

DE LA IDENTIDAD AL DESEO COMÚN. APUNTES SPINOZISTAS SOBRE LOS CAMBIOS POR VENIR

Aurelio Sainz Pezonaga

*Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la
mentira que se desliza de su boca: "Yo, el Estado, soy el pueblo".*

F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, I, "El nuevo ídolo"

Dormíamos, despertamos...

El movimiento 15M es un caso ejemplar de irrupción de la multitud o de las masas anónimas en el escenario público en disputa por su reconfiguración. Estalla en un momento, mayo de 2011, en el que, en España, el espacio de representación está saturado por un discurso oficial que descarga la culpa de la crisis en los sectores de la población que están sufriendo en mayor grado sus consecuencias y se enmaraña en un ping-pong de acusaciones entre los dos grandes partidos del régimen, PP y PSOE, incapaces de asumir responsabilidades. El 15M se esfuerza por ampliar ese espacio: buena parte de sus reivindicaciones se dirigen a visibilizar los problemas más acuciantes de las clases populares. Y lucha por desprivatizarlo: apunta a una defensa de lo público en dos direcciones: por un lado, en contra del desmantelamiento acelerado de los servicios públicos con la excusa de la crisis y, por otro, frente a la diversidad de formas de corrupción de las altas esferas de la política y el oligopolio del poder que ejerce de hecho el régimen bipartidista surgido de la transición.

Pero el 15M no se reduce a una irrupción de las masas en el espacio público. El 15M no hubiera podido ser esa irrupción si no hubiera supuesto al mismo tiempo para mucha gente el despertar de su sonambulismo político, esto es, si no hubiera consistido en un conjunto de prácticas de extensión del tejido del deseo común. Las acampadas, las asambleas, los usos colaborativos de las redes e Internet no sólo redefinen el espacio público existente sino que, al mismo tiempo, rompen con él y dan a ver y construyen otra orografía, otra problemática.

En las mareas, plataformas, etc. que surgen con posterioridad al 15M se mantiene esta dualidad aunque con una intensidad menor en ambos polos. Por su parte, las candidaturas municipalistas, Podemos, las confluencias, Unidos Podemos son grupos de personas y colectivos que pretenden representar a las masas anónimas. Es decir, entran en el espacio de la representación como actores que encarnan el personaje del pueblo o, más bien, de la gente. Son, aunque no sólo, una representación del anonimato de la multitud. Su intención declarada consiste, igualmente, en ampliar y desprivatizar el espacio público. Pero, su hipótesis es que esto puede realizarse desde un aparato político electoral. En ciertos sectores se piensa incluso que ésta es la única vía. Como no podía ser distinto, las

candidaturas, Podemos y las confluencias, Unidos Podemos también arrastran la lucha por expandir el tejido de deseo común, pero enteramente subordinada a su trabajo de redefinición, es decir, más como representación del tejido que como entrelazamiento efectivo.

Mi intención en este escrito es ensayar una especie de desvío teórico en torno a este esquema descriptivo, planteando la necesidad de integrar la redefinición de identidades populares en un proceso en el que el factor dominante sea el tejido de deseo común. Ese tejido es, por decirlo de alguna manera, el suelo nutricio de cualquier proyecto de emancipación. Y, por muy necesario que sea reconfigurar la hegemonía popular, esta tarea no puede ser un fin en sí misma. La vitalidad de su lucha proviene de otra dimensión. Su potencia la determina el horizonte de la multitud libre.

Comienzo exponiendo la naturaleza de la representación política a través de la aportación de Thomas Hobbes (1588-1679). Indico en qué sentido la representación política es una ficción no sólo jurídica y sostengo la necesidad de optar por una política de la representación que sea transformadora.

Seguidamente, recurriendo también a la reactivación de la teoría hobbesiana llevada a cabo desde los años ochenta del siglo pasado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, doy cuenta del poder de la representación política como creadora de identidad popular y continúo definiendo las condiciones de una política de la representación materialista.

En el apartado siguiente me vuelvo hacia la filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677) para explicar con ella la construcción de dos problemáticas político-sociales contrarias: la de la identidad y la del deseo común. Entiendo que en ambas funciona un mismo deseo resistente. En la identidad, el deseo opera como alegría de imaginar el fin de lo odiado y en el deseo común, como alegría en la producción de un efecto de conjunto que acrecienta la potencia de los concurrentes.

Se trata ahora no de elegir entre estas dos lógicas sino de entender que su contrariedad es constitutiva de cualquier proceso de emancipación moderno. Sigo para ello a la teórica Teresa de Lauretis que propone un doble movimiento desde la división sexual a su fuera de campo y viceversa como proceso constitutivo del sujeto feminista. De igual manera, pienso que es necesario un movimiento de ida y vuelta entre la identidad popular y su límite interior, el deseo común, como estrategia política de un *conatus* liberador.

Con este fin, recurro a la concepción de Rancière de la democracia representativa como un encuentro aleatorio entre representación y democracia para plantear en ese terreno el doble movimiento que en este caso va de la representación de la democracia a la democratización de la representación.

Y es en este proceso democratizador donde hay que tematizar el lugar que desempeña el deseo común y evitar teorizar la insurrección de las masas únicamente desde el punto de vista de la representación. Para ello, el último paso teórico recurrirá al poliédrico concepto spinoziano de multitud.

Acabo planteando que una nueva práctica de la política, que no una nueva política, se deja pensar como un proceso capaz de combinar irrupción de las masas anónimas,

aparato electoral y tejido del deseo común. Y entiendo que esa combinación es compleja y contradictoria y que en ella el deseo común está llamado a operar como factor dominante, esto es, como elemento que define la marcha de la liberación.

1. La representación de la política

Decía Hobbes, primer pensador sistemático de la representación política, que ésta consistía en la creación de una persona fingida o artificial. El representante político actúa como si el que realizara la acción no fuera él mismo, sino el representado (Hobbes, 1989: 134). El representante es así un actor, en el sentido teatral o, mejor, más actual, cinematográfico o televisivo, del término: alguien que encarna un personaje, que finge ser otro, que hace *como si* fuera otro.

Si el representante es un actor, la representación política como institución o como sistema es, entonces, un espectáculo dramático. Y al igual que el actor no tiene sentido fuera del mundo del espectáculo, tampoco el representante político es algo más que un elemento dentro de una maquinaria social más amplia que incluye a los partidos, a los medios de comunicación, al parlamento, al gobierno... En el sistema representativo, por tanto, no sólo intervienen diferentes personajes, sino que, además, estos ponen en escena un tema y una trama.

En un artículo titulado, “Lenguaje de la escena. Escena árbitro/Estado árbitro” (1975), el recientemente fallecido Juan Carlos Rodríguez argumentaba que la escena burguesa y el Estado liberal representan la misma fábula: el cuento de la vida privada o la privatización de la vida como “auténtica verdad humana” (Rodríguez, 2001: 193). El relato narrado tanto por la escena (ahora en mayor medida por la hiperpantalla) burguesa como por el Estado liberal es que los únicos asuntos comunes esenciales son aquellos que afectan al interés individual o familiar. El sistema representativo liberal “hace público” el interés privado -aislado, posesivo, competitivo- de los individuos como esencia de lo humano. Para el liberalismo, como para el neoliberalismo, la sociedad sólo es un conjunto de individuos que persiguen de manera egoísta su propio beneficio. Y es esa sociedad de individuos separados, tomada en su conjunto, lo que representan los actores políticos. No es sólo, por tanto, que el Estado pretende representar a toda la comunidad, sino que la fábula narrada por la representación política es la de un grupo de humanos solitarios en busca de sus intereses privados.

La trama de la representación liberal ha variado a lo largo del siglo XX. Las luchas de clases, de las mujeres, de los negros y de las antiguas colonias europeas democratizaron en cierta medida la representación. Ampliaron los derechos de ciudadanía política y social, surgieron los partidos políticos como defensores de intereses colectivos, la educación básica se extendió a toda la población, se eliminó la censura política previa... Pero, el núcleo del sistema representativo se ha mantenido intacto desde las revoluciones burguesas. El núcleo es que los actores políticos representan la unidad ideal del conjunto social y, por ello, entre elecciones, su actuación es independiente de los ciudadanos: no

deben obediencia a los votantes, su cargo es irrevocable y ocupan el mando jerárquico de toda la administración del Estado. Digamos, por mantener la comparación, que el público es libre de aplaudir o abuchear, de criticar o analizar, pero le está vetado abandonar la sala si no es al final de la representación y para pasar a otra igual o parecida; no se le permite irrumpir en la escena, ni está autorizado a cambiar de actores en mitad de la función, aunque éstos sí pueden interpretar una obra distinta a la programada cuando así lo estimen oportuno.

En una vuelta de tuerca peculiar, en las últimas décadas, la democratización de la representación se ha ido convirtiendo cada vez más en una representación de la democracia. Ya el mismo Hobbes entendía su teoría de la representación como representación también de la igualdad y el autogobierno, es decir, utilizaba elementos de carácter democrático para justificar la representación. Y lo mismo han hecho desde entonces otros muchos pensadores. Spinoza en su momento identificó la democracia como el conatus de toda sociedad (Sainz Pezonaga, 2010: 111) y Rancière sostiene en la actualidad que la igualdad de la democracia es el fundamento ingobernable y la fuente de legitimidad de todo sistema político (Rancière, 2012: 71). Hoy en día, la democracia es asumida enteramente por la representación como verdad legitimadora, pero como verdad ideal que sólo puede existir encarnada en las instituciones de la representación. En una constitución como la vigente en España, el pueblo representado por las Cortes Generales alude tanto a la unidad ideal de los individuos de nacionalidad española como a su autogobierno ideal.

La aproximación entre la escena o la pantalla y el Estado que realiza Juan Carlos Rodríguez no es gratuita. Menos todavía en la actualidad, cuando el sistema representativo es inseparable del mercado de imágenes de la hiperpantalla televisiva e informática. Los representantes políticos no sólo son actores en la medida en que actúan como si fueran el pueblo, sino además, en cuanto encarnan personajes ideales captadores de audiencia en la ficción televisiva y mediática en general (Balandier, 1994: 118). La captación de audiencias adquiere en este contexto un triple valor. Un valor económico, en tanto que la audiencia es lo que las empresas de comunicación venden a las empresas anunciadoras. Un valor político, ya que los televidentes o los usuarios de Internet se convierten en posibles votantes. Y un valor ideológico, en la medida en que proyectan un reconocimiento y una identificación sobre la figura del representante.

En la coyuntura actual parece difícil, si no imposible, hacer política sin tener en cuenta de un modo u otro la representación y sin atender al entrelazamiento de los tres niveles clásicos: económico, político e ideológico. Me refiero no sólo a la política en términos electorales sino también a la política de movimiento o a la práctica del deseo común. Pero reconocer esto implica entender que la representación ha adoptado una realidad enteramente conflictiva. Ya no se trata únicamente de qué actuación política debe realizar un colectivo, un movimiento de transformación o un partido, y de cómo se inserta esa actuación en la lucha de clases, sino al mismo tiempo se hace necesario pensar qué política de la representación es transformadora y cuál no lo es.

Una política transformadora de la representación pasa por una concepción materialista de la ficción. Al menos desde Brecht, sabemos que con la ficción caben dos posibilidades: o borrar sus condiciones (incluidas sus relaciones) de producción y uso o darlas a ver. La ficción puede servir para inducir una distancia misteriosa de la ciudadanía con la representación o para producir una distancia crítica.

La ficción supone siempre una distancia. La ficción nunca se esconde enteramente, no le es posible. Pero, puede mostrarse como vehículo de una verdad más profunda, oculta, ideal, como expresión de una esencia universal a través de la apariencia particular. O como una construcción condicionada, múltiple y contradictoria.

En este caso, la política de la representación puede esforzarse por mistificar la distancia que la prohibición del mandato imperativo y la no-revocabilidad instituyen entre representantes y gobernados. O puede trabajar para erosionar esa distancia y desmontar el misterio que la envuelve.

2. La política de la representación

Fue igualmente Hobbes quien atribuyó a la representación política la función de crear una identidad colectiva popular. Es en el representante donde la pluralidad desmedida, no totalizable de la multitud se convierte en unidad. Hobbes entiende que la identidad popular, el pueblo, es también una ficción, una persona, una máscara (es el propio pensador inglés el que remite a la etimología de la palabra persona y su origen en el teatro antiguo). El pueblo es la máscara que lleva el representante. El representante crea el pueblo performativamente, como se diría en la actualidad, ya que, supone, que su actuación le da un rostro, un símbolo, una “personalidad” a falta de la cual la población quedaría reducida a una masa dispersa incapaz de coordinar acción colectiva alguna.

Más cercano en el tiempo, Ernesto Laclau ha revitalizado la teoría de la representación de Hobbes a partir de herramientas intelectuales contemporáneas. Para Laclau, la única manera de construir una identidad colectiva universal como el pueblo es que esta identidad sea encarnada por una realidad, una entidad, un significante particular que la represente. El representante pone cuerpo no a los representados en su particularidad sino a su verdad. Y su verdad es, tanto para Hobbes como para Laclau, el rechazo que comparten. En Hobbes ese rechazo es la huida de “la insufrible situación de guerra que... es el resultado necesario de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados” (Hobbes, 1989: 141). En el populismo de Laclau, la negación compartida es el repudio del orden vigente que no atiende las reivindicaciones de múltiples colectivos sociales. Adviértase que, en consecuencia, la teoría de Laclau define los movimientos sociales por lo que no consiguen, por su impotencia, y no por su deseo, lo que los mueve.

Ambos autores aportan de positivo que no disimulan el carácter ficticio de la representación, pero no dudan en recuperar, por otro lado, su pretensión de expresar una verdad. Hobbes la restablece en la medida en que convierte en esencia humana nuestra

supuesta incapacidad para convivir sin un poder que nos someta. Laclau, porque, aunque la forma pueblo no vaya en su teoría ligada esencialmente a ningún contenido específico y, por tanto, todos sean para él relativos, en último término el contenido que logre hegemonizar la forma tiene que representar necesariamente una esencia, y la forma no puede quedar vacía.

Se podría decir que lo que Laclau convierte en esencia es la necesidad social absoluta de que a la forma se le dote de contenido, de que la falla social se cubra, de que la sociedad (imposible y necesaria) sea representada por una esencia u otra. Hay un destino, una finalidad, de lo social y consiste en perseguir la plenitud. Por mucho que esa plenitud nunca pueda ser satisfecha, siempre esté en disputa, no deja de comportarse como una causa final de lo político. Este finalismo formal de la teoría de Laclau explica su alejamiento del neospinozismo, ya sea que proceda de Althusser, Deleuze o Negri.

Tanto Hobbes como la revitalización de su pensamiento que realiza Laclau anudan la representación política a la identidad popular. Y es verdad que esta vinculación es fundamental en la historia moderna y que sería ridículo, e incluso peligroso, desatenderla. Pero, igual de arriesgado sería asumir enteramente las teorías de estos autores. Nos condenaríamos a aceptar sin resquicios ese nudo y todas sus consecuencias.

La teoría de Laclau, como ya pretendía la de Hobbes, excluye la posibilidad de otros agenciamientos colectivos distintos a la identidad popular representada y al procedimiento hegemónico, y de otros ejes distintos del estatal. A su favor está que, en la lectura menos metafísica, sitúa históricamente esa identidad popular en disputa en las sociedades modernas. Lo que da pie a pensar que si hay agenciamientos colectivos que funcionan según lógicas emancipadoras distintas es porque están abriendo sendas hacia otras formas de vivir juntos. Sin embargo, en su contra, descubrimos, en la lectura más literal, que la única teoría de la historia que se deduce de su filosofía es el cambio de una encarnación de la eternidad por otra y la única estrategia política, la de la hegemonía de la práctica hegemónica. Por lo que, aunque a veces Laclau habla de la sociedad moderna como un periodo histórico diferente de otros, pasados o por venir, en realidad esta distinción no está justificada en su teoría.

En su desarrollo más terrible, cuando esta perspectiva se combina, como hace Chantal Mouffe, con la concepción de la política de Carl Schmitt, nos damos de bruces con una distinción entre antagonismo “domesticado” o agonismo y antagonismo “salvaje”. Si el primero se reserva para el sistema de partidos, de modo que la pugna electoral por los puestos en el parlamento y por el gobierno se realizaría entre adversarios y no entre enemigos, el segundo se proyecta contra la lucha extraparlamentaria, provenga de donde provenga. El pueblo quedaría así reducido al ente ficticio que representan los parlamentos y toda iniciativa política que no pase por la escenificación representativa se convertiría, por el sólo hecho de activar una problemática distinta, en “enemiga del pueblo” (Mouffe, 2007: 30). Laclau entiende que la identidad popular está abierta a la contingencia de las luchas políticas. Es una forma o un espacio vacío abierto a la disputa por su contenido. La política consiste en disputar por el contenido de la forma pueblo, en hegemonizar la forma universal

pueblo con una particularidad u otra. Para Laclau, entonces, la representación es una ficción, pero es una ficción necesaria y sobre ella no cabe otra estrategia que no sea disputar por ocuparla.

La consecuencia es que Laclau, al reducir la política a construcción de identidad popular por medio de la representación, excluye toda otra política de la representación que no sea la idealista (esto es, aquella que borra sus condiciones de producción y uso). Convierte la representación en un absoluto, sumiendo en el misterio de lo transcendental la distancia entre los representantes y los gobernados. Sólo creando una “hondura inescrutable” entre ambos, como decía Walter Benjamin respecto al foso que separa la escena del público en el teatro a la italiana (Benjamin, 1975: 17), únicamente borrando las condiciones de producción y uso, es posible lograr la identificación del público con el héroe, en este caso, la identificación del electorado-audiencia con los representantes, que, según Laclau, hace posible la construcción de la identidad popular en las sociedades contemporáneas. El héroe político, como el teatral o el cinematográfico, personifica el poder mágico de la distancia: la omnipotencia del vacío que de su nada engendra la unidad del pueblo, frente a la impotencia de los espectadores o de las demandas aislados. La identificación es el hueco que se le abre en el relato de la representación al gobernado para que pueda fantasear con una toma de decisiones que de facto se le prohíbe.

Para ser justos con Laclau, conviene insistir en que, al mismo tiempo, y este doble juego es lo que define su posición, para él la identidad no deja de ser artificial y la distancia misteriosa (omnipotencia / impotencia) consiste tanto en una condición de posibilidad como de imposibilidad de esa identidad. Dado que defiende, a la vez, lo esencial de la identidad para la sociedad y la imposibilidad de que alguna identidad sea esencial, abre espacio para cierto grado de crítica y para mostrar las condiciones de producción y uso en alguna medida. Pero esta apertura se limita a la posibilidad de que un contenido de la identidad sea sustituido por otro, nunca se amplía hasta el punto de cuestionar la construcción de identidad por la representación como lógica política absoluta.

Pero, una política de la representación transformadora no puede dar por bueno el misterio de la distancia, ni siquiera en la versión laclaudiana de un misterio que es al mismo tiempo la llave y el muro de la articulación social. La distancia de la ficción no es otra cosa que el hecho de que es falsa.

Desde una óptica materialista, en efecto, que la representación política sea una ficción significa que es falsa. Digámoslo con claridad: el pueblo que representan las Cortes Generales no es más que una figura de ficción. La representación produce un relato, pero, a través de ese relato, no produce conocimiento. No permite aprehender verdad alguna. Su única aproximación a lo verdadero vendría no de representar sino de explicar algo. Para ello, las imaginaciones tendrían que operar como argumentos y los argumentos, encadenarse para conducir a conclusiones.

En la medida en que explica, una política de la representación puede considerarse transformadora. Y, en primer lugar, explicará su propio carácter de efecto producido en unas

condiciones económicas, ideológicas y políticas determinadas, combinación de determinaciones en la que la imaginación se hace productiva.

Declarar falsa la representación y exhibir sus condiciones de producción y uso hasta el punto de resquebrajar la fantasía en la que se instala la identidad es también imprescindible para atender a la potencia de imaginar que la hace posible.

Por otra parte, que la representación sea falsa, es decir, que, como mera imaginación, no produzca conocimiento de aquello a lo que alude, no significa que sea mala o perjudicial, siempre que no la tomemos por lo que no es. Más bien al contrario, sabiendo que no encarna ninguna verdad y que es producida y usada en unas condiciones concretas, la imaginación es una virtud. O dicho de otro modo, la imaginación es una virtud cuando no pretende expresar verdad alguna y da a ver sus condiciones. Y es incluso más virtuosa si además es capaz de colaborar en la explicación de algún aspecto de la realidad.

Ahora bien, esto último se puede decir a nivel general, incluida la imaginación de carácter político practicada por los movimientos o colectivos sociales que trabajan por la transformación social, siempre que no olvidemos que la representación política estatal o toda aquella que instituye un monopolio o un oligopolio del poder de decisión de los representantes respecto a los gobernados son, además de falsas, estados de dominación.

3. Identidad o deseo común

Entre las ideas más originales de Spinoza se encuentra su concepto del odio como una forma que adopta nuestro deseo de alegría. La aversión es un esfuerzo por hacer desaparecer de nuestra presencia aquello que, a nuestro juicio, nos produce tristeza. Puede que aquello que rechazamos sea realmente o no lo que nos genera malestar, pero es suficiente con que lo creamos así para que deseemos verlo alejarse de nosotros.

Definido el odio de este modo, es fácil entender que nos alegremos cuando imaginamos que aquello a lo que culpamos de nuestra amargura pierde el poder de molestarnos. Nuestro deseo de vivir se intensifica sólo con hacernos la ilusión de que las supuestas personas o cosas que lo reprimen dejan de hacerlo.

El odio merece nuestra atención entre otras razones porque como tal o como indignación, envidia o venganza o ligado al miedo es un afecto político de primer orden. Y más en tiempos de crisis económica y/o política. El modo en que consideremos la aversión y el lugar hacia donde la dirijamos no es indiferente ni mucho menos para pensar el encuentro político de las multitudes subalternas.

Spinoza piensa que la aversión no puede unir por sí misma a las personas. Lo que nos reúne es o bien el esfuerzo por alejar la causa del daño o bien la alegría de imaginar la exclusión de lo que nos produce tristeza. En la medida en que el odio es una impotencia, una tristeza, no se puede compartir, porque no hay nada positivo en él, no es más que la disminución de nuestra fuerza vital. Únicamente puede compartirse la resistencia a esa tristeza, el deseo de vivir que lucha por desprenderse de la amargura o la alegría que nos genera el imaginar la desaparición de lo que nos incordia.

Así, entender que la posibilidad de compartir la aversión no viene de lo que ésta arrastra de impotencia, sino de lo que tiene de deseo resistente o de ilusión por la exclusión de la causa atribuida a la tristeza, es un primer paso fundamental. El segundo viene de constatar que, en términos políticos, proponerse conjuntar los deseos de vivir es un proyecto muy distinto a pretender fundir las alegrías por la exclusión imaginaria de los supuestos culpables.

Las teorías de Hobbes y Laclau a las que nos hemos referido antes son útiles para entender el modo en que la alegría por la exclusión imaginaria del otro funciona como aglutinante social, aunque, como dijimos, ambos han atribuido esa capacidad de unión no a tal alegría sino al rechazo pensado en términos meramente negativos. Hobbes lo achaca a la huida de “la guerra de todos contra todos”. Y Laclau, al repudio de un régimen sordo a una multitud de demandas de diversa procedencia social.

Según estos autores, debe haber una figura, ya sea una parte de la multitud (Hobbes) o una demanda (Laclau), que represente el papel de la fuerza capaz de hacer desaparecer el desorden social o el poder indiferente. O, si lo ponemos en afirmativo, algo o alguien tiene que encarnar el personaje del orden o el del gobierno del pueblo. La representación de ese papel produce la identidad popular. Lo que antes eran sólo individuos o demandas dispersos, aislados, confundidos, se identificarían ahora con el actor o el significante.

¿Qué quiere decir que se identificarían? Interpretado desde Spinoza, implica que los individuos o colectivos dispersos reconocen al actor como causa de su alegría y, por tanto, lo aman. Y, por emulación, lo aman con mayor intensidad en la medida en que más personas comparten ese reconocimiento. En Spinoza, el amor pasional, la alegría acompañada de la idea inadecuada de una causa externa, es en buena parte una forma de narcisismo.

¿Qué consecuencias tiene esta lógica de convergencia? Como estrategia política, la unidad por representación conlleva el peligro de construir y reforzar la inconsciencia de la fuerza que los deseos resistentes de los individuos o colectivos en lucha poseen por sí mismos. Una inconsciencia que bloquea la posible composición de esos deseos en un deseo común. En efecto, hay una cierta contrariedad entre la unidad por representación y una articulación de las luchas que conduce a una vía de la alegría diferente, que tiende no a la identidad sino a la solidaridad, no al fingimiento de una ilusión compartida sino al entrelazamiento de un deseo común.

La identidad popular, la unidad por representación, consiste en una articulación que requiere establecer una jerarquía entre representantes y gobernados, entre uno o unos pocos individuos o demandas, que se convierten en los actores/autores, y los demás, quienes a partir de entonces desempeñan el papel de espectadores o consumidores de mensajes. La división entre representantes y gobernados como actores/autores y espectadores es una forma de fetichismo –de la representación– por la que toda actividad se atribuye a los actores/autores (en términos de Spinoza, ellos son imaginados como la única causa de la alegría), mientras los demás son considerados como meros receptores

(impide que se consideren a sí mismos como causas): se borra su contribución a la construcción de la identidad y sus dinámicas propias de conexión múltiple. Es decir, no es que los gobernados, que ocupan la posición de espectadores, sean pasivos. Es que la estructura de la representación les impone ese papel al expulsar de la representación su indispensable aportación a la producción de la identidad y su capacidad de autoorganización. Parafraseando al Marx de 1857, se puede decir que los espectadores producen la representación tanto como la representación produce a los espectadores. El problema es que el mecanismo de la representación, su fetichismo, incluye el borrado de la actividad constituyente de estos últimos.

El deseo común, sin embargo, no requiere esta división entre gobernantes y gobernados. Implica una interacción constructiva entre los individuos o colectivos demandantes, sin que ninguno monopolice la dirección del proceso. Eso no quiere decir que todos tengan la misma capacidad de determinación del conjunto, esa capacidad será diversa y variable, y generará conflicto. La clave de la continuidad del proceso es que la potencia conseguida con la cooperación tienda a redundar en el aumento de potencia de cada uno. Pero, ¿qué es en este caso lo que los une? La concurrencia, esto es, el hecho de producir un efecto conjunto que persista y acreciente las fuerzas que lo generan.

La concurrencia hecha ciclo virtuoso activa su propia afectividad. El amor ya no es hacia una figura que representa el fin de la tristeza, sino hacia los diferentes individuos y colectivos que concurren y al proceso mismo, accidentado y contradictorio, que son la causa verdadera del aumento de potencia. Es la con-cordia o la solidaridad. El amor es a lo común que, articulando las diferencias, hace posible el encuentro sostenido de la multitud: un deseo común por lo común.

La disputa por la identidad popular es en muchos momentos imprescindible y también en el actual, pero para ser emancipadora con todas sus consecuencias debe integrarse en un proceso de articulación solidaria, de tejido del deseo común, porque de otro modo lo bloquea, lo disuelve o rompe los lazos de interacción no mediada entre individuos o colectivos en lucha, aísla a los individuos y a los colectivos, o refuerza su aislamiento. Esta es, por tanto la alternativa. O el deseo común es la estrategia y la identidad popular, la táctica. O la identidad, en el contexto de la ofensiva neoliberal, es desierto y servidumbre.

4. Una contradicción constitutiva

Se trata, entonces, de pensar cómo se integran en un mismo proceso identidad y solidaridad, la representación y el tejido del deseo común, siendo que en principio parecen lógicas contrarias.

Una primera aproximación vendría de entender que, según Spinoza, para que dos cosas puedan ser contrarias, deben tener algo en común, de otra manera no podrían afectarse mutuamente. ¿Qué característica comparten identidad y solidaridad? O, mejor, ¿qué tienen en común la alegría compartida por imaginar la ausencia de lo que aborrecemos y el deseo común resistente?

Lo común a ambas lógicas es que la alegría que nos produce imaginar la desaparición de lo odiado es una forma de deseo resistente. Ahora bien, es un deseo resistente inconsciente de sí mismo. O, mejor, es consciente de sus efectos, pero inconsciente de sí mismo como causa. Es un deseo que se desconoce a sí mismo como causa porque, al ser motivado por una representación, no atiende a su colaboración en el aumento de potencia que vive como alegría.

La ilusión por ver desaparecer lo que nos constriñe es un caso de deseo resistente, pero un caso especial, porque tiende a reprimir el conocimiento del propio deseo. El deseo resistente es, así, el afuera constitutivo de la exclusión representada en la que se sostiene la identidad popular. Es la condición de producción de la representación política, aquello sobre lo que ésta tiene que “mentir” para imponerse como absoluto.

Siendo esto así, si la identidad debe integrarse con el deseo común, es imprescindible que se sepa deseo resistente. La identidad debe ir acompañada de una práctica que rompa su cáscara de imágenes y demuestre que ella no lo es todo, que está sobredeterminada o que es una causa-efecto en un todo complejo. Es necesario mostrar que hay un fuera de marco, un afuera constitutivo que es su propio deseo-en-relación. La identidad tiene que acoger el conocimiento de sus condiciones de producción, el conocimiento de su propio deseo.

La situación del feminismo de los 80, del feminismo que tiene que enfrentarse a sus diferencias de raza, de clase, de orientación sexual..., tal como la refleja en sus escritos la pensadora Teresa de Lauretis, puede servirnos como experiencia para entender esta relación entre la representación y el deseo común.

Según expone de Lauretis en un artículo escrito en 1987 y titulado “La tecnología del género”, la reflexión crítica del feminismo había conducido al descubrimiento del carácter ambiguo del concepto de género. El género tal como estaba siendo pensado por distintas pensadoras y por ciertos sectores del feminismo no lograba escapar de la construcción patriarcal de un mundo dividido en hombres y mujeres. Prueba de ello eran las opciones esencialistas del matriarcado primordial o liberales de una igualdad sin transformación social.

Se imponía así la paradoja de que, por un lado, no era posible desarrollar la lucha feminista si no se debatía dentro de la diferencia de género. Esto es, si las propias mujeres no se reconocían como tales y en su diferencia respecto de los hombres, no había espacio para una lucha emancipatoria. Y, por otro, este reconocimiento no dejaba de reproducir la representación de la Mujer en relación al Hombre, sobre la que se sostiene la dominación patriarcal. Las mujeres seguían teniendo que medirse con el modelo de Mujer (blanca, occidental, de clase media, heterosexual, joven, urbana...).

La proliferación de diferencias dentro del feminismo que no reconocían ese modelo, junto con la crítica del género como construcción social, obligaban a plantearse una estrategia que respondiera a la doble perspectiva del género como lugar de autoreconocimiento y como espacio de opresión. De Lauretis defiende, sin embargo, que esos dos lugares no cabe entenderlos como dos mundos paralelos, ni como si uno fuese el

afuera absoluto del otro. Explica que la representación del género excluye como su fuera de campo tanto las diferencias como la explicación del género en tanto que producto ideológico, ya que ambas ponen en peligro la supervivencia del marco de comprensión de la representación y abren la vía a otras maneras, no opresivas, de vivir que exceden o descentran la diferencia sexual.

De Lauretis propone, entonces, asumir la multiplicidad y la contradicción de moverse entre los dos espacios, entre el espacio de representación de género y su fuera de campo irrepresentable. Moverse entre los dos espacios, yendo de uno al otro, no para reconciliarlos, sino para vivir la contradicción entre ellos como constitutiva de un sujeto del feminismo (De Lauretis, 1987: 26).

De igual manera, podemos pensar el movimiento de la representación al deseo común y del deseo común a la representación como la dinámica constitutiva de un proceso múltiple y contradictorio en el que la identidad pierde su carácter absoluto y deviene herramienta de transformación social, una táctica, un factor más en el tejido de la solidaridad.

Volvamos a Ernesto Laclau. Cuando Laclau quiere introducir el cambio histórico en su teoría de la construcción de identidad popular, no le queda más remedio que recurrir a un concepto de heterogeneidad, muy similar al de Teresa de Lauretis, para evitar caer en una concepción teleológica de la historia. Afirma Laclau que el espacio de representación, el espacio donde se construye la identidad popular, crea su propio afuera constitutivo, un margen de exclusión con el que la esfera pública convierte en invisible, en inconsciente, todo aquello que no encuentra acomodo en su estructura.

El problema del planteamiento de Laclau es que siempre observa ese margen desde dentro del espacio de representación. Y por eso en los intersticios y grietas de los que habla de Lauretis sólo encuentra demandas, demandas heterogéneas o demandas cuya particularidad no es completamente reducible a la cadena de equivalencias, pero sólo demandas aisladas. Digamos que Laclau se construye unos márgenes a la medida de su problemática.

Pero, ¿y si más allá de la división espacio público / espacio privado habitaran no demandas heterogéneas, ni el fantasma del desorden terrible que a veces también gusta de agitar Laclau en su vena más hobbesiana, sino otras problemáticas de lo social, otras marañas de construcción de lo común?

Laclau, hemos dicho, limita la política al espacio de representación, con el parlamento y el gobierno representativos como ejes centrales. La representación política alcanza en su pensamiento un estatus ontológico, convirtiéndose ni más ni menos que en “el terreno primario de la constitución de la objetividad social” (Laclau, 2007:163). En la teoría de Laclau, las luchas sociales no son políticas, es más, no poseen entidad alguna, excepto si entran en una relación hegemónica que las subordine a las determinaciones del sistema electoral. De este modo, las luchas sociales no tienen para Laclau, no pueden tener, una lógica propia, no hay una lógica distinta de la hegemónica. No tienen más opción

que dejarse subsumir, dejarse domesticar (como dice Mouffe) por el juego de la representación parlamentaria.

El planteamiento de Laclau, en consecuencia, excluye radicalmente la lucha de clases. Para pensar la lucha de clases, la política tiene que considerarse activa primeramente en la producción y luego, también, en otros lugares, entre ellos, el parlamento. Es por eso que desde un punto de vista marxista, por muy poco ortodoxo que sea, el cierre que hace Laclau sobre la representación sea inasumible. Pero el problema no es sólo de la lucha de clases, a la lucha feminista, ecologista, etc. les ocurre exactamente lo mismo. Para ellas la política está también, primero, en lo personal, en las relaciones con la naturaleza, etc. y luego, además, en otros sitios, incluido el parlamento. El relato que reduce las luchas obreras, feministas, ecologistas, etc. a meras ampliaciones del espacio de representación que iría haciendo hueco a ámbitos de lo social previamente excluidos (la economía, las relaciones de género, la naturaleza, etc.) es, en efecto, un cuento que las subsume bajo una problemática que no es la suya y que, de ese modo y en esa medida, las anula. Digamos que cuando hablamos de movimientos sociales no hablamos de demandas aisladas, sino de diferentes problemáticas políticas en relación compleja y que la lógica hegemónica es, en todo caso, sólo una más, y no la única como pretende Laclau (Laclau, 2003: 301).

Respetar la pluralidad de problemáticas requiere, por el contrario, tramar encuentros entre ellas a partir de las diferencias que las atraviesan. Supone extender el tejido del deseo común, de un deseo comunicado no gracias a las equivalencias, no a través de las identidades, sino por medio de las diferencias inscritas en cada problemática. Las problemáticas no son campos u horizontes compactos, sino que están, como dice Althusser, limitadas desde dentro por los efectos de la complejidad. Son las diferencias, que no son vacíos sino mellas, dentro de los productores y productoras, dentro de las mujeres, dentro de los y las ecologistas, etc. lo que nos lleva a entendernos como deseos entre deseos, lo que activa la comunicación, lo que teje una noción-deseo común. Pero el deseo común, la potencia de la multitud, son singulares, no se dejan representar.

5. Representación y democracia

En términos históricos y siguiendo a Jacques Rancière (Rancière, 2012: 79), podemos decir que el acontecimiento que ha impedido a la representación política cerrarse enteramente sobre sí misma ha sido su encuentro con la democracia. Como ya explicaba Hobbes, la representación no es, en sí, democrática, más bien al contrario, donde mejor se cumple es en la monarquía absolutista.

No entraremos a discutir las diferentes nociones de democracia que ese encuentro ha propiciado. Entendemos “democracia” al modo de Spinoza, es decir, a partir del concepto de potencia de la multitud. Todo agrupamiento humano tiene como tal para Spinoza una potencia, una mayor o menor capacidad de actuar. La capacidad de actuar de la multitud se aplica a todos los niveles –ideológico/cultural, político, económico...–,

correlaciona la potencia de los individuos con la potencia social y determina el poder de mando político.

La potencia de la multitud no se puede representar. La potencia es la esencia viva de la multitud y es inseparable de ella. Sin potencia no hay multitud, sin multitud no hay potencia. La división entre representantes y gobernados no puede entenderse por ello nunca como una transferencia de derechos, voluntad o juicio de los segundos a los primeros. Es una relación de fuerza que dura mientras los gobernados siguen poniendo o dejando en las manos de los representantes la gestión de la potencia colectiva con la que estos logran la obediencia de cada uno de los súbditos por separado (Matheron, 2011: 153).

En Spinoza, el derecho equivale a la potencia. Pero la potencia, decimos, puede ser mayor o menor. Así, si el poder de mando se define en cualquier régimen político por la potencia de la multitud, la democracia es aquella lógica política en la que la potencia de la multitud no sólo determina, sino que instituye (o tiende a instituir) el poder de mando. O, por expresarlo de otro modo con el fin de aclarar esta diferencia entre “determinación” e “institución”, la democracia se da cuando la potencia de la multitud es causa adecuada (institución), y no sólo parcial del poder de mando. Ahora bien, como la “institución” no se sigue de manera necesaria de la “determinación”, sino que entre ellas se interpone la represión del conocimiento implícita en la imaginación de lo social, más que de democracia, conviene hablar de democratización como proceso por el que la potencia de la multitud va aumentando el conocimiento de su propia capacidad de determinación y ese conocimiento va adquiriendo la fortaleza suficiente para debilitar la represión e institucionalizarse (Balibar, 2011: 138).

En buena lógica, la democratización, según Spinoza, tiene cabida incluso en el régimen monárquico, como dice al final del capítulo VII de su Tratado político: “la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que la potencia del rey se determine por la sola potencia de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo” (Spinoza, 1986: 164). La democratización es así la constitución de una multitud libre sea cual sea el punto de partida: una multitud que se guíe por la esperanza y no por el miedo, que dirija sus esfuerzos a cultivar su vida, no sólo a huir de la muerte, y a vivir para sí y no para un señor (Spinoza, 1986: 120). Y frente a toda la tradición conservadora que pone límites a la democratización, justificando la representación política a partir de una división “natural” entre competentes e incompetentes, Spinoza declara, siguiendo a Maquiavelo, que los vicios que se atribuyen a la plebe son los propios de todos los mortales (Spinoza, 1986: 159).

En este sentido, volver al debate entre Hobbes y Spinoza en la actualidad como filósofos en los que la representación y la democracia, respectivamente, adquieren ya para la modernidad sus perfiles definitorios no es un mero ejercicio erudito o retórico. Es un debate que va unido a la revitalización del pensamiento de Spinoza en las últimas décadas y a un esfuerzo por pensar las consecuencias políticas de las transformaciones que ha conocido el capitalismo en este tiempo.

La cuestión en liza es qué determina el poder de mando: ¿lo hace la capacidad para representar al pueblo, como dice Hobbes, o la potencia de la multitud, como dice Spinoza? Nuestra hipótesis es que la representación es una forma de la potencia de la multitud de la que ésta puede ser consciente o no. Es por ello que la pantalla de la representación se rasga cada vez que la multitud demuestra su capacidad de determinación, su potencia, incluida su potencia de representación.

La expresión “democracia representativa” da, entonces, nombre a una conjunción dislocada, un dispositivo de imaginación y acción, un encuentro aleatorio entre prácticas e instituciones democráticas, prácticas e instituciones de la representación y prácticas e instituciones mixtas como, a decir de Rancière, sería el sufragio universal. El encuentro entre representación y democracia está atravesado por una tensión por el predominio de la una sobre la otra.

La representación predomina hoy a través de la representación de la democracia. Encarnar al pueblo libre consiste en hacer de la potencia de la multitud un relato, una fábula narrada, puesta en escena por unos personajes. La democracia se vive en la trama de una representación.

La representación de la democracia se sostiene principalmente, como apuntábamos, a través de la comunicación mercantilizada o espectacular. El escenario de la representación es una hiperpantalla que captura audiencias para venderlas a las empresas anunciantes. La representación es, así, una mercantilización de las imágenes de la democracia, que se ven sometidas a las mismas condiciones que cualquier otra mercancía, principalmente la necesidad de renovar continuamente el deseo de compra, en este caso, el deseo de ver. Mantener viva la expectación y generar continuamente olvido o confusión es el imperativo del espectáculo que rige también la representación de la democracia.

La representación retrocede ante la democracia cuando las luchas de las masas anónimas consiguen democratizarla. La multitud irrumpe, entonces, en el espacio de representación disputando la definición hegemónica de pueblo y de “enemigo del pueblo” y la distribución vigente de los derechos y del derecho a tener derechos, y lo hace buscando someter el sistema de representación a su control y a sus decisiones anónimas.

La razón de que, como dicen Laclau y Mouffe (2001: 154) o Balibar (1994: 49), en las sociedades contemporáneas toda desigualdad pueda ser vivida como opresión es que hacer pública una asimetría social realmente existente deja a la intemperie la falsedad de la unidad por representación. La desigualdad efectiva desbarata la pretensión de que la potencia de la multitud pueda ser la creación de un “dios mortal” o de las decisiones de un genio político. Al mismo tiempo, los esfuerzos por acabar con la opresión, esto es, por democratizar la representación, prueban que es, en efecto, la potencia de la multitud la que determina el poder de mando y la que, por tanto, debe ser institucionalizada, la que debe hacerse cuerpo social. Digamos que demuestra que el genio, la innovación política, es un atributo de la multitud históricamente determinada y que la representación vive de recuperar sus creaciones. La cuestión que hoy está en juego es, entonces, si, como antes se pasó de

la igualdad política de los varones ricos al sufragio universal, se puede ahora transitar de la igualdad ante la ley a la igualdad en la toma de decisiones.

En definitiva, no sólo existe una disputa por definir el pueblo entre diferentes representantes, sino que, como ocurrió en España con el 15M, los giros democráticos en esa disputa adquieren fuerza social gracias a la irrupción de las multitudes en el espacio público. Las multitudes no sólo disputan el significativo “pueblo”, sino que inventan el nuevo marco de sentido liberador que puede adquirir en un momento determinado. Es el 15M el que define el pueblo como gente, por ejemplo. No Podemos, que en este punto se limita a recoger el impulso de la multitud.

Ahora bien, desde este ángulo sólo se puede percibir un aspecto de la democratización en el sentido de Spinoza. Sólo vemos el aspecto que nos muestra su enfrentamiento con la representación. Necesitamos examinar con más detalle el concepto spinoziano de multitud para encontrar la acción del tejido del deseo común.

6. Lo múltiple de la multitud

En la filosofía de Spinoza, el concepto de multitud aparece al menos con tres acepciones. El término apunta por un lado a la irrupción de las masas anónimas en la esfera pública en oposición o en apoyo a las políticas y las fuerzas del gobierno de turno. Por otro, remite a la coyuntura social, a esa totalidad sin clausura compuesta por un tejido complejo de relaciones de fuerza más o menos sedimentadas en afectos, prácticas, dispositivos, instituciones y aparatos. Por último, la multitud es una cosa singular dotada de un conatus y, por tanto, de una mayor o menor capacidad de acción o potencia.

Las tres acepciones de la multitud exponen tres aspectos de una misma realidad. La multitud como coyuntura y la multitud como conatus responden al doble nivel de complejidad de la causalidad inmanente de lo social. Son la causa y el efecto (causa a su vez de otros efectos) inmanentes que constituyen la textura del vivir juntos. La multitud como irrupción de las masas anónimas en la esfera pública designa el encuentro histórico entre representación y democracia. Es decir, ilustra la tensión entre la representación de la democracia y la democratización de la representación como eje articulador de la coyuntura y determinante principal de la potencia de la multitud en las sociedades capitalistas.

La llamada “esfera pública” es el espacio de la representación que en el marco de comprensión liberal se opone a la “esfera privada” como espacio de lo representado. Y esto ocurre igualmente cuando lo representado es la democracia. La democracia representada es una democracia privatizada. Es la democracia del consumo individual de opciones políticas. Y es la democracia de las demandas aisladas e impotentes.

La multitud que irrumpe en la esfera pública, entonces, no viene de la esfera privada, viene, como dice Teresa de Lauretis, de “los espacios en los márgenes de los discursos hegemónicos, los espacios escarbados en los intersticios de las instituciones y las rendijas y grietas de los aparatos de saber/poder” (de Lauretis, 1987: 25). Proviene de los márgenes

del discurso hegemónico liberal que divide la realidad social en una esfera pública y otra privada, en la que la primera representa la verdad de la segunda.

La democratización de la esfera pública se produce gracias a que las masas entran en la disputa por definir qué es el pueblo y quiénes son los “enemigos” del pueblo utilizando como ariete la potencia de su anonimato. El anonimato posee la virtualidad de encarnar el vacío mismo de la universalidad del espacio público. Por decirlo de otra manera, si para Hobbes y Laclau la universalidad sólo puede materializarse en una particularidad que la represente, para Rancière, que es quien defiende esta potencia del anonimato o poder de cualquiera, las masas sin nombre irrumpiendo en la esfera pública son el actor perfecto que pone en falta la actuación realizada por cualquier nombre privado que pretenda desempeñar el papel de lo público. Al no tener nombre se pueden llamar “el pueblo mismo”.

Pero la multitud, en este sentido, posee una doble faz. Si las masas pueden “irrumper” en la esfera pública desde los márgenes es porque los márgenes es un término relativo. Los márgenes son el fuera de marco del discurso liberal, su irrepresentable, lo que se ha prohibido representar.

Por eso, lo que desde un punto de vista se muestra como margen, intersticio o grieta, desde el otro aparece como causa inmanente. Y así, en efecto, el lugar desde el que irrumpen las masas es el deseo común realmente efectivo. Es esa vertiente cooperativa, comunicativa o interindividual de toda formación social sin la que no podría existir vida en común, sin la que no podría existir ni siquiera la peor de las tiranías.

El deseo común realmente efectivo se deja ver en el hecho, por ejemplo, de que una mentira sólo puede funcionar en un contexto donde unas personas confían en la palabra y la inteligencia de las otras o en que sólo se puede explotar a quienes cooperan en la producción de la vida social. De forma más positiva, el deseo común es la emancipación de la clase obrera que es obra cotidiana de las y los trabajadores, la liberación feminista que ponen en práctica las mujeres, la defensa del medio ambiente que protagonizan las personas, etc. Y se encuentra en la actividad entregada de los movimientos sociales y en las maneras de convivir consejistas y autogestionadas allá donde se extiendan, así como en todas las organizaciones políticas fuera del Estado, esto es, aquellas que inventan nuevas formas de coordinación alejadas del modelo estatal.

Pero el deseo común no existe nunca en forma pura, siempre estamos sometidos a las pasiones tristes en un grado mayor o menor. Por eso, la irrupción de las masas siempre es ambivalente, porque lo es la coyuntura y lo es el conatus colectivo. Y, por la misma razón, se sigue que la irrupción de las masas no puede reducirse a su disputa por el significativo “pueblo”, ni por la ampliación y la desprivatización del espacio público, tiene que ser al mismo tiempo aumento de potencia, expansión del tejido del deseo común.

El deseo común nos conduce, entonces, a otra problemática. Por decirlo con Marx, nos traslada a la arena de la producción social de la existencia y a las relaciones que, involuntaria y necesariamente, establecen en ella las personas. Las producciones ideológicas, económicas y políticas de la vida humana, ya prácticamente indistinguibles, son el lugar de la cooperación y de la explotación. No es otro planeta: se da en todas partes.

Está en el lenguaje y en la hiperpantalla del espectáculo. Está en el trabajo remunerado, en el paro, en el trabajo doméstico y en la deuda. Está en el TTIP, en el Parlamento, en la policía y en las rebeliones diversas. Y, sin embargo, es sistemáticamente borrada, olvidada, eclipsada por el espacio de la representación, por la división liberal entre lo público y lo privado. Expandir el deseo común es ganar terreno para la cooperación y contra la explotación. Y, en última instancia, sólo puede realizarse si lo desarrolla un poder solidario.

Los nuevos dispositivos electorales que surgen como metamorfosis del 15M (candidaturas municipalistas, Podemos, confluencias, la coalición Unidos Podemos y lo que pueda venir) son, no pueden dejar de ser, una representación de la democracia y pretenden, con mayor o menor convencimiento, ser una democratización de la representación.

La representación de la democracia consiste en modelar la desigualdad social como una distribución de lugares en la sociedad entre representantes y gobernados. La democratización es la ofensiva de los oprimidos contra la desigualdad en el terreno de la democracia representada. Pero, las fuerzas de la democratización no se cultivan en ese mismo terreno. Su afuera constitutivo es, en efecto, la democracia ejercida. La democracia ejercida es una problemática otra, es la potencia de la multitud o el alcance logrado por el deseo común en una coyuntura determinada.

7. Hacia una nueva práctica de la política

La consigna “no nos representan”, que gritaron las multitudes del 15M, significa, literalmente, que la representación es falsa, que el pueblo representado por los políticos no existe. Completaban la frase con un “nosotros somos el pueblo”, haciendo valer su anonimato en el espacio de la representación y generando una construcción en abismo en la que sólo se reconoce como figura legítima la multitud anónima capaz por eso mismo de nombrarse a sí misma como pueblo, mientras lo hace. Digamos que en la tautología que rige el mercado de representaciones donde el signo se superpone al referente (el producto se convierte en anuncio, la imagen sustituye a la vida, el mapa recubre su territorio...), hay una grieta de ambivalencia que, en lugar de que sea el signo el que transmute el mundo en discurso, como ocurre en el trabajo incesante de la espectacularización, permite transmitir al signo la materialidad del referente. Esa grieta de ambivalencia es la que aprovecha la multitud anónima para autonombrarse “pueblo” y para sujetar la nominación a la singularidad de un encuentro.

Repetir esa nominación indicial, no dejarse engañar por la representación, sustraer su poder taumatúrgico al sistema de partidos son condiciones actuales para democratizar la representación. Dejar sentado que el sistema de partidos o los partidos concretos representan un pueblo inexistente es una línea discursiva indispensable para ampliar la corresponsabilidad política, es decir, todas las formas y dispositivos que permiten someter a los representantes al control y a las decisiones de las mayorías e impide o dificulta la formación de oligarquías.

Pero, una política del deseo común se juega en la combinación de los tres niveles: en las multitudes anónimas, en el aparato electoral y en el tejido de la concordia. Entiende que entre la máquina de representación y la solidaridad hay una contrariedad insalvable, una contrariedad que es constitutiva del proceso en la medida en que ambas son formas que adopta el deseo resistente, pero que también puede suponer su parálisis y un estancamiento completo. La irrupción de las masas, a un tiempo disputa por la reconfiguración del espacio público y momento privilegiado de extensión del tejido de deseo común, es la mediación necesaria entre uno y otra. Y es tan aleatoria, imprevisible y ambivalente como la coyuntura misma. No hay, no cabe, ninguna falsa ilusión acerca de la dificultad de la tarea en este planteamiento. La extensión del tejido común desempeña, entonces, el papel dominante. Es la que da unidad sin clausura a la combinación porque, como tendencia, desbroza una problemática otra: la de una forma, y una fuerza, de vida humana incompatibles con la dominación y la explotación.

Las masas anónimas y el aparato electoral se subordinan, en este sentido, a la extensión del deseo común. Esta es la forma de aumentar la potencia de la multitud y de luchar contra el lado triste, jerárquico y excluyente de su ambivalencia, contra su servilismo y su obsesión por la muerte. Es el modo, igualmente, en que el aparato electoral puede evitar quedar encerrado en el orden y la lógica de la representación y, por tanto, en la mera reproducción de las jerarquías oligárquicas consustanciales a ese orden.

La dominancia del deseo común requiere una política de la representación transformadora tanto para los movimientos como para los aparatos. Esto es, una política que declara falsa la representación, la de la organización y la autonominación de las masas anónimas, pero que, en esa medida, la hace virtuosa; que es explicativa y emocional, no simplemente impresiva; que convierte la distancia mística en una distancia crítica, una distancia que se abre no entre el escenario o la pantalla y el público para ser encarnada por el héroe, sino que quiebra la representación misma, una distancia interior.

Exige además una relación especial entre las masas anónimas, los movimientos sociales y toda movilización ciudadana, por un lado, y el aparato electoral, por el otro. Al aparato le conviene buscar en las masas su deseo y no su tristeza, su potencia y no su impotencia, sus agenciamientos autónomos y su producción múltiple y no sus bloqueos, su solidaridad y no su representabilidad. Estar dispuesto a abrirse a la toma de decisiones colectivas y al control de la gestión por cualquiera.

Ahora bien, cuando digo que el aparato y las masas se tienen que subordinar al deseo común, no quiero decir que entre ellos deba haber una relación de medio a fin. En primer lugar, tanto unos como el otro responden, como hemos visto, a dinámicas y articulaciones propias. En segundo, el deseo común no es un fin que nosotros podamos prever de modo que sólo se trataría de buscar los medios para alcanzarlo, uno de cuyos medios sería el aparato electoral y otro la movilización social. Si el aparato y la movilización se asemejan de algún modo a herramientas, es, en todo caso, porque ayudan, cuando lo hacen, a construir al propio obrero colectivo que va a utilizarlas. El deseo común no puede tenerse ni planificarse, sólo se deja tramar. En lugar de ser un objeto o un objetivo definidos,

es una pregunta cuya respuesta todavía no existe: ¿hasta dónde podemos extender esta concordia que urdimos y nos teje?

Referencias

- Althusser, Louis, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, Siglo XXI, México D.F., 1969.
- “Le marxisme comme théorie ‘finie’”, en *Solitude de Machiavel*, PUF, París, 1998.
- Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, trad. Manuel Delgado Ruiz, Barcelona, Paidós, 1994.
- Balibar, Étienne, *Spinoza y la política*, trad. C. Marchesino y G. Merlion, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- *Masses, Classes, Ideas*, trad. James Swenson, Routledge, New York, 1994.
- *Violencias, identidades y civilidad*, trad. Luciano Padilla, Gedisa, Barcelona, 2005.
- *Ciudadanía*, trad. Rodrigo Molina-Zabalía, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2013.
- Bove, Laurent, “De la prudence des corps. Du physique au politique”, Introduction a Spinoza, *Traité politique*, LGF, París, 2002.
- Benjamin, Walter, *Tentativas sobre Brecht*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, 1975.
- Brecht, Bertolt, *Écrits sur le théâtre*, trad. Jean Tailleur y otros, L’Arche, París, 1963.
- Comolli, Jean-Louis, *Cine contra espectáculo*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Debord, Guy, *La société du Spectacle*, Gallimard, París, 1992.
- De Lauretis, Teresa, “The Technology of Gender”, en *Technologies of Gender*, Macmillan Press, 1987.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial. Madrid, 1989.
- *Tratado sobre el ciudadano*, trad. Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.
- Holloway, John, *Crack Capitalism*, Pluto Press, Nueva York, 2010.
- Jameson, Fredric, *Teoría de la postmodernidad*, trad. C. Montollo y R. del Castillo, Trotta, Madrid, 1996.
- Kelsen, Hans, *De la esencia y valor de la democracia*, trad. Juan Luis Requejo Pagés, KRK Ediciones, Oviedo, 2009.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, 2nd Edition, Verso, Londres, 2001.
- Laclau, Ernesto, “Construyendo la universalidad”, en Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs, FCE, Buenos Aires, 2003.
- *On Populist Reason*, Verso, Londres, 2007.
- Manin, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Marx, Karl, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tulla y otros, Siglo XXI, México D.F., 1980.

- “Introducción de 1857 (*Enleitung*)”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 1, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, México D.F., 1971.
- Matheron, Alexandre, “Le ‘droit du plus fort’: Hobbes contre Spinoza”, en *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Editions, Lyon, 2011.
- Montag, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, trad. Aurelio Sainz, Tierradenadie ediciones, Ciempozuelos, 2005.
- Morfino, Vittorio, “¿Qué es la multitud?”, trad. Roberto Peña León, *Youkali*, 9, julio 2010.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, trad. Soledad Laclau, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Negri, Antonio, *El poder constituyente*, trad. S. Frabotta y R. Sánchez Cedillo, Traficantes de Sueños, Madrid, 2015.
- Pitkin, Hanna F., *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1967.
- Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Rodríguez, Juan Carlos, “Lenguaje de la escena. Escena árbitro/Estado árbitro (Notas sobre el desarrollo del teatro desde el siglo XVIII a nuestros días)” (1975), en *La norma literaria*, Debate, Madrid, 2001.
- Sainz Pezonaga, Aurelio, “La pregunta por la solidaridad”, en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 9, pp. 107-116, 2010.
- Skinner, Quentin, “Hobbes on Representation”, en *European Journal of Philosophy*, 13, pp. 155–184, 2005.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2005.
- *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Urbinati, Nadia, “Political Representation as Democratic Process”, en *Redescriptions (Yearbook of Political Thought and Conceptual History: Volume 10)*, Kari Palonen (ed.), Transaction Publishers, Helsinki, 2011.
- Virno, Paolo, *La gramática de la multitud*, trad. Adriana Gómez y otros, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.
- Zarka, Yves Charles, *Hobbes et la pensée moderne*, PUF, París, 1995.