

De afectos y multitudes. Sobre políticas de construcción de subjetividad

Of affections and crowds. On policies of construction of subjectivity

Juan Manuel Aragüés Estragués
(Universidad de Zaragoza)

Recibido en enero 2019
Aceptado en febrero 2019

Resumen

En el presente artículo, se analiza la construcción de subjetividad como estrategia política fundamental en las sociedades fordistas y posfordistas. El neoliberalismo ha acentuado y perfeccionado los procesos de construcción de conciencia que el capitalismo ha venido implementando desde inicios del siglo XX. Por ello, plantear una política crítica, antagonista, pasa por intervenir en la batalla de construcción de subjetividad. Y ello desde la diferencia constitutiva de los individuos que se desprende de una analítica materialista de los mismos. Nos encontramos, por tanto, ante una doble tarea: la de la producción de un sujeto individual no sometido a los intereses del sistema y, también, la de la búsqueda de estrategias para plasmar un sujeto colectivo, al que denominamos multitud.

Palabras clave: subjetividad, multitud, neoliberalismo, materialismo, diferencia, antagonismo.

Referencia

Aragüés Estragués, J. M. (2019). De afectos y multitudes. Sobre políticas de construcción de subjetividad. *Con-Ciencia Social (segunda época)*. 2, 32-48.

Abstract

The following article analyses the construction of subjectivity as a political strategy in fordist and post-fordist societies. Neoliberalism has stressed and perfected the processes of conscience construction that the capitalism has been implementing since the beginning of the 20 century. Therefore, suggesting a critical policy, an antagonistic one, happens to intervene in the battle of building subjectivity; doing so from the constitutive difference of the individuals that a materialistic analysis of them provides. Thus, we find ourselves before a double task: producing an individual subject that is not subdued by the interests of the system, and finding strategies capable of focusing on a collective subject, named multitude.

Key Words: subjectivity, multitude, neoliberalism, materialism, antagonism, difference.

Nos advertía Deleuze que siempre que pensamos lo hacemos, en cierto modo, obligados por ciertas fuerzas que nos impelen a entender la realidad de una manera y no de otra. Es lo que denomina la “imagen dogmática del pensamiento”:

La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis esenciales: 1° Se nos dice que el pensador en tanto pensador quiere y ama la *verdad* (veracidad del pensador); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar <verdaderamente> para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente); 2° Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensible). Porque no sólo somos seres pensantes, sino que caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero. El *error*: éste sería el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento; 3° Finalmente, se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esa naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método conjuramos el error (Deleuze, 1986, p. 146).

Viene esto a cuento de que el sujeto se desenvuelve, históricamente, en la convicción de que solo existe una aproximación correcta a la realidad. Una realidad que, por otro lado, está cargada de una innegable objetividad. Es decir, la tradición occidental está construida sobre dos polos epistemológicos: un sujeto esencialista, dotado de una naturaleza que le hace idéntico al resto de sujetos, y un objeto de trazos universalmente reconocibles, lo que desemboca en una concepción del conocimiento, como tráfico entre objeto y

sujeto, sometida a la idea de Verdad. Solo hay un modo verdadero de aproximación a la realidad, lo demás se resume en error, opinión, ignorancia.

Esta soberbia del conocimiento occidental se fraguó en lo más profundo de la tradición platónica, cuyos trazos infantilmente religiosos –un mundo de las ideas real superpuesto a un falaz mundo material-, casaron a la perfección con la posterior teología medieval, en sus diferentes versiones, y acabaron por infiltrarse en la filosofía y ciencia de la Modernidad dominante. Se constituye así una filosofía de la trascendencia, idealista, que enseñoera el conjunto de la tradición filosófica y que se caracteriza por establecer, si lo decimos al modo de Sousa Santos, un “pensamiento abismal” (Sousa Santos y Meneses, 2015), en el que una nítida línea de demarcación delimita el territorio de la verdad, el saber, la ciencia y la cultura. Aunque Sousa Santos utiliza el concepto, especialmente, para describir el modo de actuación de occidente respecto a otras culturas del planeta a partir del proceso de colonización, es posible detectar esa línea de demarcación, como él mismo reconoce, en el más acá de esa línea, en los territorios de la metrópoli occidental.

A mi modo de ver, ese pensamiento abismal se ha caracterizado por dotar de carta de naturaleza al idealismo dominante y por expulsar al materialismo al otro lado de la línea del saber. No en vano, Althusser, en ese maravilloso texto que se titula *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, nos habla de una tradición materialista que recorre la historia del pensamiento, desde Demócrito y Epicuro hasta la actualidad. Aunque quizá haya que matizar que ese materialismo, subterráneo hasta el siglo XVIII, convertido en humo en las hogueras de la Inquisición (bien sea cristiana o platónica¹), afloró de modo decidido en el siglo XIX, de la mano de Marx y Nietzsche, para no volver más al submundo. Sin embargo, esa intuición althusseriana ha sido expresada de otro modo por diferentes autores, quienes señalan la existencia de toda una tradición ahogada por los designios del poder. W. Benjamin, con su historia de los vencidos, que es observada con horror por el Angelus novus, M. Onfray, con su contrahistoria de la filosofía, o el propio B. de Sousa Santos

¹ Platón hizo quemar los libros de Demócrito, según Diógenes Laercio.

con su propuesta de una sociología de las ausencias, apuntan en esa dirección.

La tradición idealista ha ido consolidando, a lo largo de los tiempos, un paradigma de la simplicidad que, por mor de aprehender de una manera más acabada la realidad, termina por evacuar toda realidad de la realidad. Frente a la extrema complejidad de la realidad, el idealismo ha simplificado al sujeto –a través de una esencia común- y al objeto –especialmente eliminando su vinculación con el tiempo, “accidente de los accidentes”, tal como lo definía Sexto Empírico-, hasta convertir el mundo en una caricatura. Octavio Paz lo expresa de modo admirable en su *El mono gramático*: “La diferencia entre la escritura humana y la divina consiste en que el número de signos de la primera es limitado mientras que el de la segunda es infinito; por eso el universo es un texto insensato y que ni siquiera para los dioses es legible” (Paz, 2016, p. 56). Insensato, sin duda, y también ilegible en toda su riqueza, pero es, al fin y al cabo, el universo con el que nos las tenemos que ver.

En definitivas cuentas, el idealismo filosófico ha infiltrado en la vida cotidiana, bajo la forma de sentido común, una concepción dogmática, simplista y sectaria del conocimiento que conspira constantemente contra la complejidad de lo real y la diversidad humana. De ese modo, el común de los mortales se maneja con una concepción de la realidad en la que, al entenderse que solo es posible una versión real de la misma, se concede un ilimitado crédito a las geografías de producción de esa verdad: manuales escolares, creadores de opinión, medios de comunicación, convertidos estos últimos en las más poderosas máquinas políticas de nuestras sociedades actuales. La potencia de estos instrumentos es tal que Lakoff aventura que este tipo de prácticas precipitan en la constitución de unos marcos cognitivos fuera de los cuales los sujetos se muestran incapaces de ninguna receptividad (Lakoff, 2007). Todo lo que no encaje con la concepción del mundo que se ha ido construyendo en el sujeto será rechazado por este.

Lo cual nos hace desembocar en la paradoja de que, en última instancia, aquello que garantiza la eficacia del conocimiento no es el rigor del mismo,

sino el ajuste a los perfiles constituidos de una subjetividad que, además, no se sabe sometida a un proceso externo de construcción. No es la lógica racional la que se encuentra detrás de nuestros procesos de análisis de la realidad, sino una amplia serie de factores de carácter afectivo, emocional, que se constituyen en criterio inconsciente de nuestro acceso al saber.

EL CAPITALISMO COMO MÁQUINA AFECTANTE

El sociólogo Jesús Ibáñez precisaba de modo conveniente que “el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista” (Ibáñez, 1986, p. 58). Y lo hacía sin haber contemplado los enormes desarrollos que en el campo de constitución de subjetividad se han producido como consecuencia de la aparición del mundo digital. Sin embargo, el capitalismo de consumo, vinculado estrechamente a una poderosa máquina mediática, ya mostraba, a mediados de los años ochenta, su enorme efectividad en ese campo.

La inteligencia del capital le llevó a abandonar el modelo enormemente represivo del capitalismo decimonónico, basado en una intensa y extensa explotación de la fuerza de trabajo a través de la plusvalía absoluta, para dar paso a nuevas formas de capitalismo, el fordismo en un primer momento, el posfordismo después, en las que, mediante el desarrollo tecnológico aplicado a la producción, se produjo la génesis de una “conciencia de habitabilidad del capitalismo” (Aragüés, 2002). La clase obrera, sometida a formas relativas de plusvalía, con la consiguiente reducción de la jornada laboral y el aumento de salario, a pesar de ser sometida a dinámicas de mayor explotación, precisamente por la productividad tecnológica, pierde una parte de su perfil antagonista y se ajusta a las necesidades reproductivas del capital. Son tiempos en los que la subsunción real de la que hablaba Marx, es decir, la pérdida del perfil antagonista de la clase obrera, se atisba en el horizonte.

Son muchos los autores que han reflexionado sobre este proceso de construcción de subjetividad, pero en Frédéric Lordon encontramos uno de los análisis más lúcidos de la cuestión. Lordon, que recurre a Spinoza para su

proyecto teórico, apunta cómo el capitalismo contemporáneo es el primer sistema en la historia de la humanidad, a diferencia también del capitalismo decimonónico, que es capaz de sustentar su dominio sobre afectos alegres, no sobre la represión o la tristeza. Lordon entiende que el capitalismo de consumo “es un régimen auténticamente nuevo de deseos y de afectos y, como sabemos, su contribución histórica a la legitimación y a la estabilización política del capitalismo ha sido considerable” (Lordon, 2013, p. 87). Ello no quiere decir, en modo alguno, que el capitalismo no recurra en la actualidad a la represión, sino que ha alcanzado su mayor eficacia cuando, precisamente, ha sido capaz de prescindir de ella y se ha centrado en dinámicas de seducción.

Porque, sin ninguna duda, el capitalismo de consumo, en su versión fordista y posfordista, recurre a la seducción como el más eficaz de los instrumentos de construcción de subjetividad. Mediante ella, los sujetos actúan como interesa al sistema creyendo hacerlo desde su libertad constitutiva. Frente a ese planteamiento, Lordon apunta que los sujetos siempre actuamos movidos por ciertos afectos, por impulsos exteriores que nos incitan a actuar en una dirección y no en otra. Si nos creemos libres es, como dice Spinoza, porque desconocemos las causas que nos impulsan a obrar. En el fordismo, nos hallamos sometidos a afectos transitivos, es decir, que se encaminan hacia un objeto exterior. Como ya apuntó Marx en los *Grundrisse*, la producción capitalista no es solo producción de objetos, sino del deseo que acompaña al objeto producido: “La producción (...) engendra como necesidad en los consumidores los productos creados por primera vez por ella como objetos. La producción produce, por lo tanto, el objeto del consumo, la forma del consumo, el impulso al consumo” (Marx, 1978, p. 16). No se produce lo que se desea, sino que se desea lo que se produce. De ahí la tremenda importancia de la publicidad en nuestras sociedades contemporáneas. En el posfordismo, además de ese deseo transitivo hacia el objeto de consumo, se genera un deseo intransitivo, en el que la intervención deseante se produce sobre la propia subjetividad, a la que se amolda a las exigencias del sistema. Como bien han apuntado Laval y Dardot (2015), el neoliberalismo se

caracteriza por volcar en el sujeto la responsabilidad de todo lo que le sucede, tanto en el ámbito laboral, como en el de los diferentes aspectos de la vida cotidiana, de tal modo que el éxito del sujeto radica en su capacidad para generar dinámicas de autoconstrucción que le ajusten a las exigencias de la realidad. La enfermedad es consecuencia de una mala dieta, de falta de ejercicio, el fracaso laboral, de la baja empleabilidad del sujeto, de modo y manera que, por un lado, el sistema consigue eximirse de lo que nos sucede, y nos introduce en dinámicas de autoconstrucción que benefician, ideológica y económicamente, al sistema. El neoliberalismo, apuntan Laval y Dardot, genera una “<razón-mundo>, cuya característica es extender e imponer la lógica del capital a todas las relaciones sociales, hasta hacer de ella la misma forma de nuestras vidas” (Laval y Dardot, 2017, p. 11).

El capitalismo contemporáneo, a través de múltiples mecanismos, que van de la educación a los medios de comunicación de masas, es una gran máquina productora de afectos constituyentes de las subjetividades. El sujeto es el producto al que dedica mayores esfuerzos, pues de la eficacia en su construcción depende el correcto desarrollo del sistema. Y hay que reconocer al capitalismo una enorme eficacia en su propio desarrollo.

POLÍTICA, MATERIALISMO, DIFERENCIA

Si partimos de la idea de que el sujeto es el resultado de un proceso de construcción y admitimos que el capitalismo neoliberal ha llevado a una enorme perfección las dinámicas conducentes a ese resultado, deberemos conceder que la lucha por la construcción de subjetividad es el lugar donde se desarrolla con una mayor intensidad la disputa política contemporánea.

Podríamos decir, de modo un tanto paradójico, que para garantizar la eficacia de lo que tradicionalmente entendemos por política es preciso activar, previamente a la misma, estrategias de construcción de subjetividad, de una subjetividad no ajustada a la normalidad capitalista. Por decirlo de otra manera, hacer política antagonista sin construir subjetividad antagonista carece de cualquier eficacia. Incluso, expresándolo aún de otro modo, hay

que concluir que quizá el acto político por excelencia de la política contemporánea sea el de construcción de subjetividad.

De ese modo, adquieren relevancia política gestos que anteriormente no la poseían. Y así, se revela la dimensión política de la epistemología. Como hemos visto, la filosofía dominante se ha esforzado por transmitir una imagen del conocimiento en la que solo existe una visión correcta de la realidad, lo que posee indudables consecuencias políticas. Pero si nos vamos más allá de la línea del pensamiento abismal, si intentamos desarrollar una mirada materialista sobre la realidad, la perspectiva, y con él la política, cambian de modo radical.

Desde una óptica materialista, la pretensión de un sujeto atravesado por una común naturaleza humana es remplazada por una antropología de la diferencia. Tanto Spinoza como Marx, en la Modernidad, apuntan en esa dirección. El primero al subrayar, en su *Ética*, que los objetos afectan de manera diferente a los sujetos en función de una naturaleza de carácter individual. El segundo al apuntar, en su tesis sexta sobre Feuerbach, que la esencia humana está constituida por el conjunto de las relaciones sociales del sujeto, de tal manera que, dado que no hay dos sujetos constituidos por relaciones sociales idénticas, los sujetos se caracterizan por una diferencia constitutiva².

Como no puede ser de otro modo, un abordaje materialista de la antropología tiene fuertes implicaciones en el ámbito epistemológico, pues el conocimiento pierde esa dimensión de universalidad que le confiere el idealismo. Cada sujeto se aproxima a la realidad desde su especificidad subjetiva. Marx lo apunta de un modo brillante en un brevísimo pasaje, apenas dos páginas, de los *Grundrisse*. Allí Marx, frente al empirismo a secas –lo que Engels denomina “los asnos de la inducción” (Bloch, 1977, p. 277) - plantea que en el proceso del conocimiento el sujeto, que ha sido previamente constituido por las relaciones sociales que atesora, recibe de modo singular y específico lo “real y concreto”, por utilizar la terminología de Marx. El conocimiento no es el

² Sobre esta cuestión, véase Aragüés (2018).

proceso por el que lo real se imprime en los sujetos de modo directo, sino que lo hace tamizado por las relaciones sociales constituyentes del sujeto. El mundo material, sí, es el origen del conocimiento, es la base sobre la que se construye el conocimiento, pero sometido a la lectura particularizante de una subjetividad atravesada por la diferencia. “En el pensamiento –explica Marx- lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real” (Marx, 1978, p. 24). A lo que añade, unas líneas más abajo: “En consecuencia en el método teórico el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación”(p. 25). La representación no es un ejercicio mecánico y uniforme realizado desde una naturaleza humana compartida, sino un proceso productivo desde la singularidad subjetiva, de tal modo que, “la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento” (p. 25). Tesis tremendamente radical, en la que la realidad se convierte en una producción subjetiva.

El materialismo nos coloca ante un mundo habitado por sujetos diferentes que perciben –o producen- una realidad diferente. Es decir, la analítica materialista nos coloca ante un problema de grandes dimensiones y con innegables ramificaciones políticas: ¿cómo conciliar miradas diferentes sobre la realidad? Y si a ello añadimos la dificultad, apuntada por Spinoza, de que en la mayoría de las ocasiones utilizamos el lenguaje de manera personal y no entendemos lo mismo por los mismos conceptos (Spinoza, 1994), el proceso de construcción de un proyecto político compartido se complica sobremanera.

Y, sin embargo, como decíamos, esa es la realidad ante la que nos encontramos y que no podemos soslayar. El idealismo transmite una imagen simple, manejable, tanto de la realidad como del sujeto. El materialismo, por el contrario, complejiza ambas cuestiones. Pero esa complejidad responde a la constitución de lo real, es con lo que nos las hemos de haber si queremos intervenir sobre la realidad. Porque el realismo, también lo apuntaba Spinoza, en la estela de Maquiavelo, es la condición previa para toda política materialista.

¿Cómo abordar, por tanto, una política de la diferencia? ¿Cómo habérselas con sujetos cuya mirada descubre –construye– realidades singulares? Dos estrategias se nos antojan fundamentales para abordar ese proceso: la escucha y la traducción.

La tradición política antagonista ha hecho del acceso a la palabra su reivindicación política más representativa. Desde el Tersites homérico, privado de voz por su condición plebeya, la voz, el voto, ha sido el objetivo de quienes eran marginados de la participación. Sin embargo, esa obsesión por la voz y la palabra ha olvidado la que debiera ser su obligatoria contraparte, la escucha. No se trata solo de hablar, sino, también, de escuchar. Sobre todo cuando, como aquí se teoriza, partimos de la idea de que cada sujeto posee una visión matizadamente diferente de la realidad. No hay Verdad, con mayúsculas, sino verdades atravesadas por la diferencia subjetiva. Ese perspectivismo, acudiendo al concepto nietzschiano, si no quiere desembocar en un soliloquio que cortocircuite toda posibilidad política, exige una actitud de escucha hacia el otro, como única manera de emprender un proceso de composición de los cuerpos. Frente al relativismo, que se queda en la constatación de la diferencia, una política materialista se aplica a, desde esa diferencia constitutiva, promover los ejercicios de encuentro. El materialismo puede hacer suyo ese planteamiento de Gadamer según el cual la hermenéutica –aquí deberíamos decir la política materialista– comienza donde acaba el relativismo. Y esa pretensión exige un esfuerzo de escucha, de atención al mundo del otro, para investigar las posibilidades de construcción de mundos comunes. Pero, además, ese ejercicio de escucha debe ir acompañado, tal como ya anticipábamos, por una estrategia de traducción, de conversión a las propias de las categorías del otro. Si Sousa Santos advierte de la necesidad de la traducción entre las diferentes culturas del planeta, una política materialista aconseja realizar ese ejercicio en todo proceso comunicativo, pues, lo recordaba Spinoza, muchas veces los desencuentros se producen por una diferente interpretación del lenguaje. Quien haya utilizado las redes sociales, que cada vez adquieren una mayor relevancia como instrumento político, será consciente de la gran cantidad de

malentendidos que se producen en la utilización del lenguaje y los conflictos y discrepancias que ello provoca. Es otra de las ingenuidades promovidas por el idealismo la de que el lenguaje tiene un sentido unívoco. Más bien, lo que constatamos en la vida cotidiana, especialmente en su vertiente más social, es la ambigüedad del lenguaje. La conciencia de esta ambigüedad resulta ineludible para construir discursos desde una voluntad de encuentro. Ahí es donde la traducción entra en juego, como instrumento fundamental para precisar de qué estamos hablando y superar divergencias que puedan tener un origen fundamentalmente lingüístico.

DE IDIOTAS A KOINOTAS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA MULTITUD

Desde la perspectiva materialista que venimos defendiendo, la constatación de la diferencia como constitutiva de las subjetividades solo deja una vía a la política: la del encuentro. En ese sentido, se aleja de ciertas concepciones de la diferencia que hacen de esta un escollo para los procesos políticos de construcción de lo común. En efecto, hay una concepción de la diferencia que, a fuer de reivindicarla y promoverla, ya que no la entiende como origen, sino como proyecto, desemboca en procesos identitarios que subrayan las discrepancias antes que los posibles elementos comunes. Desembocamos, de ese modo, en ciertas políticas de la identidad caracterizadas por una mirada particularizante, atenta exclusivamente a las cuestiones propias del sujeto al que pretenden dar voz. Mucho se viene discutiendo en los últimos tiempos sobre esta cuestión, acusando a ciertos sectores sociales, como el feminismo, el animalismo o los colectivos LGTB, de desempeñar este tipo de políticas. Sin embargo, ante lo que nos encontramos es ante una línea de demarcación entre políticas idiotas y políticas koinotas que es posible rastrear en todas las luchas sociales.

Cuando hablo de políticas idiotas, me refiero al sentido etimológico de la palabra “idiotas”, procedente del vocablo griego *idion*, que designa aquello que no es capaz de salir de su particularidad. Por el contrario, y a partir de la palabra griega *koinon*, común, es posible plantear políticas koinotas, es decir,

volcadas en la producción de lo común. Ciertamente, la idiocia política afecta a diferentes luchas sociales, pero a todas por igual. Nos encontramos con sectores del feminismo, del animalismo, pero también del obrerismo, que desatienden los vínculos con otros sectores sociales y propugnan políticas esencialistas, que pretenden representar a un sujeto que consideran ya constituido. Políticas que, en última instancia, aunque desde nuevos (y viejos) discursos, reproducen los gestos sectarios tradicionales en la izquierda y se muestran incapaces de trascender estrechos intereses particulares; o que pretenden, como ocurre en ciertos sectores del obrerismo, encarnar una voz universal que representaría al conjunto de las reivindicaciones sociales. Frente a esas políticas idiotas, es preciso desarrollar políticas koinotas, de construcción de un amplio sujeto social, la multitud, capaz de implicarse en la lucha por lo común.

Quizá haya que precisar que si hablamos de *construcción* de la multitud es porque entendemos, a diferencia de lo que plantean autores como Virno o Negri, aunque este último manifieste una posición un tanto ambigua al respecto, que la multitud no es un sujeto ya dado, de perfiles definidos, y que simplemente deba ser activado. Muy al contrario, creemos que la multitud debe ser objeto de un proceso de construcción, tal como defiende en Aragüés (2019).

Pero, ¿cómo abordar la tarea? A continuación propondremos tres estrategias que, sin ser las únicas, nos parecen inexcusables para construir ese sujeto y esa política de lo común.

Comenzaremos por la que nos parece la más evidente de todas ellas: 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. La historia del capitalismo es, precisamente, la de la expropiación de los bienes comunes. Marx lo analizó en diferentes momentos de su obra, como el artículo sobre el robo de leña de la *Gaceta renana* o el capítulo sobre la acumulación originaria de *El capital*. El neoliberalismo ha profundizado en estos procesos de

expropiación de lo común, hasta el punto de que D. Harvey habla de la “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004/2005). Laval y Dardot han prestado una gran atención a estas políticas de lo común y han llegado a la conclusión de que no se trata de definir qué bienes son comunes por su naturaleza, sino que, simplemente, se trata de otorgarles política y jurídicamente esa condición (Laval y Dardot, 2015). Será la potencia de la multitud, su eficacia política, la que trace los límites de lo común.

Pero más allá de esta cuestión, es decir, de un programa que se debe construir en paralelo a un movimiento político también en construcción, es preciso proceder a un intenso trabajo de producción de subjetividad mediante la génesis de un nuevo sentido común antagonista. La tradición materialista ha subrayado en numerosas ocasiones, por ejemplo a través de la pluma de Gramsci, el carácter histórico del sentido común. Frente a las teorizaciones del idealismo que, consecuente con su concepción de una naturaleza humana común y ahistórica, entiende el sentido común como una expresión de esa naturaleza humana, un análisis muy básico del proceso histórico muestra cómo las diferentes sociedades son generadoras de diferentes sentidos comunes, que se expresan en sus convicciones morales, religiosas, filosóficas y, también, en las prácticas cotidianas. Un mercado de esclavos, por poner un ejemplo muy claro, no es pensable en una sociedad occidental contemporánea, mientras que era una tónica habitual en las sociedades antiguas, que incorporaban la esclavitud a su sentido común. Pues bien, el sentido común de las sociedades neoliberales o, por decirlo de otro modo, las formas hegemónicas de pensar y entender la realidad en la actualidad, está orientado a la reproducción y mantenimiento de estas sociedades, por lo que no es útil, en absoluto, para desarrollar una práctica política alternativa. Por ello resulta imprescindible la impugnación de este sentido común y la promoción de una nueva mirada sobre el mundo. Sousa Santos (2005) ha ponderado la necesidad de construir ese sentido común crítico, propio de lo que él define como un posmodernismo de oposición. Solo desde la transformación de las formas hegemónicas de pensar es posible transitar a una nueva forma social o, cuando menos, transformar significativamente la

existente. Pero es preciso advertir que este no es un trabajo del ámbito exclusivo de lo teórico. Ya Marx y Engels apuntaban, en las páginas de *La ideología alemana*, que la práctica y el acontecer social tienen mucho que ver en la producción de la conciencia: "...tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*" (Marx, Engels, 1974, p. 83). Marx y Engels parecen indicarnos que el cambio social debe ir por delante de los cambios en las formas de pensamiento, pues, como también señalan en esta obra, "es la vida la que determina la conciencia". Es decir, la producción de ese sentido común crítico al que venimos haciendo referencia debe conjugar los momentos teórico y práctico para garantizar su real concreción. El 15-M, por ejemplo, fue efecto, sin duda, de un estado, quizá difuso, de malestar social, pero fue también causa, origen, de un cambio en los modos de pensar de quienes se implicaron en la movilización. Mucha gente que nunca lo había hecho, salió a la calle a mostrar su desazón y allí, en las plazas, adquirió conciencia de la necesidad de dispensar nuestro modo de vida, advirtió que es posible mirar a la realidad de otro modo. Y la historia nos enseña, por vía negativa las más de las veces, que sin la génesis de una nueva conciencia social, las revoluciones están abocadas al fracaso. La multitud es, precisamente, ese colectivo imbuido de un nuevo sentido común antagonista.

La producción de esa nueva forma hegemónica de mirar tampoco debe ser dejada al exclusivo ámbito de la razón. A pesar de los empeños ilustrados de racionalización de la vida y del sujeto, desde mediados del XIX, y sobre todo con la aparición del psicoanálisis, se ha venido subrayando la existencia en el ser humano de una faceta deseante, afectiva, irracional, como la queramos calificar, que desempeña un intenso papel en las prácticas subjetivas. El capitalismo ha sabido ver muy bien esa dimensión y la ha utilizado para la reproducción del sistema, como puede constatarse, por ejemplo, en la publicidad. Por ello resulta de un gran interés la teoría de los afectos que está desarrollando en la actualidad Frédéric Lordon, pues en ella se pretende

conectar esas dos dimensiones caracterizadoras de lo humano, la racional y la deseante. Lordon, en la estela de Spinoza, entiende que toda actuación humana procede de algún afecto exterior, hasta el punto de que nada escapa a esa influencia. Esos afectos externos pueden ser de carácter racional o deseante, pero la mera racionalidad de un afecto no garantiza su eficacia. Como dice el sociólogo Pierre Bourdieu, parafraseando también a Spinoza, “las ideas verdaderas no tienen fuerza intrínseca”, lo que le parece “la frase más triste de toda la historia del pensamiento” (Bourdieu, 2002, p. 325). Por ello, la política, desde la perspectiva, que compartimos, de Lordon, “no es un asunto <de ideas>, sino un asunto de producción de ideas *afectantes*, lo que supone añadirles un suplemento” (Lordon, 2017, p., 75). Existen ideas verdaderas, señala Lordon, que no nos afectan, como la del cambio climático, que no es capaz de modificar efectivamente la actuación humana. Por el contrario, el capitalismo ha sabido movilizar de manera tremendamente eficaz los afectos para producir los efectos deseados en las subjetividades. El capitalismo tiene en la seducción, como ya hemos señalado más arriba, su estrategia política más eficiente, pues consigue que el sujeto haga, con el desconocimiento de las causas que le impelen, aquello que interesa a la reproducción social. Por ello, la batalla política no es, solamente, la de las ideas justas y correctas, sino de las estrategias por las que esas ideas consiguen llegar a los sujetos, afectarles. En nuestro caso, para promover prácticas alternativas en el seno de la multitud.

El liberalismo, como ideología dominante de la Modernidad, es un discurso que nos quiere idiotas, es decir, volcados en nuestra particularidad. De ahí su elogio del individuo y su pretensión de cortocircuitar cualquier intento de construcción de colectividad. Sin embargo, la experiencia nos muestra que el ser humano es un ser de vínculos, que nunca vive en el aislamiento particular. Desde su propia gestación, el sujeto está vinculado a una red de relaciones, más o menos extensa, pero siempre presente. Somos individuos, sí, pero individuos sociales, como acotaba Marx. El más simple de nuestros gestos, como encender el ordenador en la soledad de nuestro despacho, por poner un ejemplo, exige de toda una red relacional que lo sostenga, bajo la forma de

la producción de ese dispositivo, de generación de la energía que le resulta imprescindible, etc. Podríamos decir que nuestra existencia es, siempre, un nosotros. Por ello, se impone una política de lo común, koinota, que de curso a esa colectividad que nos constituye, que nos hace más fuertes y que nos permite vivir mejor. Construir la multitud de lo común es, qué duda cabe, la tarea política de nuestra época.

REFERENCIAS

Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.

Aragüés, J.M. (2002). *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*. Madrid: FIM.

Aragüés, J.M. (2018). *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Aragüés, J.M. (2019). *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Valencia: Pre-Textos.

Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.

Bourdieu, P. (2002). *Interventions, 1961-2001*. Marsella: Agone.

Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Harvey, D. (2004/2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register*. (Traducción. Buenos Aires: Clacso). Recuperado de <https://bit.ly/1TPbNiF>

Ibáñez, J. (1986). *Más allá de la sociología, el grupo de discusión: teoría y crítica*. Madrid: Siglo XXI.

Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Complutense.

Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.

Laval, Ch. y Dardot, P. (2015). *Común*. Barcelona: Gedisa.

Laval, Ch. y Dardot, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca*. Barcelona: Gedisa.

Lordon, F. (2013). *La société des affects*. Paris: Seuil.

Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Marx, K. (1978). *Grundrisse (parte primera)*. Barcelona: Crítica.

Marx, K., Engels, F. (1984). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Paz, O. (2016). *El mono gramático*. Barcelona: Austral.

Sousa Santos, B. de (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta,

Sousa Santos, B. de y Meneses, M.P. (Eds.) (2015). *Epistemologías del sur*. Madrid: Akal.

Spinoza, B. (1994). *Ética*. Madrid: Alianza.