

Política e inmanencia a través de Frédéric Lordon y Juan Manuel Aragüés. Estructuralismo de las pasiones, construcción de subjetividad y deseo de multitud

POLITICS AND IMMANENCE THROUGH FRÉDÉRIC LORDON AND JUAN MANUEL ARAGÜÉS. STRUCTURALISM OF PASSIONS, CONSTRUCTION OF SUBJECTIVITIES AND DESIRE FOR THE MULTITUDE

Sergio Gregorio Tirado*

Resumen: El propósito del presente artículo consiste en realizar un recorrido reflexivo en torno a las lecturas de Lordon y Aragüés acerca del paradigma político contemporáneo, destacando la importancia de conformar una política de la inmanencia. Acudiendo a autores como Spinoza o Deleuze, e inscribiéndose en la tradición althusseriana del materialismo del encuentro, ambas figuras, Lordon y Aragüés, transitan diferentes problemáticas asociadas al estructuralismo de las pasiones, la construcción de subjetividad y el deseo de multitud, como se hará ver a lo largo del texto.

Palabras clave: Spinoza; Lordon; Aragüés; política; inmanencia

Politics and immanence through Frédéric Lordon and Juan Manuel Aragüés. Structuralism of the passions, construction of subjectivity and desire of multitude

Abstract: The purpose of this article is to make a reflective journey around the readings of Lordon and Aragüés about the political paradigm, highlighting the importance of shaping a politics of immanence. Referencing authors such as Spinoza or Deleuze, and inserting themselves into the althusserian tradition of the materialism of the encounter, both figures, Lordon and Aragüés, transit different problems associated with the structuralism of passions, the construction of subjectivity and the desire for the multitude, as will be seen throughout the text.

Keywords: Spinoza; Lordon; Aragüés; politics; immanence

* Universidad de Zaragoza, España
Correo-e: 821506@unizar.es
Recibido: 20 de septiembre de 2022
Aprobado: 15 de octubre de 2023



INTRODUCCIÓN. «LUEVE»

Llueve. Y la lluvia se desvía siguiendo el mismo movimiento que la *parénklēsis* de Epicuro o el *clinamen* de Lucrecio. Las gotas se mueven de forma aleatoria e indeterminada. Y su movimiento indefinido provoca encuentros entre ellas. Encuentros que dan lugar a la consistencia, a la unión, a la estructura, a la fusión, a la constitución de una gota redefinida, al enganche, al engarzamiento. Así es como Althusser (2002) dibuja el retrato de un *materialismo del encuentro*:¹ “de lo aleatorio y de la contingencia” (32).

No han sido formados nuestros miembros para servicio nuestro: los usamos, porque hechos nos los hemos encontrado: la vista no nació antes que los ojos; la lengua fue criada antes que el habla; la lengua fue mucho antes que el lenguaje; los oídos también fueron criados mucho antes que se oyeran los sonidos; y en fin, todos los miembros existieron antes de que se usaran, según pienso: no es la necesidad la que los hizo (Lucrecio, 1984: 270-271).

Si Althusser cita a Epicuro y a Lucrecio para definir el materialismo del encuentro y no, por ejemplo, a Sócrates o a Platón, es precisamente porque estos últimos inauguran un divorcio entre el pensamiento y la vida.²

Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin

- 1 “Un materialismo del encuentro [...] se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo” (Althusser, 2002: 31-32).
- 2 A lo largo de toda la introducción nos limitamos a reproducir la posición althusseriana acerca de los pensadores idealistas de la tradición. Esto no significa que sus obras deban ser menospreciadas, aunque escribamos aquí desde una perspectiva materialista.

consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que la *existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria (Althusser, 2002: 34).

Platón, Descartes, Kant o Hegel (por citar algunos de los autores canónicos de la tradición idealista) se mueven en el plano de la existencia ilusoria que advierte Althusser. Construyen un armazón teórico alrededor de la existencia y la bautizan como la existencia misma. Por su parte, Frédéric Lordon y Juan Manuel Aragüés desplazan la argumentación althusseriana al terreno político. Observan cómo la política configura todo un teatro a través del cual lo inexistente, su pretendida racionalidad pura, parece ser, no solo lo existente, sino además lo más plausible, lo más lógico, la única posibilidad.

Lordon y Aragüés se posicionan, a través de sus obras, en la faceta que Althusser destaca de filósofos como Hobbes, Maquiavelo o Spinoza:³ la inmanencia. Ambos autores se dirigen a un *encuentro* en el que se configura una dura crítica a la “filosofía del vacío” (Althusser, 2002: 40). Nos hablan, a través de sus textos, desde la perspectiva del materialismo. Pero no de un materialismo determinista, como el que defendía

- 3 Se reproducen a continuación los fragmentos de Althusser sobre Hobbes, Maquiavelo y Spinoza: “Hobbes no era ese monstruo que nos han dicho y que su única ambición era favorecer lo más posible las condiciones de viabilidad y desarrollo de un mundo que era el que era, el suyo, el del Renacimiento, que se abría al prodigioso descubrimiento de otro mundo, el Nuevo. [...] Llegó al mismo resultado que sus maestros en la tradición materialista del encuentro: a la *constitución aleatoria de un mundo*” (Althusser, 2002: 48-49); “Debemos a Maquiavelo toda una teoría filosófica del encuentro entre la fortuna y la «virtù». El encuentro puede tener lugar o no. Puede fracasar. El encuentro puede ser breve o duradero: a él le es necesario un encuentro que dure” (Althusser, 2002: 37); “Spinoza no sólo escapa a toda teoría del conocimiento, sino que también abre la vía al reconocimiento del «mundo» como ese más allá del cual no hay nada, ni siquiera una teoría de la naturaleza; al reconocimiento del mundo como totalidad única *no totalizada, sino vivida en su dispersión*, y vivida como lo «dado» en lo que somos «arrojados» y a partir de lo cual nos forjamos todas nuestras ilusiones («fabricae»)” (Althusser, 2002: 44).

Demócrito (a diferencia de Epicuro y Lucrecio), sino de un materialismo indeterminista, de un materialismo del encuentro. Así como la historia de la filosofía occidental nace y crece en el idealismo filosófico, Lordon y Aragüés diagnostican, paralelamente (y como consecuencia), una suerte de idealismo político en el paradigma occidental actual. A través de las obras de Lordon y Aragüés, de lo que se trata es de ponerle a la política los pies en la tierra.

POLÍTICA DE LOS AFECTOS

Introducción

“El individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista” (Ibáñez, 1986: 58). Partiendo de la cita de Jesús Ibáñez, podemos sostener aquí que no ha sido la razón la cualidad mediante la que han sido configurados los sujetos que se hallan bajo el paraguas del neoliberalismo. Siguiendo a Spinoza y a Lordon, podemos decir que son las pasiones las que inundan el teatro político, y que la razón no puede dominar las pasiones sino todo lo contrario. Es posible señalar cómo una política pretendidamente racional actúa en realidad bajo la demanda del deseo, la pasión, la inclinación, los afectos. De esto mismo trata la exposición inmediatamente posterior: “de dejar ver cómo funciona «esto»: los afectos en política, la política en sus afectos” (Lordon, 2017: 31). Para ello nos valemos de los autores que ya hemos mencionado aquí: Baruch Spinoza y Frédéric Lordon.

Por un lado, el *corpus* spinoziano se articula mediante una “crítica radical del primer principio del que deben seguirse todos los demás: Dios o la sustancia en sentido *propio*” (Lomba, 2020: 20). El Dios de Spinoza, en contraposición al de Descartes,

es una suerte de sintaxis que se expresa, se produce y se reproduce a sí misma en todo,

y que lo hace según una necesidad absoluta, pues esta es su potencia misma, siendo todo lo demás modificación suya, finita o infinita. Lo mismo es decir Dios, que decir Sustancia, que decir Naturaleza (Lomba, 2020: 22).

Así, el *anthropos* queda despojado de todo contenido sustancial, siendo reducido a una simple modificación finita de la Sustancia infinita (Naturaleza). Para Spinoza, “considerar la posibilidad misma de que el hombre constituya un imperio dentro de otro imperio [como hizo Descartes] no es pensar, sino delirar” (Lomba, 2020: 23).

Por otro lado,

los textos de Lordon desbordan el marco de la economía para promover una nueva ciencia social en la que filosofía y sociología desempeñan un papel fundamental. Para ello acude a autores como Marx, Althusser, Bourdieu, Durkheim, pero, sobre todo, Spinoza, quien se convierte en el pilar básico de su obra (Aragüés y Canavera, 2017: 10).

Llevando la teoría spinoziana de los afectos al terreno político, Lordon configura un estructuralismo de las pasiones. En *Los afectos de la política* (2017), analiza cómo el marco político en el que nos vemos insertados es construido enteramente de materiales pasionales, y señala la necesidad de conformar una micropolítica de los afectos (siguiendo a Deleuze y Guattari) formada por la concatenación del sujeto social en un inherente deseo de multitud. “Se trata de evitar que el ejercicio de la racionalidad neoliberal continúe siendo hegemónico” (Aragüés y Canavera, 2017: 22).

Afectos en la política

“Los afectos son la materia misma de lo social y, más concretamente, el tejido de la política” (Lordon, 2017: 33). En contraposición a la creencia hegemónica según la cual lo social y, por

encima de todo, lo político, funciona a través de un motor racional, Lordon sostiene que el terreno socio-político se halla supeditado a una soberanía pasional. Sin embargo, “cuando Spinoza habla de afectos, habla de algo muy distinto a nuestras *emociones*” (Lordon, 2017: 34). Es cierto que las emociones humanas pueden ser efectos que surgen de una causa exógena a la propia emoción, como así lo defiende Spinoza en su *Ética*.⁴ Pero los afectos, en el sentido estrictamente spinoziano (aquel sentido que Lordon utiliza a lo largo de su obra) no se limitan a una lectura tan estrecha, sino que exceden el campo de las emociones. Los afectos, desde el punto de vista que manejan tanto Spinoza como Lordon, son sencillamente las consecuencias de una modificación. “Afecto es el nombre que sintetiza la operación de la causalidad universal, del encadenamiento de las causas y de los efectos” (Lordon, 2017: 35).

Precisamente, una de las problemáticas que recorren toda la obra de Lordon tiene que ver con el análisis acerca de aquello que nos mueve a actuar en el terreno político. Lordon (2017), ya desde el principio, se mueve en la siguiente línea de argumentación: “Solo en cuanto que [alguien] está sujeto a una «afección cualquiera» causada por una cosa exterior como impulso genérico y, en cuanto tal, intransitivo del conatus, recibe su *determinación como deseo* (de «hacer algo»)” (36). Aquello que nos mueve a actuar en política es en realidad aquello que aumenta nuestro *conatus*⁵ en tanto que potencia de obrar. Es

decir, algo nos afecta y nos carga con un deseo de actuar.

Así pues, no hay acción alguna sin que haya habido un deseo de actuar, y no se da semejante deseo mientras no se haya dado una afección previa que haya (re)determinado el *conatus* bajo la forma de este particular deseo. Decir que el hombre vive condicionado por las pasiones no es sino otra manera de decir que vive bajo el imperio de la causalidad afectiva: *homo* es esencialmente *passionalis* (Lordon, 2017: 36).

Queda por lo tanto demostrado que, en tanto que *homo passionalis*, somos movidos a actuar por determinadas afecciones de las que podemos ser o no conscientes (cuestión que nos ocupa más abajo). Las pasiones son el motor que impulsa el campo de acción dentro del ámbito humano. La política no está gobernada por la razón, sino que es la pasión la que determina tal o cual deseo de actuar. Podemos acudir a la definición que Spinoza (2020) articula acerca del deseo para completar dicha argumentación:⁶ “El deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada” (E3DA1). Podemos sostener aquí, mediante las tesis que defienden Spinoza y Lordon, que toda política es en realidad una política de los afectos (de las pasiones, del deseo).

Monismo en la política de los afectos

Por el momento, podemos sostener que son los afectos los que (1) hacen funcionar la esfera de causalidad política y (2) nos mueven a actuar dentro de dicha esfera. Pero debemos centrarnos ahora en la cuestión de las ideas, puesto que,

dría defenderse al mismo tiempo que aquello que disminuye nuestro *conatus* también puede llevarnos a intervenir en el plano político.

6 Y que de hecho Lordon (2017) destaca en su propia línea argumentativa (35).

4 La explicación, tanto para esta cuestión como para muchas otras, se encuentra en la definición general de los *afectos* que Spinoza (2020) realiza al final de la parte tercera de su *Ética*: “Un afecto, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y también con la que, una vez dada, la mente misma es determinada a pensar esto más bien que aquello” (E3DGA). De aquí en adelante se utilizará el sistema de citación normalizado para la *Ética* spinoziana. Véanse las siglas y abreviaturas en Spinoza, 2020: 9.

5 Spinoza (2020) define el *conatus* como “el esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser” (E3p7). Si tomamos la definición spinoziana en serio, sin embargo, po-

según Lordon (2017), “un afecto produce, necesariamente, ideas, empezando por la idea de lo que se experimenta en el cuerpo” (37). Al mismo tiempo, Spinoza (2020) entiende por afectos “las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, *simultáneamente*, las ideas de esas afecciones” (E3def3).

Esta cuestión se explica con mayor claridad si, “recordando la unidad fundamental del cuerpo y de la mente en Spinoza, se divisa que el afecto como modificación es *simultáneamente* variación de la potencia de obrar del cuerpo y de la potencia de pensar de la mente” (Lordon, 2017: 37). Para Spinoza (2020), “ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro, hallaremos uno y el mismo orden” (E2p7e). De esta manera, mientras que el cuerpo se observa bajo el atributo de la extensión, la mente se observa bajo el atributo del pensamiento. Así, en política, mientras que los afectos se observan bajo el atributo de la extensión, las ideas se observan bajo el atributo del pensamiento, aun cuando encontremos en ambas cosas uno y el mismo orden.

Los afectos que nos conducen a actuar en política tienen tanto efecto en el cuerpo como en la mente, siendo estos una y la misma cosa, manifestándose ambos en su esfera particular. Siguiendo el monismo antropológico (*sui generis*) que se manifiesta en la *Ética* de Spinoza, podemos decir que, aunque la política no se presente de tal manera (la política de la presunta racionalidad), existe un monismo en la política de los afectos. Determinadas ideas políticas nos movilizan a realizar tal o cual acción, pero no todos reaccionamos de la misma manera frente a tal o cual idea política. Nuestras susceptibilidades afectivas, es decir, nuestro *ingenium*,⁷ no

7 “Mi *ingenium* soy yo. Pero un yo que, asimismo, no posee ningún carácter de esencia, un yo jamás fijado, siempre fluente, susceptible, según las condiciones, es decir, según los encuentros y las afecciones, de desplazarse..., o bien de endurecerse” (Lordon, 2017: 42).

solo es diferente del de todos los demás, sino que es diferente de sí mismo de un momento a otro, puesto que determinadas afecciones lo modifican constantemente en mayor o en menor medida. Así, tal y como dice Spinoza (2020), “hombres diversos pueden ser afectados de diversos modos por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversos modos, en tiempos diversos, por uno y el mismo objeto” (E3p51).

Ars Affectandi

“Intervenir en política, bajo cualquiera de sus formas, es, pues, siempre intervenir en el ámbito de las pasiones” (Lordon, 2017: 53). Cualquier tipo de intervención supone la producción de un afecto, y, por lo tanto, afectar. Pero es en la política donde se producen, particularmente, afectos que se pliegan en el *ingenium* de la multitud, del sujeto colectivo. Y, como hemos comprobado anteriormente, ni todos los individuos son afectados de la misma manera, ni un mismo individuo es afectado de la misma manera en un momento que en otro. En este sentido, podemos recordar el lúcido ejemplo que propone Spinoza (2020): “La música es buena para el melancólico y mala para quien está apenado. En cambio, para un sordo no es ni buena ni mala” (E4Praef). De la misma manera, podemos afirmar que “una misma afección puede producir efectos contrarios según el *ingenium* que atraviesa” (Lordon, 2017: 56). Lordon denomina *plurivocidad*⁸ a la capacidad de afectar específica de las pasiones: la capacidad de afectar de forma diferente (1) a diferentes individuos y (2) al mismo individuo en una diferente temporalidad.

La política funciona a través de afectos, pero el paradigma social es inestable y azaroso. Cada una de las complejiones afectivas (que somos), a pesar de ser cultivadas en un determinado marco social, tienen cierto elemento particular que las distancia de las demás a través de una diferencia

8 “La principal propiedad del elemento pasional: la plurivocidad” (Lordon, 2017: 56).

irreductible. La intervención política, por lo tanto, debe saber de qué manera afectar a la multitud. Pero, al no poder darse una completa seguridad al respecto, es cuestión de habilidad. Es un arte. Un arte de las pasiones. Un arte de afectar. Tal y como expresa Lordon (2017): “Afectar a la multitud [es un] arte. He aquí pues lo que es la política: un *ars affectandi*” (62).

«¿Por qué los pobres votan a la derecha?»

Teniendo en cuenta lo anterior pueden surgirnos preguntas como la que se hace Thomas Frank (2008) al observar cómo los ciudadanos estadounidenses de las clases populares votan al conservador partido republicano: ¿por qué los pobres votan a la derecha? Su pregunta no es de extrañar, pues, ¿por qué habrían de actuar de tal manera si dicha acción “atenta violentamente contra sus intereses materiales de asalariados?” (Lordon, 2017: 68). Lo mismo podría decirse de los jornaleros a sueldo que votan a la extrema derecha dentro del paradigma español, o incluso de los liberales confundidos que se hacen creer *empresarios de sí mismos*.⁹ A pesar de arremeter contra sus afectaciones materiales más inmediatas, efectivamente, hay un determinado grupo social que, pese a vivir en condiciones de precariedad, vota a la derecha.¹⁰ Spinoza (2020) nos da la respuesta a la pregunta de Thomas Frank en su *Ética*: “Un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de ser coercido” (E4p7).

El ejemplo que se ha utilizado puede resultar ciertamente simplista, pero sirve aquí como ejemplo de aplicación al verdadero campo sociopolítico, que, evidentemente, resulta mucho más complejo, puesto que es construido a través de

múltiples elementos que se encuentran en constante reterritorialización. Ajustándonos a la lectura de Lordon, podríamos decir que los deseos son recodificados en los individuos tanto como la producción de afectos en el terreno político. Y son los afectos más fuertes los que calan en el *ingenium* compatible que nos determina a realizar tal o cual acción en política, incluso cuando esta pueda ir en contra de nuestros afectos más inmediatos, como, por ejemplo, las *afecciones materiales*.¹¹ Es decir, si un asalariado español contiene un registro de deseo más susceptible a ser afectado por determinados valores nacionales (ideales) como la patria, la bandera o el rey, que por su propia materialidad, votará a la extrema derecha aun cuando las consecuencias sean desastrosas para su situación particular.

Metafísica liberal del sujeto

Esto nos introduce de lleno en la cuestión de la libertad, tan explorada por Spinoza en su *Ética*. Su argumentación, así como la de Lordon, responde de forma indirecta pero inteligente a la pregunta de Thomas Frank. Spinoza (2020) lo articula de la siguiente manera:

Los hombres se equivocan al pensar que son libres, opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Esta es, por tanto, su idea de la libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. (E2p35e)

El pobre que vota a la derecha cree hacerlo porque es libre. Sin embargo, lo hace porque posee

9 Tal y como destacaba Foucault (2004): “En el neoliberalismo —que no lo oculta, lo proclama— también vamos a encontrar una teoría del *homo oeconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo oeconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo” (264).

10 Utilizamos los términos *izquierda política* y *derecha política* en un sentido vago y aproximativo con la intención de profundizar en la idea general que aquí nos ocupa sin derivar el tema del texto hacia otro lugar.

11 Thomas Frank habla en términos de *intereses* (que pueden quedar inconscientes u ocultos en los asalariados materialmente perjudicados) y no de *afecciones*. Sin embargo, consideramos lícito trasponer los elementos de su pregunta al plano terminológico lordoniano, principalmente porque él mismo lo hace en su obra, pero también porque un *afecto*, como ya queda explicitado por Spinoza, conlleva un *efecto* (dentro de la cadena de causalidad universal) que en este caso se manifiesta en la materialidad perjudicada de los asalariados.

una complejión afectiva susceptible a los afectos producidos por el motor pasional de la derecha política. El pobre que vota a la derecha es consciente de sus acciones, sabe que vota a la derecha, pero si fuese consciente de las causas que subyacen bajo su acción, quizá actuaría de otra manera, quizá su complejión afectiva fuese modificada. Lordon (2017) expresa de la siguiente manera su opinión acerca de la libertad, que, en última instancia, coincide con la de Spinoza: “En un mundo de estructuras, la libertad creativa de los hombres ya no existe, pues quedan reducidos al estado de simples soportes pasivos de los procesos de reproducción *ad aeternam* (para siempre)” (113).

Juan Manuel Aragüés y Julien Canavera (2017) inciden en esta cuestión en la introducción al libro de Lordon. Denominan «metafísica liberal del sujeto» a la lógica que presenta a los sujetos como individuos libres. Sin embargo, señalan con acierto que esto es un error: “Los sujetos, que la metafísica liberal presenta como libres, están fuertemente (...) determinados por las estructuras sociales que constituyen su caldo de cultivo, hasta el punto de que desean y actúan tal como el sistema les impele a desear y actuar” (13-14). Como destacan Aragüés y Canavera (2017), “Lordon hace suya la idea spinoziana, expuesta en contraposición a los planteamientos cartesianos, de que el sujeto no es «un imperio dentro de otro imperio», idea a la que considera en el origen de la metafísica liberal del sujeto” (11).

Estructuralismo de las pasiones

Lordon ubica su propia obra en lo que podría llamarse una ciencia social spinozista o un *estructuralismo de las pasiones* (2017: 9). Frente al gobierno de las abstracciones (Lordon, 2017: 101-104), frente a la *política de la presunta racionalidad*, Lordon inaugura un análisis crítico de las pasiones, un diagnóstico estructural que define la política mediante su actuación pasional. Para Lordon (2017), “el Estado no funciona (...) mediante la «legitimidad» o el «consentimiento»,

[sino] mediante la potencia, es decir, el poder de afectar” (130). La estructura socio-política se define por las pasiones que producen, a su vez, la acción de la multitud. El motor no es racional, abstracto, ilusorio, sino pasional, afectivo, y en última instancia, inmanente.

IMAGINACIÓN INTELECTUAL

El problema se encuentra en el tipo de estructura que se articula en nuestras sociedades: una estructura puramente neoliberal (con todo lo que ello implica).¹² Lordon propone desarrollar una imaginación intelectual. Siguiendo la tesis de Spinoza (2020) según la cual “una imaginación es una idea por cuyo medio la mente contempla una cosa como presente” (E4p9d), una imaginación intelectual configuraría un registro de deseo que resultase afectado por ideas tales como la desigualdad aun cuando esta no fuese experimentada como una imagen física o instantánea. Si bien es cierto que una de las vías que

12 Lordon (2017) relata con total claridad el funcionamiento de la *mortífera coherencia del neoliberalismo* en el siguiente fragmento: “Unos, deseosos de decantarse por la acción inmediata, escogerán la vía local: vivir según lo que consideran ser una forma de coherencia personal al reorganizar su manera de vivir alrededor de un consumo más modesto. Sin embargo, que sea reducido no impide que lo que se consume lo sea en unas condiciones de explotación capitalista en sí mismas inalteradas. La vestimenta sin marca y a precio reducido —que se adecúa, pues, a los criterios externos de «lo modesto»— no puede satisfacer más que superficialmente los escrúpulos «éticos» del consumidor frugal. Puede incluso que sea todo lo contrario: ita objeto a cual precio tiene todas las de haber sido producido y distribuido en unas condiciones que han puesto en marcha los mecanismos más salvajes de la mundialización neoliberal! Se trata de un objeto que, sin lugar a dudas, ha transitado por todos los circuitos de la deslocalización, que ha fomentado las fuerzas competitivas más brutales, que ha sido producido en países de mano de obra sobreexplotada, precarizada, privada de los derechos más elementales... Paradoja: cuanto más «modestos» son los objetos, más desprenden explotación. Y tal es la mortífera coherencia del neoliberalismo: precariza a los trabajadores a ultranza y, al hacerlo, no les deja más opción, de cara a su consumo básico, que la de dirigirse a lo peor de la gran distribución *discount*, la que practica los precios más bajos..., y de este modo reconduce todos los mecanismos estructurales de la precarización neoliberal” (97).

posibilitan un empoderamiento de las ideas tiene que ver con el acoplamiento de “prótesis pasionales, [es decir], todo el arte de la política activista como *ars affectandi*” (Lordon, 2017: 186), la otra vía supone el desarrollo de una *imaginación intelectual*.¹³ Es decir, “elevar la sensibilidad general hacia los contenidos ideales, para que se basten para suplantar a las cosas” (Lordon, 2017: 186).¹⁴

NUEVO PLIEGUE DEL *INGENIUM*

En una sociedad como la nuestra, regida por la lógica individualista neoliberal, lo que resulta necesario es una reconfiguración del *ingenium*, una recodificación de la susceptibilidad afectiva. Lordon propone desarrollar una política de la modificación, una política que forme a los individuos en sus complejidades afectivas para dar cuenta de los problemas de la realidad social subyacente en la globalización de la lógica neoliberal. Para que el sujeto colectivo reaccione y luche frente a la desigualdad estructural es necesario reconducir su *ingenium* para conformar un nuevo pliegue, una nueva afectabilidad. “La imaginación intelectual es, de este modo, un nuevo pliegue del *ingenium*, un nuevo pliegue que hacer entrar en la estructura del *ingenium*” (Lordon, 2017: 193). Lordon busca movilizar las afecciones, y por lo tanto también las susceptibilidades afectivas, para que el sujeto colectivo reaccione con indignación (e incluso puede que

con sublevación) frente a los problemas sociales que devienen del cuerpo político.

Cuando se imagina que las causas de la desgracia son libres más que necesarias, cuando el afecto de indignación se expande y hace traspasar el punto de lo intolerable a un mayor número de individuos, cuando el estado de infortunio se declara colectivamente, es decir, se transforma en político, cuando se emulan y coaligan deseos comunes de rechazar las causas de una tristeza redefinida como común, cuando, por lo tanto, el miedo es derrotado y sus asimetrías vencidas, pues se ha reabierto el deseo de otras maneras, cuando todo esto se produce, la parte menos fuerte de la multitud gana fuerza, quizá hasta convertirse en la más fuerte (Lordon, 2017: 162-163).

POLÍTICA DE LA MULTITUD

Podemos completar los planteamientos que Lordon expone en *Los afectos de la política* (2017) mediante la perspectiva política de Juan Manuel Aragüés. Si bien es cierto que sus obras poseen un contenido diferente, ambos coinciden en un punto fundamental: es necesario dotar a la política de inmanencia. Esta es la única manera de liberarla de cualquier pretensión de racionalidad pura, metafísica, irreal, etc. Es decir, de despojarla de los valores que se han ido reproduciendo en ella a lo largo de gran parte de la historia. Aragüés (2018) pretende, fundamentalmente, “repensar la política” (11).

Introducción

Aragüés (2018) busca “repensar la política como exigencia de nuestra época” (11). Para llevar a cabo su propuesta, parte de un diagnóstico decisivo: gran parte de los problemas que se nos presentan son el resultado de “las carencias de un aparato conceptual heredado de la

13 En términos deleuzoguattarianos, podríamos decir que la primera vía (prótesis pasional de la política activista como *ars affectandi*) actuaría en el plano molar, mientras que la segunda (imaginación intelectual) actuaría en el plano molecular (Deleuze y Guattari, 2020a: 155, 189-190, 191, 384; 2020b: 273-301, 457-538, 549-605).

14 Véase además el siguiente fragmento: “La imaginación intelectual es entonces esta disposición que dispensa de esperar este tipo de contingencia de los suplementos de afectos políticos. Hace experimentar vivamente a pesar de la distancia, puesto que, lacónica, se contenta con palabras e ideas a las que da toda la ampliación de las imágenes ya registradas” (Lordon, 2017: 190).

tradición idealista a la que [debemos] combatir” (11). Aragüés (2018) señala la importancia del materialismo a la hora de “repensar los modos de organización, las maneras de hacer política” (11). Sin embargo, no todo materialismo es válido. Aragüés, así como se expuso con Althusser en la introducción del presente artículo, rechaza la ortodoxia del marxismo oficialista y el proyecto frustrado del estalinismo soviético. Retoma, en cambio, la corriente de un materialismo que surge tanto de la filosofía postsesentayochista de la diferencia como del marxismo crítico. Su objetivo no es solo “recuperar a cierto Marx, el Marx materialista que el estalinismo arrojó por el desagüe de la historia” (Aragüés, 2018: 13), sino que, a su vez, pretende “amalgamarlo con los nuevos discursos que el pensamiento antagonista, materialista, ha ido aportando en la segunda mitad del siglo XX” (13). Aragüés (2018) pretende llevar la política hacia la inmanencia, el materialismo y la multitud, desligándolo del idealismo que “¡a estas alturas de la historia!” (13) persiste en el terreno político. Desde la *diferencia*,¹⁵ Aragüés busca configurar un proyecto político basado en el *encuentro*.¹⁶ De ahí que apueste por “el deseo de multitud” (Aragüés, 2018: 13).

Nueva subjetividad: antropología materialista
 “Releer la realidad desde una óptica materialista” (Aragüés, 2018: 55) con la pretensión de configurar una nueva forma de entender la política supone, previamente, superar una batalla frente al esencialismo. Si “la Modernidad hegemónica, de Descartes en adelante, desarrolló una exitosa operación de naturalización y universalización de la subjetividad, indispensable para los desarrollos de la política moderna” (Aragüés, 2018:

15 “Una de las actitudes fundamentales de quien abogue por una posición materialista y, por tanto, entienda que la realidad, y con ella los sujetos, está atravesada, desde su origen, por la diferencia, es la voluntad del encuentro, de construcción común de una herramienta teórica y de un proyecto político compartido” (Aragüés, 2018: 13).

16 Puede vislumbrarse aquí la presencia de Althusser (2002) y su *materialismo del encuentro*.

55), igual de indispensable resulta configurar una nueva forma de pensar la subjetividad para elaborar una política inmanente y antitrascendentalista. “Desmontar ese esencialismo, aliado imprescindible del concepto de identidad, y desarrollar una antropología materialista, es condición indispensable para el desarrollo de una política antagonista” (Aragüés, 2018: 55): de la multitud, de la diferencia, de la inmanencia.

En *Las palabras y las cosas* (2009), Michel Foucault carga contra los planteamientos esencialistas modernos que dotaban al hombre de sentido conceptual, vaticinando una inminente muerte del hombre (en clave epistemológica). Aragüés decide centrarse en otro fenómeno, si cabe, más curioso: el nacimiento del hombre. Antes de considerar a Foucault “el asesino de la subjetividad” (Aragüés, 2018: 56), lo considera como aquel autor que supo explicitar el reciente surgimiento del hombre como concepto. Y es que, como bien escribe Foucault (2009), “antes del siglo XVIII, el *hombre* no existía” (300). Previamente se hablaba de naturaleza humana. Sin embargo, el nacimiento de la antropología no hizo más que desplazar el esencialismo de la naturaleza humana al trascendentalismo esencial del sujeto moderno. Es este sujeto, y no el sujeto en sí mismo, el que Foucault (2009) buscaba derribar:

Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia, pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo (333).

Foucault no es el asesino de la subjetividad, sino el autor que exige una reconfiguración del sujeto

de aquello que hoy llamamos posmodernidad.¹⁷ En su obra *Foucault* (1987), Deleuze señala tres procesos de subjetivación que se producen en *Las palabras y las cosas* (2009): el primero liga la subjetividad con la idea de infinito (presente en los primeros análisis modernos de la subjetividad); el segundo con la finitud (a través de la vida, el lenguaje y el trabajo); y el tercero con la idea nietzscheana de superhombre. A través de la tercera idea, Foucault vaticina, tras la muerte del sujeto moderno, un ser capaz de trascender la finitud de la vida, el lenguaje y el trabajo.

Aragüés reformula la denominación nietzscheana de superhombre utilizando una noción más consecuente. El sujeto posmoderno queda recogido bajo el nombre de *cyborg*, puesto que

la máquina tiene, sin lugar a dudas, una presencia constante en la vida de la subjetividad contemporánea; se compone con su vida biológica a través de prótesis e instrumentos que actúan sobre nuestros cuerpos (...); nuestra comunicación y lenguaje están supeditados de una manera constante a la máquina (...); del mismo modo, nuestro trabajo adquiere cada vez más (...) una dependencia de lo maquínico (Aragüés, 2018: 68).

Aragüés realiza un análisis sobre la dependencia de lo maquínico que nos envuelve a todos nosotros en tanto que *cyborgs* de la sociedad contemporánea. Destaca dos lecturas acerca de lo maquínico. En primer lugar, Peter Sloterdijk “apunta a una utilización de la máquina para cambiar la realidad” (Aragüés, 2018: 69). En segundo lugar, Paul Virilio entiende la máquina “como un instrumento que nos conduce a una especie de fascismo blando que imposibilita cualquier proceso de ruptura” (Aragüés, 2018: 69). Aragüés (2018) rechaza planteamientos como los de Virilio, y señala que “la composición sujeto-máquina ha llegado para no irse”

17 Para una interpretación más completa de la epistemología foucaultiana, véase Morey, 2019: 81-90.

(78). No queda otra, por lo tanto, que configurar una política antagonista desde nuestra propia condición de *cyborgs*. Sin embargo, el *cyborg* trabaja desde la identidad y la incapacidad política. Si queremos trasladarnos al plano de la diferencia y hacer posible la efectuación de un cambio material en el sistema político debemos adquirir la condición de *cyborg* antagonista, aquel sujeto que “magnifica su *potentia* y erosiona la *potestas* del orden establecido” (Aragüés, 2018: 76). Dicho sujeto debe actuar en un doble plano. En primer lugar, el *cyborg* antagonista debe invertir la lógica de producción. Si la estructura socio-política busca que la máquina someta al sujeto posmoderno, debe recorrerse el camino contrario: el *cyborg* antagonista debe alcanzar “el sometimiento de la máquina a las necesidades del sujeto” (Aragüés, 2018: 77). En segundo lugar, el *cyborg* antagonista debe reconfigurar el campo de la comunicación. “En él, los efectos de dominación se recubren a través de estrategias de consumo y entretenimiento” (Aragüés, 2018: 78). La constitución de un *cyborg* antagonista es la clave antropológica que nos permite configurar una política de la inmanencia que fije sus bases en la multitud y en el interés de lo común.

Poder constituido y poder constituyente

En política la cuestión de la subjetividad no pierde ninguna relevancia. Al contrario: “la política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de subjetividad” (Aragüés, 2018: 113). La construcción del sujeto puede resultar del éxito, por una parte, del poder constituido, o por otra parte, del poder constituyente: poder propio de la política antagonista, constructor de subjetividad y en confrontación con la hegemonía del poder constituido. Así, “el interés del poder [constituido] radica en cortocircuitar los procesos de construcción de sujeto colectivo, en negar la realidad de cualquier entidad grupal de carácter político” (Aragüés, 2018: 113). El poder constituyente, por el contrario, busca derribar el individualismo que perdura en nuestras sociedades

mediante el engarzamiento de los sujetos a una identidad esencial. Busca democratizar al sujeto colectivo apostando por la diferencia. Reflexionemos con más detalle sobre ambos tipos de poder:

1) Poder constituido: desde un planteamiento contemporáneo, debemos partir de un análisis de la realidad acerca del poder establecido para poder actualizar las líneas de fuga que nos permiten reconfigurar el marco político actual. El neoliberalismo contemporáneo busca la constricción mediante la seducción. Es por eso por lo que Jesús Ibáñez (1986) decía que “el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista” (58). Formamos parte de un grupo de subjetividades que, aisladas en la ficción neoliberal del individuo solitario, nos vemos en el interior de una doble lógica de producción-consumo y entretenimiento-diversión que nos obliga a saciar las necesidades del tecnocapital, siempre desde la seducción y nunca desde la constricción. O mejor dicho, mediante la constricción de la seducción. Al creer que actuamos libremente nos convertimos en el sujeto confundido del que hablaba Spinoza: consciente de las acciones; ignorante de las causas por las que dichas acciones son determinadas. Es el poder constituido, la hegemonía neoliberal, la que el sujeto antagonista debe destruir desde un planteamiento inmanente, materialista y multitudinario.

2) Poder constituyente: Aragüés destaca cuatro características que resultan fundamentales para configurar una política antagonista, una alternativa al poder constituido-hegemónico. Podemos resumirlas en cuatro tesis: (1) el sujeto no es constituyente, independiente, soberano, originario, esencial o cartesiano, sino que es relacional;¹⁸ (2) “la ficción liberal del individuo” (Aragüés, 2018: 118) no es más que lo que su propio nombre indica (una ficción); (3) puesto que el sujeto es el conjunto de sus relaciones

18 Deleuze afirma que el sujeto se constituye mediante un “efecto de invaginación, de plegado, de líneas y fuerzas que le preexisten y que acaban por constituirlo” (Aragüés, 2018: 118). A su vez, Marx afirma que “la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales” (Marx, 1988: 432).

sociales, no habrá un sujeto igual a otro ni un sujeto igual a sí mismo en momentos diferentes (primacía de la diferencia frente a la identidad); (4) la subjetividad es constituida mediante elementos pasionales (como ya señalaba Lordon a través de Spinoza).

Resulta paradójico que la política hegemónica se presente como racional cuando es todo lo contrario: pasional y seductora. Una política antagonista con verdadero interés por resultar efectiva debe afectar; debe reproducirse mediante la meta-máquina afectante de los medios masivos de comunicación. “Para la batalla de construcción de subjetividad resulta imprescindible, desde posiciones antagonistas, materialistas, abordar la cuestión mediática” (Aragüés, 2018: 122). Debemos atacar el sentido común hegemónico implantando un sentido común antagonista a través del mismo registro. Para sustituir la hegemonía neoliberal es preciso configurar una política de los afectos. Y, como dice Lordon, “hacer ver lo que yo veo, con la misma intensidad con la que yo lo veo” (Lordon, 2017: 82).

Sociedad mediática y realidad como producción

“Que la nuestra es una sociedad en la que los medios de masas y la tecnología asociada a la comunicación han adquirido un protagonismo muy acentuado es un hecho difícilmente cuestionable” (Aragüés, 2020: 42). La comunicación se ha territorializado en la contemporaneidad como resultado de un sobredesarrollo que acelera sus efectos en una nueva red de sujetos *cyborg*, cuya composición corporal se articula alrededor de prótesis tecno-acrecentadas. Los artefactos tecnológicos que se acoplan a nuestra disposición corporal permiten la instantaneidad y masificación de la información comunicacional. En nuestras sociedades, “la comunicación acapara lo imaginario, produce lo real y sus simulaciones, engendra sociologías cambiantes, forma e impone figuras detentadoras de poder o las obliga a depender de ella” (Balandier, 1994: 152).

Por lo tanto, vivimos a día de hoy la existencia de una ontología de la comunicación. Pero, como resultado de la progresiva aceleración tecnológica asistimos a su vez a la existencia de una ontología de la velocidad comunicacional. “Velocidad. Esa es una de las palabras que mejor describen nuestras sociedades contemporáneas” (Aragüés, 2020: 56). La velocidad comunicacional que nos ha brindado el proyecto de globalización tecnológica ha derivado en una ontología temporal que ya no recuerda (regresa), que ya no basa sus fundamentos de realidad en el pasado, y que tampoco proyecta (anticipa), que ya no plantea construir nuevos cimientos si estos no son instantáneos. La sociedad posmoderna y tecnoacelerada ha devenido, por lo tanto, en el presentismo. En palabras de Aragüés (2020): “Habitamos un presente que expulsa de la realidad tanto el pasado sobre el que debería fundamentarse como el futuro hacia el que debería proyectarse” (57).

Para Aragüés, la estructura formal del presentismo masivo-comunicacional queda explicitada en un aquíahora universal que se retransmite de forma instantánea en nuestros dispositivos digitales, afectándonos de tal manera que, como espectadores, se simula nuestra presencia de actores. “En nuestros tiempos posmodernos, los lugares se hacen equivalentes y, por lo tanto, indistintos” (Aragüés, 2020: 58). El no-lugar (*no-where*) cibernético es, a la vez, el ahora-aquí (*now-here*) instantáneo. Fruto de la globalización, reaccionamos a acontecimientos de lugares diferentes del globo como si ocurriesen delante de nuestros ojos. Así, la meta-máquina afectante a la que se refería Lordon tiene efecto inmediato sobre nosotros si nuestra complejión afectiva resulta perturbada. El aquíahora universal ejerce un extenso trabajo en el ámbito del capitalismo de consumo a través de marcas, música o cadenas de comida rápida. Sin embargo, por otra parte, el aquíahora universal también permite que “la velocidad en la comunicación de las crisis locales pueda generar una crisis de ámbito

planetario” (Aragüés, 2020: 59). Así, utilizando de nuevo terminología lordoniana, la indignación producida por el afecto del acontecimiento, del accidente (en sentido filosófico y en sentido catastrófico), se extiende a raíz del globalismo comunicacional.

Pero nuestra condición cibernética produce un imaginario colectivo basado en la visibilidad, y aquello que se ve a través de los medios masificados e instantaneizados no es más que una elección del poder. Aquello que se hace ver, además, se hace ver como se quiere que se vea, atendiendo a los intereses afectivos del poder constituido. Nos colocamos, por lo tanto, ante la realidad como producción, ante una realidad producida, ante un *simulacro* (Baudrillard, 1978). Lo real, por lo tanto, en manos del poder constituido, tiende a sustituirse por lo virtual (al modo platónico o al modo de los trasmundos inventados nietzscheanos). Y lo virtual, a su vez, se adueña de la eficacia política e ideológica. Sin un análisis crítico acerca de nuestra condición como *cyborgs*, de tal manera que podamos devenir *cyborgs* invertidos o antagonistas, volvemos a caer en manos de la identidad política e ideológica que nos sitúa en manos del poder constituido. Es necesario ser consciente de nuestra condición en las sociedades posmodernas, captoras de la meta-máquina afectante, para poder reaccionar frente a la producción mediática de realidad.

Diferencia, multitud y antagonismo

Los sujetos *cyborg* contemporáneos tienen determinadas particularidades que desactivan, desde su primera configuración, su capacidad política antagonista. Jesús Ibáñez, como recuerda Aragüés (2020), decía que “la evolución de las diferentes formas de dominación de nuestras sociedades históricas en el campo de lo ideológico” (169) podía recogerse en la siguiente frase: mañana, cadáveres, gozaréis. “Gozaréis, síntesis del discurso publicitario, de la sociedad de consumo. Presente eterno del goce, inmanencia sin exterior” (Aragüés, 2020: 169). El

cyborg posmoderno es, a la vez, sujeto consumidor y sujeto publicitario. Se alimenta y subjetiva mediante los medios comunicacionales masificados e instantaneizados, empujándole estos, por un lado, a participar en la lógica consumista de carácter globalizado de las sociedades contemporáneas y, por otro lado, a sentirse libre en su capacidad de elección insignificante.¹⁹ La falsa idea democrática de la libre elección insignificante afecta, igualmente, a la capacidad de habla y escucha de los sujetos ciudadanos que, creyendo que tienen la capacidad de hablar libremente mediante la masificación de las redes sociales, no son más que enmudecidos por el poder comunicativo de los grandes emporios mediáticos. Como ya apuntaba Bourdieu (2001: 131-164), el capital cultural sigue siendo uno de los criterios demarcadores de las sociedades comunicacionales posmodernas. El *homo democraticus* se cree perteneciente a la sociedad de la *isegoría* cuando su capacidad de expresión se ve desprestigiada. Los sujetos de la posmodernidad no son conscientes de la desactivación de su potencialidad política antagonista al verse inmersos en el goce y la virtualidad. “La verdadera eficacia de nuestras ficticias democracias radica en la construcción de subjetividades que, además de reproducir el sistema en cada una de sus prácticas, son ajenas, desconocedoras, a las estrategias de dominación” (Aragüés, 2020: 175). Es por eso por lo que, según Aragüés (2020), vivimos en “sociedades sin afuera que será preciso rediseñar desde dentro” (177).

El proyecto que debe territorializar el paradigma de acción política debe ser, según Aragüés, antagonista al poder constituido, lo que significa oponerse, al mismo tiempo, al encarcelamiento de la identidad. “Una política antagonista debe

19 Véase el siguiente fragmento: “El sujeto ejerce su libertad para elegir, aunque su elección sea in-significante (diferentes marcas de leche, de móviles...) o in-trascendente (quién es el ganador de un programa, el expulsado de un juego mediático, la canción que representa a su país en un certamen musical). [...] Nunca la heteronomía (consume, consume...) estuvo más disfrazada de autonomía (... para ser libre)” (Aragüés, 2020: 170).

partir del reconocimiento de la diferencia como origen” (Aragüés, 2020: 178). Eludiendo planteamientos en los que la diferencia prima como origen y consecuencia (como plantea Lyotard), Aragüés opta, siguiendo planteamientos deleuzianos, por tomar, efectivamente, la diferencia como origen, pero no como consecuencia. Debemos partir de la multiplicidad de factores que configuran un grupo social determinado, e incluso de la multiplicidad de facultades que podemos encontrar en un mismo individuo que, constantemente, deviene-otro. Sin embargo, desde la particularidad de cada uno de los sujetos sociales, debe primarse la escucha y la traducción. Puesto que cada *topoi* es diferente y único (utilizando terminología de Sousa Santos), debe ser escuchado y articulado en un discurso en el que los factores comunes se mezclen en un encuentro. La diferencia es el origen y lo común la consecuencia. En un nivel molecular, los individuos deben compartir las preocupaciones comunes a la hora de articular un discurso antagonista. En un nivel molar, las diferentes culturas deben realizar el mismo ejercicio de entendimiento. Solo con el agrupamiento multitudinario de las particularidades múltiples y subjetivas es posible realizar un discurso antagonista con potencialidad política real e inmanente. “La construcción de una teoría antagonista pasa por un ejercicio de detección de preocupaciones similares [entre los diferentes individuos y] entre las diferentes culturas” (Aragüés, 2020: 181). Esta es la forma que posibilita atender a las líneas de fuga del poder constituido. Líneas de fuga que atenten contra el sentido común producido por las estructuras de la posmodernidad neoliberalizada y desdemocratizada. De lo que se trata es de “construir líneas de fuga que disuelvan las evidencias de lo establecido y que (...) erosionen las certezas para producir (...) certezas antagonistas” (Aragüés, 2020: 192).

Para realizar esa tarea hay que producir multitud. Dejando de lado otros planteamientos contemporáneos acerca de la multitud, como los de Virno (2003) o Hardt y Negri (2004), podemos

introducimos de lleno en la concepción de multitud que utiliza Aragüés. Su reflexión sobre la multitud parte de la idea de que es un sujeto político todavía por construir. El sujeto revolucionario, la multitud, no es un sujeto dado. Pero, al mismo tiempo, tampoco es aún consciente de sí mismo. Es un proyecto político inmanente que ponga el foco sobre lo común aquel que debe posibilitar esta subjetivación en la práctica, en un encuentro en el que se tengan en cuenta tanto las diferencias particulares e irreductibles de los sujetos antagonistas como la puesta en común de intereses compartidos.²⁰ Debe aumentarse el *conatus* de la multitud. Para ello, no podemos apelar al ingente «deseo de Verdad» que caracteriza nuestra historia política, sino que debemos apostar por “un «deseo de multitud», en el que se privilegie la voluntad del encuentro sobre la pretensión de hallarse en la posición correcta” (Aragüés, 2018: 158). Debe atenderse “ese deseo de multitud, de encuentro, de construcción, que construye espacios lisos y desborda los estriados” (Aragüés, 2018: 158).

Nos sitúa Aragüés, por lo tanto, ante una tarea tan difícil como necesaria. Una política de la multitud (materialista, inmanente, antagonista) pasa por la necesidad de la escucha, puesto que la palabra es la principal herramienta política y debe ser democratizada; por la necesidad de la traducción, puesto que cada discurso es particular (y desde ese particular debe hacerse hincapié

en lo común, en lo compartido); y por la necesidad del deseo (como ya apuntaban Spinoza, Deleuze o Lordon).²¹ Deseo de multitud. Un deseo “que disuelva todas las tentaciones de constitución, que evite el agostamiento de nuestras herramientas políticas y su conversión en objeto de culto o en espacio de luchas por el poder. Deseo de multitud, deseo de lo común. Deseo de revolución” (Aragüés, 2018: 192). Mediante la determinación de un programa político compartido, la producción de subjetividades antagonistas y la consideración del aparato político afectante lordoniano, Aragüés plantea algunos de los objetivos que la política materialista e inmanente de carácter antagonista tiene en nuestro tiempo. La producción de multitud es una de las necesidades políticas de la posmodernidad. “Construir la multitud de lo común es, qué duda cabe, la tarea política de nuestra época” (Aragüés, 2018: 209).

20 Aragüés (2020) destaca que la construcción de la multitud como sujeto político antagonista supone un tránsito que va de una política de sujetos *idiotas* (entendiendo *idiotas* en sentido etimológico como “aquellos que no son capaces de salir de su particularidad” (205)) a una política de carácter *koinotá* (es decir, volcada “en la producción de lo común” (205)). Propone tres estrategias para llevar a cabo esta tarea: 1) “la determinación de un programa político compartido, uno de cuyos puntos básicos debe ser la determinación de aquello que ha de ser común, que no puede ser apropiado o explotado de manera particular o privada” (205); 2) “proceder a un intenso trabajo de producción de subjetividad mediante la génesis de un nuevo sentido común antagonista” (206); 3) atendiendo a los planteamientos lordonianos y en contraposición de los planteamientos de la política de la presunta racionalidad, generar una política que tenga en cuenta la producción de ideas afectantes.

21 Para una mejor relación entre los conceptos de escucha, traducción y deseo véase el siguiente fragmento: “El gesto de la política antagonista debe mutar radicalmente, pues radicalmente ha mutado la concepción del sujeto. Para ello, hemos propuesto tres conceptos: escucha, traducción, deseo. [...] La verborrea, en el sentido más etimológico de la cuestión, de nuestra tradición política, su afán por decir, le ha impedido escuchar. Acostumbrados al silencio al que nos somete el poder desde los inmemoriales tiempos del Tersites homérico, una vez que accedemos a la palabra, la consideramos el instrumento político único. Y eso se ha mostrado como un poderoso error, en la medida en que el afán por decir nos ha hecho olvidar la necesidad de escuchar. Pues si se trata de componer los cuerpos, como nos dice Spinoza, o construir un sujeto colectivo, es preciso estar atentos a lo que el otro propone. Pero esa escucha, si somos rigurosos con nuestro análisis, debe realizarse desde la conciencia de la singularidad, parcial, del lenguaje del otro, por lo que debe desembarcar, además, en un proceso de traducción en el que nos esforcemos por sintonizar nuestros discursos. De ahí el tercero de los conceptos, el de deseo. Deseo de multitud, decimos. Porque, como dice Deleuze, sólo lo diferente se parece. Pero a costa de querer parecerse. Buscar la diferencia, el matiz, resulta extremadamente sencillo, como podemos constatar si recorremos nuestra tradición política. Ahí se encuentra, entendemos, una de las claves del fracaso de la misma, en su dimensión sectaria y particularista. Por ello, para construir una política materialista de la diferencia se impone el deseo, el anhelo, del encuentro, de la producción de lo común y, con ello, de la multitud” (Aragüés, 2018: 191-192).

CONCLUSIÓN. POLÍTICA DE LA INMANENCIA

Llueve. Y en una lluvia formada por gotas multiformes, teorías como las de Lordon o Aragüés se funden en un encuentro. Spinoza, Marx o Deleuze formulan algunas de las ideas fundamentales en la construcción de una política contemporánea de carácter antagonista. Lordon y Aragüés, mezclándose en un encuentro de inmanencia, determinan, desde su mirada particular, qué aspectos resultan primordiales en el ámbito político y filosófico de la posmodernidad. El capitalismo y la lógica neoliberal han sabido forjar una representación irreal de sus propios procesos de articulación política. Lordon y Aragüés consiguen, mediante sus análisis, romper con el idealismo que oculta una realidad puramente inmanente. La presunta racionalidad política eleva los planteamientos neoliberales a castillos en el aire. Revoluciones teóricas como las de Lordon o Aragüés inciden en una urgente necesidad de máxima actualidad. De lo que se trata es de ponerle a la política los pies en la tierra, de cubrir el plano político de inmanencia, de destruir la máquina de guerra abstracto-idealista utilizando una máquina de guerra más potente, construida desde la diferencia, el antagonismo y la multitud.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2002), "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en P. Fernández Liria (ed.), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, pp. 31-70.
- Aragüés, J. M. y J. Canavera, (2017), "Lordon, política y afectos", en F. Lordon, *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 9-24.
- Aragüés, J. M. (2018), *Deseo de multitud: diferencia, antagonismo y política materialista*, Valencia, Pre-Textos.
- Aragüés, J. M. (2020), *De la vanguardia al cyborg: una mirada a la filosofía actual*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Balandier, G. (1994), *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós.
- Baudrillard, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Bourdieu, P. (2001), "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social", en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclée De Brouwer, pp. 131-164.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020a), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020b), *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Foucault, M. (2004), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2009), *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- Frank, T. (2008), *Pourquoi les pauvres votent à droite*, Marseille, Agone.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004), *Multitud*, Barcelona, Debate.
- Ibáñez, J. (1986), *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI.
- Lomba, P. (2020), "Introducción", en B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, pp. 11-37.
- Lordon, F. (2017), *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Lucrecio (1984), *De la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Ediciones Orbis.
- Marx, K. (1988), "Tesis sobre Feuerbach", en J. Muñoz (ed.), *Marx*, Barcelona, Península, p. 432.
- Morey, M. (2019), "Primera interpretación de Foucault: la cuestión del saber", en *El hombre como argumento: Una introducción a la antropología filosófica*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 81-90.
- Spinoza, B. (2020), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.
- Virno, P. (2003), *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños.



Atl (2023). Técnica mixta: Emmanuel López Flores
Prohibida su reproducción en obras derivadas.