a la que tanto Marx como Spinoza han de dar respuesta, y que el propio Fischbach resume de la siguiente manera: «¿cómo afirmar a la vez que los hombres, en cuanto socializados por afectos que son pasiones, empiezan inevitablemente por tener una vida social que ellos padecen, en virtud de la que se vuelven

23 *Ib.*, cap. III, p. 89.

24 *Cf. ib.*

25 *Ib.*, p. 88.

26 *Cf. ib.*, cap. IV, p. 118, y Conclusión, p. 209.

27 Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, p. 37.

pasivos, y que los hombres son originariamente activos y productores (Marx) o que tienden naturalmente hacia la conservación de su ser y el aumento de su potencia de obrar?». ²⁸

3. *Entre la pasividad y la actividad:* una posición cuando menos paradójica (que no contradictoria)

Aquí es donde, para responder a esta cuestión, Fischbach propone una clave de interpretación de Marx («con Spinoza») en virtud de la que esboza, a nuestro parecer, un gesto que se inscribe de algún modo —aunque de forma implícita— en la estela nietzscheano-deleuziana, y que se podría definir como la tentativa de pensar la *paradoja* (en este caso: de la «pasividad/actividad» humana) sin extremarla hasta la *contradicción*. Al respecto, recordaremos con Deleuze que «la paradoja» designa la «identidad infinita de los dos sentidos a la vez, [...] de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto», ²⁹ ahí donde la contradicción, unidireccional, apunta por el contrario a un «buen sentido» de la relación (en el caso antedicho: el conducente a la reabsorción dialéctica de la pasividad en la actividad). En otras palabras, salir de la pasividad no requiere tanto de un «poder de nihilizar» ³⁰ por el que una conciencia autoposicional (o Sí mismo soberano) saltaría milagrosamente por encima del orden de la causalidad (socio-pasional); objetividad esta que impediría al sujeto coincidir con su esencia de ser libre, y que, para ser superada, precisaría de una «negatividad-negadora» ³¹ como preludio a la afirmación (de sí) y a la reconciliación final (con «lo otro de sí»). Antes bien, el tránsito de la pasividad a la actividad precisa *primero* de la comprensión y afirmación de las cadenas socio-pasionales que, de entre todas las que ligán al hombre con los demás, contribuyen a su esfuerzo por perseverar en su ser, y *luego*, por la negación subsecuente de aquellas que tienden, por el contrario, a embotar su potencia de obrar al privarlo de sus objetos esenciales. He aquí, para decirlo en términos nietzscheanos,

28 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. III, p. 93.

29 Deleuze, *Lógica del sentido*, «Primera serie de paradojas, del puro devenir», p. 26.

30 Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 544, 607 y 664.

31 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1979, p. 12.

el «no» de la agresividad crítica como correlato del «sí» de la afirmación pura: «es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar».³²

Así pues, para Fischbach aquello que se esconde detrás de la aparente contradicción entre pasividad y actividad no es sino una paradoja cuya tensión no se trata de suprimir, sino de *desplazar*.³³ Ahora bien, una forma de evidenciar que la contradicción (llamada a ser «suprimida») es, si no un «falso problema», al menos sí un problema derivado, consiste en invocar —de la mano de Spinoza— la potencia infinitamente afirmativa y productiva de la Naturaleza y, por consiguiente, en relegar la negatividad a un papel limitado y secundario: pues lo negativo, es decir, todo aquello que, en el plano de la *Natura naturata*, parece extremar una oposición cualquiera hasta la contradicción, no es en realidad más que la «imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo de buey»,³⁴ de un juego de diferencias (o grados intensivos) que, en el plano de la *Natura naturans*, se despliegan, para decirlo con Deleuze y Guattari, en una «zona de indiscernibilidad»,³⁵ «un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* se vuelven indiscernibles»,³⁶ esto es, donde «uno [no se transforma] en el otro, sino [donde] algo pasa de uno a otro».³⁷

Por esto es por lo que, insiste Fischbach, no hay negación, oposición o contradicción más que desde el punto de vista limitado, unilateral y parcial de un modo finito, o, lo que es lo mismo, desde la «perspectiva de

32 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 170.

33 Cf. Arnaud Villani, «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze», *Noesis*, 2003/5, p. 205: «desplazar no quiere decir suprimir» (trad. J. C.).

34 Véase Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 94: «Lo negativo es la imagen de la diferencia, pero su imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo de buey [...]. No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia. Decimos no solo que la diferencia en sí no es “ya” contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque esta es menos profunda y no más profunda que ella».

35 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 181.

36 *Ib.*, p. 25.

37 *Ib.*, p. 175.

rana» (como diría Nietzsche) propia del individuo singular. Si tanto para Marx como para Spinoza resulta erróneo enfocar la pasividad como lo estrictamente opuesto a la actividad,³⁸ es, en pocas palabras, porque la primera no es otra cosa que *el grado más bajo* de la segunda. Lo cual también se puede expresar diciendo —en una vena leibniziana— que pasividad y actividad, lejos de contradecirse, *se vice-dicen* (no pudiendo ser el punto de vista de la pasividad sobre la actividad simétrico al punto de vista de la actividad sobre la pasividad). De todo ello se puede colegir finalmente lo siguiente: del mismo modo que no existe algo así como la pasividad pura, tampoco existe algo así como la actividad pura (reservada esta a la Naturaleza infinitamente afirmativa y productiva). Y es que en el caso de un ser natural (u objetivo) como el hombre, es decir, de un ser que depende esencial y vitalmente de sus objetos exteriores, la única actividad que puede desplegar no es sino una «actividad impura».³⁹ «Al compartir con Spinoza una concepción plenamente afirmativa y positiva de la naturaleza», escribe Fischbach, «no puede existir para Marx pasividad real alguna: lo que se denomina pasividad no puede ser otra cosa que una privación de actividad, una actividad disminuida»; y agrega acto seguido: «de igual modo que la falsedad y el error no pueden ser para Spinoza más que una privación de conocimiento»,⁴⁰ esto es, el resultado de un conocimiento mutilado e incompleto (a imagen de las «ideas inadecuadas» que «son como consecuencias sin premisas».⁴¹

Y conforme a la lectura de Fischbach, lo dicho acerca de la «contradicción» entre pasividad y actividad también es válido para «la célebre contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción», la *actividad humana* y las *condiciones objetivas de realización de la misma*: pues semejante contradicción no es, para Marx, otra cosa que «el producto de una concepción imaginaria de las cosas, es decir, de una concepción par-

38 Forma esta de proceder, característica de la modernidad filosófica, que se salda por la constitución de una gruesa y anquilosante disyunción exclusiva, «o bien la necesidad, o bien la libertad», llamada a subyacer a la también moderna escisión entre «naturaleza» e «historia» (que tanto Spinoza como Marx —lo veremos más adelante de la mano de Fischbach— se apresuran a poner en tela de juicio).

39 Cf. Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. IX, pp. 181 y ss.

40 *Ib.*, cap. V, p. 129.

41 Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, 28, demostración, p. 101.

cial, truncada y mutilada». ⁴² Una vez más, estaríamos tentados a sostener en clave deleuziana que la lectura fischbachiana de Marx vía Spinoza nos conduce a entender la contradicción ya no «como aquello que, por lo general, mueve al mundo», ⁴³ sino antes bien, como la expresión fenoménica y por ende desnaturalizada de una diferencia más profunda. Es decir, de una diferencia que la propia autoconciencia (o Sí mismo singular) es tanto más incapaz de aprehender, cuanto que no es sino aborreciéndola (o negándola) como puede ambicionar convertirse en el centro nuclear del *subjectum*. No obstante, si «la diferencia está detrás de toda cosa» y si «no hay nada detrás de la diferencia», ⁴⁴ entonces hace falta decir de la contradicción que tan solo designa la manera como la diferencia es *representada* en una conciencia y para un sujeto: la contradicción «[es] solamente el aspecto fenoménico y antropológico de la diferencia». ⁴⁵ Llegados a este punto, no es de extrañar que Fischbach haga mención del «mecanismo imaginario de la “contradicción”», ⁴⁶ dando a entender con ello que la contradicción siempre puede ser concebida —spinozianamente hablando— como el efecto que recoge la conciencia, pero *desconociendo* su causa; razón por la cual no le queda otra alternativa que la de «[remediar] su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas». ⁴⁷

En resumidas cuentas, Fischbach tiene a bien mostrar que, en un marco naturalista dominado por la potencia infinitamente afirmativa de la Naturaleza (en la que, a su vez, participan los modos finitos, especialmente humanos, como potencias causadas y causantes, o potencias finitas de producir ciertos efectos), no puede haber más negatividad que derivada y exterior. O, si se prefiere: que la negatividad debidamente entendida, lejos de ser interna a los modos finitos y de acabar dando pábulo a su contradicción, remite antes bien a «una *disminución* de la potencia de obrar». ⁴⁸ Una

42 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. v, p. 133.

43 G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La science de la logique*, París, Vrin, 1970, § 119, Addition, p. 555 (trad. J. C.).

44 Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 102.

45 Deleuze, «Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*», en *La isla desierta y otros textos*, p. 25.

46 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. v, p. 134.

47 Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Fabula/Tusquets Editores, 2006, p. 30.

48 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. v, p. 135.

potencia de obrar, recordémoslo, cuya valencia siempre es susceptible de variar, tanto a la baja (tristeza), como al alza (alegría). Por todo ello, queda atestiguada, una vez más, la «distancia indescomponible» (es decir: irreconciliable) a través de la que cualquier fuerza o potencia de obrar se encuentra ya siempre en relación con otras fuerzas (socio-pasionales) y las *vice-dice* en el marco de un proceso de totalización exento de reconciliación final. *Fin del Fin de la Historia*. En un gesto que recuerda —hasta cierto punto— al Althusser de *Para un materialismo aleatorio*,⁴⁹ Fischbach muestra asimismo que aquello que «se llama “contradicción”», en este Marx al que lee a través de lentes spinozianas, se sustrae al marco conceptual hegeliano⁵⁰ y pasa a designar «una limitación de la actividad humana que se debe a relaciones sociales no deseadas por los hombres, las cuales se imponen a ellos como un límite externo que disminuye su potencia de obrar al determinar cierto estadio del desarrollo de sus fuerzas productivas».⁵¹

4. *Humanización del mundo y mundanización del hombre: la industria como denominador común a la naturaleza y a la historia*

De la resignificación naturalista del concepto de contradicción se deriva, a su vez, el rechazo de toda disyunción exclusiva («o bien... o bien...»). Ahora bien, entre los avatares de semejante disyunción los hay dos en particular —y dos, por otro lado, plenamente complementarios— contra los que, señala Fischbach, arremeten Marx y Spinoza: «necesidad/libertad» y «naturaleza/historia». En efecto, así como el naturalismo nos impide pensar la libertad (humana)⁵² como el acto de negación que rompe con la ne-

49 Cf. Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, Madrid, Arena Libros, 2002.

50 Contrariamente a lo que, por ejemplo, tiende a sostener Ramón Valls Plana en *La dialéctica: un debate histórico* (Barcelona, Montesinos, 1981).

51 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. v, p. 138.

52 De conservarse el término, se dirá de una vez por todas —y de la mano de Engels— que la libertad (o mejor dicho: la liberación) no es otra cosa que la «necesidad bien entendida» (esto es, spinozianamente hablando, la comprensión de las causas afectivas que determinan el hombre a efectuar su potencia de obrar en tal o cual dirección, con el propósito, si así lo considera oportuno y puede hacerlo, de reorientar el curso de la causalidad afectiva).

cesidad (natural), asimismo nos prohíbe entender respectivamente la naturaleza y la historia como «esfera de la necesidad» y «esfera de la libertad». En suma, como los dos términos constitutivos de una relación contradictoria que, según las filosofías modernas de la subjetividad —y salvando sus diferencias—, estaría llamada a resolverse en provecho de la segunda.⁵³ Como bien señala Fischbach, aquello a lo que nos lleva por consiguiente el naturalismo de Marx y Spinoza es a aceptar y asumir que, en el hombre, historia y naturaleza se unen, de tal suerte que la primera «no significa otra cosa que el proceso de apropiación y transformación social de la [segunda]». ⁵⁴ Lo cual, bien mirado, no es sino otra manera de decir que «ya no existe la distinción hombre-naturaleza»;⁵⁵ o, lo que es lo mismo: que «ni existe una pura naturaleza [como sostienen el naturalismo feuerbachiano y el materialismo metafísico], ni tampoco una pura historicidad [como asevera la tradición idealista moderna]». ⁵⁶ Para el hombre, la naturaleza es una naturaleza *ya siempre humanizada* (entiéndase: apropiada y transformada) por el despliegue de las fuerzas o potencias de obrar, es decir, por la actividad de producción social; y la historia, el proceso de apropiación y transformación social de la naturaleza. En suma, lo que tenemos a la vista —y que se adecúa plenamente al esquema deleuziano de la vice-dicción que venimos manejando— es un movimiento ininterrumpido de vaivén, cuando no un «movimiento de dos movimientos»,⁵⁷ en virtud del cual la *humanización de la naturaleza* es inseparable de una *naturalización del hombre*, y *viceversa*. Esta es la razón por la que, en el hombre (entendido ya siempre como *individuo social*),⁵⁸ naturaleza e historia no cesan de entrelazarse la una con la otra en niveles crecientes de complejidad, dando lugar a una mezcla forzosamente impura e incompleta. Es decir, a una mezcla que desentona estridentemente —subraya Fischbach— con «ese sueño de

53 Y ello con toda la carga de dominación, toda la «voluntad de dominio» (que no «de poder») de la naturaleza (tanto extra como intrahumana) que mueve a una «libertad» que se cree capaz de totalizar y reabsorber el infinito (natural) en lo finito (social-histórico), por muy grande que sea este.

54 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 119.

55 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 12.

56 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 120.

57 Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, París, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

58 Véase Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 142: «el individuo es el ser social. [...] La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*».

totalización»⁵⁹ al que se adhiere la ficción capitalista de una dominación técnica total del mundo natural (supeditada, en última instancia, a la apuesta por un crecimiento ilimitado y una valorización sin fin del valor).⁶⁰ Un sueño al que, dicho sea de paso, el llamado «socialismo real» no fue en absoluto ajeno.⁶¹

Sin embargo, por mucho que los hombres desarrollen medios técnicos que les capaciten para dominar y adueñarse cada vez más de la naturaleza, resta que semejantes dominio y señoreamiento continuarán siendo *parciales* por cuanto las técnicas empleadas no proceden del todo de la naturaleza como tal, sino tan solo de algunas de sus partes. Lo cual, bien mirado, no es sino otra manera de evidenciar dos cosas: *primero*, la imposibilidad de cualquier totalización en el sentido fuerte del término (pues esta «palabra clave del pensamiento dialéctico»,⁶² especialmente en su versión hegeliana, deja de ser sinónimo de «cierre»); *luego* —y aquí es donde se sitúa la razón de semejante imposibilidad—, la antecedencia radical de la naturaleza como «totalidad absoluta e inagotable»⁶³ (diría Kosik) respecto de la existencia y conciencia humana. En pocas palabras, del mismo modo que lo infinito no puede ser subsumido en lo finito (por muy grande que sea este),⁶⁴ tampoco pueden los hombres totalizar la naturaleza, y ello porque esta última, *en sí misma*, no es totalizable. ¿Por qué no lo es? En la medida en que la naturaleza, lejos de designar una totalidad «bien acabada», no consiste «en una totalidad más que *al lado*»,⁶⁵ es decir, en una *totalidad siempre abierta e inconclusa*. En pocas palabras, es «inagotable» por cuanto «no hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturale-

59 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 127.

60 Ficción que, en la actualidad, como bien señala Johann Chapoutot en *Le Grand Récit* (París, PUF, 2021), se expresa de forma privilegiada en ese nuevo relato, propio del giro *biotech* del capitalismo neoliberal, que es el «ilimitismo» (y del que el *transhumanismo* constituye ciertamente el punto álgido).

61 Especialmente si, tal como señalan algunos críticos, se considera que el «comunismo» soviético, a la postre, no fue nada más ni nada menos que un «capitalismo de Estado».

62 Valls Plana, *La dialéctica*, p. 151.

63 Citado en Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 126.

64 *Cf. ib.*, cap. iv, pp. 127-128.

65 Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 47 (cita modificada). Para una explicación más detallada, véase pp. 37-38 del presente Prefacio.

za a la vez»;⁶⁶ o, si se prefiere, por cuanto «la totalidad de la naturaleza», dice Fischbach citando a Deleuze, «es [...] “una suma que no totaliza sus propios elementos”».⁶⁷

Totalidad no totalizable, la naturaleza tampoco es separable de la historia (como «lugar» donde se suceden los intentos —siempre frustrados— de totalización final). Por esto, «lo único que existe efectivamente», dice Fischbach, «es la unidad de la naturaleza y de la historia, y esta unidad es social. La sociedad es la unidad misma de la naturaleza y de la historia».⁶⁸ Unidad *social* de la naturaleza y la historia que es también *industrial*, y ello en virtud del carácter intrínsecamente *productivo* de la naturaleza (como *Natura naturans*) que la historia, por su parte, conduce de manera transfigurada (o cultural). La «despejada perspectiva naturalista», común a Marx y Spinoza, resulta asimismo inseparable de una «ontología de la actividad productiva»,⁶⁹ cuya piedra angular estriba, a la postre, en «la identidad Naturaleza = Industria, Naturaleza = Historia»;⁷⁰ vale decir, en la tesis que «la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria».⁷¹ Tesis a la que, por su parte, hace eco este fragmento donde Fischbach, citando al Marx de los *Manuscritos del 44*, señala que, «para los hombres, la única naturaleza realmente existente es la naturaleza que “se desarrolla en la historia humana”, “la naturaleza tal como [...] se desarrolla en la industria”».⁷² Pues bien, «si la única historia real es la historia de la industria en tanto que naturalización del hombre y humanización de la naturaleza, se entiende que la unificación de la naturaleza y del hombre, tal y como tiene lugar en la historia de la industria, tan solo puede ser una unificación social».⁷³ Estas son las razones —ya lo veníamos diciendo— por las que no se puede seguir pensando la historia tal como nos ha acostumbrado a hacerlo la modernidad

66 Deleuze, *Lógica del sentido*, «Apéndice I. Simulacro y filosofía antigua», p. 268.

67 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. IV, p. 127.

68 *Ib.*, cap. IV, p. 120.

69 *Ib.*, cap. I, p. 76.

70 Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 32.

71 *Ib.*, p. 14.

72 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. IV, p. 120.

73 *Ib.*, cap. IV, p. 121.

filosófica, es decir, separándola de la naturaleza. Escisión moderna en la que, dicho sea de paso, se enracima precisamente la condición de posibilidad del «*topos* diltheyano, que repite escolásticamente la oposición entre la “explicación” (por las causas) y la “comprensión” (por el sentido)», entre las *ciencias naturales* y las *ciencias del espíritu*, con el propósito de rescatar *in extremis* «la grandeza del hombre», convirtiéndolo en un «ser de sentido»⁷⁴ (entiéndase: en algo más que un ser meramente natural u objetivo).

En resumidas cuentas, naturaleza e historia son industriosas, ambas comparten una misma esencia productiva. Productividad (o «industriosidad») cuya expresión por antonomasia, en el ser humano, es el *trabajo*, entendido aquí ante todo como forma específica de la actividad productiva. Y es que si bien el hombre y el animal tienen en común producir para dar satisfacción a sus necesidades, resta que ahí donde el animal da satisfacción *inmediata* a sus tendencias naturales, el hombre, por su parte, no suele hacer otra cosa que darles «una satisfacción solo indirecta, “oblicua”». ⁷⁵ De ello se sigue que «el hombre no *es* solamente su actividad vital productiva», sino también que «la *tiene*, la posee, la tiene como objeto para sí mismo, sabe que es suya». ⁷⁶ Lo cual nos lleva, señala Fischbach, a otra especificidad de la actividad productiva humana: esta última no se ciñe religiosamente a una sola porción del mundo (natural), ni tampoco se conforma con utilizar siempre los mismos materiales o engendrar siempre los mismos productos; antes bien, se va extendiendo histórica y paulatinamente a la naturaleza toda, hasta el punto de que «[no hay] nada [en este “*cuerpo inorgánico* del hombre”] que no pueda convertir en el material de una producción hasta ahora inédita». ⁷⁷

74 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política*, Zaragoza, PUZ, 2017, p. 46.

75 Gilles Deleuze, «Instintos e instituciones», en *La isla desierta y otros textos*, p. 28. Al respecto, véase también Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 108, nota 24: «Al recaer sobre los *medios* de la satisfacción más bien que, de forma inmediata, sobre la satisfacción en cuanto tal, la actividad productiva se convierte, hablando con propiedad, en “trabajo”. Marx recuerda la caracterización hegeliana del trabajo como “deseo *inhibido*, desaparición *contenida*”».

76 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 109.

77 *Ib.*, cap. iv, p. 114.

5. Modernidad capitalista y metafísica liberal del sujeto: de un desencaje (económico) a otro (antropológico)

Una actividad vital productiva, decíamos, «que es suya», y a través de la que el hombre, añade Fischbach, «toma conciencia de sí mismo».⁷⁸ Pero dicha toma de conciencia —agrega acto seguido nuestro autor— solo emerge inicialmente en relación con el objeto (en el sentido de *Gegenstand* y no de *Objekt*) que se le enfrenta. En efecto, «no es sino en los objetos que le son esenciales en lo que el hombre cobra conciencia de sí mismo, se forja un saber de sí». Conciencia o saber de sí que, antes de ser la conciencia de un Sí singular «como *sujeto*, en el sentido de *ego*», es la «conciencia del género», la «conciencia de una esencia genérica»:⁷⁹ pues tengamos presente que la existencia humana individual, en sí misma, es directamente social. «El individuo», como dice Marx en los *Manuscritos del 44*, «es *el ser social*».⁸⁰ Henos aquí con una postura del «joven Marx» (aún rastreable en el «Marx maduro») hacia la que converge plenamente Spinoza, para quien la conciencia es ante todo conciencia de las afecciones del cuerpo y, correlativamente, de los cuerpos que lo afectan. En pocas palabras, otra consecuencia del naturalismo de Marx y Spinoza es que no hay cabida, en sus respectivos planteamientos, para una antecendencia cualquiera de la conciencia de sí respecto de la conciencia de objeto (contrariamente a lo que sostiene la tradición idealista desde Descartes hasta Husserl, pasando por

78 *Ib.*, cap. iv, p. 109.

79 *Ib.*, cap. vi, p. 144. De ahí la advertencia de Fischbach: «la relación sujeto/objeto es secundaria y derivada con respecto a las relaciones de conveniencia mutua y recíproca entre un ser natural objetivo y sus objetos esenciales» (*ib.*, p. 151). Lo que, bien mirado, se podría reformular en clave deleuziana diciendo que el Sujeto (fijo) y el Objeto (completo) —el Hombre y el Mundo— son la expresión de una identificación exclusiva por la que acaban situándose el uno en frente del otro, como los dos extremos de una relación contradictoria; relación que, si bien parece estar llamada, como es el caso paradigmático en Hegel, a ser sobrepasada mediante el retorno del Objeto al Sujeto —la humanización unilateral del mundo—, no por ello deja de ser la expresión invertida y desnaturalizada de una relación más originaria: aquella en virtud de la que algo así como un «sujeto larvado» y un «objeto parcial» se coengendran o coproducen en el marco de una causalidad inmanente: no hay, por así decirlo, «devenir-sujeto» del objeto —humanización del mundo— que no vaya parejo de un «devenir-objeto» del sujeto —mundanización del hombre—, y *viceversa*.

80 Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 142.

Kant, Fichte y Hegel). Antes bien, «lo que plantea Marx» —y que también se puede decir de Spinoza— es «que toda conciencia es ante todo conciencia de objeto y que no se convierte en conciencia *de sí* más que de forma secundaria y derivada». ⁸¹ Tal es, en definitiva, la tesis de la *secundariedad de la conciencia de sí*, común a Marx y a Spinoza; tesis mediante la cual se puede evidenciar, finalmente, que la concepción liberal-moderna del hombre como *subjectum*, es decir, como islote de interioridad subjetiva antecedente al mundo (natural y social-histórico), no se puede entender de otra forma que no sea como el resultado de un proceso histórico de *abstracción*, en virtud del cual el hombre cada vez ha venido contrayendo más el hábito de experimentar y pensarse a sí mismo como sujeto separado, aislado o «al lado». En suma, como *sujeto monádico*.

Si bien, como veníamos diciendo, la conciencia «no se convierte en conciencia *de sí* más que de forma secundaria y derivada», hace falta añadir enseguida —y esto hace Fischbach— que semejante conversión se produce «al cabo, por si no fuera poco, de un proceso esencialmente patológico que no es sino el de la alienación». ⁸² Y este es precisamente el punto en el que Marx evidencia «el vínculo entre la concepción metafísica del sujeto y una particular forma de organización social, a saber, la sociedad civil moderna». ⁸³ En otras palabras, la metafísica subjetivista, así como el individualismo liberal que le es consustancial, son coetáneos e inseparables del auge de una nueva y peculiar formación social, la *capitalista*, que se caracteriza, entre otras cosas, por la autonomización de la economía respecto de las demás esferas sociales y la emergencia correlativa de una *atomística social*. Atomística que conlleva el debilitamiento, cuando no la aniquilación lisa y llana de las antiguas formas de socialización, y que Tönnies, por su parte, ideará (no sin romantizarlo) como el paso de la *Gemeinschaft* («comunidad orgánica») a la *Gesellschaft* («sociedad contractual»). ⁸⁴ En este sentido, conviene advertir que el advenimiento de la también llamada «sociedad de mercado» va parejo, tal como señala K. Polanyi en *La gran transformación*, de un auténtico «desencaje» económico al que, a su vez, corres-

81 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 111.

82 *Ib.*

83 *Ib.*, cap. vii, p. 155.

84 Cf. Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 40.

ponde otro de corte antropológico: pues el hombre termina encontrándose como *separado, abstraído o aislado* de las relaciones (o cadenas) sociales que habían contribuido, no obstante, a su constitución y activación.⁸⁵ Y es precisamente en esa separación, abstracción o aislamiento donde Fischbach, conforme a su lectura de Marx vía Spinoza, sitúa la fuente de la alienación (entiéndase: de la eclosión de lo que Deleuze, por su parte, denomina, no sin ironía, el «sujeto sustancial acabado»):⁸⁶ pues no puede haber creencia (liberal-moderna) en la soberanía autosuficiente del sujeto individual más que a fuerza de borrar, ocultar u olvidar las cadenas sociales que lo sustentan, es decir, de los vínculos que lo ligan a los demás seres objetivos. Ahora bien, nos interesa señalar aquí que la necesidad vital de semejantes lazos con objetos externos (por los que el ser humano —ya lo decíamos— es un ser objetivo) es justamente lo que evidencia el sentido etimológico del concepto de «alienación»: pues como recuerda Lordon con mucho acierto, «la etimología real de la alienación [...] nombra la presencia de otra cosa distinta a sí (*alien, alius*) en la dirección de sí»; antes de agregar acto seguido: a esta etimología «podría añadirse una etimología imaginaria que en “alienar” [*aliéner*] escuchara sobre todo “vínculo” [*lien*].»⁸⁷

Dejando a un lado la tergiversación que le infligió cierta *vulgata* marxista impregnada de humanismo teórico, se divisa asimismo que la alienación —primero en su sentido etimológico, y luego, en el sentido imaginario ideado por Lordon— no designa otra cosa que la condición fundamental y originaria del ser humano. En efecto, si la alienación designa la *copresencia constitutiva de algo otro*, entonces bien hace falta decir del hombre que es, en sí mismo, un ser alienado por cuanto depende vitalmente, como «ser a la vez causado y causante», de las relaciones, vínculos o lazos que entabla y mantiene con los otros. Por ello, recuerda Fischbach

85 Así, queda patente que el desdibujamiento de la conciencia del género ante la asunción de la conciencia de un Sí singular es sintomático de la *división* de la vida social y productiva, así como del *empobrecimiento* del lazo social de cooperación y asociación, degradado como tal a simple relación intersubjetiva de competencia generalizada, es decir, a «no-relación» (cf. Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. IV, p. 118).

86 Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 185.

87 «[...] y que reconociera así la cadena infinita de la producción de efectos, en el seno de la cual somos a la vez causados y causantes» (Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, p. 75).

que, «para Marx, no es la relación con la objetividad la que, en sí misma, es alienante, sino al contrario, es la concepción de sí como sujeto lo que constituye la marca misma de la alienación, la cual consiste, en el caso de los hombres, en ver cómo su esencia se reduce a su existencia individual y singular, se separa de toda relación con la objetividad, tanto de las cosas y de los demás, como de sí mismos».⁸⁸

6. A vueltas con la alienación: el hombre privado de mundo

De lo anterior se colige, pues, la existencia de *dos interpretaciones diametralmente opuestas de la alienación*. La lectura en clave idealista, que *parte* del sujeto libre y autónomo, concibe la alienación como todo aquello que, en el mundo (ya sea natural o social-humano), traba la reconciliación del hombre con su supuesta esencia de ser libre. Conforme a esta interpretación, el hombre vive la alienación como lo que contraría su independencia, razón por la que no contempla otra alternativa emancipatoria que no sea la consistente en hacer *tabula rasa* de las cadenas. Sin embargo, semejante conciencia liberal —puntualizaría Nietzsche— tiende con facilidad a olvidarse de las otras muchas cadenas cuyo peso, a fuerza de acostumbramiento, ya no siente. Y es que «mientras no *sentimos* que dependemos de algo, nos tenemos por independientes». Pero este es un «razonamiento falso»⁸⁹ que muestra cuán orgulloso y ansioso de poder es el hombre,⁹⁰ especialmente el hombre (post)moderno. En contraposición con esa interpretación, la lectura en clave naturalista —ya lo veníamos diciendo— *parte* del mundo con el propósito de mostrar que el hombre, como «animal naturalmente social»,⁹¹ es parte del mismo: se trata de un ser profundamente relacional, para quien la alienación no estriba sino en verse desposeído de sus lazos constitutivos y dependencias vitales múltiples. Desde el prisma

88 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. iv, p. 113.

89 Y propio, dicho sea de paso, del primer grado de conocimiento teorizado por Spinoza.

90 Friedrich Nietzsche, «El caminante y su sombra», en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. II, Madrid, Akal, 2007, § 10, p. 120.

91 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. II, p. 85.

naturalista, es pues la creencia en la soberanía autosuficiente del sujeto la que constituye la expresión misma de la alienación, ya que tiene por afirmación de la libertad la aniquilación de toda relación de dependencia.⁹² Y en esto consiste precisamente el «olvido del ser» al que aludíamos párrafos atrás, a saber, en el hecho de pasar por alto «que [el hombre] *siempre* vive en múltiple dependencia, pero se tiene por libre cuando por hábito prolongado *ya no nota* la opresión de la cadena».⁹³ Anestesia cuyo otro nombre es «libre albedrío». Conforme a la interpretación naturalista de la alienación, se divisa asimismo que el camino de la emancipación nada tiene que ver con la afirmación de una «voluntad libre» capaz de romper sin más con las cadenas socio-pasionales. Y es que si «la alienación», esta vez entendida en el sentido etimológico del término, «no es otra cosa “que una palabra diferente para decir heterodeterminación, es decir servidumbre pasional, la condición misma del hombre”»,⁹⁴ entonces hace faltar recalcar —vía un diálogo común a Nietzsche, Spinoza y Marx— que «el camino de la libertad no pasa por reducir el peso de los afectos, sino por neutralizar *la tristeza de las pasiones*»;⁹⁵ entiéndase: por neutralizar aquellas relaciones sociales, como es el caso prototípico —en la formación social capitalista— de la *relación salarial*, que obstaculizan el esfuerzo conativo por perseverar en el ser y conllevan asimismo una *disminución de la potencia de obrar (tanto individual, como colectiva)*.⁹⁶

92 Que, las más de las veces, redonda en el embotamiento de la fuerza o potencia de obrar humana.

93 Nietzsche, «El caminante y su sombra», p. 121.

94 Fischbach, *La producción de los hombres*, Anexo, p. 233.

95 Germán Cano, «Marx y Nietzsche a la luz de nuestra crisis», en Juan Manuel Aragüés y Luis Arenas (eds.), *Marx contemporáneo*, p. 127 (añadimos la cursiva).

96 Es decir, un «*estrechamiento de [las] efectuaciones*» de la potencia de obrar y no una separación o pérdida de la misma. Y si es preciso insistir, como hace Lordon, en que «los hombres no están “separados” de su potencia», ni siquiera en los casos más agudos de desobjetivación (como dice Fischbach), es precisamente porque entender la alienación según «los esquemas de la pérdida y la separación» nos lleva, inversa y mecánicamente, a concebir la desalienación según «los del reencuentro y la “recoincidencia” consigo mismo». En pocas palabras, a reconducir la retórica emancipatoria propia de la metafísica subjetivista (trampa en la que caería, a pesar suyo, la lectura deleuziana de Spinoza, según consideran Fischbach y Lordon). En resumidas cuentas, la alienación (o desobjetivación) no es una pérdida o privación de la potencia de obrar, sino una privación de (ciertos) objetos (de deseo) a raíz de que esa misma potencia de obrar se ve limitada en sus efectuaciones. Lo cual, bien mirado, no es sino otra manera de afirmar que la alienación/desobjeti-

Ya hemos visto que el auge de la sociedad civil moderna trae consigo una atomización del cuerpo social donde los individuos, subjetivados como Sí mismos singulares, cada vez se asemejan más a mónadas cuyas (no-)relaciones tienden a ser exclusivamente regladas vía la «armonía pre-establecida» impuesta por esa «mónada de las mónadas» que es el mercado (entendido este como metonimia de la economía capitalista). Para expresarlo con Deleuze y Guattari, diríase que el capitalismo no dinamita los antiguos códigos sociales, no «desterritorializa el *socius*», con una mano, sin, con la otra, «instaurar o restaurar todas las clases de territorialidades residuales o facticias, imaginarias o simbólicas»,⁹⁷ siendo por su parte el «*sujeto*, en el sentido del *ego*»,⁹⁸ esa territorialidad ficticia entre cuyas paredes se refugia una «subjetividad deseante» privada de mundo. En pocas palabras, aquello a lo que da a luz la formación social capitalista no es sino a un ser que, de alienado, relacional u objetivo, pasa a concebirse a sí mismo como soberanía autosuficiente y al lado. Por ello, bien puede decirse del proceso de subjetivación liberal-moderno que equivale a una «desobjetivación»⁹⁹ del hombre, es decir, a una «disolución» (o «privatización») de los vínculos y relaciones sociales por las que este humaniza el mundo mundanizándose. Fundamentalmente *subditum*, el hombre (post-)moderno cae en el error de creerse *subjectum*. Ahora bien, cuando los hombres en conjunto se acaban autopercibiendo como *subjecta*, como mónadas exclusivamente movidas por sus «pasiones egoístas», se ven abocados a un obrar «idiota» que les lleva a perder de vista el *koinon*, los «comunes»: ¹⁰⁰ pues no conforman una *multitudo* («multitud») capaz de empoderarse colectivamente, sino una *plebs* o *vulgus* («muchedumbre») que se define antes bien por su atomización e impotencia.¹⁰¹

vación, en el plano afectivo, designa «la fijación» de «la potencia de los individuos a un número extraordinariamente restringido de objetos»: pues «la sujeción», dice Lordon, «es fundamentalmente encierro en un dominio restringido de disfrute» (cf. *Capitalismo, deseo y servidumbre*, pp. 123, 158 y 159).

97 Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 40 (cita modificada).

98 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. VI, p. 144.

99 Cf. *ib.*, cap. VIII, p. 176.

100 Cf. Juan Manuel Aragués, *De idiotas a koinotas. Para una política de la multitud*, Madrid, Arena Libros, 2020.

101 Muchedumbre que, especialmente en la sociedad postfordista, se adhiere tanto más a la «racionalidad económica» imperante, es decir, a la prosecución metódica (o racional) del deseo —poco razonable— de acumulación monetaria, cuanto que pierde de vista la pers-

Así es como, en su gran mayoría, los hombres de la modernidad —y, a mayor abundamiento, los de la postmodernidad— se nos suelen aparecer, colectivamente, en la forma de «una *masa* de individuos totalmente desposeídos»¹⁰² o *seres desobjetivados*: pues coexisten, pero aislados; se relacionan los unos con los otros, pero solo a través de no-relaciones.¹⁰³ En este sentido, bien se puede aplicar a la sociedad (post-)moderna, es decir capitalista, lo que Debord decía del «espectáculo», a saber: que «reúne lo separado, pero lo reúne *en tanto que separado*».¹⁰⁴

7. «Devenir-sujeto» del hombre, «devenir-trabajo» de la producción: las dos caras de un mismo proceso de desobjetivación

De lo anterior se sigue, tal como señala acertadamente Fischbach, que este proceso (alienante) de desobjetivación padecido por los hombres no puede no afectar a la manera como estos despliegan y llevan a cabo su actividad productiva. Así, nuestro autor evidencia cómo el «“devenir-sujeto” de los hombres», en cuanto impulsado por el auge de la formación social capitalista y tematizado ideológica y culturalmente por la filosofía moderna de la subjetividad (o de la conciencia), va parejo, para decirlo con

pectiva común a la que da acceso la Razón. Y es que «la Razón», como se puede apreciar en Spinoza, «busca el bien soberano o lo “útil propio”, *proprium utile*, común a todos los hombres» (Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 69). Sobre la diferencia entre «racionalidad» y «razón», nos permitimos remitir el/la lectora/a a nuestro artículo: Julien Canavera, Juan Manuel Aragüés, «Politique et affects chez Frédéric Lordon», *Implications philosophiques. Espace de recherche et de diffusion*, 8 de febrero de 2021. Disponible en: <<https://www.implications-philosophiques.org/politique-et-affects-chez-frederic-lordon/>>.

102 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 214 (añadimos la cursiva).

103 Entiéndase: a través —principalmente— de relaciones de *competencia interindividual generalizada* que, dicho sea de paso, nunca parecen haber sido tan pregnantes como en la actual sociedad neoliberal. Sobre el «competencialismo social» (entendido como centro nuclear de la sociedad del «libre mercado»), véase Julien Canavera, «No hay nada menos libre que el libre mercado». Intervencionismo liberal y antropogenia en la era del capitalismo postfordista», *Revista de Filosofía. Ediciones Complutense*, 2023, vol. 48, n.º 1. Avance en línea disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/75416/4564456561616>>.

104 Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995, § 29, p. 18.

Balibar, de un «devenir-trabajo de la producción»¹⁰⁵ que, inexorablemente, conlleva un empobrecimiento de la misma. En otras palabras, diríase que, históricamente —y, en particular, «con el advenimiento de la sociedad burguesa»—, la progresiva reducción de la actividad productiva a la mera «forma-trabajo» ha sido (y continúa siendo) la expresión de una «heteronomía material» creciente, a raíz de la que los hombres han sido (y siguen siendo) más y más desposeídos de sus «fuerzas productivas». Incremento de la heteronomía material que conlleva, a la inversa, el fortalecimiento de «un Otro», cuyo rasgo distintivo consiste ante todo en *apropiarse privativamente* de los medios y productos de la producción.¹⁰⁶ En este sentido, nos interesa señalar con Lordon que el capitalismo —especialmente cuando es aprehendido a la luz del «estructuralismo marxiano de las relaciones»—¹⁰⁷ puede (debe) ser concebido «en términos de relaciones sociales características».¹⁰⁸ Es decir, como un *dispositivo social* en cuyo centro se halla la *relación salarial*, en tanto que condición de posibilidad del ciclo de autovalorización del capital. En efecto, si el *trabajo asalariado* —recalca Fischbach— es la expresión de unos hombres desobjetivados, esto es, de unos hombres cuyas fuerzas productivas han pasado a ser la propiedad (privada) de un Otro (el capital), es precisamente porque la relación salarial, entendida como clave de bóveda de la formación social capitalista, no designa otra cosa que «el efecto de una doble desposesión/separación (separación de los productores con las herramientas de la producción y los productos de la producción)».¹⁰⁹ Doble desposesión por la que los productores se ven abocados a una disminución sin precedente de su potencia de obrar; o, lo que es lo mismo, a «la más completa *impotencia*».¹¹⁰

105 Fischbach, *La producción de los hombres*, Introducción, p. 59.

106 Sobre estos puntos, véase *ib.*, cap. v, p. 140: «La historia no es otra cosa que el proceso de una creciente separación de los hombres con respecto a su potencia de obrar: cuanto más han desarrollado y perfeccionado los hombres sus fuerzas productivas, y cuanto más ajenas a ellos se han vuelto dichas fuerzas, más han dejado estas de pertenecerles, y ello hasta el punto de convertirse, con el advenimiento de la sociedad burguesa, en las fuerzas de un Otro, las del capital».

107 Frédéric Lordon, «El totalitarismo, ¿última fase del capitalismo?», en Juan Manuel Aragüés y Luis Arenas (eds.), *Marx contemporáneo*, p. 273.

108 *Ib.*, p. 272.

109 *Ib.*, p. 273. Doble separación encubierta, por si no fuera poco, por «las formas jurídicas del *contrato libre*» (*ib.*).

110 Fischbach, *La producción de los hombres*, Introducción, p. 57.

Semejante embotamiento de la actividad social y vital de producción se puede expresar de dos maneras (por otro lado, totalmente complementarias): por una parte, aquello que el capitalismo denomina «trabajador libre» no es otra cosa que un hombre privado de sus objetos esenciales. Entiéndase: un ser que, reducido a su más «inmediata existencia corpórea»,¹¹¹ no tiene entonces otra alternativa —para garantizar su reproducción material y biológica— que la de esperar de otro sujeto (el capital) que se digne a brindarle las condiciones objetivas de realización de su actividad productiva —prosaicamente: a darle trabajo.¹¹² Así pues, «el trabajo», señala Fischbach, «ya no es más que el proceso puramente negativo de empobrecimiento del trabajador»: este último se ve reducido al rango de simple «soporte subjetivo de una pura capacidad de trabajo»,¹¹³ relegado a mera «disposición (posibilidad) sin objeto»,¹¹⁴ por lo que se encuentra privado, como tal, de sus relaciones orgánicas con el mundo, las cosas, los demás e incluso consigo mismo. Y así es como, por otra parte, el hombre vuelto sujeto propietario de una pura fuerza (o potencia) de trabajo —que permanece a la espera de ser empleada— tiende a existir sobre el modo paradójico de un *no-ser*. Repararemos aquí en ese llamativo «giro dialéctico»: tan pronto como el liberalismo político celebra la figura del sujeto autónomo y libre, el liberalismo económico proclama la libertad de (comprar y) vender fuerza de trabajo,¹¹⁵ como si de un instrumento simplemente medible¹¹⁶ y discrecio-

111 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) I*, México, Siglo XXI, 2007, p. 236.

112 «Trabajar o morir»: tal es la disyunción exclusiva ante la cual el capitalismo decimonónico coloca de entrada al trabajador asalariado, y que continúa constituyendo, durante y después del período fordista, el trasfondo último de la relación salarial; trasfondo en virtud del que esta aparece a las claras como una «relación de chantaje a la supervivencia material misma» (London).

113 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. VIII, p. 172.

114 *Ib.*, Conclusión, p. 212.

115 Definida por Marx como «el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole» (*El Capital*, tomo 1/ vol. 1, México, Siglo XXI, 2008., p. 203. Trad. modificada).

116 En cuanto se reduce la actividad productiva humana a pura fuerza de trabajo «susceptible de ser gastada [...] en la efectucción de cualquier trabajo concreto» (Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. VII, p. 163), es a su vez el trabajo por ella proporcionado el que pierde su «dimensión cualitativa» y «se ve retrotraído a una [mera] magnitud cuantificable» (*ib.*, p. 162). Medible de ahora en adelante como el «tiempo de trabajo prome-

nalmente empleable se tratase.¹¹⁷ Dicho kantianamente: tan pronto como se celebra el reino del «fin en sí», se propaga el anonimato impersonal del «medio» instrumentalizable a voluntad. Y así es como la actividad productiva humana —señala Fischbach en clave heideggeriana— se degrada en «el trabajo del “Se”»,¹¹⁸ con todo lo que este proceso de empobrecimiento, a su vez, entraña en términos de «reducción de la “personalidad viva” a su más mínima expresión». ¹¹⁹ En su gran mayoría, los hombres ya no son más que «hombres sin cualidades»,¹²⁰ seres desobjetivados que habitan un mundo deshumanizado.

Para remediar semejante situación de desobjetivación/alienación, así como la plétora de «pasiones tristes» que esta última trae consigo, no queda entonces otra alternativa que la de *humanizar el mundo*. Es decir, de *reorganizarlo* con el propósito de que los hombres, nuevamente, «experimenten y contraigan el hábito de lo verdaderamente humano»,¹²¹ ahí donde —para parafrasear al Lordon de *Figures du communisme*— «el capitalismo [...] destruye doblemente a la humanidad: *desde dentro*, por cuanto promueve —a contrapelo del imperativo kantiano— una concepción inhumana de lo humano, abocado como tal a no ser más que un simple “medio” instrumentalizable a voluntad, cuya supervivencia material queda sometida a la arbitrariedad de dos “tiranos”: el “empleo” y el “mercado”; *desde fuera*, puesto que su “esencia misma” —la de crecer ilimitadamente—, al chocar con los límites de un mundo finito, hace peligrar —hoy

dialmente necesario” para producir una mercancía» (*ib.*, p. 163), pero para producir una mercancía cuyo «valor de cambio» está llamado a colonizar su «valor de uso», el trabajo deja asimismo de ser útil: pues, hablando con propiedad, ya no es tanto productor de «riqueza», como de «ganancia». Y es que «a partir del momento en que reina el valor-mercancía, el trabajo deja de ser un “valor para el uso” y pasa a convertirse en un “valor de uso por el valor”» (*ib.*, p. 162), es decir, en un instrumento del ciclo de autovalorización del capital.

117 Así lo resume Lordon: «por uno de esos giros dialécticos cuyo secreto tienen solamente los grandes proyectos de instrumentación, ha sido declarado conforme a la esencia misma de la libertad que unos fueran libres de utilizar a los otros, y los otros libres de dejarse utilizar por los primeros como medios. Ese magnífico encuentro de dos libertades lleva el nombre de salariado» (*Capitalismo, deseo y servidumbre*, p. 17).

118 Fischbach, *La producción de los hombres*, cap. VII, p. 164, nota 33.

119 *Ib.*, cap. VIII, p. 174.

120 *Ib.*, cap. VII, p. 163.

121 *Cf. ib.*, Introducción, p. 61.

más que nunca— las condiciones de habitabilidad en la Tierra, violando *de facto* el imperativo jonasiano». ¹²² Sin embargo, ya se ha recalcado sobremanera cuán difícil resulta humanizar el mundo (o «formar las circunstancias humanamente», como diría Marx) sin *mundanizar a los hombres*, ¹²³ es decir, sin reintegrarlos en una red social de *lazos de asociación y cooperación*. Para ello, es preciso acabar con la competencia interindividual generalizada; tarea que, empero, no se podrá llevar a cabo mientras se mantengan intactas las estructuras de la formación social capitalista, empezando por esta «relación-social-fundamental» que es el trabajo asalariado. Ahí donde el «devenir-trabajo» de la producción ha convertido la actividad productiva humana en la actividad de un Otro, en una «aloactividad», hace falta —subraya Fischbach— reiterar el gesto de Marx consistente en «[oponerle] la perspectiva de una “autoactivación” como proceso de apropiación, por los hombres, de su propia actividad productiva y de las condiciones de esta última». ¹²⁴ Y ello con el objetivo último de que el producir, para los hombres, se torne sinónimo de autoproducción, de autotransformación: pues de lo que se trata es de lograr que *poiesis* rime con *praxis*. En este sentido, no habrá autoactivación, es decir «devenir revolucionario» de los hombres, que no vaya parejo de una «autorrevolución», de «una práctica *sobre sí* que les permita desprenderse de toda concepción imaginaria de sí mismos», «empezando —dice Fischbach— por la concepción que tienen de sí mismos como “sujetos” o como “Sujeto”». ¹²⁵

122 Julien Canavera, «Frédéric Lordon. *Figures du communisme*. Paris: La Fabrique, 2021, 288 páginas», *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 48, 2021, p. 367.

123 Cf. Fischbach, *La producción de los hombres*, Introducción, p. 61.

124 *Ib.*, cap. v, p. 140.

125 *Ib.*, cap. v, p. 141. Autorrevolución, añadiríamos, tanto más necesaria cuanto que el imaginario neoliberal, hoy imperante, se caracteriza por reconducir la metafísica liberal del sujeto, cuyo énfasis en las capacidades pretendidamente humanas de «libre albedrío» y «autodeterminación» le viene como anillo al dedo para asentar su concepción antropológica, la de hombres capaces de «hacerse a sí mismos». Es decir, una concepción «cuyo rasgo distintivo consiste en presentar —y, de este modo, ocultar— el *enrolamiento afectivo* de los individuos [en un proyecto de sociedad abiertamente mercantilista y competencialista] bajo la forma de una decisión libre y razonada, que dimanaría de *subjecta* (o “sujetos soberanos”)» (Julien Canavera y Juan Manuel Aragüés, «Politique et affects chez Frédéric Lordon», art. cit. Trad. J. C.). En este sentido, se divisa que no habrá autorrevolución que no implique el desmontaje del imaginario vigente; y, como bien señala Lordon, «no se lucha radicalmente contra el imaginario neoliberal si no se ataca a su núcleo duro metafísico, es decir, a su idea del hombre. El imaginario antídoto es entonces un imagi-

8. Vivir bien para gozar de una vida buena: el imperativo ético de una reapropiación colectiva de la actividad productiva

Y si bien es cierto que el sobrepasamiento del «devenir-sujeto» del hombre no se puede desligar de la reversión del «devenir-trabajo» de la producción, entenderemos, sin embargo, por las razones anteriormente expuestas, que en absoluto se trata —insiste Fischbach— de poner fin a la actividad productiva: hacerlo implicaría acabar lisa y llanamente con aquello mismo que contribuye al esfuerzo de los hombres por perseverar, individual y colectivamente, en el/su ser. No, de lo que se trata es de acabar con ese estado de impotencia sin precedente al que se ve abocada la mayoría de los hombres, y, por tanto, con la principal causa de semejante alienación: la «forma-trabajo» de la producción.¹²⁶ En pocas palabras, no hay que tirar al bebé (la actividad productiva) con el agua sucia del baño (la forma-trabajo) ni confundir tampoco el rechazo a la *economía capitalista* con el rechazo a la *economía sin más*.¹²⁷ Para Fischbach, el objetivo no estriba, pues, en suprimir la producción, sino en *sobrepasar* la modalidad de efectuación en la que esta ha quedado aprisionada (el trabajo asalariado) desde el advenimiento de la sociedad burguesa. Y ello con el propósito de sentar unas «condiciones [bajo las que] la actividad productiva de los hombres podría permitir lo que ninguna otra forma de sociedad ha permitido hasta la fecha, a saber, la autoactivación de su ser, la afirmación individual y colectiva de su potencia de obrar».¹²⁸ Una autoactivación —señala Fischbach— que coincide con lo que Spinoza y Marx, respectivamente,

nario antihumanista teórico, un imaginario antisubjetivista» (*La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018, p. 339), que es precisamente aquello por lo que aboga Fischbach.

126 En este sentido se podría interpretar la célebre pintada de Debord en una fachada de París en 1953: *Ne travaillez jamais* («No trabajéis nunca»).

127 Si la economía, como bien señala Lordon, designa «el conjunto de las relaciones de producción, distribución, intercambio y consumo bajo las que se organiza la reproducción material colectiva», entonces aquello de lo que hace falta salir no es de la economía, sino de su configuración capitalista, donde destaca, entre otras cosas, esa «producción de valores de uso monstruosamente colonizada por un valor de cambio enloquecido» (Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, París, La Fabrique, 2021, p. 91).

128 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 213.

denominan «alegría» y «goce», y que, en última instancia, se adecúa —añadiríamos nosotros— a algo así como a un «imperativo ético»: el de *gozar de una vida buena*.¹²⁹ Pero si el *devenir-activo* de la producción como auto-producción posee un alcance y sentido profundamente ético (que no moral), también hace falta recordar algo trivial, pero con frecuencia olvidado: para gozar de una vida buena, *primero hay que vivir bien*, cosa que no será posible mientras perdure esa situación de desobjetivación o alienación radical (ejemplarmente plasmada en la forma-trabajo de la producción), cuya descripción y análisis realiza Fischbach en el libro que el/la lector/a tiene entre manos.

Llegados a este punto, se habrá de reparar, conforme a lo antedicho, en que vivir bien, a su vez, no puede ni podrá consistir jamás en un asunto meramente individual, como si el hecho de habilitarse un espacio personal de paz y serenidad relativa, a raya de «la violencia, el engaño y la injusticia [circundantes]»,¹³⁰ fuera suficiente para lograrlo.¹³¹ Antes bien, se trata de una tarea *colectiva*. Es decir, de una tarea de transformación social por la que remodelar las estructuras (o instituciones) del mundo social-humano, pero entendiendo que estas, lejos de ceñirse a una función simplemente

129 Lo que tampoco supone irenismo alguno. Pues aquello que el *realismo crítico* (el «no contarse cuentos» althusseriano) nos insta a tener en cuenta cuando tratamos de *figurarnos* una sociedad postcapitalista (¿comunista?), donde los hombres se hayan apropiado de su actividad productiva, es que, incluso de advenir semejante formación social, no por ello desaparecerán la frustración, la decepción, etc. (en suma: las pasiones tristes). Y es que siempre continuará habiendo obligaciones inherentes a la (re)producción material colectiva que, pese a ser poco gratificantes o estimulantes, habrán de ser satisfechas —aunque sea temporalmente— por algunos (grupos de) productores; razón por la cual nunca —ni siquiera en una sociedad postcapitalista— se dará un pleno solapamiento entre la estructura de las potencias de obrar y las fuerzas de deseo individuales, por un lado, y la estructura de los requisitos de división colectiva de la producción, por el otro. Pero sí se puede reducir «la tristeza de las pasiones» mediante una apropiación colectiva de la producción que devuelva a la actividad humana, no su «pleno ejercicio» (cosa que acabamos de ver es imposible), sino su «ejercicio máximo». Sobre todos estos puntos, véase Lordon, *Figures du communisme*, pp. 129-130).

130 Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner en Bayreuth (Consideraciones intempestivas. Cuarto volumen)*, en *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, §4, p. 110.

131 Como tampoco lo son en última instancia los experimentos llamados «localistas»: pues por muy necesarios que sean, estos no dejan de depender de un afuera productivo (el capitalista) al que aborrecen; afuera aborrecido que, por su parte, continuará tolerando semejantes experimentos siempre y cuando no comprometan su hegemonía. Pero de darse el caso, las represalias no se harán de esperar (como de ello dio testimonio, de manera cuando menos elocuente, lo ocurrido en la ZAD francesa hace unos años...).

negativa de limitación de los intereses egoístas,¹³² designan ante todo dispositivos (culturales) cuya función *positiva* es la de integrar las potencias de obrar y las fuerzas de deseo (naturales), y de «integrarlas en una totalidad positiva».¹³³ Y ello a sabiendas de dos cosas: *primero*, que dicha totalidad positiva (entiéndase: la sociedad), cualquiera que sea su naturaleza, tan solo consistirá en una totalidad «*al lado*»¹³⁴ (pues ya hemos señalado de la mano de Fischbach que lo finito, por muy grande que sea, nunca podrá subsumir o totalizar lo infinito); *luego* —y este segundo punto es correlato del primero—, que jamás se dará una alineación perfecta de las pasiones con las estructuras, sino más bien, como dirían Deleuze y Guattari, un «coeficiente de afinidad»¹³⁵ entre las «máquinas» deseantes y sociales que, lejos de estar fijado de una vez por todas, *siempre es susceptible de variar*. Para vivir bien, pues, hace falta dotarse *colectivamente* de instituciones capaces de aumentar dicho coeficiente de afinidad, lo que, entre otras cosas, supone —ya lo hemos visto con Fischbach— la «apropiación, por los hombres, de su propia actividad productiva y de las condiciones de esta última»: pues esta es la única forma de determinar —vía deliberación y decisión colectiva— *qué* producir, *cómo* hacerlo y *en qué* condiciones. Pero a defecto de *sobrepasar* el proceso por el que la burguesía (como metonimia del capitalismo) se ha venido apropiando privativamente de las fuerzas productivas, así como de sus condiciones de realización objetivas,¹³⁶ y a raíz de que los hombres, reducidos a meros soportes subjetivos de una fuerza de trabajo abstracta, se han visto abocados a producir *cualquier cosa de cual-*

132 Lo que nos remitiría —como, ciertamente, hace el capitalismo neoliberal, pero agudizándola— a esa atomística social propia de la sociedad civil moderna donde los hombres permanecen encerrados en su interioridad subjetiva cuales mónadas («sin puertas ni ventanas»).

133 Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 33.

134 Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 47.

135 *Ib.*, p. 190: «Podemos hablar de un *coeficiente de afinidad* más o menos grande entre las máquinas sociales y las máquinas deseantes, según que sus regímenes respectivos sean más o menos parecidos, según que las segundas tengan más o menos facilidad para hacer pasar sus conexiones y sus interacciones en el régimen estadístico de las primeras» (subrayamos).

136 Y que, por lo visto, ambiciona extender ahora al «sistema de salud», entendiéndolo por ello no solo las instituciones médico-sanitarias, sino también el «conjunto de prácticas que contribuyen al mantenimiento y bienestar de los cuerpos» (educación, cultura, etc.), como dice Lordon (*cf. Figures du communisme*, p. 8).

quier modo; en suma, a defecto de una *desprivatización* de las instituciones y relaciones sociales en cuyo seno están llamados a desplegar su existencia y a efectuar sus actos, los hombres permanecerán inexorablemente encerrados entre las cuatro paredes de su interioridad subjetiva, con todo lo que ello implica en términos de trastornos psicopatológicos (estrés, ansiedad, depresión, etc.).¹³⁷ Por ello, decíamos, vivir bien es una tarea colectiva, como de ello, por cierto, ya dejaba constancia la Constitución francesa de 1793 en su Artículo 1.º: «El fin de la sociedad es la felicidad común». En este sentido, la respuesta a la (retórica) pregunta de corte adorniano: «¿puede haber vida buena en un todo infeliz?», debe ser un «no» rotundo; negativa por la que ya se anticipaba Nietzsche: «no se puede ser feliz mientras a nuestro alrededor todo sufra y se produzcan sufrimientos; no se puede ser ético mientras el curso de las cosas humanas esté determinado por la violencia, el engaño y la injusticia».¹³⁸

Inversamente, la vida feliz, que presupone la implementación, reproducción y mejora de las condiciones materiales necesarias para que cada cual pueda, según su trayectoria socio-biográfica, construir —segmento por segmento— su «alegría» (Spinoza) o «goce» (Marx), la vida feliz, decíamos, no es un derecho intransferible del que habría de ser detentor un grupo reducido de individuos. En otras palabras, el gozar de una vida buena no puede designar el privilegio exclusivo de una minoría que vive bien a costa¹³⁹ (del sobretrabajo acumulado) de una mayoría, cuya reproducción

137 Al respecto nos interesa subrayar hasta qué punto «la enorme *privatización de la enfermedad [mental]*», denunciada por Mark Fisher en *Realismo capitalista* (Buenos Aires, Caja Negra, 2018, p. 45), es consecuencia, en el plano psico-afectivo, de esa *desobjetivación* de la actividad productiva humana, diagnosticada y analizada aquí por Fischbach. En este sentido, no es de extrañar que el llamamiento fishbachiano a *re-objetivar* dicha actividad vital-social se enlace directamente con la apuesta fisheriana por *politicizar la locura*. Como dice el crítico cultural británico, en la estela de Laing, Foucault, Deleuze y Guattari, «ya no debemos tratar la cuestión de la enfermedad psicológica como un asunto del dominio individual cuya resolución es de competencia privada», pues lo que atestigua «la “plaga de enfermedad mental” en las sociedades capitalistas» es el «[carácter] inherentemente disfuncional» del capitalismo; razón por la cual «la locura no es una categoría natural sino política» (*ib.*).

138 Nietzsche, *Richard Wagner en Bayreuth*, p. 110.

139 Y ello hasta tal punto que uno se podría preguntar si la retórica condenatoria de los teóricos liberales («parasitismo social», «cultura de la dependencia», etc.) no es directamente aplicable a la susodicha minoría.

material y biológica, por otro lado, cada vez se asemeja más a la mera *supervivencia*. Una minoría, añadiríamos, cuya pleonexia se plasma en esa búsqueda frenética del *crecimiento ilimitado*, de la que el productivismo y el extractivismo son los correlatos directos, y que, al chocar frontalmente con los límites de un mundo finito, parece condenar a la crisis climática y medioambiental, además de social y económica, ya no solo a las «generaciones futuras» (como presagiaba Hans Jonas), sino también y ante todo a las *generaciones presentes*. Pues bien, si vivir es «con-vivir»,¹⁴⁰ y si la «felicidad común» es el fin de semejante con-vivencia, entonces incumbe a todos y cada uno de los hombres que la conforman reclamar su derecho a reapropiarse de su actividad productiva (*poiesis*) para convertirla en fuente de su autoproducción (*praxis*). Y ello con mayor razón «cuando ahora se hallan objetivamente reunidas», puntualiza Fischbach, «las condiciones [objetivas] que deberían permitir a los hombres desplegar colectivamente una potencia más grande que nunca».¹⁴¹ Y es que el desarrollo del maquinismo, posibilitado por los progresos de la ciencia y su aplicación técnica a la producción (o tecnología), ha maximizado tanto la productividad del trabajo que la reapropiación colectiva de las máquinas —en la forma de un *apéndice inanimado de seres naturales, vivientes y objetivos*—¹⁴² redundaría en una reducción aún más drástica del «tiempo productivo», e inversamente, en un incremento sin precedente del «tiempo libre», imprescindible este para que la actividad productiva humana pueda volverse buenamente *práxica*. Es decir, para que los hombres, si así lo desean, puedan formarse científica, artística y/o filosóficamente. Así concluye Fischbach: «en un contexto de reducción masiva del trabajo necesario mediante la maquinización, la lucha revolucionaria [debe consistir] en la *apropiación*, por los trabajadores, del sobretrabajo mismo, es decir, en su transformación [...] en tiempo disponible para la libre formación de los hombres».¹⁴³ Una transformación del sobretrabajo en tiempo libre tanto más *revolucionaria* cuanto que conllevaría, lisa y llanamente, el derrumbamiento del pilar central que sostiene el edificio capitalista en su conjunto: y es que, de no poder

140 Hanna Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 83.

141 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 213, nota 55.

142 Y no de «un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que se incorporan como apéndices vivientes» (como dice Marx en *El Capital*).

143 Fischbach, *La producción de los hombres*, Conclusión, p. 219.

apropiarse privativamente del sobretrabajo, el capital, ese otro sujeto, dejaría asimismo de extraer el sobrevalor con el que alimenta su propio ciclo de autovalorización. *Fin de partida*, diríase parafraseando la obra homónima de Beckett.

Un último apunte para terminar. En el «Prólogo a la segunda edición» del presente libro, nuestro autor hace el balance de su recorrido filosófico desde la publicación del mismo (en 2005), y llega a la conclusión de que la manera en que ahí entiende la «producción» y el «trabajo», así como su relación, dista de ser la correcta; por lo que se apresura, acto seguido, a explicar por qué considera más oportuno trastocar las polaridades de su esquema inicial: pues ya no se trataría de concebir el trabajo como esa «figura desvalorizada» de la producción que la modernidad capitalista trae consigo; antes bien, la cuestión radicaría, ahora, en entender que aquello de lo que «la modernidad capitalista es el teatro» no es sino «de una *reducción del trabajo a la mera producción*». Es decir, el teatro de la mera producción como *forma empobrecida* del trabajo. Pero más allá de este juego de permutaciones (nominales), y sin ánimo de quitarle hierro (filosófico) al asunto, creemos que lo esencial de la propuesta fischbachiana se conserva intacto, a saber: que no habrá lucha contra la desobjetivación (o alienación), a la que se ve abocada la mayoría de los hombres, que no pase por la reconciliación de la *poiesis* (llámesela «trabajo» o «producción») con la *praxis* («trabajo sobre sí» o «autoproducción»).

Julien CANAVERA

Zaragoza, diciembre de 2022

ÍNDICE

Prefacio (Julien Canavera).....	9
Prólogo a la segunda edición	45
Abreviaciones utilizadas	51
Introducción	53
CAPÍTULO I	
Marxismo y spinozismo	69
CAPÍTULO II	
<i>Pars naturae</i>	81
CAPÍTULO III	
Que las relaciones sociales son ante todo relaciones padecidas	87
CAPÍTULO IV	
La identidad de la naturaleza y de la historia.....	99
CAPÍTULO V	
A propósito de la contradicción	129
CAPÍTULO VI	
Secundariedad de la conciencia de sí	143
CAPÍTULO VII	
Subjetividad y alienación: La impotencia del sujeto	153

CAPÍTULO VIII	
La fábrica del sujeto.....	169
CAPÍTULO IX	
Acto puro y actividad impura.....	181
CONCLUSIÓN	
Metafísica y producción	193
ANEXO	
Frédéric Lordon, <i>Marx y Spinoza</i> . La cuestión de la alienación	227

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en diciembre de 2023*



Títulos de la colección Humanidades

- 1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides)*, 2.^a ed. (1992).
- 2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
- 3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
- 4 Gabriel Sopena Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
- 5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de purgare en los textos latinos antiguos* (1987).
- 6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
- 7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
- 8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
- 9 Fernando Romo Feito, *Miguel Laborreta. Una lectura global* (1988).
- 10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
- 11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La Comedia segunda de las mocedades del Cid de Guillén de Castro* (1989).
- 12 Antonio Duplá Ansuategui, *Videant consules. Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
- 13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
- 14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
- 15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
- 16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
- 17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
- 18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
- 19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
- 20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
- 21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
- 22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
- 23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
- 24 Antonio Pérez Lasheras, *Fustigat mores. Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
- 25 M.^a Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
- 26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
- 27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
- 28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

- 29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
- 30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
- 31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
- 32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schlegel* (1998).
- 33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El dit moral en los albores del siglo XIV* (1998).
- 34 José Luis Mendivil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
- 35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
- 36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragoza. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*, estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
- 37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
- 38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del Vocabulario de los vocablos de Jacques de Lianò (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
- 39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
- 40 Daniel Eisenberg y M.^a Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
- 41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la nueva biografía en España (1928-1936)* (2002).
- 42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
- 43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
- 44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
- 45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
- 46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
- 47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
- 48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
- 49 Evaghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega* (2004).
- 50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
- 51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
- 52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
- 53 Rosa Tabernerero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

- 54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrivain écrit: la obra plástica* (2006).
- 55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
- 56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
- 57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
- 58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
- 59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
- 60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
- 61 Juan Manuel Cacho Bleuca (coord.), *De la literatura caballeresca al Quijote* (2007).
- 62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
- 63 M.^a del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
- 64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.^a de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
- 65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
- 66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
- 67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
- 68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
- 69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
- 70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
- 71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
- 72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
- 73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
- 74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
- 75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
- 76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia*, estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
- 77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens* (2009).
- 78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

- 79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
- 80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
- 81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
- 82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
- 83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
- 84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
- 85 Guy H. Wood, *La caza de Carlos Saura: un estudio* (2010).
- 86 Manuela Faccon, *Fortuna de la Confessio Amantis en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
- 87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
- 88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
- 89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII* (2011).
- 90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
- 91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
- 92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
- 93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).
- 94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
- 95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)* (2012).
- 96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).
- 97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).
- 98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo* (2012).
- 99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le locus horribilis. Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
- 100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
- 101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
- 102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición/La Transición como relato* (2013).

- 103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
- 104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
- 105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).
- 106 Jesús Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
- 107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
- 108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), «Hilaré tu memoria entre las gentes». *Estudios de literatura áurea* (2014).
- 109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
- 110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
- 111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
- 112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
- 113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
- 114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
- 115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
- 116 María Coduras Bruna, «Por el nombre se conoce al hombre». *Estudios de antroponimia caballescica* (2015).
- 117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
- 118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
- 119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).
- 120 Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides* (2016).
- 121 Esther Bendahan Cohen, *Sefarad es también Europa. El otro en la obra de Albert Cohen* (2016).
- 122 María Leticia del Toro García, *Experimentación, intertextualidad e historia en la obra de Susan Howe* (2017).
- 123 Luis María Marina, *De la epopeya a la melancolía. Estudios de poesía portuguesa del siglo XX* (2017).
- 124 Miguel Espigado, *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio* (2017).
- 125 Manuel Hernández Pérez, *Manga, anime y videojuegos. Narrativa cross-media japonesa* (2017).
- 126 Arturo Borra, *Poesía como exilio. En los límites de la comunicación* (2017).
- 127 José Luis Calvo Carilla (ed.), *Expresionistas en España (1914-1939)* (2017).
- 128 Jean-Marie Lavaud y Éliane Lavaud-Fage, *Rapsodia valleinclaniana. Escritura narrativa y escritura teatral* (2017).
- 129 Juan Vicente Mayoral, *Thomas S. Kuhn. La búsqueda de la estructura* (2017).
- 130 María Fogler, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2017).

- 131 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (2017).
- 132 Elena Cueto Asín, *Guernica en la escena, la página y la pantalla: evento, memoria y patrimonio* (2017).
- 133 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política* (2017).
- 134 Ernest Sosa, *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)* (2018).
- 135 Ernest Sosa, *Conocimiento reflexivo. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)* (2018).
- 136 Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (2018).
- 137 David García Cames, *La jugada de todos los tiempos. Fútbol, mito y literatura* (2018).
- 138 Gérard Brey, *Lucha de clases en las tablas. El teatro de la huelga en España entre 1870 y 1923* (2018).
- 139 Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo* (2018).
- 140 Manuel Pérez Otero, *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas* (2018).
- 141 Juan Manuel Aragüés Estragués, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista* (2018).
- 142 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (eds.), *El retrato literario en el mundo hispánico (siglos XIX-XXI)* (2018).
- 143 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje* (2018).
- 144 Jesús Rubio Jiménez, *La herencia de Antonio Machado (1939-1970)* (2019).
- 145 Adrián Alonso Enguita, *El tiempo digital. Comprendiendo los órdenes temporales* (2019).
- 146 Antonio Capizzi, *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos* (2019).
- 147 David Pérez Chico (coord.), *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura* (2019).
- 148 Aurora Egido, *El diálogo de las lenguas y Miguel de Cervantes* (2019).
- 149 Pedro Ruiz Pérez (ed.), *Autor en construcción. Sujeto e institución literaria en la modernidad hispánica (siglos XVI-XIX)* (2019).
- 150 Carlos Clavería Laguarda, *Libros, bibliotecas y patrimonios. Una historia ejemplar* (2019).
- 151 Juan Manuel Aragüés Estragués, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual* (2020).
- 152 José Antonio Vila Sánchez, *Javier Marías. El estilo sin sosiego* (2020).
- 153 Guillermo Tomás Faci, *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón* (2020).
- 154 Horacio Muñoz-Fernández (coord.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía* (2020).
- 155 Adrián Baquero Gotor, *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica* (2020).
- 156 J. L. Rodríguez García, *Postutopía* (2020).

- 157 Jordi Canal, *Vida y violencia. Élmer Mendoza y los espacios de la novela negra en México* (2020).
- 158 Fernando Durán López y Eva María Flores Ruiz (eds.), *Renglones de otro mundo. Nigromancia, espiritismo y manejos de ultratumba en las letras españolas (siglos XVIII-XX)* (2020).
- 159 Santiago Díaz Lage, *Escritores y lectores de un día todos. Literaturas periódicas en la España del siglo XIX* (2021).
- 160 Javier Feijoo Morote, *La estética de Ramiro Pinilla. Idilio, imaginación y compromiso* (2021).
- 161 Juan Postigo Vidal, *Lugares de sabios. Bibliotecas privadas y ambientes de lectura en el Barroco. Zaragoza (1600-1676)* (2021).
- 162 Ronaldo González Valdés, *George Steiner: Entrar en sentido. Cincuenta glosas y un epílogo* (2021).
- 163 Manuel Sacristán Luzón, *Sobre Jean-Paul Sartre*, edición de Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz (2021).
- 164 Xaverio Ballester, *Orígenes de la lengua valenciana. La hipótesis repoblacionista* (2021).
- 165 Jesús Ezquerro Gómez, *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política* (2021).
- 166 Stanley Cavell, *Esta nueva y aún inaccesible América. Conferencias tras Emerson después de Wittgenstein* (2021).
- 167 José Ángel Bergua Amores, *Nada. Eones, conciencias e ignorancias* (2021).
- 168 Nuria Aranda García, *Los Siete sabios de Roma en España. Una historia editorial a través del tiempo (siglos XV-XX)* (2021).
- 169 Manuel José Pedraza Gracia, *Una imprenta hispana del siglo XVII. El Libro de cuentas de Pedro Blusón y Juan Francisco Larumbe (Huesca, 1625-1671)* (2021).
- 170 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (coords.), *El retrato literario en el mundo hispánico, II (siglos XIX-XXI)* (2021).
- 171 Fulvio Conti, *Dante y la identidad nacional italiana* (2021).
- 172 Alfredo Saldaña Sagredo, *Romper el límite. La poesía de Roberto Juarroz* (2022).
- 173 John Dewey, *Lógica. La teoría de la investigación (1938)*, edición de Ángel Manuel Faerna (2022).
- 174 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje: pragmática* (2022).
- 175 Héctor Caño Díaz, *Cómics en pantalla. Adaptaciones al cine y televisión (1895-1989)* (2022).
- 176 Ramón Pérez de Ayala, *Auto de fe con Galdós. Ensayos galdosianos, con el epistolario entre los autores* (2022).
- 177 José Antonio Mérida Donoso, *Borau, un escritor de cine y un cineasta escritor. Hacia el guion de su literatura* (2022).
- 178 Gabriel Insausti y Luis Galván (coords.), *Palabra y acción. El profetismo en la literatura moderna y contemporánea* (2022).
- 179 Manuel Ruiz Zamora, *Sueños de la razón. Ideología y literatura* (2022).
- 180 Raffaele Milani, *Albas de un nuevo sentir. La condición neocontemplativa* (2022).

- 181 Carmen Peña Ardid y Juan Carlos Ara Torralba (eds.), *La Transición española. Memorias públicas / memorias privadas (1975-2021). Historia, literatura, cine, teatro y televisión* (2022).
- 182 Ernest Sosa, *Juicio y agencia* (2022).
- 183 Luis Fernández Cifuentes, *1955. Inventario y examen de disidencias* (2023).
- 184 J. L. Rodríguez García, *La mirada de Saturno. Pensar la revolución (1789-1850)* (2023).
- 185 Sara Martín Alegre, *De Hitler a Voldemort. Retrato del villano* (2023).
- 186 Carlos Marzán y Marcos Hernández, *Constelaciones en torno a la Teoría crítica* (2023).
- 187 Leonardo Romero Tobar, *Leyendo a Galdós* (2023).
- 188 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje ordinario* (2023).
- 189 Sergio Pons Garcés, *La función utópica. Introducción al materialismo blochiano* (2023).
- 190 Évelynne Ricci y Melissa Lecointre (coords.), *La cultura de los vencedores. Nuevas redes culturales en la España de la inmediata posguerra (1939-1945)* (2023).
- 191 Mercedes Comellas (coord.), *Literatura para construir la nación. Estudios sobre historiografía literaria en España (1779-1850)* (2023).
- 192 Ariane Aviñó McChesney, *Rehabitar. Fundamentos para la vida no capitalista* (2023).
- 193 Jesús Rubio Jiménez, *Julio Cortázar y Daniel Devoto. Historia de una amistad* (2023).

PARTIENDO DE LA TESIS COMÚN A MARX Y SPINOZA según la cual los hombres deben ser concebidos como partes de la naturaleza (o seres objetivos), Fischbach evidencia con gran solvencia teórico-conceptual que el resorte último de la alienación se localiza en cualquier montaje teórico y/o dispositivo práctico que desemboque en la separación de los hombres con respecto a la naturaleza, siendo el «devenir-sujeto» del hombre y el «devenir-trabajo» de su actividad vital-productiva —característicos ambos de la modernidad capitalista— la expresión por antonomasia de este proceso de desobjetivación en virtud del cual los seres humanos parecen estar condenados a la más desoladora impotencia.



Franck FISCHBACH

es profesor de filosofía en la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (desde 2021) tras haber enseñado en las universidades de Toulouse-Le Mirail (1997-2009), Niza Sophia-Antipolis (2009-2013) y Estrasburgo (2013-2021). Traductor de obras de Hegel, Schelling, Marx y Honneth, es autor, entre otros libros, de *Manifeste pour une philosophie sociale* (La Découverte, 2009), *La privation de monde* (Vrin, 2011), *Philosophies de Marx* (Vrin, 2015), *Le sens du social* (Lux, 2015) y *Qu'est-ce qu'un gouvernement socialiste?* (Lux, 2017).