

ofrece este valioso volumen: la conveniencia de releer a Marx desde una perspectiva que, lejos de dar por zanjado el proceso secularizador y la crítica de la religión, incita a prolongar la crítica de lo religioso (ya no en su configuración celeste, sino ante todo en su plasmación terrenal, en

la dinámica devastadora del capital) y a visitar las tradiciones religiosas con el ánimo de rastrear en ellas esperanzas que la Ilustración dominante omitió.

Alberto Sucasas  
(Universidade da Coruña)

ARAGÜÉS, Juan Manuel (2019): *Deseo de Multitud. Diferencia, Antagonismo y Política materialista*. Valencia: Pre-Textos.

El último libro de Juan Manuel Aragüés, *Deseo de Multitud*, constituye uno de los mayores intentos realizados en nuestro país por sentar las bases de una ontología política que sirva como punto de apoyo para la construcción de un sujeto político antagonico con el actual modo de funcionamiento del capitalismo, identificado por el autor con aquello que Marx denominó en el famoso Capítulo VI del Libro I de *El capital* “la subsunción real del trabajo en el capital”. A diferencia de la subsunción formal en la que primaba la plusvalía absoluta como modo hegemónico de explotación laboral –es decir, la apropiación del valor por parte del capital a través de la prolongación del tiempo de trabajo del obrero-, la fase de subsunción real se caracteriza por una aplicación de la ciencia y la técnica como medio de incrementar la productividad del trabajo sin necesidad de alargar la jornada laboral. Mientras que al subsunción formal se basaba en la plusvalía absoluta, la subsunción real lo hace en la relativa.

Llevando el análisis de Marx, *más allá de Marx*, Aragüés subraya que esta subsunción real del trabajo en el capital ha sido acompañada de una subsunción mucho más importante políticamente que consiste en la subsunción real de la subjetividad del trabajador en el capital. Así, mientras que en

la subsunción formal el trabajador percibía fácilmente los medios de coacción empleados por el capital en la apropiación del plusvalor producido de modo que la generación de un sujeto antagonista se producía de una forma casi automática, en la subsunción real que nos invade –al menos en los países más desarrollados- se ha producido una cierta mejora en las condiciones laborales acompañada de un potente desarrollo de los medios de comunicación de masas en poder del capital cuyo único fin es “construir sujetos ajustados a sus necesidades reproductivas” hasta el punto que, de la mano de Jesús Ibáñez, el autor mantiene que “el sujeto es el objeto mejor producido por el capitalismo”. Desde este punto de vista, entiende Aragüés que “la política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de subjetividad”. O lo que es lo mismo: “Hacer política es intervenir en los procesos de construcción de subjetividad”.

Si bien esta es una toma de postura que ya había mantenido con anterioridad –*Líneas de Fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* (2002); *De la vanguardia al cyborg* (2012)-, el presente libro añade una crítica a la Forma-Partido. Dicha forma sería propia de una “concepción esencialista del sujeto político” inscrita dentro de una lógica de la representación y la identidad, necesaria

únicamente en una época histórica en la que la “precariedad de las comunicaciones y del transporte impedía un contacto constante entre militantes alejados geográficamente”. Frente a ella, la nueva capacidad de acceso de los individuos a las redes sociales, así como las nuevas exigencias que plantea la proliferación social de una multiplicidad mucho mayor de identidades políticas con potencial antagonista nos permite, a la vez que exige, desarrollar nuevas formas de organización caracterizadas por una mayor horizontalidad y flexibilidad, con posibilidad de realizar un constante escrutinio y revocabilidad de cara a poder “dar cuenta de la pluralidad, diversidad y diferencia que atraviesa al sujeto político antagonista”.

Si bien la dilatada experiencia de Aragüés en la práctica política institucional como Secretario General del Partido Comunista de Aragón (1993 – 1999) le hace reconocer que “abolir toda forma de representación y establecer una dinámica totalmente asamblearia carece de viabilidad” debido a que la inmediatez de la actual sociedad mediática exige de las organizaciones políticas respuestas ágiles que son más fáciles de conseguir en estructuras con cierto nivel de centralización y jerarquía, ello no es óbice para que más allá de una primera crítica a la forma partido, no promueva ejemplos de formas de organización multitudinaria presentes en la historia.

Concretamente, Aragüés se remonta hasta los orígenes griegos del pensamiento filosófico occidental para describir la vinculación de este último con una de las primeras formas de militancia político-ciudadana de carácter horizontal y antagónico frente al poder establecido, entonces caracterizado por la *hybris* propia de héroe trágico. Frente a una virtud de tipo individual y aristocrática únicamente accesible a aquellos que como bien muestra el pasaje de Tersites presente

en la *Ilíada*, ya se habían reservado para sí mismos el uso exclusivo de la palabra pública, la reforma hoplita descrita por Aragüés conlleva una democratización horizontal de la lucha, pues, ajena ya a cualquier experiencia de liderazgo o caudillaje propia del héroe épico, da lugar a dos fenómenos básicos: “Por un lado, genera una praxis solidaria entre los integrantes de la falange; por el otro, amplía el cuerpo militar y, consecuentemente, el político”.

Dicho ejemplo implica que el sujeto político antagonista se constituye como sujeto únicamente a través de la práctica, es decir, de la lucha. Además, la forma de organización propia de la reforma hoplita modifica a su vez los modos del combate, convirtiendo a este último en una acción colectiva e, incluso, solidaria. Ello es debido a que “el hoplita no puede dejarse llevar por la *hybris*, por el deseo particular de gloria o venganza, pues si así fuera pondría en peligro al colectivo”. La virtud guerrera dejará de ser del orden del *thymos* para pasar a comprenderse como resultado de la *sophrosyne*, esto es, del atemperamiento de las prácticas heroico-individualizantes en beneficio del colectivo.

Frente a esta democratización militante de la política, el idealismo de la filosofía platónica se postulará como uno de los primeros intentos por recuperar el derecho exclusivo de la aristocracia a la palabra bajo la figura del rey filósofo. Si bien podría haberse renunciado al término Filosofía en favor de otro cualquiera que indicara el carácter democrático de la reforma hoplita, Aragüés nos invita a reapropiarnos una vez más del mismo mediante una concepción ampliada del Logos. Para ello, en lugar de contraponerlo al mito, deberíamos entenderlo “como todo aquel discurso que, desde la inmanencia, dirige su mirada sobre lo real, social o natural”, hasta el punto de afirmar que “el logos es filosofía, pero tam-

bien historia o tragedia”. La Filosofía, más allá de la aspiración a una Verdad o Bien platónico de carácter trascendente, pasa a ser concebida directamente como la lucha por el acceso a la palabra pública.

De esta manera, Aragüés ha abierto una tercera vía de aproximación que permite eludir la extravagante dicotomía planteada por Sloterdijk y Žižek. En el caso de Sloterdijk, su *Ira y Tiempo* (2006) proponía la recuperación del concepto de *thymos* como sustituto tanto de la cólera (*menis*) del guerrero como de las relaciones eróticas en las que el psicoanálisis había identificado la principal fuerza de ligazón social. Desde su punto de vista, lo principal para el desarrollo de las nuevas sociedades complejas sería la inoculación en cada individuo de unas fuerzas thimóticas que exaltarán el orgullo de contribuir, económica y laboralmente, al bienestar de la sociedad. En el caso de Žižek, al igual que en el de Badiou, su desproporcionadamente extenso *Menos que Nada* (2012) planteaba una recuperación en clave sociosimbólica de la concepción platónica de la Verdad como punto de partida a partir del cual defender la existencia de un líder o “amo” que, a nivel de la praxis política, sería el único capaz de ayudarnos a descubrir qué es lo que en verdad queremos. El líder revolucionario ejercería la función de un “psicoanalista público”.

El planteamiento de Sloterdijk derivó en una estrambótica propuesta consistente en sustituir la obligatoriedad de la contribución al erario público –los impuestos– por una contribución voluntaria. Desde su punto de vista, sería suficiente con generar un orgullo thimótico que a nivel social promoviera las libres donaciones por parte de los ciudadanos más beneficiados económicamente mediante su reconocimiento público. Desde el extremo contrario, la propuesta de Žižek desembocó en una nueva

repetición de la secuencia Pueblo-Movimiento-Partido-Líder.

Frente a la postura de Žižek, la mantenida por Aragüés tiene la virtud de insistir en una concepción no esencialista de la Filosofía, ni siquiera bajo su reelaboración sociosimbólica. Ello le permite eludir tanto la jerarquía “monárquica” de la forma-partido en la que termina el filósofo esloveno, como la renuncia al término democracia en favor de una concepción tradicional de la “dictadura del proletariado” como la que defienden Žižek y Badiou. Frente a la postura de Sloterdijk, la defensa hoplítica de la *sophrosyne* le permite salirse de la forma-partido sin caer por ello en la idolatría del individuo emprendedor “socialmente concienciado” de tipo neoliberal.

Además, dado que para Aragüés “no se lucha radicalmente contra el imaginario neoliberal sin atacar su núcleo duro metafísico, es decir, su idea de hombre”, la propuesta política del filósofo aragonés será construida a partir de la ontología y la antropología desarrollada por toda una serie de filósofos ya habituales en sus escritos, que juntos conforman el proyecto de una modernidad alternativa de carácter materialista e inmanentista. De este modo, Spinoza, Marx, Deleuze, Negri o Frédéric Lordon –recientemente traducido al castellano por el propio Aragüés junto a Julien Canavera– serán piezas claves en la conceptualización de un sujeto político antagonista que sitúe la diferencia como punto de partida desde la cual desarrollar un proyecto en común.

En contraste con todas aquellas posturas postmodernas que sitúan la diferencia como punto de llegada (Lyotard, Rorty, Vattimo), la ontología política que subyace a toda la posterior argumentación insiste en que el objetivo de una política auténticamente materialista no puede consistir en una dispersión de identidades diferenciadas y estancas

que conformen un archipiélago de “políticas idiotas” (*idios* = lo privado o particular) que deba ser gobernado, pues Aragüés entiende que en la fase de subsunción real la política ya no puede ser concebida como un “arte de gobernar”, sino únicamente como un “arte de construir lo común”.

Siguiendo la lógica constituyente presente en el conocido aforismo de Spinoza *Tantum iuris quantum potentiae*, “clave de la definición de lo común” según Aragüés, todos los argumentos elaborados por las corrientes idealistas y trascendentes de la filosofía moderna en torno a la soberanía del poder constituido caen por tierra frente a la ineludible conclusión derivada de una lectura inmanentista y materialista de Spinoza, según la cual cada vez que dos personas se juntan para colaborar en un proyecto compartido incrementan su potencia de actuación en el mundo y, por tanto, también su derecho a realizarlo.

Mientras que Laclau identificó el orden del discurso como el ámbito propio para la definición de un proyecto antagonista con el que pudieran identificarse los individuos mediante la rearticulación de “significantes vacíos” en una nueva cadena de equivalencias, el materialismo spinozista de Aragüés identifica el ámbito de los cuerpos y los afectos -esto es, de la *praxis*- como el medio principal para la conformación de un sujeto político ya en acción: La multitud.

Desde su punto de vista, la política debería comenzar a entenderse como un *ars affectandi* orientado a la generación de afectos alegres capaces de unir a las personas entre sí en un proyecto común, renunciando de este modo a toda posible concepción de la política realizada desde la confianza de estar en posesión de “la Verdad” (*Pravda*). Partiendo de una concepción constructivista tanto de lo ontológico como de lo político, la verdad según Aragüés “nunca puede ser un

dato *a priori*, sino el efecto de un encuentro entre singularidades. Por ello entendemos que ese ‘Deseo de Verdad’ debe ser sustituido por un ‘Deseo de Multitud’, en el que se privilegie la voluntad de encuentro sobre la pretensión de hallarse en la posición correcta”. La superioridad moral desde la que muchas veces se ha visto la izquierda a sí misma queda de este modo completamente desactivada, para dar lugar a un dispositivo de generación de agenciamientos entre los individuos.

Una vez aquí, adquiere especial relevancia la discusión que el filósofo aragonés establece con Paolo Virno y Antonio Negri en lo referente al modo de concebir el concepto de multitud. Para el primero, la multitud sería un hecho sociológico ya dado, pues estaría constituida por los trabajadores postfordistas que componen el *General Intellect* del que hablaba Marx. Según este punto de vista, lo único que habría que hacer sería continuar esa inercia sociológica mediante un proceso de éxodo cuyo resultado sería “una república que nada tiene que ver con el Estado”. Según Aragüés, esta posición “está preñada de fuertes dosis de idealismo”, pues concibe únicamente al lenguaje como el ámbito exclusivo de la forma-trabajo encarnada por el trabajador postfordista.

Por su parte, en el caso de Negri existiría una ambigüedad en el uso del término que hace que unas veces sea entendido de forma sociológica, esto es, como una nueva forma de relación sociolaboral que corresponde al modo de producción propio del trabajo cognitivo e inmaterial, mientras que otras veces es entendido desde un punto de vista político, en tanto que “producción de subjetividades”. Discerniendo cuidadosamente entre los distintos empleos del término, Aragüés acierta en su precisa crítica al imputar al filósofo italiano el olvido de la distinción

spinoziana entre multitud y muchedumbre (*vulgus, plebs*).

Así, si bien Negri toma el concepto de multitud de Spinoza, olvida según Aragüés que esta última únicamente puede ser concebida como el efecto de una tarea de politización realizada sobre una muchedumbre que permanecería lastrada por un sometimiento a las pasiones individualizantes. De este modo, al primar la conceptualización sociológica de la multitud por encima de su consideración como efecto de politización de la muchedumbre, Negri “se ve obligado, en un giro ciertamente extraño, a recurrir al concepto maquiaveliano de príncipe, y así hablar del devenir Príncipe de la multitud”.

Mientras que para Negri primero se conforma la organización socioeconómica de la multitud *en sí* y solamente en un paso posterior se transformaría en *para sí* mediante su devenir Príncipe, Aragüés con-

sidera que “entender que la multitud posee ya un cuerpo definido que sólo espera ser activado implica múltiples inconvenientes”, y prefiere insistir, de la mano del Comité Invisible en que “no es ‘el pueblo’ el que produce el levantamiento, es el levantamiento el que produce el pueblo”. Según Aragüés, la multitud no está aún construida, y “no puede sino constituirse en la práctica [...] ésa es la garantía de su mantenimiento como poder constituyente”. Para ello será necesario no sólo el acceso a una palabra acaparada por los medios de comunicación de masas. También resulta ineludible una actitud constante de escucha y traducción de las diferencias de partida a un lenguaje común que no puede ser considerado como previamente dado.

Jorge León Casero  
(Universidad de Zaragoza)

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. (2018). *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*. Cádiz: Editorial UCA, 199 páginas.

La actualidad y el alcance en todo el mundo de conceptos como el de *biopolítica*, *normalización* o *anomalía*, son indiscutibles. Hoy día, la labor de autores como Braustein, Rudinesco, Lecourt o Macherey ha servido para profundizar en la originalidad de estos instrumentos metodológicos, lo cual hace que la pregunta “arqueogenealógica” sobre Canguilhem sea más que pertinente, necesaria. La trayectoria de su pensamiento, desdibujada en gran parte por el éxito de sus discípulos, vuelve a ser objeto de interés. Una de las ventajas de esta obra es que se sitúa más allá del “problema foucaultiano” (el de la reconstrucción de la obra de Canguilhem a partir de la de Foucault), apostando por la presentación de un “Canguilhem por sí

mismo”. En la línea de estos autores mencionados, la obra de Vázquez García permite establecer una nueva medida del pensamiento del filósofo y de su huella en el de autores como Foucault, Althusser, Deleuze y Bourdieu. Desde el primer capítulo, donde el autor establece una comparativa entre dos modelos de vitalismo independientes pero no ajenos (el de Canguilhem y el de Ortega), hasta el último donde se intenta dar una respuesta casi etnográfica al problema de la recepción española de este sistema, Vázquez García nos da muestras suficientes para ubicar en un nuevo mapa el alcance y la originalidad de la producción intelectual del filósofo de Castelnadaury. Cabe destacar, en primer lugar, la riqueza metodológica