

Máster Universitario en Investigación en Filosofía
Trabajo de Fin de Máster
Curso académico 2023/2024

**Una revisión del pensamiento contemporáneo de
la comunidad**

Para una máquina de guerra antifascista

Alumno: Javier González Pérez
Tutor: Vicente Serrano Marín

1. Índice

2. Introducción	2
3. Actualidad del problema de la comunidad	4
3.1 La deuda como vínculo moderno.....	6
3.2 Deuda y Capital	14
3.3 El retorno a la comunidad como política social neoliberal.....	22
3.4 Sobre el nihilismo: la sociedad civil como negación.....	33
4. Pensadores contemporáneos de la comunidad	45
4.1 La comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy	48
4.2 La communitas de Roberto Esposito	50
4.3 La comunidad que viene de Giorgio Agamben	52
4.4 La caosmunidad de María García	54
5. Conclusión. Para una máquina de guerra antifascista	58
6. Información bibliográfica.....	61
6.1 Bibliografía principal	61
6.2 Bibliografía complementaria	63

Una revisión del pensamiento contemporáneo de la comunidad

Para una máquina de guerra antifascista

“Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento,
en el que lo diferente es compartido”

Th. W. Adorno.

2. Introducción

El diez de noviembre, un mes después de que las tropas israelíes comenzaran el asedio a Gaza, Céline Pina, quien fuera asistente parlamentaria del Senado francés por el Partido socialista, declaraba en una tertulia televisiva que “la explosión de una bomba matará sin duda a niños, pero estos niños no morirán sintiendo que la humanidad ha traicionado todo lo que tenían derecho a esperar” (Benmouffok, 2023). Según su razonamiento, quedaba mucha pedagogía que hacer para que la gente entendiera la diferencia esencial entre un crimen de guerra y un crimen contra la humanidad. Un daño colateral, según Pina, no puede frustrar las expectativas de un niño en la humanidad porque el ataque no va dirigido a él por lo que es. Sin embargo, el atentado perpetrado por los milicianos de Hamás el ocho de octubre sí frustraba las expectativas puestas en la humanidad de sus víctimas, pues fueron asesinados por lo que son. Esto no es un simple ejemplo de la estrategia de deshumanización seguida por la propaganda bélica, sino que es algo más. Una máquina de guerra fascista se ha puesto en marcha y no parará hasta alcanzar la aniquilación total.

La actualidad está plagada de este tipo de apelaciones a comunidades nacionales o a la defensa de los territorios que no tiene un fácil encaje en las sociedades modernas globalizadas. La apertura de fronteras para los capitales extranjeros o los trabajadores cualificados se conjuga con la masacre de Melilla, donde varias decenas de personas murieron a manos de la policía al intentar saltar la valla que protege la frontera. Tampoco es fácil dar cuenta de un fenómeno como la invasión rusa de Ucrania. La noción de una identidad nacional fuerte, de una comunidad identitaria que habla de pertenencia esencial

al territorio o a la raza, parecía ser hasta no hace mucho un arcaísmo de las prácticas políticas de principios del siglo pasado. Ahora aparecen en nuestro horizonte como una amenaza a la que debemos enfrentarnos. Pero, ¿cómo es que algo así ha sido posible? ¿Cuál es el papel que tiene la comunidad dentro de nuestras sociedades abiertas y globalizadas?

Este trabajo se propone pensar la actualidad de la comunidad. Lo que nos ocupará a lo largo de las siguientes páginas será pensar qué papel juega la producción del vínculo comunitario en el capitalismo. Tal propósito nos exige realizar una revisión del pensamiento contemporáneo de la comunidad, dominado por la sombra de la teología política y la utopía. Todo ello concluirá en plantear algo que hemos llamado una máquina de guerra antifascista.

En una primera parte nos haremos cargo de la manera en que la filosofía política tradicional ha entendido la comunidad como un sustrato premoderno desde el que dar cuenta de la especificidad de nuestras sociedades. Con Nietzsche descubriremos que el paso de la deuda a la culpa sirve como modelo para explicar lo que es el principio de génesis interna de la sociedad moderna y no un simple antecedente histórico. Con Marzosa, este movimiento abstracto se llena de contenido a través del conjunto de relaciones sociales determinadas por el capital, es decir, por el concepto de sociedad civil. Con Marsá evaluaremos lo que ha supuesto el neoliberalismo en el ámbito del vínculo comunitario. Y, finalmente, recurriremos a Deleuze y Guattari para contraponer el concepto de estructura económica al de axiomática. A lo largo de este itinerario, la amenaza de algo así como una máquina de guerra fascista se irá revelando como el horizonte hacia el que nos dirigimos.

En la segunda parte, la tarea de buscar una manera de sobreponerse al peligro que supone el totalitarismo nos llevará a hacer una revisión del pensamiento contemporáneo de la comunidad. A través de las categorías de María García, el pensamiento impolítico de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben es examinado con el propósito de servir a una máquina de guerra antifascista. Finalmente, en la caosmunidad de la propia María García encontraremos un concepto de comunidad afín a nuestro propósito.

Para concluir, la máquina de guerra antifascista es planteada en su especificidad de no solo trazar un devenir-revolucionario, sino de reunir los materiales suficientes para evitar el proceso de fascistización en que están inmersas nuestras sociedades.

3. Actualidad del problema de la comunidad

En este primer apartado nos proponemos determinar hasta qué punto es pertinente hablar de la comunidad en las sociedades contemporáneas, donde el capital es el determinante del conjunto de relaciones sociales. Muchas veces, la comunidad es presentada como una forma de organización social anterior a la sociedad civil moderna y, por tanto, opuesta a ella. La modernidad avanzaría disolviendo y dejando obsoleta una forma de organización caracterizada por los vínculos interpersonales o las jerarquías sociales fuertes. Esto convierte a la comunidad en un lugar de enunciación habitual de los movimientos políticos anticapitalistas. Pero, esa misma ambigüedad es la que permite vincularla con horizontes políticos tanto reaccionarios como revolucionarios. Frente a esta concepción de la comunidad, nos proponemos dejar de pensarla en relación a una idea soterrada de progreso histórico y verla como un campo objeto de intervención política que se sitúa en un plano diferente al de la institucionalidad liberal.

En el primer apartado, tratamos de rastrear en el pensamiento de Nietzsche una manera de abordar la cuestión de la comunidad política moderna sin recurrir a un sustrato originario desde el que explicar su especificidad. Lo que vincula a los miembros de las sociedades modernas no es tanto un sentimiento de pertenencia comunitaria, sino un procedimiento de inscripción y captura que constituye el mismo cuerpo social: el paso de la deuda a la culpa. Para hacer frente a la crítica de Graeber que ve en este modelo una naturalización de las relaciones de producción capitalistas, recurrimos a la lectura que hace Deleuze de la *Genealogía de la moral*. El movimiento que describe el paso de la deuda a la culpa no es tanto un proceso histórico como un principio de génesis interna de la sociedad moderna que debe actualizarse cada vez. No un origen estático, sino un modelo de realización.

En el segundo apartado, buscamos llenar de contenido ese movimiento, todavía abstracto, que habíamos descrito en el apartado anterior. Para ello, recurrimos a la descripción de las relaciones sociales que hace la crítica de la economía política de Marx tal y como la desarrolla Marzosa en su investigación sobre la sociedad civil. La efectuación de una sociedad donde la riqueza adquiere la forma de la mercancía precisa una objetividad no física que las ponga en relación, una substancia-valor que constituye la

estructura económica de la sociedad. La producción de un tipo determinado de mercancía, la fuerza de trabajo, se revela como vital para esta estructura. El trabajo de Søren Maudsløw permite entender cómo la sociedad civil se las arregla para garantizar la disponibilidad de esta fuerza de trabajo en el mercado sin violentar la decisión libre de los trabajadores. Tras este recorrido, estamos en disposición de comprender qué significa que el capital sea el determinante del conjunto de relaciones sociales en la sociedad civil.

En el tercer apartado, partimos de la paradójica condición de la sociedad civil como una comunidad política sin comunidad para comprobar los efectos destructivos que el retorno de la comunidad ha provocado en las últimas décadas. Contra el análisis que hace Marsá del neoliberalismo como la implantación de sociedades de la diferencia, defendemos que el neoliberalismo debe ser entendido como una reacción al descubrimiento de la dimensión micropolítica por parte de los diferentes movimientos contraculturales de los setenta. Este análisis nos lleva a comprender que la comunidad se ha convertido en el campo de batalla de la política contemporánea.

En el cuarto y último apartado, volvemos a evaluar el concepto de estructura económica de Marzosa conforme a lo que hemos ido encontrando en los apartados anteriores. El concepto de estructura no es capaz de dar cuenta de los movimientos micropolíticos que se deben efectuar para mantener en funcionamiento a la sociedad civil. Su comprensión de la comunidad sigue siendo aquella que describíamos al principio: un sustrato originario sobre el que avanza críticamente la modernidad. El análisis del capitalismo como axiomática de Deleuze y Guattari nos parece que da mejor cuenta de la función vital que cumple la producción activa de esos restos arcaicos en el despliegue del capital. Pero, la propiedad privada y la desposesión no serán las únicas formas en que la sociedad civil obstruya las líneas de fuga de la axiomática, sino que también existe un peligro diferente que Marzosa era incapaz de describir: el fascismo. Para concluir, comprobamos cómo el fascismo no es simplemente una figura difusa en nuestro pasado cercano, sino una amenaza muy real en el horizonte.

El itinerario seguido en esta primera parte nos hace conscientes de la necesidad del pensamiento de la comunidad para hacer frente a la máquina de guerra fascista que parece estar formándose en la actualidad.

3.1 La deuda como vínculo moderno

Recurrir a una investigación sobre los orígenes de la comunidad humana para contrastarla con la especificidad de la comunidad política moderna ha sido la manera de proceder habitual de la filosofía política occidental. Ya fuera el estado de naturaleza de los contractualistas o el mito del trueque de la economía política clásica, pensar el vínculo que une a las sociedades modernas pasa por una reconstrucción de los orígenes.

En este sentido, Nietzsche elaborará su investigación sobre los orígenes de la sociedad de una manera muy peculiar tanto en *La genealogía de la moral* como en *Aurora*. Invierte el orden y, en vez de describir la formación de la sociedad a partir de la asociación de individuos, describe la formación de individuos a partir de una máquina social a la que denomina “eticidad de la costumbre” (*Sittheit der Sitte*): “Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene *algo de provecho*, sino porque ordena (...) la moral exigía que se observasen sus preceptos *sin pensar en uno mismo* en cuanto individuo” (Nietzsche, 2017, pp.55-56). En esto consiste el “trabajo *prehistórico*” (Nietzsche, 2018, p.52) de la cultura, en hacer obedecer la ley por su forma y no por su contenido. El objetivo genérico de cualquier cultura o sociedad es adiestrar lo humano para conseguir cierta regularidad en la creación de una forma de individualidad que no preexiste al aparato social que la instituye: “al hombre que *le es lícito prometer*” (Nietzsche, 2018, p.53). Tal proyecto implica la producción de un nuevo tipo de relación social que no se inscribirá simplemente en el intercambio de bienes, sino en una economía de la crueldad. El castigo se aleja de una relación disciplinaria en la que se hace responsable de su acción al que causara un mal a otro y se acerca a una compensación en la que el dañado descarga su ira contra el dañador como una gratificación por el daño. Se establece una equivalencia entre el daño sufrido por una parte y el dolor infligido en la otra. La deuda es lo que se esconde detrás del castigo para poner en relación a un acreedor y un deudor:

El deudor, para inspirar confianza en su promesa de reembolso, para dar garantía de la seriedad y sacralidad de su promesa, para inculcar en su propia conciencia el reembolso como un deber, como una obligación, empeña en virtud de un contrato, a favor del acreedor y para el caso de que él no pague, otra cosa que aún «posee» (...) el acreedor podía infligir al cuerpo del deudor todo tipo de ultrajes y torturas (Nietzsche, 2018, p.57).

La característica principal de la deuda es su exterioridad, es decir, su inscripción en el cuerpo. También su temporalidad es algo más difusa de lo que podría parecer. Aunque el daño se inflige solo en el caso de que el deudor no salde su deuda, lo cierto es que la deuda se inscribe en el cuerpo del deudor con independencia de su comportamiento; no se trata de un intercambio de equivalentes, sino de una acción y una reacción. El mal deudor no es el único que sufre la deuda como presencia de un acreedor en el cuerpo, ni tampoco es que se sospeche de todos los deudores y la deuda sea una especie de daño preventivo, sino que es en el buen deudor, en el que cumple, donde mejor ha calado el dolor propio de la deuda. El efecto de la deuda se cumple cuando es saldada o, dicho de otra manera, una deuda solo se salda cuando ha provocado su efecto en el cuerpo del deudor. La exterioridad y la temporalidad son las notas características de la deuda.

Solamente cuando estas relaciones son transferidas a una máquina social más extensa entran en una relación de utilidad que las hace perder estas características. La economía de la crueldad del deudor y el acreedor se generaliza para establecer una equivalencia entre todas las cosas: todo se puede pagar con su equivalente. El castigo deja de ser una reacción nacida de la furia del que es dañado y empieza a ser un pago por las acciones del que hace daño: “sobre todo la voluntad, que comparece cada vez con más determinación, de considerar todo delito como *pagable* en algún sentido y por lo tanto, al menos hasta cierto punto, de *aislar* uno de otro al criminal y su obra” (Nietzsche, 2018, p.65). La deuda, dentro de una organización social distinta, es interiorizada a través de esta escisión entre la persona y sus acciones. Deja de ser una relación entre el cuerpo del deudor y el acreedor para convertirse en un drama interno del propio deudor entre su centro de mando o su alma y las acciones de las que es responsable. El castigo es introducido en una relación de utilidad. Si se castiga al deudor es para vengarse de él o para disuadirlo de que vuelva a cometer la misma acción; se le da una finalidad que originariamente no tenía. La mayor indulgencia del acreedor, que renuncia a reaccionar mediante el castigo corporal, no es efecto de una inocencia general, sino, precisamente, de una culpabilidad interiorizada. Esta nueva configuración utilitarista de la deuda también afecta a su temporalidad, pues al inscribirse en el interior del cuerpo y no en su superficie la deuda nunca se acaba de saldar. Uno es responsable de sus acciones siempre, aunque haya pagado por ellas. Por lo tanto, el paso de la comunidad primitiva a la comunidad política moderna se describe como la transformación de una deuda exterior y temporal en una deuda interior y eterna.

Para Nietzsche, el sentimiento de culpa moderno tiene su origen en una relación “primitiva”: “en la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor (...) aquí se *midió* por primera vez una persona con otra” (Nietzsche, 2018, p.63). En el contexto de su investigación sobre las organizaciones políticas premodernas, el antropólogo David Graeber critica duramente esta perspectiva. La sitúa dentro del mito de la deuda primordial que, aunque pudiera parecer que se contrapone al mito del trueque, en realidad solo es su revés. Así, Graeber, en su obra *En deuda: una historia alternativa de la economía*, encuentra similitudes significativas en el planteamiento de Nietzsche sobre el origen de la sociedad y el de Adam Smith:

Nietzsche comienza con un argumento que podría haber tomado directamente de Adam Smith... pero lo lleva un paso más lejos de lo que Smith jamás se hubiera atrevido a hacer, al insistir que no sólo el trueque, sino el propio acto de comprar y vender precede a cualquier otra forma de relación humana (Graeber, 2021, p.100-101).

La deuda implicaría hacer un cálculo de lo que se debe y medir con precisión lo que nos falta. Su error es haber asumido, inspirado por el “pensamiento burgués” (Graeber, 2021, p.104), que en el mundo premoderno existía un instinto egoísta y comercial, de cálculo racional de la utilidad, del que la sociedad es solo un derivado. La radicalidad de esta idea sería insuficiente, porque, al partir de la misma premisa que la economía política burguesa, se limitaría a señalar que la sociedad moderna es la continuación de la violencia primitiva por otros medios más sutiles. Suficiente para escandalizar a una audiencia burguesa que tiende a imaginar su relación con lo primitivo como un proceso civilizatorio en el que la violencia es sustituida por la razón, pero no para escapar de su influencia. Nietzsche contribuiría a naturalizar las relaciones sociales constitutivas del capitalismo al proyectarlas en las sociedades primitivas.

Al contrafáctico de unos salvajes infligiéndose mutuamente los castigos corporales más sangrientos, Graeber contrapone el testimonio de un salvaje real, un inuit cazador-recolector de Groenlandia: “el cazador insistía en que ser verdaderamente humano implicaba *negarse* a hacer cálculos, rechazando medir o calcular quién debía qué a quién” (Graeber, 2021, p.105). Escoger el cálculo, de entre todas las tendencias de la conducta humana, como la más propia o la más característica implica un sesgo burgués que condiciona a ver las sociedades humanas como naturalmente predispuestas a adoptar las categorías del modo de producción capitalista. El mito de la deuda primordial contribuye a esta naturalización tanto como el del trueque. Por eso, Graeber hace coextensiva esta

crítica en una nota a todos aquellos que han tratado de utilizar la deuda como una alternativa a la lógica del intercambio: “Deleuze y Guattari, de manera muy embarazosa, insisten en que (...) Nietzsche interpreta con éxito la «sociedad primitiva» en términos de deuda (...) Sarthou-Lajus (1997) ha escrito que la filosofía de la deuda es una alternativa a las ideologías burguesas del intercambio” (Graeber, 2021, p.532). Si bien es innegable que *La genealogía de la moral* está plagada de lugares comunes de la economía política del siglo XIX¹ y que la crítica del antropólogo británico es perfectamente pertinente dentro del contexto de una investigación en la que se trata de buscar en la premodernidad estrategias de lucha anticapitalista, creemos que falla a la hora de percibir qué es lo verdaderamente específico de la obra de Nietzsche. Pone la atención en las semejanzas, pero se le escapan las diferencias. Una noción de la que no podemos prescindir si queremos ser sensibles a la especificidad del texto es aquella que Nietzsche reitera varias veces a lo largo del segundo tratado:

Para todo tipo de ciencia histórica no hay principio alguno que sea más importante que el siguiente (...) que la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tenga, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, son cosas *toto coelo* distintas (Nietzsche, 2018, p.72).

La funcionalidad de las relaciones que se forman es siempre externa o posterior a las relaciones mismas; dicho de otro modo, la deuda no se funda en una necesidad que la hace útil, sino que es introducida en una relación de utilidad una vez es fundada. Este precepto no solo es importante para trazar una distinción entre la historiografía decimonónica y el proceder de la genealogía, sino que nos sirve para desmentir que la idea de cálculo sea la clave para interpretar el problema de la deuda. Lo específico aquí es captar la deuda dentro de un proceso de inscripción y de captura, es decir, el que transforma la deuda externa y temporal en deuda interna y eterna. A nuestro entender, esto es lo valioso del texto de Nietzsche.

Antes de su colaboración con Félix Guattari, Gilles Deleuze ya había abordado este texto en su monografía *Nietzsche y la filosofía*. Allí interpreta *La genealogía de la moral* como una obra sistemática que contiene las claves para la interpretación de los poemas y

¹ No obstante, nos parece más acertada la interpretación de que, lejos de desarrollar sus conceptos a partir de la lectura de Adam Smith, Nietzsche encuentra en Hobbes y en Dühring sus interlocutores fundamentales a este respecto, tal y como lo muestra Dorian Astor en su monografía sobre el autor (Nietzsche: la zozobra del presente, pp.296-307).

los aforismos en general, pero también un análisis detallado del tipo reactivo. Y es que en esta lectura son fundamentales los conceptos de fuerza activa y fuerza reactiva. Según Deleuze, el proyecto de la genealogía no trata simplemente de remontar el valor de los valores con que juzgamos los modos de existencia a un origen, sino que lo interroga sobre sus condiciones de emergencia para oponerse tanto a su carácter absoluto como al relativo. “Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor (...) lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico” (Deleuze, 2019, p.9). El sentido de los fenómenos no se encuentra en el fenómeno mismo, sino en las fuerzas que, al capturarse entre ellas, hacen aparecer un objeto. La labor de la genealogía es historiar la sucesión y la lucha de las fuerzas en su captura de otras fuerzas, es decir, en la determinación de qué fuerza ejerce su dominación sobre otra fuerza²; la fuerza no es simplemente lo que domina, sino también sobre lo que se ejerce la dominación. La imagen general de esta ontología de la fuerza es la de una pluralidad de fuerzas afectándose y siendo afectadas mutuamente, pero guardando la distancia como “el elemento diferencial comprendido en cada fuerza” (Deleuze, 2019, p.14) que permite su relación. El *pathos* de la distancia: diferencia dentro de la esencia y según la esencia misma.

Cuando Deleuze dice que *La genealogía de la moral* contiene una clave de interpretación del pensamiento nietzscheano y un análisis de las fuerzas reactivas está definiendo los elementos para formar una crítica. Para Nietzsche activo y reactivo designan la cualidad original de las fuerzas, es decir, su diferenciación o cualificación para mandar o para obedecer. La relación de las fuerzas es interpretada por una voluntad de poder que puede afirmar o negar el estado de las fuerzas para determinar su movimiento: devenir-activo o devenir-reactivo. La genealogía vendría a ser una crítica del triunfo de este segundo movimiento. De manera sistemática cada uno de los tratados que componen la obra se dedica a una de las tres figuras del triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas: “resentimiento, mala conciencia e ideal ascético, son las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas, y también las formas del nihilismo” (Deleuze, 2019, p.126). Plantear la crítica en estos términos implica modificar sensiblemente qué

² Par evitar caer en el relativismo o el utilitarismo es importante para Deleuze remarcar que el objeto no es neutral a estas capturas por parte de las diferentes fuerzas: “La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo. Una cosa tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra, y se halla más o menos en afinidad con la fuerza que actualmente la posee” (Deleuze, p.12). Esta afinidad se explica porque el objeto es siempre expresión de una fuerza en relación con otras fuerzas.

entendemos por nihilismo. No consistiría en una reacción melancólica ante la disolución de los valores absolutos que hasta la modernidad habrían vertebrado la sociedad occidental, sino el movimiento estratégico en el que se utiliza “la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza” (Nietzsche, 2018, p.109) o, en un sentido más espinosista, “separan la fuerza activa de lo que puede” (Deleuze, 2019, p.126). El nihilismo inventaría la enfermedad (la melancolía ante el estado decadente de todo lo existente) para vendernos luego la cura (la nostalgia de un pasado de valores absolutos). Las fuerzas reactivas, por tanto, triunfan gracias a una ficción o mistificación: hacer pasar las fuerzas reactivas por fuerzas activas. Por este motivo, la crítica que Nietzsche emprende en *La genealogía de la moral* adopta la forma de la *Crítica de la razón pura*: al paralogismo del alma se corresponde el paralogismo de la fuerza separada de lo que puede (resentimiento); a la antinomia del mundo, la antinomia de una fuerza que se vuelve contra sí misma (mala conciencia); y a la mixtificación del ideal, la mixtificación de una voluntad que quiere la nada sin dejar de ser voluntad (ideal ascético). Según Deleuze, “para Nietzsche se trata de volver a asentar la crítica sobre su base” (Deleuze, 2019, p.129), es decir, poner la crítica kantiana boca abajo. Esta radicalización de la crítica no implica, sin embargo, perder su inmanencia. La razón sigue siendo sometida a una crítica inmanente, pero no de acuerdo a principios trascendentales, sino de acuerdo a su “génesis interna” (Deleuze, 2019, p.132). Así interpreta Deleuze no solo *La genealogía de la moral*, sino el proyecto crítico del pensamiento de Nietzsche en su conjunto.

Una vez establecido el contexto general de la interpretación de Deleuze, estamos en disposición de comprender que, en la investigación sobre el origen de la sociedad, lo que Graeber entiende por “prehistórico” o “primitivo” no tiene absolutamente nada que ver con lo que entiende Nietzsche. “Midiendo siempre con la medida de la prehistoria (una prehistoria que, por lo demás, está presente en todas las épocas, o es posible que vuelva a darse en todas ellas)” (Nietzsche, 2018, p.64). Aquí prehistórico quiere decir genético. No se trata de localizar el origen de la deuda en formas de organización social premodernas para después señalar una inercia o una transformación que la conectaría con la deuda moderna. Pero tampoco se intenta hacer de la deuda un principio trascendental, es decir, una condición de posibilidad a priori para toda comunidad política. En cambio, cuando se habla de la deuda desde el punto de vista prehistórico se la sitúa dentro de un principio de génesis interna de la comunidad política; un movimiento constitutivo o productor de la propia comunidad que se actualiza cada vez. El origen como punto de

referencia estático y definitivo a partir del cual interpretar nuestro presente queda destruido. En su lugar encontramos un movimiento genérico que se debe producir cada vez para mantener su vigencia, dicho en terminología marxista, una reproducción de las relaciones sociales de producción. Y lo que se produce, recordémoslo, es un tipo humano a la vez que una totalidad social: inscripción de la individualidad sobre un cuerpo como herramienta de captura de tiempo. Pero si esto es así, es decir, si la instancia genética de la sociedad reproduce siempre la misma sociedad, es por una victoria del devenir-reactivo de las fuerzas sobre el devenir-activo. Deleuze describe esta victoria como el paso de la responsabilidad-deuda a la responsabilidad-culpa: “la asociación de las fuerzas reactivas viene acompañada de una transformación de la deuda; ésta se convierte en deuda frente a la «divinidad», frente a «la sociedad», frente al «Estado», frente a las instancias reactivas” (Deleuze, 2019, p.203). Una deuda que deviene inextinguible para el deudor e inagotable para el acreedor: una culpa. La ficción por la cual las fuerzas reactivas se apropian de la instancia genética es la de hacer pasar la actividad por una manifestación de su propia fuerza, es decir, los Estados, las Iglesias, las clases, los pueblos, etc. (históricamente concretos) pretenden ser los fines últimos de la actividad y no simples herramientas contingentes en la proliferación de formas de vida y de organización que implica el devenir-activo de las fuerzas. El correlato del triunfo de estas colectividades reactivas es la inscripción de una individualidad culpable que las conserve. En el movimiento que va de la deuda a la culpa encontramos, a la vez, una instancia de totalización social y de individuación.

La comunidad política moderna queda determinada no por un origen, sino por el movimiento genérico que describe el paso de la deuda a la culpa como inscripción de una individualidad sobre los cuerpos que permite capturar una medida de tiempo capaz de revalorizar el valor sobre el que se funda. En el proyecto de la genealogía los privilegios explicativos del origen quedan anulados. Según Deleuze, Nietzsche imagina un momento posthistórico en el que la actividad genérica no es capturada por las fuerzas reactivas y es capaz de desplegar su devenir-activo. Esta situación se concreta en la producción de un tipo humano diferente: “el *individuo soberano*, el individuo que se parece solo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de las costumbres, el individuo autónomo y supermoral” (Deleuze, 2019, p.197). La consecución de esta forma de individualidad implica la desaparición de los medios para su consecución. Si el derecho y la moral son necesarias para la constitución de esta forma de individualidad totalmente autónoma, una

vez constituida, tanto el derecho como la moral quedan impugnadas. El movimiento de la actividad genérica supone la autodestrucción de los medios utilizados para la consecución de sus fines; la deuda produce su efecto cuando se salda. No obstante, se puede objetar que este horizonte posthistórico sigue atado a la historia a través de una concepción de la individualidad dependiente de la conceptualización kantiana del tiempo como autoafección. En su tesis doctoral, *The time that belongs to god: The christian prohibition on usury in the 12th-13th centuries and the making of the subject of debt*, Sean Capener considera que el desdoblamiento del sujeto que realiza Kant al considerar el tiempo como la capacidad del sujeto para disponer de sí mismo a la manera de un objeto, agente y paciente de su propia actividad, es el resultado de una doble abstracción real sobre el intercambio de mercancías y el racismo. A la vez que retrata la relación sujeto-objeto como accesibilidad universal a la posesión de todas las cosas, presenta la autoafección como la interiorización que protege al sujeto de ser sometido a determinaciones que no vengan de sí mismo. “La postura de Kant (...) no solo retroyecta el acceso posesivo a el modelo mismo de relación; retroyecta una división entre aquellos seres que están completamente subsumidos bajo este modelo y aquellos seres que quedan exentos de él” (Capener, 2021, p.225). La deuda, el trabajo asalariado y la esclavitud racial son los principales mecanismos modernos de captura del tiempo una vez este queda en disposición del sujeto. Por muy endeudados que se vean los deudores o desposeídos los trabajadores su libertad queda asegurada ontológicamente a través del reconocimiento (deuda y trabajo mediante) de que disponen de su propio tiempo (ahora escindido de su propia vida), cosa de la que el esclavo está privado ontológicamente al no considerársele sujeto (y, por tanto, incapaz de responder ante una deuda o de trabajar). De esta forma, Capener encuentra en la autonomía kantiana el correlato filosófico de la relación entre el capitalismo y la esclavitud racial. Así, identificar la figura del individuo autónomo con un horizonte posthistórico no es suficiente, pues la propia construcción de la autonomía, del individuo que solo obedece a sus autodeterminaciones, sigue siendo expresión de un devenir-reactivo de las fuerzas; sigue siendo una forma de individuación que trabaja para conservar colectividades reactivas como lo son las razas o las clases.

Si bien el paso de la deuda a la culpa nos ha ayudado a comprender el movimiento genérico de la comunidad política moderna, aún nos queda por comprender las relaciones sociales concretas a través de las que se cumple este movimiento. Nos queda por determinar cómo es posible que la comunidad política moderna se presente como una

comunidad política sin comunidad, es decir, como la asociación no vinculante de individuos libres e iguales dentro de una sociedad civil.

3.2 Deuda y Capital

En los conocidos como *Manuscritos de París* de 1844 un Marx todavía humanista y comunitarista, según Althusser³, escribía:

Si el *dinero* es el vínculo que me une con la vida *humana*, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres, ¿no será entonces el *vínculo* de todos los vínculos? ¿No podrá atar y desatarlos todos? ¿No será así también el disolvente universal? El *dinero* es <calderilla>, la moneda verdaderamente *fraccionaria*, y a la vez el verdadero aglutinador, la <única> fuerza *química* de la sociedad. (Marx, 2012, p.279-280)

Las relaciones sociales por las cuales se efectúa el movimiento que venimos describiendo hasta ahora son las mismas que analiza la crítica de la economía política. Esto no debe entenderse como que hayamos sustituido la cuestión de la deuda por la del intercambio, o el problema de la comunidad política por el de la economía política, pues tal distinción se desvanece si tenemos en cuenta el objeto de la crítica marxiana: el capital como factor determinante de la sociedad civil. En las *Notas marginales al Tratado de Economía Política de A. Wagner* Marx hacía notar la procedencia etimológica de la palabra “capital, *capitale*, traducción de *χρηφάλαιον*, con que se designaba la deuda de una cantidad de dinero, para distinguirla del interés” (Marx, 2022, p.15). Al ser esto una mera conveniencia etimológica para nuestro planteamiento no le daremos mayor importancia, pero nos sitúa en la dirección correcta: ¿qué implica que el capital sea el factor determinante del conjunto de las relaciones sociales?

Por lo pronto, sería conveniente clarificar qué queremos decir cuando hablamos de sociedad civil. En *El concepto de lo civil* Martínez Marzoa continúa el trabajo que emprendió en *La filosofía de El Capital* para dar respuesta a esta cuestión. La sociedad civil es ante todo “*bürgerliche Gesellschaft*”, es decir, sociedad burguesa y, por lo tanto, genuinamente moderna. Y, en contra de Hegel, aquello a lo que va asociado un poder civil, es decir, un Estado. Marzoa utiliza el trabajo de Marx en *El Capital* para oponerse a la concepción de la filosofía del derecho hegeliana del Estado como superación de la

³ “La segunda etapa (42-45) está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo «comunitario» de Feuerbach”. (Althusser, 1967, p.185)

sociedad civil. Su posición “mantiene el carácter «negativo» del concepto de lo civil, pero se lo mantiene de tal manera que incluso el Estado pertenece a ese momento «negación» (...) no queda sitio para una «negación de la negación»” (Marzoa, 2018, p.15). La lectura que hace Marzoa de Marx es la que mejor da cuenta de esa paradoja de la no comunidad como comunidad política moderna.

Una sociedad compuesta por individuos independientes que satisfacen mutuamente sus necesidades a través del intercambio plantea el problema de establecer un criterio objetivo que ponga en relación elementos que, en principio, podrían ser cualesquiera; “el problema de encontrar una objetividad no física” (Marzoa, 2018, p.22). En estos términos se nos muestra la necesidad de la ley del valor tal y como Marx la describe en la crítica de la economía política. La forma simple del valor, el intercambio de cierta cantidad de una cosa por cierta cantidad de otra, deja paso a la forma total del valor cuando, como ocurre en la sociedad civil, la diversidad cualitativa de las cosas objeto de cambio es ilimitada. El valor unifica la diversidad de las cosas objeto de intercambio como si de una substancia se tratara: “la objetividad ahora descubierta no puede ser física” (Marzoa, 2018, p.23). Si cualquier tipo de cosa puede entrar en una relación de intercambio con cualquier otro tipo de cosa es porque el valor es su denominador común. A falta de una comunidad vinculante que determine el acceso a los recursos, el valor aparece como substancia de las cosas mismas destinadas al intercambio, es decir, las cosas dentro de la sociedad civil adquieren un estatus ontológico particular: el de mercancía. Y el reparto de recursos dentro de la sociedad civil aparece no como relación social, sino como relación entre mercancías. Para Marzoa, la substancia-valor es una estructura económica que se realiza en datos físicos (cuantificables) en el momento de intercambio de las mercancías: “estructura tal que su realización o no realización tiene lugar íntegramente en datos cuyo tipo de realidad es precisamente ese para cuya mención provisional acabamos de aludir a la física matemática” (Marzoa, 2018, p.29). Por tanto, en el intercambio de mercancías se efectúa la forma general del valor, aquella en que un tipo de mercancía, el dinero, será la encargada de poner en relación a cualquier otro tipo de mercancía. Así, “se está asumiendo que el cambio es la manera general y obvia de procurarse las cosas que se necesitan y también la de poner a disposición cosas” (Marzoa, 2018, p.33). La mediación del dinero en el intercambio de mercancías (M-D-M) hace posible el movimiento inverso, la obtención de dinero a partir de la mercancía (D-M-D), pero como la diferencia entre dos sumas de dinero solo puede ser cuantitativa la

mercancía que media entre ellas se debe desdoblar en dos magnitudes de valor diferentes que expliquen la diferencia en la suma de dinero. Este desdoble se explica a través del trabajo abstracto, objetividad no física que añade valor al producto a través del uso de la fuerza de trabajo: “está claro que estamos ante dos cantidades (el valor de la mercancía fuerza de trabajo y el valor añadido en el producto por el ejercicio de esa fuerza) que tienen definiciones distintas y que, por lo tanto, no tienen por qué coincidir” (Marzoa, 2018, p.37). Cualquier cosa puede ser una mercancía hasta el punto de que es contingente qué tipo de cosa sea, a excepción de la fuerza de trabajo que es necesaria. La condición de posibilidad del intercambio de mercancías reside en la necesidad estructural “de un muy determinado tipo de mercancía, a saber, la «fuerza de trabajo»” (Marzoa, 2018, p.62). La mercancía implica que la sociedad civil es ante todo una sociedad de clases, dividida entre aquellos que necesitan comprar la fuerza de trabajo y quienes necesitan venderla para acceder a sus medios de vida. Dicho de otra forma, la reproducción social queda vinculada con el proceso del capital.

Una vez descrita la substancia-valor como el núcleo de la estructura económica, Marzoa procede a presentar la ciencia y el Estado de derecho como los criterios de validez que permiten a la estructura presentarse no como el ser relativo a la sociedad civil, sino como el ser de las cosas en sí. En primer lugar, la ciencia moderna postula que es inherente a cualquier cosa en cuanto que cosa el ser objeto de cálculo y ser expresada en operaciones matemáticas; “el hecho de que toda cosa determinada es alienable, de que todo contenido particular es algo de lo cual cabe desligarse, de que no hay contenidos vinculantes (...) lo que ese estatuto contendrá será precisamente la neutralidad” (Marzoa, 2018, p.41). El conocimiento de la realidad no nos compromete con ningún fin establecido, sino que cuanto más conocemos una cosa mayor es su disponibilidad para nuestros propios fines y no para los de la cosa misma. En segundo lugar, el derecho moderno no reconoce ningún objetivo como necesariamente común, sino que cada individuo es libre de determinar sus propios fines, pero, precisamente por esto último, todos tienen un interés común en que tal disposición se les garantice; “por garantía hemos entendido el que se pueda contar con algo, por lo tanto la previsibilidad, el poder saber a qué atenerse. Esto implica que haya reglas; una regla es lo que tiene el carácter lógico de universal” (Marzoa, 2018, p.50). Para asegurar que esas reglas sean efectivamente universales es necesario suponer que existe un poder con el que nadie pueda competir, es decir, un Estado soberano. En conclusión, el criterio de validez, es decir, el parámetro que va a determinar qué contenido

es válido (aunque no válido total) dentro de la sociedad civil, no es otro que la universalidad de las garantías: “puedo hacer lo que me dé la gana, solo que ese «yo» es cualquiera, (...) significa que puedo hacer todo aquello que no sea incompatible con que, bajo las mismas condiciones que yo, cualquier otro pueda, si quiere, hacer lo mismo” (Marzoa, 2018, p.54). Recordemos, que este criterio de validez no se presenta como la validez relativa únicamente para la sociedad civil, sino que su forma de realización era la propia de una validez en sí mismas. Queda abierta, por tanto, la posibilidad de aplicar a la estructura su propio criterio de validez. A esto será a lo que Marzoa recurra para formular, a su manera, la autonomía relativa del Estado, como ya lo hicieran Poulantzas y Althusser a finales de los setenta⁴, pero vinculándola con una praxis socialdemócrata concentrada en una ampliación universal de derechos más que en acabar con la sociedad de clases o la propiedad privada.

Sin embargo, si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente, esta manera de enunciar el criterio de validez de la sociedad civil revela un problema fundamental. Había quedado establecido que para que fuera contingente el tipo de mercancía a intercambiar era, no obstante, necesario que un tipo determinado de mercancía estuviera disponible para el intercambio: la fuerza de trabajo. Con fuerza trabajo no queremos decir otra cosa que “las propias capacidades productivas” (Marzoa, 2018, p.37) de los trabajadores. Ahora, hemos comprobado que la universalización de garantías, de tal forma que cualquiera puede hacer lo que le dé la gana mientras cualquier otro pueda hacer lo mismo en las mismas condiciones, es el criterio de validez de la sociedad civil. Entonces, ¿cómo se asegura la sociedad civil, cuyos miembros carecen de un objetivo común determinado, de que la fuerza de trabajo esté siempre disponible en el mercado? Dicho de otro modo, ¿cómo produce la sociedad civil trabajadores? La coacción queda excluida, pues el derecho en la sociedad civil no prescribe pauta de acción positiva alguna más allá de la universalización de garantías cualesquiera que sea su contenido.

La decisión es (no en virtud de doctrina alguna, sino tautológicamente) inasequible a la coacción, pues decisión resulta ser aquello que es lo mismo si yo asesino, teniendo una manera de eludir la cárcel, que si, por no tener manera de eludir la cárcel, no asesino. En estas condiciones, la coacción (...), tautológicamente, no modifica en absoluto la decisión, aunque sí modifica el que yo materialmente asesine o no asesine,

⁴ Para un breve repaso del recorrido teórico de la autonomía relativa del Estado en el marxismo estructuralista francés se puede consultar *La política contra el Estado: sobre la política de parte*, de Emmanuel Rodríguez López (p.131-147).

siendo esta última la verdadera diferencia para el agente coactivo, el cual, en cambio, no puede entrar en si yo, que no asesino, asesinaría si pudiese eludir la cárcel. (Marzoa, 2018, p.54).

Por lo tanto, la forma que debe adoptar la venta de fuerza de trabajo para que pueda ser válida dentro de la sociedad civil es la de la libre decisión. El trabajador no es engañado ni extorsionado para que trabaje, sino que, dentro de la sociedad civil, se organizan las condiciones necesarias para que tome libremente esta decisión de la que depende toda la estructura en su conjunto. Precisamente por esto, nos parece que Marzoa no explicita un elemento fundamental para comprender la reproducción de la sociedad. Igual que la condición de la contingencia del tipo de mercancías sujetas a intercambio era la necesidad de la fuerza de trabajo como mercancía determinada, la condición de la contingencia del tipo de garantía universalizable por el derecho es la necesidad de universalizar un tipo determinado de garantía: la propiedad privada. Sin la posibilidad de un derecho de apropiación exclusiva garantizado por un poder al que nadie puede hacer frente el resto de elementos de la estructura colapsaría; no sería posible la mercancía, ni su intercambio, ni el trabajador o el propietario de los medios de producción. Solo si el Estado de derecho garantiza la propiedad privada se puede universalizar cualquier otro tipo de garantía. A su vez, esto nos acerca a comprender por qué el trabajador está dispuesto a vender su fuerza de trabajo: para poder apropiarse de los medios de reproducción de vida (y de su fuerza de trabajo).

El filósofo comunista Søren Mau aborda en su obra *Compulsión muda: una teoría marxista del poder económico del capital* cómo se las ingenia la sociedad civil para conseguir que la venta de la fuerza de trabajo sea el resultado de una decisión libre. Este problema se enmarca dentro de las relaciones de producción verticales que, a diferencia de las horizontales, se dan “entre los productores inmediatos y los explotadores” (Mau, 2023, p.167). Durante mucho tiempo, la desposesión de una clase y la acumulación de riqueza de la otra se explicó a través de una acumulación primitiva demostrada históricamente. El argumento es el siguiente: la acumulación capitalista posibilitada por la venta libre de la fuerza de trabajo tiene como fundamento la acumulación de riqueza arrebatada por el Estado a través de medios violentos a grupos de campesinos autosuficientes. La acumulación capitalista se explica mediante una proto-acumulación dentro de una comunidad antes de que el capital determinara el conjunto de relaciones sociales. Aceptar este punto de vista supondría retroceder un paso en nuestra exposición,

pues volveríamos a proyectar un origen desde el que dar cuenta de movimientos que solo nos interesan porque se actualizan en nuestra contemporaneidad y, tal y como nos ha ayudado a comprender la genealogía, remontarse al origen no supone dar cuenta de la efectuación. Aun así, no es necesario abandonar la noción de acumulación primitiva, pero si reconsiderarla como William Clare Roberts hace en su artículo *¿Qué fue la acumulación primitiva? Reconstruyendo el origen de un concepto crucial*. “Marx identifica (...) la acumulación primitiva como «la prehistoria del capital», no para relegarla al pasado, sino para subrayar la distinción entre acumular riqueza —dinero, tierra, productos, lo que sea— y utilizarla como capital” (Roberts, 2017, p.2). El proceso de acumulación capitalista se compone, así, de dos tipos de acumulación: la acumulación por explotación efectuada por el capital y la acumulación primitiva efectuada por el Estado. Pero, como aquí no se trata de identificar vestigios despóticos dentro del capitalismo, no podemos estar de acuerdo con Roberts cuando limita el alcance de esta distinción a declarar “la irreductible diferencia” (Roberts, 2017, p.3) entre el Estado y el capital⁵. Para nosotros, es mucho más importante entenderlo como un cambio significativo en la naturaleza de la violencia, porque si la acumulación primitiva no se refiere a un acontecimiento histórico concreto de desposesión de un grupo de campesinos, la variedad de violencias que puede contener la vuelven un proceso más abstracto⁶. Un cambio de naturaleza en la violencia similar a aquel que separa a la deuda, violencia externa y puntual, de la culpa, violencia interna y permanente; y el paso de una a la otra aparece como una mayor indulgencia o reducción de la violencia, un cambio a mejor (solo aparente). Además, considerar la acumulación primitiva como un elemento ordinario del proceso de acumulación capitalista nos permite abordar una forma de violencia que se distingue nítidamente del momento de la explotación, pero que colabora tan estrechamente con ella que es condición de la misma. Lejos de proclamar la autonomía del Estado, nos parece que la matización de Roberts contribuye a situar la producción del trabajador en un momento diferente al de la venta de la fuerza de trabajo.

⁵ En su artículo, Roberts utiliza la matización conceptual de la noción de acumulación primitiva para defender la autonomía del Estado respecto al proceso de producción capitalista. Su propósito, como en el caso de Marzoa, es reivindicar una praxis política dirigida a la toma del Estado: “la liberación requiere una estrategia de conquistar al conquistador y expropiar a los expropiadores” (Roberts, 2017, p.3).

⁶ Con esto no queremos decir que en el Estado de derecho no se utilice la violencia extrema para expropiar o desposeer a grupos e individuos de forma recurrente. Solo hay que pensar en la frecuencia con la que se producen desahucios o embargos. Pero es importante recordar que el aparato legal y las relaciones económicas que les dan cobertura no son meras apariencias, sino el fundamento que las hace pasar por el ser mismo de las cosas cuando en otras circunstancias serían algo intolerable.

Para dar cuenta de cómo se efectúa esta desposesión sin violentar los límites de la libre decisión el propio Mau recurre a un “endeudamiento trascendental” (Mau, 2023, p.180) del proletariado como modelo explicativo. Una sociedad de clases, como hemos visto que tiene que ser necesariamente la sociedad civil, no implica otra cosa que el control por parte de un grupo del acceso “a las condiciones de reproducción social” (Mau, 2023, p.174). En este caso, una sociedad civil, es decir, burguesa, se da cuando las condiciones de reproducción social de toda la sociedad son determinadas por la burguesía. Por lo tanto, la condición de proletario se produce con anterioridad a vender la fuerza de trabajo y se refiere “a la escisión radical entre la vida y sus condiciones” (Mau, 2023, p.175). Solamente al separar el tiempo de la vida del tiempo de la acción es que los trabajadores tienen algo que vender en el mercado: su tiempo de acción convertido en fuerza de trabajo para mantener su tiempo de vida.

El trabajador no es simplemente una *nada*, sino que, en cierto sentido, es *menos que nada*: no solo está excluido de las condiciones de su existencia —es absolutamente pobre—, sino que también *debe su futuro* al capital. El sujeto-trabajador es un sujeto *endeudado*; bajo el capitalismo, la vida misma viene con la obligación de valorizar el valor, y por esta razón «el trabajador pertenece [*gehört*] al capital antes de haberse vendido al capitalista». (Mau, 2023, p. 180).

El proletariado es una potencia separada de lo que puede o una posibilidad que solo se actualiza a través de la mediación del capital. Esta mediación es lo que mantiene a la potencia y su actualización separadas, pero también lo que las comunica. Lo que empuja al proletariado a vender su fuerza de trabajo no es otra cosa que su libre decisión; su interés, pero acorde a la subjetividad que la estructura en su conjunto le prepara. La desposesión, condición de la explotación que mantiene toda la estructura en funcionamiento, se empieza a parecer cada vez más a un proceso de subjetivación. La producción del proletariado está asociada a una configuración del tiempo determinada: “*el poder del capital se basa en un desplazamiento temporal en el que el pasado se apropia del futuro para subyugar y neutralizar el presente*” (Mau, 2023, p.183). Recordemos que el paso de la deuda a la culpa consistía en la inscripción de una subjetividad para capturar tiempo que revalorizara el valor. La libre asociación de individuos, contraria en principio a todo vínculo comunitario, solo puede lograrse mediante un proceso de inscripción y captura homologable a cualquier otro tipo de comunidad. La comunidad sin comunidad sigue siendo un tipo de comunidad.

También Marzoa da cuenta del proceso de subjetivación que conlleva la realización de la estructura. Con connotaciones muy diferentes a las de Mau, describe al mismo sujeto cuando intenta explicar por qué en la sociedad civil el derecho es incompetente en el campo de la ética. Las garantías sobre las que se asienta el derecho convierten a la decisión en una función entre posibilidades cognoscibles, es decir, en una máxima de la acción que es incognoscible en sí misma. Además, una máxima de contenido contingente y formalmente universal. “Nunca puedo decir que mi actuación sea éticamente irreprochable, porque cualesquiera actos materiales derivables de máximas compatibles son también derivables de máximas no compatibles” (Marzoa, 2018, p.85). Es decir, la autonomía ética del sujeto queda salvaguardada de toda coacción externa porque la decisión está fuera del alcance del derecho. Mientras que los hechos derivados de la acción pueden ser juzgados por el derecho, la máxima de la decisión solo puede ser juzgada por ella misma. Descrito desde el punto de vista del derecho, este proceso de subjetivación no es distinto al que Mau denominaba endeudamiento trascendental (una potencia separada de lo que puede, etc.). Ambos encuentran dentro de los mecanismos que mantienen en funcionamiento a la sociedad civil la forma de la responsabilidad: Marzoa como la incompetencia ética del derecho y Mau como el fundamento de la dominación de clase. En este contexto, cobra sentido la insistencia de Capener en describir la capacidad para ser responsable de las propias deudas como la forma misma de la libertad: “lo que de otro modo podría aparecer bajo la apariencia de alienación —la pasividad del yo hacia sí mismo— se identifica en cambio con el lugar mismo de la libertad” (Capener, 2021, p.226). La dominación de clase se da en la misma forma de la libertad. Y, gracias a Deleuze, estamos en disposición de introducir un matiz más a esta descripción: lo que actualiza constantemente la sociedad civil no es simplemente la forma de la libertad como responsabilidad, sino el tránsito de la responsabilidad-deuda a la responsabilidad-culpa, es decir, el triunfo del devenir-reactivo de las fuerzas.

La sociedad civil puede adoptar la paradójica forma de una comunidad política sin comunidad (la asociación no vinculante de individuos, etc.) porque consiste en una mediación entre la producción de la riqueza como derecho abstracto y la producción del trabajador libre como trabajo abstracto. Si seguimos hablando de una sociedad es solamente por el punto de mediación entre esos dos procesos de disolución de todo contenido vinculante; y es a esta relación de mediación a lo que llamamos capital. De ahí,

que el capital sea el determinante del conjunto de las relaciones sociales. Pero, ¿qué tipo de relación tiene la sociedad civil con la comunidad propiamente dicha, es decir, con una comunidad vinculante? ¿La sociedad civil es la negación de la comunidad, su destrucción o, quizá, su subsunción, su producción?

Recordemos que el propósito de Marzoa era encontrar en *El Capital* una crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Sobre todo, una que no introdujera al Estado como tercer momento de una negación entre la sociedad civil y la comunidad. Situar al Estado en el mismo plano que la sociedad civil significa comprenderlo como poder civil, pero también deja a la comunidad en una situación ambigua. En un primer momento, la comunidad aparece como el residuo de una particularidad arcaica, “una constatación empírica (...) en los siglos XVIII y XIX” de que los Estados precisaban de un límite territorial, pero que la naturaleza expansiva de la universalización de garantías que conlleva la estructura de la sociedad civil “disuelve sin retorno” (Marzoa, 2018, p.71). Sin embargo, en el último capítulo titulado “Reconsideración, II”, la comunidad aparece en el centro del “proyecto idealista, por el proyecto de absoluto o de uno-todo al cual pertenece la negación-de-la-negación” (Marzoa, 2018, p.125). La síntesis de la comunidad y la sociedad civil supone la aparición del Estado totalitario, y con él, la culminación del proyecto moderno. Pero lo más importante es que este proyecto es el principal, el movimiento dominante hacia el que nos precipitamos sin remedio. Mientras que la sociedad civil, descrita en los términos en los que lo ha hecho Marzoa, se plantea como una alternativa dentro del propio proyecto idealista, “en la raíz del propio proyecto moderno” (Marzoa, 2018, p.126). La imagen que tiene Marzoa de la comunidad es, como decimos, bastante ambigua, algo impotente y temible al mismo tiempo. Toda la cuestión comunitaria termina enfocándose como un error fatal, un enorme malentendido que nos ha desviado de la esencia del proyecto moderno. Si algo nos demuestra esta caracterización es que resulta necesario pensar más profundamente el papel de la comunidad dentro de la sociedad civil.

3.3 El retorno a la comunidad como política social neoliberal

Marzoa no es el único que ve en la comunidad una amenaza para la sociedad. En su artículo *Del único camino que permanece abierto: Michel Foucault o de la crítica en la nueva sociedad de la diferencia (en sí)*, Marco Díaz Marsá la describe como el ariete de la reacción neoliberal. Los cambios en las condiciones de explotación de las últimas

décadas del siglo pasado han acabado por destruir la civilidad que caracterizaba a la sociedad burguesa. Pero tal catástrofe solo pudo llevarse a cabo gracias a la integración en el sistema de los elementos subversivos en los que se apoyó la contracultura para combatir al capitalismo de su tiempo. De ahí, que hablemos de reacción neoliberal: una respuesta a las luchas contraculturales de la década de los setenta.

Las sociedades que nos son contemporáneas se caracterizan, según Marsá, por ser sociedades de la diferencia, nihilistas y en proceso de desestatización. La gubernamentalidad neoliberal ya no aspiraría a constituir masas homogéneas con una identidad rígida y abstracta como venía haciendo el capitalismo fordista, sino que su objeto será los “*sistemas polivalentes de optimización de diferencia*” (Marsá, 2017, p.103). Esto se traduce en sociedades que incentivan la iniciativa propia, la autonomía, la diversidad, la responsabilidad individual y la productividad en todos los ámbitos de la vida. Una forma de subjetividad modelada como una empresa: “*empresario de sí*” (Marsá, 2017, p.104). La competencia entre estas subjetividades empresariales se convierte en la ley del mercado, donde solo sobrevive el que consigue elevarse sobre los demás, el más competitivo. Para sostener este nuevo modelo de explotación tan dependiente de la movilización individual, la forma de organización social adecuada es la comunitaria “por ser este (y no el tejido universal jurídico-político), en su poder de unión concreta, pero también de separación y tensión, el más apto para la dinámica de la competencia” (Marsá, 2017, p.108). En el tránsito de una sociedad homogeneizante regida por el intercambio equivalente a una sociedad de la diferencia dominada por la competencia será crucial el papel de la crítica. Todo teórico de posguerra crítico con el Estado, la sociedad de masas y el capitalismo monopolístico que encontrara en la contracultura o la independencia de clase el principio de una praxis revolucionaria estaría colaborando, sin saberlo, con el nacimiento de las sociedades neoliberales. “Justamente el ideal comunitario, como condición social de posibilidad del desarrollo de una economía de mercado cuyo motor no es la igualdad del libre intercambio, sino la competencia” (Marsá, 2017, p.105). Un error en el diagnóstico de los procesos por los que estaba pasando la sociedad que acabó por tener consecuencias fatales. Para enmendarlo, Marsá plantea la necesidad de una crítica de la diferencia en sí, de lo concreto e individual en nombre de la identidad, lo abstracto y lo universal. La alternativa comunitaria a la sociedad civil debe ser desechada no tanto por su peligrosidad o impotencia, como en el caso de Marzoa, sino porque es la forma de gubernamentalidad neoliberal.

Si tenemos esto en cuenta, la caracterización de las sociedades contemporáneas como nihilistas sorprende mucho más. Una organización social basada en vínculos de proximidad e inmediatez que, sin embargo, “puede producir la nada” (Marsá, 2017, p.112). Lo que Marsá entiende por nihilismo no tiene absolutamente nada que ver con lo que Deleuze o Marzoa designan con el mismo nombre. En su caso, se trata de un movimiento de disolución de todo lo estable que solo se conserva a sí mismo: “nada puede perdurar excepto el proceso mismo de producción y consumo” (Marsá, 2017, p.113). La manera de operar esta disolución es a través del sometimiento del trabajo concreto y cualitativo a un criterio de idoneidad que solo tiene en cuenta su competitividad en el mercado. El neoliberalismo sustituye la producción de trabajo abstracto por trabajo concreto gracias a que tiene por objeto al propio comportamiento humano. Al instalar su modelo de explotación dentro de la subjetividad misma, nada escapa del análisis económico. Y someter al capital humano a la idoneidad de un mercado regido por la competencia significa que ya no se producen mercancías, sino bienes de consumo. “Lo que entonces ante todo impone el principio de la competencia en el mercado es la *destrucción sistemática de todo lo que perdura*, y justamente como condición de una producción ilimitada” (Marsá, 2017, p.114). La cadena de implicaciones que esto supone termina por constatar que el capitalismo neoliberal no persigue otro fin que la producción misma. El desfondamiento ontológico que esto supone para todas las cosas en general hace del neoliberalismo “un principio de ruina” (Marsá, 2017, p.115). Lo que nos va quedando claro con este análisis es que Marsá no considera que el neoliberalismo sea simplemente un nuevo modelo de explotación capitalista, sino un movimiento que ha trastocado profundamente los pilares del propio capitalismo. Por eso, le atribuye toda una serie de características que para él no se encontraban en un capitalismo anterior, pero que nosotros en este trabajo hemos definido como consustanciales al capitalismo como tal.

Tampoco el Estado escapa a la potencia destructiva del neoliberalismo. Las sociedades contemporáneas están en proceso de desestatización. Pese a que formalmente sigan existiendo Estados de derecho, la generalización de la forma empresa que exige el nuevo mercado competitivo supone “el retroceso de las estructuras y principios formales (universales) del Estado” (Marsá, 2017, p.117). Los agentes económicos han cooptado las instituciones convirtiéndolas en meros instrumentos de regulación del mercado. La soberanía de los Estados para dictar normas con contenido jurídico-político sustancial, como era el caso del Estado de bienestar, se ve menguada hasta el punto de no ser más

que una “*generalidad no teleológica*, de manera que el Estado se convierte así en un mero prestador de reglas para un juego que no es jurídico ni conforme a una razón jurídica, sino *puramente económico*” (Marsá, 2017, p.120). Como vemos, buena parte del análisis de Marsá se apoya en una distinción entre un ámbito comunitario, otro político o estatal y otro económico o privado.

Tres escenarios: la *comunidad*, la red de relaciones afectivas de las que los individuos extraen su identidad (...) La *privacidad*, el orden del ejercicio laboral propiamente dicho (...) y finalmente la *publicidad* o *civilidad*, el ámbito donde los individuos limitan los abusos que podrían producirse, no solo en el espacio privado del trabajo, sino también en el ámbito íntimo comunitario (Marsá, 2017, p.125).

Todo el problema con el neoliberalismo se resume en una intromisión de la comunidad y la privacidad en el ámbito de la civilidad. Precisamente por esto decíamos antes que la crítica de Marsá no va dirigida contra el capitalismo, sino contra una cierta oligarquía que habría tomado las instituciones en nombre de un movimiento, el neoliberalismo, para destruir la sociedad civil (el Estado de bienestar).

A partir de este diagnóstico, Marsá trazará el único camino que considera abierto todavía: “Y es que acaso la alternativa pase porque sencillamente haya política y verdaderos Estado de derecho, ciudadanía y espacio político” (Marsá, 2017, p.123). Como dice el propio Marsá, no hace falta inventar nada ni aspirar a una nueva política, simplemente hace falta traer de nuevo la época del pacto social de posguerra, las políticas de capitalización expansiva, el aumento de los salarios asociados al aumento de productividad, las políticas sociales destinadas a la integración de mano de obra en el sistema productivo, etc. Curiosamente, aunque el análisis de Marzoa y de Marsá no podrían diferir más, coinciden en dos puntos fundamentales: reconocer en la comunidad una amenaza y proponer una praxis política que se apoya en algún elemento institucional liberal (el Estado de derecho). Por lo pronto, podríamos reconocer en esta coincidencia uno de los principales desafíos de la producción teórica de nuestro tiempo, que Mark Fisher identificó con el “realismo capitalista: la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (Fisher, 2016, p.22). De ahí que las propuestas de ambos incidan en la recuperación de algún proyecto o, directamente, de algún pasado funcional dentro de la estructura económica capitalista. Como el modelo actual de explotación capitalista ha agotado, también, la imaginación de los productores de teoría, estos se limitan a recordar

y reivindicar su recuerdo. Y esto va mucho más allá de las capacidades individuales o la mayor o menor competencia. Se trata de una imposibilidad de pensar de carácter colectivo.

Más allá de esta primera valoración, el planteamiento de Marsá nos ha sugerido algunas objeciones. En primer lugar, el concepto de diferencia-en-sí que se utiliza para describir el principio dominante del capitalismo neoliberal no tiene absolutamente nada que ver con el pensamiento de la diferencia de Deleuze. Aparte de atribuir a Deleuze, más o menos explícitamente, la autoría intelectual de dicho concepto, la definición de Marsá se aleja bastante del concepto deleuziano de diferencia: “un mundo en el que «todo se halla relacionado con todo», (...) un mundo de relaciones sin substancia donde reinaría el ser del simulacro y el lenguaje, demasiado profuso, habría perdido su poder de definición y, por ende, de comunicación” (Marsá, 2017, p.100). Una diferencia que no remite a la identidad, que no es relación entre esencias preestablecidas, se convierte en una fuerza de aniquilación del ser de las cosas. Lo más parecido que podemos encontrar en la obra de Deleuze a esta caracterización es la referencia a la nada blanca y la nada negra en *Diferencia y repetición*: “La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todo está disuelto, pero también, la nada blanca, la superficie de calma recuperada en la que flotan determinaciones no ligadas” (Deleuze, 2017a, p.61). No se trata de elegir entre una u otra, sino que el pensamiento de la diferencia que propone Deleuze trata de superar esta paradoja a través de una nueva formulación de la univocidad del ser; pensar cómo se puede decir lo mismo de lo diferente o derivar el ser del devenir. En este mismo sentido se expresa en *Lógica del sentido*, donde encontrará en el Acontecimiento una alternativa a esta dicotomía que somete la diferencia a la mismidad: “No esperan la salvación en las profundidades de la tierra o en la autoctonía, ni tampoco en el cielo y la Idea, la esperan lateralmente, del acontecimiento” (Deleuze, 2020, p.163). Si se quiere una definición aproximada del concepto deleuziano de diferencia-en-sí podríamos recurrir a aquella que da François Zourabichvili en su monografía sobre el autor: “diferencia «en sí»: una cosa que no existe sino diferenciándose y que no tiene otra identidad que diferir de sí misma, u otra naturaleza que dividirse cambiando de naturaleza: una cosa que solo tiene «sí» en y por esa dislocación”. Nada que ver con un principio de disolución o indeterminación universal, sino precisamente todo lo contrario: “impersonal e incualificable, fuente de toda identidad y de toda cualidad” (Zourabichvili, 2011, p.107). El ser de la diferencia es una

multiplicidad, esto quiere decir, ni uno ni múltiple; la diferencia en sí es una manera de pensar la unidad de lo diverso sin someterlo a la identidad. Por eso pensamos que la crítica de Marsá falla al no estar criticando lo que cree criticar. Pero, si el concepto de diferencia que critica es de hecho el adecuado para describir a las sociedades neoliberales, tendríamos que reconocer a tales sociedades como sometidas al principio de identidad de la misma manera que las precedentes.

Por otro lado, Marsá se apoya en las transcripciones de los cursos impartidos por Foucault en el Collège de France y publicados como el *Nacimiento de la biopolítica* para identificar a la comunidad como el orden social del neoliberalismo. En concreto, utiliza el siguiente fragmento:

Y en esa medida, han de darse cuenta de que nos encontramos en la encrucijada donde se reactivan, por supuesto, unos cuantos viejos temas sobre la vida familiar, la copropiedad y un montón de temas críticos que son los que vemos circular por doquier contra la sociedad mercantil, contra la uniformación a través del consumo. Y así —sin que haya en absoluto nada parecido a la recuperación, palabra que en rigor no quiere decir nada, entre la crítica que se hacía, digamos en un estilo sombartiano, más o menos desde 1900 contra esa sociedad mercantil, uniformadora, etcétera, y los objetivos de la política gubernamental actual— tenemos una convergencia exacta. Unos y otros quieren la misma cosa. Simplemente, se equivocan los críticos que se imaginan, que creen, al denunciar una sociedad digamos «sombartiana» entre comillas —y me refiero a esa sociedad uniformadora, de masas, de consumo, del espectáculo, etcétera—, estar criticando lo que es el objetivo actual de la política gubernamental. Critican otra cosa. Critican algo que, sin lugar a dudas, ha estado en el horizonte explícito o implícito, querido o no, de las artes de gobernar de las décadas [del veinte al sesenta]. Pero hemos superado esa etapa. Ya no estamos en ella. El arte de gobernar programado hacia la década de los treinta por los ordoliberales y que hoy se ha convertido en la programación de la mayoría de los gobiernos en los países capitalistas, pues bien, esa programación no busca en absoluto la constitución de este tipo de sociedad. Se trata, al contrario, de alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas. (Foucault, 2016, p.161).

Marsá interpreta este texto como una ruptura de Foucault no solo con teóricos hasta entonces afines, sino con tesis que él mismo había sostenido hasta entonces. Señalar a los críticos con el Estado que trabajaban para el enemigo sin saberlo debe significar que lo contrario, la defensa del Estado, es la estrategia a seguir. Esta interpretación nos parece, cuanto menos, controvertida. Sobre todo, si tenemos en cuenta que una de las

aportaciones teóricas más significativas de Foucault es haber elaborado una alternativa a la imagen centralizada del poder. Su principal diferencia con el marxismo de su tiempo fue, precisamente, la descripción que estos hacían del Estado como centro neurálgico del poder y objeto a tomar para acometer sus fines⁷. Una interpretación más coherente enfocaría este fragmento como una llamada de atención sobre la insuficiencia de una crítica contra el Estado que sigue interpretando el poder como algo impuesto desde arriba, pues si algo demuestra el neoliberalismo es que las relaciones de poder no necesitan imponerse desde un centro para coordinarse y producir efectos a gran escala.

A este respecto, nos parece más adecuada la lectura que hace José Luis Pardo de las implicaciones de la microfísica del poder foucaultiana: “la referencia constante al riesgo físico, al enfrentamiento directo o al choque corporal con el poder, es justamente el símbolo, para Foucault, de un modo de pensar las relaciones políticas como relaciones de poder sin pasar por la mediación del Estado” (Pardo, 2014, p.327). El interés de Foucault por sectores sociales excluidos de la representación institucional y de toda identidad política que, sin embargo, se enfrentaron al poder le permitió acceder a una dimensión totalmente nueva de la sociedad, objeto de luchas de poder y estrategia política⁸. Por tanto, las relaciones de poder no pueden encontrarse en el Estado o el derecho, sino más bien contra ellos, a la manera de operaciones que producen un efecto de superficie. Desde la perspectiva institucional esta dimensión de la política permanece imperceptible. Todos esos puntos de contacto directo entre los cuerpos y el poder que para Foucault son la psiquiatría, la cárcel o la sexualidad son reducidos por la perspectiva jurídico-representativa a una materia informe sobre la que se ejerce la soberanía del Estado de derecho. En cambio, desde la perspectiva microfísica la configuración y proceder institucional solamente es un reflejo del movimiento autónomo de esa red de relaciones de poder que recorre toda la sociedad. “A pesar de la irreductible heterogeneidad de ambos, la esfera estatal, con sus aparatos jurídico-representativos, es el efecto (incluso

⁷ Søren Mau dedica uno de los apartados de *Compulsión muda* a valorar estas diferencias y considerar las innovaciones que supone el trabajo de Foucault respecto a las teorías del poder más extendidas (pp.56-63).

⁸ No solo Foucault exploró esta nueva dimensión de lo político. Deleuze y Guattari también trabajaron sobre el terreno de la micropolítica a través del concepto molar/molecular. “Deleuze y Guattari fueron los primeros en considerar como «Balance de Mayo» el haber sacado a la luz toda una serie de fenómenos que podrían describirse como «núcleos de problematización», que parecerían desbordar, tanto en su planteamiento como en sus horizontes de resolución, el marco del Estado, y que con el tiempo constituirían toda una nueva región de la reflexión intelectual: la región de lo *molecular* o de lo *micropolítico*” (Pardo, 2014, p.346).

podría decirse: el efecto óptico, la ilusión óptica) cuya causa son las relaciones microfísicas de poder” (Pardo, 2014, p.333). En consecuencia, la práctica política derivada de esta posición teórica no puede traducirse en ningún caso en una simple defensa de la política estatal (mucho menos en una que consista en volver a una configuración estatal anterior), sino más bien en una intervención directa en ese campo de relaciones. Tampoco parece encajar con este planteamiento el dogma liberal de la distinción entre lo público y lo privado en que se basa la división tripartita de Marsá entre lo comunitario, la privacidad y la civilidad. La microfísica supone la politización de situaciones que hasta entonces habían permanecido en la esfera de lo privado.

Pero, si lo que hemos venido llamando comunitario no es simplemente un conjunto preestablecido de relaciones naturales, sino un campo de batalla donde se ponen en juego estrategias para conseguir determinados efectos dentro de la sociedad, ¿en qué ha consistido la estrategia comunitaria neoliberal? ¿Cómo ha conseguido amoldar tantos aspectos de nuestras vidas a la forma empresa? A Marsá no le interesa hacer distinciones entre modelos comunitarios porque considera que es territorio enemigo. En esto consiste el reproche que le hace a Laval y a Dardot. Cualquier propuesta comunitaria, por muy diferente que sea la configuración que se propone a la que de hecho existe, solo redundará en el fortalecimiento del neoliberalismo. Sin embargo, en los fragmentos de Foucault que usa Marsá para apoyar su postura podemos encontrar indicios acerca de qué modelo comunitario supone el neoliberalismo. Cuando Foucault define el programa neoliberal como “la imagen (...) de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia” (Foucault, 2016, p.261) lo interesante está en la optimización y no tanto en la diferencia. El uso del proyecto social de Röpke como ejemplo de una gubernamentalidad neoliberal es bastante revelador en este sentido: “acceso a la propiedad privada, reducción de los gigantismos urbanos, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios, etc.” (Marsá, p.108). Aquí, optimizar consiste en tolerar una mayor movilidad a la vez que se controla los límites del campo en el que se dan esos movimientos; ofrecer un campo de acción más que ejercer un control directo sobre las acciones. Someter al proceso de capitalización aspectos de la reproducción social que antes se distinguían nítidamente de la producción implica dejar un mayor espacio a la iniciativa individual, pero con un criterio de eficiencia como límite.

En *Los valores de la familia* Melinda Cooper investiga la colaboración necesaria del movimiento neoconservador en la aplicación del programa neoliberal de privatización y financiarización de la economía. El relato más extendido sobre la implantación del neoliberalismo es el de una fuerza de mercantilización capaz de disolver toda estructura social ajena al proceso de valorización capitalista. Toda estructura de protección social se encontraba bajo asedio y su defensa parecía la única estrategia a seguir razonable. Nada más lejos de la realidad. Cooper demuestra que el modelo de gubernamentalidad neoliberal precisa la reconfiguración de estructuras sociales tradicionales como la familia para mantener la realización del valor como riqueza privada.

Casi siempre se asume que la alianza neoliberal/neosocial-conservadora surgió frente al propio keynesianismo, como se ejemplificó en el Estado de bienestar del New Deal y se radicalizó con la Gran Sociedad de Johnson; sin embargo, eso sería malinterpretar la especificidad de su crítica. Sin ninguna duda, lo que provocó su reacción no fue el propio Estado de bienestar del New Deal (...), sino más bien la panoplia de movimientos de liberación que surgieron al margen y por encima del orden keynesiano de posguerra hacia finales de los años sesenta. (Cooper, 2020, pp.25-26).

La reacción o contrarrevolución neoliberal tuvo como objetivo sofocar la revolución micropolítica contra el propio keynesianismo que supuso el movimiento estudiantil, el autonomismo (los diferentes movimientos que proclamaron la autonomía de clase como estrategia frente al capital), el feminismo, el antirracismo, la lucha LGTBI, etc. Pero, para conseguirlo, no se limitaron a defender la normatividad del salario familiar fordista que promovía el Estado de bienestar, sino que reinventaron “una tradición mucho más antigua de las leyes de pobres relativas a la responsabilidad familiar privada, con la combinación de instrumentos de reforma de la asistencia social, cambios impositivos y política monetaria” (Cooper, 2020, p.26). Políticas como la democratización del acceso al mercado de crédito o hacer de la herencia el principal medio de redistribución de la riqueza son ejemplos de un traspaso de funciones estatales a las familias privadas⁹. El

⁹ Tampoco nos parece preciso describir este proceso como una desestatización o una pérdida de soberanía de los Estados. Thomas Biebricher demuestra en su artículo *Sovereignty, Norms, and Exception in Neoliberalism* que la gubernamentalidad neoliberal recurre a una configuración autoritaria del Estado para poder llevar a cabo el establecimiento y la reproducción de la sociedad conforme a sus postulados. “Hay una teoría política contenida en el pensamiento neoliberal que puede ser analizada, para después someterla a un escrutinio crítico” (Biebricher, 2014, p.78). La idea de soberanía no le sería tan ajena al neoliberalismo como se cree. Se pueden identificar dentro del dogma neoliberal al menos tres formas de concebir la soberanía: “una noción moldeada sobre el arbitraje hobbesiano; Ulises como una soberanía supuestamente auto-vinculante; y, finalmente, la soberanía como oscilación entre la norma y la excepción tal y como se encuentra en el pensamiento de Hayek —y Carl Schmitt” (Biebricher, 2014, p.84).

sujeto de las políticas neoliberales no fue tanto el individuo como un nuevo tipo de familia.

La crítica de la institucionalidad por parte de los movimientos contraculturales tampoco puede ser entendida como la clave de su derrota. La mayoría de movimientos supo conjugar su crítica a la normatividad con la defensa de una ampliación de la protección social a los colectivos que hasta entonces habían quedado excluidos. “La combinación de objetivos redistributivos y antinormativos fue lo que logró que estos movimientos resultaran tan amenazantes para el consenso el New Deal, siendo en último término catalizadores para la formación de la alianza neoliberal-social-conservadora” (Cooper, 2020, p.197). La estrategia neoliberal consistió en convertir esta crítica a la institucionalidad y la normatividad en una “ética silenciada del riesgo moral, la culpa y la responsabilidad” (Cooper, 2020, p.198). El sistema redistributivo estatal era presentado como esencialmente injusto porque hacía pagar al conjunto de la sociedad la conducta irresponsable de los individuos o ciertos grupos sociales. Los afectos desplegados por una y por otra crítica son diametralmente opuestos. Mientras que el punto de fricción de los movimientos contraculturales con la institucionalidad se daba por un movimiento expansivo que exigía más de lo que el Estado podía dar, el neoliberalismo basó su crítica al Estado en agitar el resentimiento entre los diferentes grupos sociales para ofrecer soluciones individualizantes. “La responsabilidad de la familia privada se convertiría en el principio rector de la política social, ampliando sus fronteras para incluir a sujetos no normativos que en su día estuvieron radicalmente excluidos del salario familiar fordista” (Cooper, 2020, p. 327). El neoliberalismo se traduce en un mecanismo de integración social de los sectores anteriormente excluidos que mantiene a la propiedad privada como la única forma de apropiación de los medios de vida. Si se quiere, unas estructuras sociales más flexibles, menos homogeneizante, pero con unos límites bien definidos. Lejos de ser una doctrina con efectos destructivos para la sociedad, la reacción neoliberal fue una forma de absorber el conflicto social de la sociedad de clases a través de un proceso de integración diferente al del fordismo, pero que cumplía la misma función.

El neoliberalismo es el proceso de integración social más reciente, pero no agota el modelo social que le es condición de posibilidad: la sociedad de clases medias. En *La política contra el Estado*, Emmanuel Rodríguez López describe las circunstancias históricas de su génesis. Las democracias liberales de posguerra entendieron que el formalismo del Estado de derecho por sí mismo no era suficiente para conseguir

sociedades estables, sino que precisaban desarrollar mecanismos de consenso social que fueran más allá del puro procedimentalismo. “El pueblo del Estado (...) era una premisa apenas reconocida de la teoría del Estado de derecho, pero también un límite práctico que debía ser resuelto por medio de una acción política consciente y probablemente continua” (Rodríguez, 2018, p.85). La invención de la clase media fue la manera que encontró el Estado social de mitigar la conflictividad de la sociedad de clases que había desestabilizado el continente a comienzos del siglo pasado. Uno de sus objetivos principales fue la integración política y económica del movimiento obrero mediante la vinculación del aumento salarial y de consumo con la productiva. En la práctica, las relaciones entre trabajo y capital siguieron “una forma de corporativismo negociado entre Estado, patronal y sindicatos” (Rodríguez, 2018, p.91). El Estado intervencionista no solamente garantizaba derechos civiles y políticos, sino que ofrecía a la clase trabajadora amplios derechos sociales. El propósito fundamental de estas políticas era despolitizar a la clase obrera al ofrecerles un nivel de consumo que, al menos simbólicamente, les permitiera dejar atrás su condición de proletariado. Por lo tanto, la clase media no es una clase como tal, sino la negación de la clase a través de la forma del Estado. “La integración de la clase, la transformación de la política parlamentaria en un teatro impotente y el reforzamiento de las clases políticas nacionales desactivaron el antagonismo en una suerte de consenso primordial sobre la forma del Estado” (Rodríguez, 2018, p.95). Pero, esto significa que la estabilidad de las democracias liberales depende de su capacidad para mantener y producir mecanismos de integración a la clase media. Cuando estos mecanismos entran en crisis se corre el riesgo de que surjan movimientos de recomposición de clase (a los que el Estado trata de neutralizar con la producción de nuevos mecanismos de integración). La política contemporánea gira en torno a la gestión de estas crisis. Por eso, el plano en el que se mueven los debates actuales es el que hemos venido definiendo como comunitario o, como dice Emmanuel Rodríguez, los debates sobre la composición y reconfiguración del pueblo del Estado.

Como veníamos diciendo, el neoliberalismo es el más reciente de los mecanismos de integración a las clases medias. Pero, esta vez la integración no pasó por un Estado garantista y una sociedad de masas homogeneizada, sino por la democratización del crédito, la financiarización, las privatizaciones, etc. Una vez hemos entendido este punto, parece más comprensible la coincidencia que encontrábamos al principio de este apartado entre las propuestas de Marzoa y Marsá: reconocer en la comunidad una amenaza y

proponer una praxis política que se apoya en algún elemento institucional liberal. Ambos comparten un mismo y paradójico problema, ¿cómo mantener la unidad en una sociedad de clases? Ante la desestabilización creciente producida por la crisis del mecanismo de integración neoliberal, Marzoa y Marsá proponen una reedición del mecanismo de integración fordista. Si se pueden permitir construir sus propuestas sin hacer mención explícita a un pensamiento de la comunidad (más allá de identificarla como un elemento externo o peligroso) es porque ya les viene dado dentro de la forma del Estado de derecho: la clase media. Pero nuestro problema es uno muy diferente al de estos autores, ¿cómo acabar con la sociedad de clases? Por este motivo, nos es imprescindible un pensamiento de la comunidad acorde a este propósito. De esta forma, la reacción neoliberal nos ha permitido situar mejor el problema de la comunidad en el debate contemporáneo. De una preocupación teórica abstracta dentro de la filosofía política ha pasado a constituirse en el mismísimo campo de batalla sobre el que se despliega la práctica política actual.

3.4 Sobre el nihilismo: la sociedad civil como negación

La constatación que hacíamos en el apartado anterior de que la comunidad es una dimensión objeto de luchas políticas capaces de configurar procesos vitales para la continuidad de la sociedad civil nos obliga a reevaluar las tesis defendidas por Marzoa. Especialmente, comprender la relación entre la estructura económica descrita en su trabajo y el nihilismo.

Cuando Marzoa habla de estructura se refiere a una correspondencia entre los elementos y las relaciones de, al menos, dos conjuntos distintos con independencia del contenido material de esos conjuntos. Bajo estas circunstancias, se dice que ambos conjuntos realizan una misma estructura. Si esta estructura recibe la caracterización de económica simplemente es porque los “reales” en que se realiza deben ser del tipo de cosas objeto de cálculo. Toda la exposición de Marzoa se basa en la idea de que la sociedad civil es una estructura económica. Una de las cuestiones más importantes es la manera en que se realiza esta estructura, es decir, cómo se pasa del modelo a realizar a lo realizado. Para describir este proceso se recurre al concepto de forma kantiano:

El camino de la forma, esto es, de en qué consiste la validez a diferencia de todo lo válido, se mantiene en esa diferencia y, por lo tanto, no genera válido; la forma es un principio de crítica, no de génesis, sino de crítica de empíricamente dados (Marzoa, 2018, p.58).

La validez más allá de válido, es decir, la estructura con independencia de su realización, no produce un válido absoluto, no se implanta como una comunidad vinculante, sino como un principio de crítica de todo lo válido o una comunidad política sin comunidad. Recordemos que para Marzoa este criterio de validez de la sociedad civil pasaba por el Estado de derecho y la ciencia moderna. Pero, esto no supone compromiso alguno con ninguna institución empíricamente concreta, sino con la universalización de garantías y la disponibilidad como la manera propia que tienen las cosas de aparecer (su naturaleza ontológica dentro de una sociedad civil). Por tanto, la estructura no es más que un principio de trascendencia negativo: todo lo empírico es una realización imperfecta de una idea irrealizable en sí misma, es decir, de un principio puramente crítico. Lo único que queda fuera del alcance de la crítica es la estructura misma por ser condición de posibilidad de la propia crítica (es indisponible por ser condición de posibilidad de la disponibilidad mismas).

De nuevo, se da la paradoja de que el único “afuera” de la estructura es la negación misma de todo “afuera”, porque nos permite percibir la distancia suficiente entre nosotros y la estructura como para saber que de lo que hablamos es de una estructura; “el comparecer comporta una distancia y, por lo tanto, hay en efecto ruptura” (Marzoa, 2018, p.99). La única manera de transformar la estructura es a través de una crítica inmanente de corte kantiano que explote esta distancia¹⁰: juzgar a la estructura conforme a su propio criterio de validez, porque este criterio se presenta como la validez en sí misma (principio de trascendencia) y no solo relativa a los elementos de la estructura. En esto consiste el nihilismo para Marzoa: “la contraposición válida no es la que supuestamente habría entre nihilismo y alguna otra cosa, sino la que hay <entre> (...) nihilismo como mero estado de cosas nihílico frente a nihilismo como asunción” (Marzoa, 2018, p.123). El primer tipo de nihilismo, que podríamos definir como negativo, lo identifica con su propia posición

¹⁰ Con respecto a la crítica, sería interesante revisar las diferencias que encuentra Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* entre Kant y Nietzsche. Como decíamos en el primer apartado de esta parte, Deleuze entiende que la crítica nietzscheana es una radicalización de la kantiana. Pero, esta radicalización consiste precisamente en asentar la crítica en una inmanencia auténtica que no dependa en última instancia, como la kantiana, de un principio trascendente. “Se distinguen tres ideales: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Se las limita respectivamente, se denuncian los malos usos y las usurpaciones, pero el carácter incriticable de cada ideal permanece en el centro del kantismo, como el gusano en la fruta: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión” (Deleuze, 2019, p.130). También, “Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna. Exigimos una génesis interna de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías” (Deleuze, 2019, p.132).

contraria a la realización hegeliana del absoluto. El segundo tipo, el nihilismo afirmativo, es el que encontramos en la propuesta de Nietzsche y que Marzoa concibe como una realización invertida del absoluto hegeliano.

Al final del segundo apartado de esta parte adelantábamos que lo que lleva a Marzoa a plantear este principio de trascendencia negativa es evitar introducir a la comunidad y la sociedad civil en una relación de negación dialéctica. Pero esto no significa un rechazo completo del pensamiento de Hegel, pues la distancia crítica es pensada como negación en sentido hegeliano. “La negación resulta presentada como «el poner a prueba» cierta figura de saber y como «la experiencia» que tiene lugar sobre ese saber” (Marzoa, 2018, p.102). En el sistema hegeliano, la ciencia verdadera se distingue del resto de pretendientes porque es capaz de incluirlos como momentos de su propio proceso. Todos los saberes presentan su criterio de validez, pero solo la ciencia verdadera es capaz de convertir ese criterio en un mero criterio relativo a esos saberes y, por lo tanto, señalar la auténtica validez a través de la negación del resto de saberes. Lo que Marzoa pretende evitar es el siguiente momento, la negación de la negación o lo que niega que la primera negación haya sido una auténtica negación y no simplemente una integración. “Lo otro, puesto como el en qué consiste el haber de lo que hay, no es en verdad otro, sino que ello mismo es lo que hay” (Marzoa, 2018, p.102). Se llega así a la conclusión de que existe una totalidad capaz de englobar a todos los momentos, porque todos son parte de una misma esencia. La sociedad civil contiene, como hemos visto, un criterio de validez que se presenta, efectivamente, como válido en sí mismo y no relativo a otra cosa. Esto le permite ser puesta a prueba según su propio criterio de medida, “la racionalidad científico-técnica y el sistema de las garantías” (Marzoa, 2018, p.104). Si Marzoa habla de distancia para referirse a la negación es porque, al eliminar el tercer término de la negación, también se tiene que eliminar necesariamente al primero. Lo que resulta en un repliegue de la negación sobre sí misma, una única figura que si no es total es porque no produce nada válido, es decir, porque es una simple distancia crítica con lo dado.

Finalmente, estamos en disposición de comprender cuál es la relación de la comunidad con la sociedad civil: la comunidad es lo dado empírico sobre lo que la sociedad civil aplica su crítica sin entrar en relación dialéctica. Lo que acabamos de exponer no es diferente a la conclusión a la que llegamos en el apartado anterior. La posición de Marzoa presupone la sociedad de clases medias como pueblo del Estado de derecho, donde lo que llamábamos mecanismos de integración no son más que tipos

diferentes del mismo modelo a realizar. La defensa del criticismo lo conduce, sin embargo, a un realismo conservador. De manera irónica, lo que defiende Marzoa es una suerte de aceleracionismo institucional. De la misma manera en que los aceleracionistas ven en el inmenso desarrollo de las fuerzas productivas capitalista una vía de trascendencia de lo humano, solamente obstaculizada por la institucionalidad; Marzoa parece encontrar en la distancia crítica del Estado de derecho una vía de trascendencia de todo particularismo que solo se ve amenazada por la sublevación de lo dado comunitario. Ambos incurren en el mismo error: no son capaces de ver que aquello que aparece como un límite externo no es más que un producto del mismo movimiento al que parece oponerse. En este caso, el Estado de derecho cumple una función muy diferente a la de ser un modelo a realizar (irrealizable) sobre lo dado.

¿Realmente es la sociedad civil, o el capitalismo, una estructura económica? Deleuze y Guattari creen que no. El capitalismo es una axiomática. Para comprender la diferencia entre una estructura y una axiomática debemos recurrir a la transcripción de los seminarios de discusión de *Mil mesetas* del curso 1979-1980 publicados en *Derrames II: aparatos de Estado y axiomática capitalista*. En estos seminarios, Deleuze reconoce como característica específica del capitalismo la relación diferencial de los flujos descodificados del trabajo abstracto y de la riqueza independiente (trabajo y capital). Aquí coincide con Marzoa, con la salvedad de utilizar el concepto de descodificación para referirse a lo que antes hemos llamado la ausencia de contenidos vinculantes (la mercancía como cualquier objeto con independencia de su contenido, una sociedad que no persigue un fin común, etc.). Sin embargo, para Deleuze la mejor manera de dar cuenta de un sistema que pone en relación elementos no cualificados es la axiomática y no la estructura, porque tal relación solo podría ser diferencial. “Se habla de axiomática cuando uno se encuentra ante un extraño sistema que nos habla del objeto cualquiera. La axiomática es precisamente el sistema de los elementos considerados como elementos no cualificados” (Deleuze, 2017b, p.257). Y esto no es simplemente una distinción nominal. En la sesión del seminario dedicada a definir el concepto de axiomática con independencia de su aplicación al análisis social, se la contrapone a la formalización lógica:

La axiomática determina relaciones funcionales entre elementos cualesquiera en cuanto tales. En otros términos, ya no procede por el esquema de formalización que se va acoplando según el tipo de proposiciones, sino que asegura una especie de puesta en

contacto de relaciones universales en cuanto tales entre elementos cualesquiera, relaciones universales con campos, con dominios de realización de lo más heterogéneos. Mientras que en la formalización ustedes deben pasar siempre por una homogenización al nivel del tipo superior (Deleuze, 2017b, pp.292-293).

La formalización es el proceder propio de Imperio arcaico, donde el modelo a realizar actúa como sobrecodificación y territorialización de los códigos comunitarios y los territorios hasta entonces itinerantes. En cambio, el Estado moderno es un modelo de realización de una axiomática que pone en relación diferencial dos flujos de descodificación y desterritorialización¹¹. El problema del análisis de Marzoa es que trata de localizar la diferencia entre el Estado totalitario y el Estado moderno dentro de la formalización, porque entiende que la forma-Estado es ante todo eso, una forma a realizar. Como la formulación exige un modelo trascendente, la diferencia entre una y otra forma se resuelve en una trascendencia positiva o negativa. En esto se resume el concepto de estructura económica de Marzoa.

El principal problema de la formulación son los tipos. Para poder encontrar relaciones formales entre elementos diferentes la formulación exige que el tipo de esos elementos este predeterminando, es decir, que los elementos, con independencia de su contenido, estén especificados bajo el mismo tipo. “La teoría de los tipos consiste en determinar, como condición bajo la cual se pueden enunciar proposiciones, la distinción de una pluralidad de tipos según los cuales las proposiciones son susceptibles de acoplarse unas a otras” (Deleuze, 2017b, p.288). El principio fundamental de la teoría de los tipos es que un conjunto no puede contenerse como elemento a sí mismo. Si la estructura descrita por Marzoa se caracterizó como económica es porque todos los elementos en los

¹¹ Conscientes como somos de que el uso del aparato conceptual de un autor fuera de su contexto puede enturbiar más que aclarar lo que queremos decir, nos gustaría intentar definir estos conceptos conforme al uso que se les va a dar en esta exposición (no en términos generales para cualquier aplicación). Cuando hablamos de código nos referimos al hábito o la relación con las cosas o los sujetos que les imprime una forma de ser característica, las introduce en un contexto que las dota de sentido. Así mismo, cuando decimos territorio queremos decir un espacio concreto en el que se realiza una actividad o con el que se interactúa de alguna manera, es decir, un dónde en el que ocurren las cosas y en el que estas están. La suma de un código y un territorio supone el agenciamiento o la composición de un deseo que los pone en movimiento: un código siempre es una serie de códigos y un territorio siempre es una serie de territorios. La sobrecodificación se da cuando los códigos dejan de ser una serie itinerante y se los introduce en un conjunto, se los fija (p.ej. cuando las normas consuetudinarias son codificadas por la ley). La territorialización o la conjunción de territorios en una tierra se da cuando la explotación itinerante de los distintos territorios es coordinada conjuntamente. Los flujos de descodificación y desterritorialización son justamente aquellos elementos que escapan a estos procesos de determinación o de fijación anteriores y que, por este motivo, describen un movimiento de abstracción que nos plantea el problema del límite.

que se realizaba tenían que pertenecer antes al mismo tipo, “una especificación referente al tipo de datos en los que la estructura en cuestión podía realizarse o no” (Marzoa, 2018, p.91). Para que algo pudiera ser mercancía, cualquiera que sea esa cosa, tenía que ser del tipo de cosas que pueden ser sometidas a cálculo. Lo mismo ocurría para las cosas que pueden ser juzgadas por el derecho; solo el tipo de cosas cognoscibles puede ser sometida a juicio por el derecho, la máxima de una decisión libre no es del tipo de cosas cognoscibles y por eso no puede ser sometida a juicio. La estructura es el modelo a realizar y lo que llamábamos criterios de validez son los tipos. Tanto es así, que, si recordamos lo dicho anteriormente, Marzoa saca la misma conclusión de su estructura que la teoría de tipos: “La posibilidad de «actuar sobre» los hechos no comporta por sí misma posibilidad alguna de «actuar sobre» la estructura” (Marzoa, 2018, p. 94). Es decir, un conjunto no se puede contener a sí mismo como elemento.

Frente a la formulación, la axiomática plantea la posibilidad de establecer relaciones entre elementos no especificados. Pero, no relaciones formales como en la formulación, sino que estas relaciones serán funcionales: “símbolo de esta relación: $x (R) y$ ” (Deleuze, 2017b, p.275). Una axiomática no es más que un conjunto de relaciones funcionales entre elementos inespecíficos que contienen modelos de realización heterogéneos (axiomas). Una misma axiomática puede tener varios modelos de realización diferentes sin nada en común, más allá del hecho de realizar la misma axiomática. Así descrita, la axiomática se caracteriza por cuatro problemas. En primer lugar, el de la isomorfía de los modelos de realización: “¿en qué medida los modelos de una misma axiomática son y pueden ser al mismo tiempo heterogéneos, y sin embargo isomorfos? (...) Puede ser incluso que la axiomática soporte o implique una verdadera polimorfía o heteromorfía” (Deleuze, 2017b, p.279). En segundo lugar, la independencia de los axiomas entre sí presupone que su agrupación tiene un límite: “El límite de una axiomática es el punto en el que no se puede agregar un nuevo axioma sin que el sistema se vuelva contradictorio. En ese momento se dice que la axiomática considerada está saturada” (Deleuze, 2017b, p.279). En tercer lugar, el problema matemático de la potencia de los conjuntos no numerables, que escapan de la axiomática desde el interior de la axiomática misma: “una potencia irreductible a la axiomática y, sin embargo, en relación con ella, y que sería como una potencia de lo no numerable, mientras que la axiomática opera en conjuntos llegado el caso infinitos, pero numerables” (Deleuze, 2017b, p.281). En cuarto y último lugar, la imposibilidad de axiomatizar las proposiciones indecibles,

aquellas de las que no se puede decir si son verdaderas o falsas al referirlas a una axiomática: “serían proposiciones en las que no se trata de su falsedad o su verdad, sino de su capacidad de permanecer en el sistema o de salir de la axiomática y reaccionar contra la axiomática” (Deleuze, 2017b, p.282). Si decimos que la axiomática es una buena herramienta de análisis de la sociedad contemporánea es porque vemos en el capitalismo las mismas características y los mismos problemas que hemos descrito aquí.

Igual que en una axiomática, el capitalismo pone en relación dos elementos no especificados: el flujo de riqueza convertida en independiente (capital) y el flujo de trabajo convertido en libre (trabajo abstracto). La escala de esta axiomática social es mundial, es decir, no se puede hablar de una situación particular sin acabar remitiéndola a una “situación mundial que distribuye los datos” (Deleuze, 2017b, p.314). Lo que esto implica es que el Estado de derecho no es un modelo a realizar como piensa Marzoa, sino un modelo de realización de la axiomática, con toda la heterogeneidad que esto implica. También significa otra cosa, contra el hermetismo de una estructura de la que no hay afuera al que escapar, hemos visto que hay muchas cosas que escapan de la axiomatización dentro de la axiomática misma (como es el caso de la potencia de los no numerables y las proposiciones indecibles). Esto nos plantea la posibilidad de un afuera inmanente.

El primer problema de la axiomática aplicado a la situación social nos lleva a pensar en el Estado en términos de adición y extracción de axiomas. La independencia de los axiomas plantea la posibilidad de dos movimientos fundamentales: “agregar axiomas —en ese momento dirán que enriquecen el sistema, en términos matemáticos es un «sistema enriquecido»—, o bien de retirar axiomas —es lo que se llama un «sistema empobrecido»” (Deleuze, 2017b, p.318). En la axiomática capitalista esta bipolaridad se da entre el Estado socialdemócrata y el Estado totalitario. La socialdemocracia realiza la axiomática capitalista por medio de la agregación de axiomas, su movimiento es integrador. A cada conflicto social, la socialdemocracia responde convirtiendo “proposiciones económicas o políticas” (Deleuze, 2017b, p.323) en nuevos axiomas de la axiomática del capital. Esto no es distinto a lo que Marzoa identificaba como una tendencia hacia la universalización de las garantías dentro del Estado de derecho, solo que allí era presentado como un criterio de validez al que se podía someter a la estructura en su conjunto. En el polo opuesto, el totalitarismo realiza la misma axiomática capitalista, pero esta vez a través de la disminución de los axiomas. Solo conserva

aquellos axiomas imprescindibles para participar en un mercado exterior, es decir, para atraer la inversión extranjera. Esto no implica que el mercado interno desaparezca, sino que “ya no tiene axiomas propios, ya no son más que teoremas, es decir, ya no son más que proposiciones-consecuencias que dependen de los axiomas conservados. O bien, peor todavía, son proposiciones salvajes, es decir, que se deja que varíen libremente” (Deleuze, 2017b, p.322). El mismo proceder lo encontrábamos cuando hablamos del neoliberalismo, solo que, en vez de entenderlo como un retorno a los valores vinculantes (Marzoa) o como el ataque de lo comunitario contra la civilidad (Marsá), esta vez se trata de la realización de la misma axiomática a través de una disminución a la cantidad mínima posible de axiomas. La axiomática es lo suficientemente flexible como para que sus modelos de realización puedan consistir en una agregación o una disminución de axiomas sin que por ello se resienta en lo más mínimo su efectucción. Lo que sí parece cierto es que el paso de un modelo a otro depende de un cálculo estratégico para absorber el conflicto social de la manera más eficiente dentro de determinadas circunstancias. De la misma manera hablaba Emmanuel Rodríguez de los mecanismos de integración en las clases medias, al considerarlos procesos de absorción de la lucha de clases dentro del Estado.

No obstante, si en algo destaca el análisis de Deleuze y Guattari es en su capacidad para detectar la especificidad de una amenaza distinta a las dos anteriores: el fascismo. El Estado fascista no realiza la axiomática del capital por agregación ni por disminución de axiomas, sino que la realiza a través de una conjunción de ambos. “Bajo uno de los aspectos, tiene una manera propia de suprimir axiomas. Y bajo otro aspecto, tiene una manera propia de multiplicar axiomas. Es una especie de composición monstruosa” (Deleuze, 2017b, p.326). El fascismo realiza la axiomática al producir capital interno a través de la industria militar y el expansionismo. Se eliminan todos los axiomas referentes al capital extranjero para multiplicar los axiomas de la industria de guerra, de tal forma que el Estado necesita expandirse indefinidamente para mantener su modo de realización de la axiomática; el mercado externo es absorbido por el mercado interno.

El segundo problema de la axiomática, la saturación, aplicado al análisis de la sociedad nos sirve para comprobar que el capitalismo tiene límites, pero estos límites le son inmanentes. Los límites del capitalismo son un problema clásico en la crítica de la economía política. Marx defiende que el proceso de reproducción del capital tiende a un aumento de la inversión en medios de producción (capital constante) que la inversión en

fuerza de trabajo (capital variable), productor de plusvalía, no es capaz de seguir proporcionalmente. Esta tendencia al desequilibrio es conocida como la baja tendencial de la tasa de ganancia y marca un límite al crecimiento exponencial del valor. Con independencia de si tal límite puede ser o no alcanzado, el capital siempre tiende hacia él, siempre está a una distancia infinitamente pequeña de alcanzarlo. Esto es lo mismo que decir que la axiomática siempre está próxima a su saturación; el siguiente axioma que se suma siempre está cerca de ser el último que puede asumir. “El capitalismo se presenta como afrontando límites que serían los límites del universo. Marx dice otra cosa. Sí, hay límites. Solo que esos límites *al* capitalismo son límites inmanentes *del* propio capitalismo” (Deleuze, 2017b, p.331). La axiomática capitalista funciona imponiéndose límites que poder empujar. En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari describen este movimiento paradójico. Como hemos dicho, el capitalismo se sostiene sobre dos flujos de decodificación y desterritorialización, pero la manera en la que se ponen en relación estos dos flujos es con un movimiento contrario de recodificación y reterritorialización (mediante la imposición de límites que deben ser desplazados). El capitalismo supone “la simultaneidad de los dos movimientos de desterritorialización y de reterritorialización” (Deleuze y Guattari, 2023a, p.267). Por ejemplo, la producción de riqueza independiente, el derecho abstracto de apropiación de los medios de vida, solo se puede efectuar como acceso a la propiedad privada. De la misma forma, la producción del trabajador libre solo se puede efectuar como desposesión violenta de los medios de vida. Todo movimiento de desterritorialización supone un movimiento de reterritorialización. El capitalismo funciona al crear de manera artificial arcaísmo, con funciones actuales, pero que se presentan a sí mismos como residuos de otra cosa, retornos de formas sociales basadas en la codificación o la sobrecodificación.

Estas territorialidades modernas son extremadamente complejas y variadas. Unas son más bien folklóricas, pero no dejan de representar fuerzas sociales y eventualmente políticas (...) Otros son enclaves, cuyo arcaísmo tanto puede alimentar un fascismo moderno como desencadenar una carga revolucionaria (...) Algunas se forman como espontáneamente, en la corriente misma del movimiento de desterritorialización (...) Otras son organizadas o favorecidas por el Estado, incluso si se vuelven contra él y le plantean serios problemas (Deleuze y Guattari, 2023a, p.265).

El tipo de comunidad producida por el capitalismo es la de una comunidad obsoleta, es decir, que se produce cada vez como ya obsoleta en el mismo momento de su aparición.

Un arcaísmo diseñado para ser superado, disidencia controlada que anima la movilización expansiva del capital para llegar más allá de ese atavismo que, por otro lado, genera el sistema para poder conservarse a sí mismo. La función del Estado, como modo de realización de la axiomática capitalista, es producir estas reterritorializaciones que impidan a los flujos escapar de la axiomática. En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari todavía ven el fascismo como el intento más logrado de reterritorialización y sobrecodificación de todo el campo social producido por el capitalismo. Pero, en la segunda parte de *Capitalismo y esquizofrenia* esto cambia significativamente.

En *Mil mesetas* el fascismo no será simplemente lo que obstruye los elementos que intentan escapar de la axiomática, sino que constituirá el peligro que corren las líneas de fuga de convertirse en líneas de muerte. Con las líneas de fuga entramos directamente en los dos últimos problemas de la axiomática. Aunque los límites internos relativos que se describen en el problema de la saturación se contraponen a unos límites externos absolutos descritos en los dos problemas siguientes, el movimiento de desterritorialización absoluta todavía corre el peligro de transformarse en una abolición absoluta. “Que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, *se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición*” (Deleuze y Guattari, 2023b, p.299). Las líneas de fuga son trazadas por una composición de elementos que los autores denominan máquina de guerra. Esto no quiere decir que solo se pueda escapar de la axiomática a través de la guerra o que las líneas de fuga persigan empezar una guerra, sino que su procedencia no tiene nada que ver con los aparatos de Estado y que su objetivo es la creación de instancias de transformación social que escapen de la axiomatización. Justamente, uno de los mayores peligros a los que se enfrenta una máquina de guerra es a hacer de su objeto la guerra misma. Esto solo ocurre en dos circunstancias: cuando el aparato de Estado es capaz de atrapar a la máquina de guerra y usarla para sus fines (el ejército); y, más peligroso aún, cuando la propia máquina de guerra se constituye en un aparato de Estado que solo busca la destrucción. “En ese caso, la máquina de guerra ya no traza líneas de fuga mutantes, sino una pura y fría línea de abolición” (Deleuze y Guattari, 2023b, p.299). El fascismo no es simplemente un movimiento conservador, sino un nihilismo realizado. Para que pueda llegar a haber un Estado fascista es necesario que cierto deseo suicida se construya sobre una línea de fuga, por lo que más que obstruirlas se trata en este caso de utilizarlas como medio para una

venganza sobre todo el cuerpo social. A esto lo llamaremos una máquina de guerra fascista. Las formas del nihilismo, el resentimiento, la mala consciencia y el ideal ascético, se encargan de hacer que las fuerzas activas de las líneas de fuga devengan reactivas, hasta el extremo de preferir la destrucción de todas las fuerzas que tolerar la proliferación de las transformaciones. Morir matando.

En los últimos años el fascismo ha pasado de ser una figura del pasado reciente a una amenaza en el horizonte. La crisis financiera, la emergencia ecológica, la pandemia de la COVID-19, la invasión de Ucrania y el genocidio palestino parecen estar llevando al capitalismo hacia su límite, todavía inmanente, relativo. Ante este panorama, cada vez son más los movimientos sociales que buscan un límite absoluto, pero también los que se ven seducidos por la aniquilación absoluta. Las manifestaciones de algo así como un fascismo contemporáneo, movimientos que ponen en juego una oposición suicida a la transformación, son muy diversas. En *Fragmentar el futuro*, el filósofo de la técnica Yuk Hui describe el movimiento neorreaccionario de Curtis Yarvin, Peter Thiel o Nick Land como la conciencia desventurada de unos gurús tecnológicos que ven en los procedimientos de decisión colectiva un obstáculo para el progreso. La política es un freno en el desarrollo de las fuerzas productivas del capital, ante lo cual, su proyecto es confeccionar una superinteligencia artificial capaz de gestionar el mundo conforme a un único criterio: la productividad. En el fondo, la neorreacción expresa un resentimiento violento por la incapacidad de Occidente para mantener sus privilegios actuales ante la crisis capitalista.

También Melinda Cooper, en su artículo *La extrema derecha contra la austeridad*, diagnostica una transformación ideológica en las derechas europeas, que habrían sustituido la defensa neoliberal de la austeridad por un socialchovinismo contrario a ella. El desafío económico para esta nueva tendencia es impedir la deflación sin poner en peligro la distribución existente de la riqueza. No se asocia la desigualdad con el sistema productivo, sino que se la achaca a características innatas de los individuos (sean estas biológicas, raciales, culturales, etc.). Esta posición no deja de ser una manera de desviar el conflicto de clase hacia la xenofobia.

Desde una perspectiva más amplia, Alberto Toscano en *Late fascism* encuentra en la violencia preventiva frente a una supuesta amenaza inminente del proyecto civilizatorio la raíz del fascismo contemporáneo. El fascismo se implanta socialmente mediante la producción de subjetividades que funcionan como pequeñas soberanías: participantes

individuales del monopolio de la violencia que se ven justificados para imponer violentamente su dominio contra los enemigos de la nación. Una manera violenta de mantener las condiciones de explotación de un capitalismo en crisis.

Con respecto a la estrategia que sigue este movimiento heterogéneo, Marcia Sá Cavalcante Schuback plantea en *The fascism of ambiguity* que los fascistas pretenden imponer su sentido unívoco mediante la política de hacer ambiguo todo sentido. El fascismo contemporáneo pretende presentarse como más demócrata que la democracia, más anticapitalista que la izquierda anticapitalista, hasta el punto de vaciar de contenido todas las categorías políticas de uso común. El objetivo final de esta estrategia es despolitizar el campo social mediante una hiperpolitización que haga imposible cuestionar significativamente el funcionamiento del sistema.

En lo que respecta a la Transición ecológica, *Ecofascismo* de Carlos Taibo describe los fundamentos de un nuevo imperialismo enfrentado a la emergencia climática. El corazón de este movimiento es la convicción de que para mantener el capitalismo en las condiciones óptimas de explotación del planeta es necesario tomar medidas de forma autoritaria, bajo el pretexto de estar salvando el mundo de un colapso total.

Estos son algunos de los ejemplos más significativos de los intentos de comprender una nueva forma de fascismo que está emergiendo a lo largo y ancho de todo el mundo. Con la intención de hacer frente a la formación de esta máquina de guerra fascista, nuestro trabajo se propone encontrar los materiales para elaborar una máquina de guerra antifascista en el pensamiento de la comunidad.

4. Pensadores contemporáneos de la comunidad

Después de haber establecido en la primera parte que la comunidad, lejos de ser un sustrato originario, es el escenario de luchas de poder capaces de producir transformaciones importantes en la sociedad, en esta parte trataremos de hacer una revisión del pensamiento contemporáneo de la comunidad en busca de materiales que nos puedan ayudar en nuestro propósito de constituir una máquina de guerra antifascista. Para ello, utilizaremos el trabajo de la profesora María García Pérez *Erososofía y Caosmunidad: pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*. En él, podemos encontrar un diálogo con los principales pensadores contemporáneos de la comunidad que utiliza categorías afines a nuestro propósito. Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben plantean el problema del ser de la comunidad como una forma de resistencia al totalitarismo creciente del Estado. En esta empresa, la teología política de Carl Schmitt será su principal antagonista. Sin embargo, el pensamiento impolítico o la potencia destituyente aborda esta cuestión desde una ontología del sentido de raigambre heideggeriana y derridiana. María García, a la vez que plantea objeciones a estos autores, nos ofrece una alternativa para pensar el ser de la comunidad desde una ontología de la fuerza, que tiene a Deleuze y Bataille como principales interlocutores, sin renunciar por ello a su compromiso antiautoritario.

Con ontología del sentido María García se refiere a la premisa fundamental de la fenomenología y la hermenéutica: “el ser de aquello que llamamos «real» posee una cualidad primariamente expresiva y «comprensible»” (García, 2016, p.13). El sentido es la naturaleza comprensiva inherente a los fenómenos. En Derrida, no obstante, la manera que tiene el sentido de presentarse es mucho más compleja. En el mismo movimiento por el cual el sentido se hace presente se está, a la vez, despresentando, por lo que su identidad nunca acaba de fijarse, sino que se transfigura constantemente. Derrida encuentra dentro de la metafísica de la presencia y el pensamiento identitario que se ha preocupado por pensar el sentido las formas del sinsentido y la des-presencia. El juego de la diferencia y la *différance*, que ocurre en cualquier expresión, había pasado desapercibido para la fenomenología empeñada en remitir el sentido a una conciencia. “Según este [juego], todo signo lingüístico remite ineludiblemente a otro, componiendo una cadena indefinida que hace que el sentido se presente siempre diferido o, mejor, que se presente como una

des-presencia” (García, 2016, p.52). El lenguaje como tal, que es de lo que aquí se trata, no pertenece a ninguna conciencia y los signos pueden aparecer con independencia de cualquier emisor. La implicación de esta idea es que el sentido no solo se desvincula de cualquier identidad, sino también de todo tiempo presente. De ahí, el doble juego: el sentido difiere del tiempo y difiere de toda identidad; su ser es una des-presencia. Por otro lado, el pensamiento de Derrida también se preocupa por el fenómeno del don. A colación de una reflexión sobre la responsabilidad encuentra en la indisponibilidad de la vida la forma misma de la singularidad. Lo que nos hace singulares es que ningún otro puede morir por nosotros y, sin embargo, tenemos la posibilidad de dar o quitar la muerte como sacrificio; “el ser mortal, finito, capaz de dar-quitar lo que no puede dar-quitar, es responsable justamente por su singularidad irremplazable, fuente de esa paradoja ineliminable, por mor de la cual nadie puede decidir en su lugar” (García, 2016, p.73). Pero, al mismo tiempo, nadie está a la altura de esta responsabilidad, es decir, nadie está a la altura de dar su propia vida en sacrificio. La irresponsabilidad se encuentra en el fondo de la responsabilidad. De nuevo, al don concreto se le corresponde un don que difiere de su propia esencia. A partir de aquí, Derrida sacará ciertas conclusiones ético-políticas que apuntan al olvido de la singularidad en la historia occidental.

La ética que ha dominado a Occidente ha ignorado esta cuestión, se ha pretendido presente, transparente, y, de ese modo, a cada paso, se ha ocultado a sí misma sus propios sacrificios. El singular se ha perdido en su generalidad, en su universalidad, pretendiendo poder dar cuenta de sus actos ante los otros, ofrecer razones, hablar, mientras a su sombra, a la sombra de sus palabras, miles morían (García, 2016, p.74)

Tanto esta noción del don como la des-presencia del sentido serán nociones fundamentales para el pensamiento impolítico del ser de la comunidad. Nancy, Esposito y Agamben pensarán en la comunidad como un fenómeno cuyo sentido es el “ser-con, del ser en común” (García, 2020, p.44). Frente a la insistencia de la historia política occidental por realizar una comunidad idéntica a sí misma, estos autores apuestan por su des-presencia. La comunidad debe permanecer incompleta, irrealizable, bajo amenaza de estar contribuyendo a mantener el orden totalitario de nuestras sociedades. La consecuencia que sacan estos autores de aplicar la ontología del sentido al problema de la comunidad es que cualquier intento de realizar lo comunitario o de constituir una mediación política con ella supone estar un paso más cerca del Estado totalitario.

Con ontología de la fuerza María García designa la concepción nietzscheana de que el ser es potencia o fuerza. La cualidad de esta no es ya la comprensión, sino la afectación o la *intensio*. En la ontología deleuziana de unas fuerzas preindividuales e impersonales que, en su actuar, producen al sujeto y al sentido encuentra los recursos necesarios para construir un pensamiento alternativo a la comunidad-sentido. Una profundidad intensiva de fuerzas es la responsable de producir, en su mutua afectación, la realidad fenoménica. “Se trata de comprender el mundo como una autoorganización caosmótica que incluye una multitud de estratos entrelazados, desde lo mineral hasta la vida característica del ser humano” (García, 2016, p.173). Todas las cosas encierran dos aspectos diferentes, el de su actualidad, su realización como individualidad, y el de su virtualidad, su insistencia pre-individual. Esta última faceta adquiere la forma de una dimensión intensiva que se escapa de toda representación, pero que constituye todo lo representable. Para explicar la manera en que las fuerzas se relacionan en esa dimensión constituyente, Deleuze utiliza el concepto de síntesis disyuntiva:

Por tanto, cualquier fenómeno-serie esconde una multiplicidad de puntos singulares o puntos de *intensio*, que se relacionan en y por su diferencia. Pues bien, en el encuentro entre las series se produce una suerte de movimiento diferencial, de «movimiento forzado» o «historia embrollada», productora, una vez más, de nuevas diferencias (García, 2016, p.174).

A través de la diferencia las singularidades se relacionan para producir, una vez más, nuevas diferencias. Su unión no implica negar su diferencia, sino todo lo contrario: lo que las une es que son igual de diferentes. Deleuze llama caosmos a este proceso de génesis inmanente de diferencias. Como se habrá notado, esta misma ontología es la que no ha parado de aparecer a lo largo de la primera parte de nuestra exposición y constituye nuestra principal afinidad con la propuesta de María García. El concepto de caosmidad se plantea como una alternativa a la sociedad civil (asociación de individuos) y al reparto comunitario según el diferir del sentido. Al invocar el caos, su intención es referirse a esa producción de diferencia inmanente que, solo como un efecto de superficie, genera sentido. Una comunidad desde esta perspectiva solo podría pensarse como la interafección de dos instancias extrañas, que no se pertenecen, pero que son capaces de alcanzar una metaestabilidad: el sentido y la fuerza (lo constituido y lo constituyente).

Desde su propia propuesta, María García da cuenta de los retazos de identidad de los que no se ha podido desprender el pensamiento de la comunidad-sentido pese a su apuesta

por la des-presencia. La caosmunidad es un intento de subsanar este defecto y, además, plantear una práctica política concreta.

4.1 La comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy

El trabajo de Jean-Luc Nancy sobre el ser-en-común, visto desde las categorías que nos propone María García, no solo se propone profundizar en la ontología del sentido derridiana, sino que también hace frente a la teología política de Carl Schmitt. A toda comunidad obrada que se rige por un principio de identidad cerrada opone la comunidad inobrada como des-presencia del ser común. Esto implica que la soberanía que Schmitt colocaba fuera del derecho como distinción entre amigo y enemigo desaparece en la comunidad de Nancy, que se sitúa no solo por encima del derecho para fundarlo, sino más allá de lo político para desfundamentarlo. La comunidad es deconstruida de su condición de categoría política y se la concibe como un modo originario de la existencia generador de sentido; “un ser *singular-plural*” (García, 2016, p.78). Así, la atención de Nancy se centra en el contacto entre los cuerpos que demuestra ese ser en común.

La calve para interpretar el pensamiento de la comunidad que tradicionalmente se ha implantado en Occidente es el humanismo. Toda comunidad obrada se enuncia como una realización de la esencia humana. Ya sea la sociedad civil con su economía política basada en el mito del trueque o el comunismo con su comunidad de trabajadores libres que controla la producción de lo social, la proclamación y realización de algún tipo de esencia humana siempre está en juego en el proyecto comunitario occidental. “En consecuencia, (...) la emergencia totalitaria y su latencia en las democracias actuales se entiende como resultado de una profunda melancolía con respecto a una comunidad perdida y aun por venir, por realizar” (García, 2016, p.80). El continuo fracaso de los distintos ciclos de reconstrucción comunitaria en que se resume la historia política de Occidente no se puede explicar aludiendo a contingencias históricas, sino a un empeño por obrar una comunidad desobrada que siempre acaba en una comunidad de muerte. Traer a la presencia la esencia de lo humano es el empeño político que ha sembrado la historia occidental de violencia y muerte. Para escapar de este círculo vicioso de realización monstruosa de lo irrealizable, Nancy propone instalar la comunidad en la des-presencia, sin pretender realizarla de ninguna forma. Renunciar a un porvenir de la comunidad. Una renuncia que es una forma de resistencia al totalitarismo de la presencia.

La comunidad no es un proyecto a realizar sino que es consustancial al ser mismo en tanto que tal y, en consecuencia, no debe surgir, no surge, de mito alguno. De lo que se trata, por tanto, es de dar cuenta de la primacía ontológica del ser-con como dimensión no obrable, deconstruida, desobrada, ontológica antes que óptica, des-presente antes que, y resistiendo al, presente (García, 2016, p.83).

Por tanto, el ser-en-común del que nos habla Nancy consiste en la comprensión de que la comunidad no es ningún espacio formado por sujetos, sean estos individuales o colectivos, ni tampoco la realización de una esencia humana presentada como eterna. La comunidad, tal y como ha sido pensada en Occidente, siempre ha exigido sacrificios que mantengan la unidad de unos sujetos confeccionados por la culpa. Frente a esto, Nancy encuentra en el ser singular-plural un principio de trascendencia que comunicaría a los singulares por su propia separación y no forzándolos a adoptar la forma de la subjetividad.

La perspectiva contraria, la de la ontología de la fuerza, permite a María García oponer ciertas objeciones a esta propuesta de Nancy. El ser singular-plural, en su afán por escapar de la realización de toda esencia y de la fijación de sujetos de una comunidad obrada, remite su des-presencia a un ámbito ontológico de los cuerpos, un ser-con, que no es capaz de dar cuenta de su mutabilidad. Como el ser-en-común debe resistirse a producir comunidad, le es imposible registrar la transformación de los cuerpos en devenir. “Nancy, habiendo pensado el espacio, no ha tratado el movimiento o, mejor, solo lo ha tratado midiendo distancias entre cuerpos que aun en su tocarse han dejado de afectarse productivamente” (García, 2016, p.361). El tiempo permanece espacializado, pues los cuerpos no son alterados en sus contactos recíprocos. Todo el problema del ser-en-común se mantiene en una dimensión extensiva. María García cree que pensar la singularidad desde lo pre-individual es una manera de corregir esta carencia del pensamiento de Nancy, pues así, el singular-plural aparece como lo efectuado. La mutabilidad se explicaría por la coexistencia y relación de lo singular-plural con una dimensión pre-singular basada en una interpretación intensiva del tiempo.

En suma, lo singular de Nancy solo alcanza la pluralidad en la región extensa y espacial de los cuerpos, en cambio, lo singular en Deleuze es ya internamente plural, dispar y organizado por la diferencia, morando en una dimensión compuesta de flujos de intensio que cambian diferenciándose, y así, aumentando sus dimensiones (García, 2016, p.363).

Sin esta corrección que da cuenta de la mutabilidad, la singularidad de lo dispar seguiría pensándose mediante la identidad. Desde esta perspectiva, la pluralidad de lo singular no

se limitaría a que la singularidad esté repartida en un espacio por el que circulan cuerpos que se encuentran, pero que no se perturban; sino, que en el interior de cada singularidad ocurre un proceso de producción de diferencia inmanente gracias a su disparidad interna. Esta alternativa permite tener una idea más precisa de la relación diferencial entre lo constituyente y lo constituido, pero sin que esto signifique plegarse ante el status quo. Se trata de encontrar un punto de mediación entre la representación y lo sub-representativo que nos saque de la simple oposición estéril a todo lo constituido. Entre la oposición que dibuja Nancy sobre la comunidad desobrada y la obrada, entre el ser-en-común y los sujetos, María García encuentra el principio genético de lo pre-singular.

4.2 La *communitas* de Roberto Esposito

Seguramente, Roberto Esposito es el autor del que podemos decir más propiamente que le pertenece un pensamiento impolítico, pues ha hecho de esta categoría una parte importante de su desarrollo teórico.

Su ruptura con la teología política pasa por encontrar en la filosofía política tradicional los puntos en que lo político queda desfondado desde su interior y vincularlos con un pensamiento de la comunidad que sea capaz de ofrecer resistencia a lo que Esposito llama “paradigma inmunitario” (García, 2016, p.98). Lo impolítico no debe entenderse como una antipolítica, una teología negativa o una crítica de la modernidad, sino como el reconocimiento de la inevitable naturaleza polémica de lo político, la búsqueda tanto de los límites de la política como los de la teología y el rechazo de una teoría de la decadencia del origen donador de sentido para la historia. “En este sentido podemos decir que lo impolítico es siempre, a ojos de nuestro autor, pensamiento del (y en el) límite de lo político” (García, 2016, p.100). Una comunidad impolítica debe pensarse desde la des-presencia y la inoperancia, porque su propósito es deconstruir lo político desde su interior y no oponiéndosele desde un afuera.

Dos conceptos claves para pensar la comunidad desde el pensamiento impolítico son los de *communitas* e *inmunitas*. Según Esposito, la modernidad habría sustituido el vínculo social por los pactos verticales para inmunizarse contra el proceso de desubjetivación que implica el vacío propio de lo comunitario. La comunidad es algo distinto a un término colectivo para un conjunto de sujetos que trasciende sus particularidades. En cambio, es “una fundamental expropiación que coloca a la subjetividad siempre fuera de sí, siempre atravesada por una deuda que, en su carácter

recíproco y obligatorio, insiste en la comunidad” (García, 2016, p.101). Un don cuya función es dejar un desgarró en el centro de lo común que pone en riesgo a toda subjetivación. Esta deuda impagable o falta tendría propiedades contagiosas que le permitiría expandirse por todo el cuerpo social para forzar su apertura hacia la vida afirmativa. Por el contrario, la inmunidad es la estrategia seguida por la modernidad para convencer a la humanidad de que abandone todo espacio comunitario por su propio bien. De la muerte del sujeto es de lo que debe ser inmunizado el cuerpo social a través de una paradójica asociación: una sociedad civil protegida de la comunidad por el Estado. En última instancia, el miedo al estado de naturaleza comunitario acaba por transformarse en un miedo hacia el Estado soberano, pues con el triunfo del régimen inmunitario el único capacitado para disponer de la vida y de la muerte de sus súbditos es el soberano. En su reacción inmunitaria el Estado conserva al estado de naturaleza en su interior como estrategia de legitimación.

Ahora bien, esta estrategia legitimadora del poder soberano, circunscrita en la era moderna y que se extendería hasta nuestros días, supone un giro en torno a la concepción de los males sociales, o, mejor, de las patologías que hostigan al cuerpo social. Estas, lejos de considerarse simplemente nocivas, comienzan a verse como necesarias justamente para la legitimación soberana (García, 2016, p.103).

En un retorcido mecanismo de conservación, toda amenaza interna o externa a la sociedad termina contribuye a fortalecer su cohesión. La sociedad se mantiene unida porque es capaz de producir amenazas contra sí misma de las que defenderse para renovar su legitimidad. La mayor de estas amenazas será la *communitas*, entendida como el crecimiento indiscriminado de la vida más allá de los marcos diseñados por las técnicas biopolíticas del régimen inmunitario.

La crítica que María García plantea desde la ontología de la fuerza a la concepción de Esposito pasa por redefinir la idea de don que se encuentra en el centro de la comunidad. El don es fundamentalmente una falta que atraviesa a todos los miembros de la *communitas* y los sume en un proceso de desubjetivación. La comunidad no está formada por un grupo de sujetos que poseen algo en común, sino por un grupo de individuos implicados en un mismo vacío que desborda los límites de su propia individualidad. De nuevo, se trata de una dimensión ontológica ineludible que sustrae al sujeto de la presencia. Sin embargo, María García encuentra que tal falta solo es una parte del don,

que se asienta sobre una voluntad de poder afirmativa que, además de desubjetivar, produce mutaciones en lo constituido.

Es entonces un don productivo, un más entonces un don productivo, un más y nunca un menos, porque aquí si el sujeto desaparece es en su génesis activa, en el devenir ilimitado del Aión que lo hace dividirse en pasado y en futuro al mismo tiempo, que lo profundiza hasta ponerlo en contacto con su otro, con su Afuera, con las fuerzas inconscientes que, al cabo, hacen emerger las Ideas como Ideas-problema a través de una sensibilidad afectante y afectada (García, 2016, p.366).

También Esposito utiliza el aparato conceptual deleuziano para elaborar su propuesta de una biopolítica afirmativa. Los conceptos de inmanencia, singularidad e impersonal son utilizados para cuestionar la relación trascendente que convierte a la vida en un objeto de la política. “La tercera persona o impersonal sería, por tanto, la llave de acceso a esta inobrabilidad inmanente y afirmativa de la vida que supera el dualismo entre alma y cuerpo, sujeto y vida, *zoé* y *bíos*” (García, 2016, p.119). Pero, María García pone en duda que estos conceptos puedan ser aplicados a la vida biológica. Lo viviente en Deleuze es cuerpo sin órganos, es decir, intenso y no solamente vivo. Por lo tanto, la idea de comunidad que se puede desprender del pensamiento deleuziano no tendrá que ver con la cuestión de la vida, sino con la de los afectos. “Por eso lo pre-individual es en Deleuze (...) pre-vital” (García, 2016, p. 372). Frente a la biopolítica afirmativa de la *communitas*, María García defiende que lo comunitario se mueve en el ámbito molecular, en el espacio de la micropolítica, donde los afectos se desplazan aún sin ser codificados.

4.3 La comunidad que viene de Giorgio Agamben

La propuesta de Giorgio Agamben puede ser comprendida como la aplicación de la cuestión biopolítica foucaultiana al problema jurídico de la soberanía en respuesta a las tesis de Carl Schmitt. Desde una perspectiva ontológica, afirma que la soberanía es ejercida sobre la vida no cualificada (*zoé*) en un movimiento de politización que la convierte en biografía (*bíos*). Todo lo que la soberanía decide dejar fuera del derecho se acomoda, paradójicamente, a un derecho del afuera que certifica su situación de excluido. Al final, estas excepciones son las que irán definiendo el espacio de la normalidad. “La vida normalizada necesita de la generación de una vida excluida” (García, 2016, p.121). La vida del excluido se caracteriza porque puede ser tomada por cualquiera, a excepción del poder soberano que no le puede dar muerte conforme a derecho. Frente a esta

situación, se propone una comunidad que evite el proceso de normalización de la vida no cualificada, y esto pasa por separar el concepto de potencia de toda actualización.

La manera de liberar a la vida no cualificada de la biopolítica pasa por desarticular lo constituido mediante una potencia meramente constituyente. La relación entre lo constituido y lo constituyente es equiparable a los conceptos aristotélicos de potencia y acto. La potencia, al igual que el poder soberano, contiene una potestad para no ser sin que ello implique su desaparición, es más, tal posibilidad negativa la plegaría sobre sí misma redoblándose en una potencia de potencia.

Tendríamos entonces un momento constituyente puro que se mantendría sin su resolución en un poder constituido, un inobramiento, en definitiva, de la *zoé*, que ya ni pasaría a ser *bíos* ni se vería abandonada a la franja de indistinción entre una y otra (García, 2016, p.130).

El proyecto de Agamben es el de una vida despolitizada, que solo puede ser pensada como una vida *cualsea*, es decir, una vida desprendida de todo atributo concreto. Así, esta vida se coloca entre la particularidad de ser una vida, pero la universalidad de poder ser cualquiera. A esta vida *cualsea* le corresponde, por tanto, una comunidad sin esencia que es tan irrepresentable como irrealizable es la singularidad del *cualsea*. “Una política que no se resuelva en las exigencias de la estatalidad (...) y del sujeto (...), una política cuyo nombre no pueda ser convertible con el de actualización” (García, 2016, p.132). Para escapar de la politización, la única estrategia es la de convertir a la soberanía en potencia irrealizable y al sujeto en una singularidad sin determinaciones.

Desde la ontología de la fuerza, María García detecta que, aunque Agamben logre retener el momento de lo constituyente al margen de lo constituido, no es capaz de percibir su carácter genético como diferencia afirmada. Detrás de esta carencia teórica se encuentra la conservación del esquema potencia-acto. Tal esquema presupone el concepto de entelequia, la esencia que se realiza en una materia sin determinar. Agamben no se habría deshecho de todo rastro de identidad al usar un concepto, como es el de potencia, que describe una relación de posibilidad con lo realizable, pues “lo posible guarda una relación de semejanza, esto es, identidad, con lo real” (García, 2016, p.375). Frente a la potencia, Deleuze apuesta por lo virtual: la coexistencia del pasado y el presente, productora de novedades hacia el futuro de la repetición de diferencias. Su actualización no esconde ninguna capacidad de abstenerse, porque en el paso de la dimensión intensiva a la dimensión espacial lo que hay es diferenciación y no realización.

El movimiento afirmativo del constituir de esta caosmunidad que se apoya en lo virtual y no en lo posible, no guarda resquicio alguno ni para la negatividad ni, por ende, para la identidad. Y esto quiere decir que lo que se rescata aquí verdaderamente son los simulacros, justamente aquello de lo que el poder constituido en la teoría política tradicional, y en la teología política, quiere protegerse proclamando la excepción, imponiendo la negación, cualificando, codificando (García, 2016, p.377).

Aquí, el simulacro es entendido como la resistencia de un constituyente en devenir a ser cualificado. La potencia de no ser que era el fundamento de la potencia de potencia de Agamben es contrapuesta a una potencia de sí, a una virtualidad productora de nuevas diferencias. De nuevo, la individuación es entendida en relación al individuo como una metaestabilidad pasajera de un sistema de fuerzas en pugna. No solo lo pre-individual coexiste con el individuo en la virtualidad, sino que lo excede al plantear siempre resoluciones nuevas que no se agotan en lo efectuado. Desde esta perspectiva, el Estado instituido por la soberanía solo sería un efecto de superficie constituido por una potencia sin cualificar con la que no se confunde, sino que se ve excedida por ella. La micropolítica en este contexto significa admitir que lo constituido es inevitable (la potencia no puede decidir no ser), pero reconocer al mismo tiempo que lo constituyente que lo genera también lo desborda y se diferencia absolutamente de él. “Una utopía inmanente, que ni busca ni presupone ideales y que, por tanto, no proyecta nada a futuro” (García, 2016, p.378). Así se anuncia el concepto de caosmunidad.

4.4 La caosmunidad de María García

Hasta aquí hemos comprobado las categorías que utiliza María García para evaluar el pensamiento contemporáneo de la comunidad. Ahora, nos proponemos exponer su propia propuesta, la caosmunidad, con la intención de encontrar afinidades con aquello que nos proponíamos al final de la primera parte: elaborar los rudimentos para una máquina de guerra antifascista.

El principal reproche que hace María García al pensamiento impolítico es la esterilidad de sus propuestas. Los autores de la comunidad-sentido se conforman con diferir de las subjetividades y significaciones sin prestar atención a su génesis. Una estrategia contra el fascismo que pretenda ser eficaz debería basar su diferir en una divergencia cualitativa, aunque esto signifique pensar la soberanía desde una ontología de la fuerza. Esto no supone abandonar el propósito original de aquellos autores, que no

era otro que expurgar la identidad del pensamiento comunitario, sino más bien cumplir adecuadamente con él. La primera implicación de esta tarea es que el orden que los autores impolíticos establecían entre el sentido y la fuerza se invierte: ya no sería el sentido lo que explicaría a la fuerza, sino que la fuerza produce como efecto al sentido. “*Caos* es producción intensa y desmesurada de diferencia organizada de modo inmanente, cuyo despliegue como sentido se daría en segundo término, es decir, como efecto de superficie o Acontecimiento de intensidades dispares en interafección” (García, 2020, p.310). Esta es la única manera de expurgar el co- (de co-munidad), todavía demasiado filial, de la ontología del sentido. El caos como prefijo de la comunidad quiere significar la distancia imposible de superar entre el sentido y la fuerza que es su génesis. Fuerza y sentido no se pertenecen, sino que se afectan mutuamente para llegar a una metaestabilidad que solo es contingente. La identidad, como efecto de superficie, nunca está a salvo de las intensidades que la pueden hacer mutar desde dentro.

La relación con la alteridad está determinada por los afectos. Estos no quedan identificados con un sujeto que respondería de ellos, sino que en su colisionar se inscriben en la relación misma y van libremente distribuyéndose entre las acciones. “Tener simpatía hacia alguien es siempre, a la vez, un «simpatizar», infinitivo verbal que expresa el disturbio afectivo que acaece sin que lo notemos” (García, 2020, p.312). La existencia de ese añadido excesivo, que no puede ser agotado por lo efectuado, impide que la alteridad sea instrumentalizada. Detrás de cada singularidad efectuada hay una pluralidad virtual que es un horizonte abierto, no una suma de posibilidades. Por lo tanto, cuando nos relacionamos con los otros en realidad lo hacemos con todo un mundo afectivo; “deseo en series de síntesis disyuntivas, deseo en rizoma” (García, 2020, p.313). Esto quiere decir, una caosmunidad descentrada que pone en contacto las diferencias con las diferencias sin perseguir ningún final, pero también sin fundamento alguno. Su normatividad depende de aquello que comunica a las diferencias, la diferencia de las diferencias o la diferencia diferenciante que desaparece tan pronto como las pone en relación. No se la puede situar en lugar alguno porque es el movimiento mismo de todo el conjunto: línea de fuga de toda centralidad. También, fuga con respecto a toda trascendencia que pretende determinar de antemano el movimiento. Lo constituido, por tanto, carga con un constituir que es pura sublevación.

A esta arborescencia filial donde los poderes crecen estableciendo jerarquías, cerrando el paso a lo que no quepa en la definición preestablecida, hay que contraponer la imagen

rizomática de una *caosmunidad* en fuga respecto de cualquier fijación vertical. Por su metaestabilidad como rasgo fundamental, lo constituyente será lo que, al investirse en lo constituido, cambia de naturaleza, siempre y cuando se observe lo constituido desde su génesis en lo constituyente, tomando a este último como un afuera en permanente litigio (García, 2020, p.318)

Cada deseo administrado por la institucionalidad para conservar lo constituido esconde una potencia que lo desborda y le hace sublevarse contra eso mismo. Una comunidad que sobrepasa las nociones de amigo o enemigo porque no hay bien común prestablecido a partir del cual identificar a unos y otros. Nunca fiel a sí misma, sino en plena transmutación de intensidades. “*Caosmunidad* afirmativa y creativa que no cesa en traer la novedad en el tiempo aiónico, comunidad de revolución permanente, *natura naturatans* de los constituido” (García, 2020, p. 320). En definitiva, una desobediencia ontológica.

Sin embargo, para María García la caosmunidad también es una herramienta de diagnóstico. Lo constituido puede ser evaluado en su condición de objetivación de un constituir esencialmente inestable. Esto quiere decir que el status quo ya no se presenta tan monolítico e impasible como parece, sino que existe un plano sub-representativo pujando por transformar esa realidad. A esto es a lo que hemos llamado en la primera parte de nuestra exposición la dimensión micropolítica. Lo que María García llama lo “factopolítico” se sostiene sobre “un ethos, esto es, sobre un determinado modo de habitar y de comprender el mundo” (García, 2020, p.322). Una auténtica política del deseo que solo se sostiene por un desear trascendental, pero no trascendente (condición de posibilidad, pero no destino predefinido). Su dirección depende de las cristalizaciones de la dimensión intensiva en su afectación mutua, por lo que los poderes establecidos no lo tienen todo bajo control. “La *caosmunidad* profiere acerca de su propio encarrilamiento, nos da un mapa de sus escarpaduras y sus collados, de sus arrecifes y sus atalayas. Mediante él se hace cabal evaluar el signo de los tiempos, sus rumbos concebibles” (García, 2020, p.322). Con la caosmunidad es posible cartografiar el deseo.

La caosmunidad recupera la idea de soberanía sin referirla a sujetos o colectivos, sino como pura fuerza de transformación social asentada en la afirmación de la diferencia. Al fundamentarse en una ontología de la fuerza puede dar cuenta del sentido sin recurrir a la consciencia o a su des-presencia. Tampoco somete a la alteridad a ningún principio de identidad o proceso de subjetivación, sino que la comprende como relación afectiva pre-

individual e impersonal. Más bien, encuentra en el fondo de lo constituido líneas de fuga que son cartografiables para una práctica política concreta.

5. Conclusión. Para una máquina de guerra antifascista

En la primera parte de nuestra exposición, nos propusimos identificar si algo así como una comunidad formaba parte de la sociedad moderna. A través del pensamiento de Nietzsche, el privilegio que la filosofía política occidental concedía a una comunidad originaria para explicar el posterior surgimiento de la sociedad moderna quedó anulado por una explicación que hacía del movimiento de inscripción y captura el principio de génesis interna de esta sociedad. Tal movimiento, a la vez de totalización y de subjetivación, lo describimos como el paso de la deuda a la culpa.

Todavía sería necesario recurrir al trabajo de Marzoa para llenar de contenido un movimiento tan abstracto. El concepto de sociedad civil aplicado a las sociedades actuales nos puso sobre aviso de que el conjunto de relaciones sociales que realizaba el movimiento antes descrito estaba determinado por el capital. La venta de la fuerza de trabajo a través de la producción del trabajador como subjetividad era el pilar que sostenía a toda la estructura económica. Sin embargo, para Marzoa, este proceso no podía ser identificado con la comunidad, pues lo comunitario había sido tratado como el sustrato empírico sobre el que la sociedad civil actuaba de manera crítica. Con el trabajo de Marsá sobre el neoliberalismo, la interpretación que hacía de la comunidad un conjunto de relaciones vinculantes preestablecidas dejó paso a una que la comprendía como todo un campo de luchas de poder capaz de producir efectos significados en la sociedad. Este descubrimiento nos obligó a reevaluar las tesis de Marzoa. El concepto de estructura económica, entendida como modelo a realizar en lo dado empíricamente, no era capaz de dar cuenta de la flexibilidad característica del capitalismo. Por eso recurrimos a Deleuze y Guattari para sustituirlo por el concepto de axiomática, donde la heterogeneidad de las configuraciones sociales se explica por ser todas modelos de realización de unas mismas relaciones funcionales de elementos no cualificados. La comprensión de la axiomática nos llevó a colocar a la comunidad junto al concepto de límite interno relativo, es decir, como aquello que el propio capitalismo produce para ser desplazado y motivar su movimiento expansivo. Pero, por otro lado, comprobamos que estos límites relativos podían devenir absolutos gracias a una línea de fuga de la axiomática. El mayor peligro al que se enfrenta una línea de fuga es a ser capturada por una máquina de guerra productora de un deseo de aniquilación, es decir, una máquina de guerra fascista. A través de distintos autores identificamos las diversas formas que adopta esta máquina de guerra

en nuestra actualidad. Así, llegamos a la conclusión de que algo así como una máquina de guerra antifascista era una estrategia viable para combatirla.

En la segunda parte utilizamos el trabajo de María García para introducirnos en el debate ontológico del ser de la comunidad en el pensamiento contemporáneo, con la intención de encontrar una forma de entenderla afín al propósito enunciado en la primera parte. Según la autora, el pensamiento impolítico de Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito y Giorgio Agamben nos abocaba irremediablemente a abandonar cualquier propuesta de intervención política concreta al estar basada en una ontología del sentido como des-presencia de origen derridiano. Además, tal sustrato ontológico les impediría acometer su principal objetivo: expurgar toda noción de identidad del pensamiento de la comunidad como resistencia al totalitarismo. Solo desde una ontología de la fuerza se puede conseguir dicho objetivo. María García encuentra en Deleuze los fundamentos ontológicos para pensar la comunidad como caosmunidad. Tal concepto rescata la noción de soberanía y de mediación despojándola de su pertenencia a sujetos o colectivos, pero interpretándola como fuerza constituyente que siempre excede lo constituido. Podemos interpretar la propuesta de la autora como un intento de superar la simple resistencia y pasar a la ofensiva.

Antes de concluir, debemos abordar una última cuestión. ¿En qué consistiría algo así como una máquina de guerra antifascista? Para contestar a esta pregunta, antes debemos situar el concepto de máquina de guerra dentro de la filosofía política de Deleuze y Guattari.

En *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* Jun Fujita Hirose encuentra en la manifestación del deseo el centro vertebrador de la estrategia anticapitalista desarrollada por Deleuze y Guattari en su trabajo colaborativo. Siempre se trata de anteponer el deseo a los intereses, pues estos últimos solo constituyen un límite relativo al capitalismo. “Cuando uno se percibe a sí mismo en el plano de coexistencia inmanente con todos los otros habitantes del mundo, humanos y no humanos, presentes y futuros, entra necesariamente en una lucha contra su propio interés” (Hirose, 2021, p.17). En este sentido, una máquina de guerra es ante todo un tipo de agenciamiento del deseo que describe una línea de fuga, un devenir-revolucionario. Como hemos dicho anteriormente, la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra misma, o, más bien, solo la máquina de guerra fascista tiene por objeto la guerra misma. El objeto de una máquina de guerra es “del espacio liso, de la ocupación de ese espacio, del desplazamiento en ese espacio y

de la composición correspondiente de los hombres” (Deleuze y Guattari, 2023b, p.531). Cualquier movimiento, sea este político, científico, filosófico o dentro de cualquier ámbito (con independencia de sus dimensiones), puede ser una máquina de guerra mientras dibuje un plan de consistencia, es decir, “una línea de fuga creadora” (Deleuze y Guattari, 2023, p.538). Si es de guerra solo es porque en ese desplazamiento se encuentra irremediablemente con el movimiento contrario de la forma-Estado, pero esto solo es una consecuencia derivada de su objeto principal. Sin embargo, si la caracterización de nuestra máquina de guerra como antifascista tiene sentido es porque corre el riesgo de entrar en un proceso de fascistización. Esto no solo ocurre cuando es capturada por el aparato de Estado, sino también cuando ella misma se constituye en uno.

El problema que se nos presenta al final de nuestra exposición es el de qué elementos debe contener una máquina de guerra para oponerse al proceso de fascistización que la amenaza. Ante esto, solo podemos especular con cuales serían estos elementos. El pensamiento sobre la técnica de Yuk Hui, así como su desarrollo del concepto de tecnodiversidad, nos parece, a primera vista, que podría tener cierta relevancia por ser la cuestión de la técnica una de las claves tradicionales a la hora de interpretar el fascismo. Por otro lado, el trabajo del historiador italiano Furio Jesi, con su concepto de máquina mitológica y su proyecto de desmitologización, también nos parece que puede ser interesante para analizar la construcción mitológica fascista.

6. Información bibliográfica

6.1 Bibliografía principal

- Adorno, Th. W. (1993). *Consignas*. Argentina: Amorrortu.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.
- Benmouffok, S. (2023, 9 de noviembre). Ningún ejército es inmune a los crímenes contra la humanidad. *Le Nouvel Obs*
<https://www.nouvelobs.com/opinions/20231109.OBS80632/aucune-armee-n-est-immunisee-contre-les-crimes-contre-l-humanite.html>
- Biebricher, T. (2014). Sovereignty, Norms, and Exception in Neoliberalism. *Qui Parle*, 23(1), 77–107. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.1.0077>
- Capener, S. (2021) *The time that belongs to god: The christian prohibition on usury in the 12th-13th centuries and the making of the subject of debt*, E.E.U.U: Universidad de Toronto, Departamento de Estudios religiosos. Tesis doctoral en Filosofía.
- Cavalcante Schuback, M. (2022) *The fascism of ambiguity: a conceptual essay*. Londres: Bloomsbury academic
- Cooper, M. (2020). *Los valores de la familia: entre el neoliberalismo y el nuevo social- conservadurismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Cooper, M. (2023). La extrema derecha contra la austeridad. *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Madrid: Lengua de trapo; pp.149-192.
- Deleuze, G. (2017a). *Diferencia y repetición*. Argentina: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2017b). *Derrames II: aparatos del estado y axiomática capitalista*. Argentina: Cactus.
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche y la filosofía*. (12ª ed.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2020). *Lógica del sentido*. (7ª ed.) Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2023a). *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. (19ª ed.). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2023b) *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. (2ª ed.) Valencia: Pre-textos.

- Díaz Marsá, M. (2017). Del único camino que permanece abierto: Michel Foucault o de la crítica en la nueva sociedad de la diferencia (en sí), *Foucault y la cuestión del derecho*. Madrid: Guillermo Escolar; pp. 97-134.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Argentina: Caja Negra.
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. (2ª ed.). Madrid: Akal.
- García Pérez, M. (2016). *Erososofía y Caosmunidad; pensar la comunidad desde el vínculo entre G. Deleuze y G. Bataille*. Granada: Universidad de Granada, Facultad de filosofía y letras. Tesis doctoral en Filosofía.
- García Pérez, M. (2020). *Políticas del amor*. Granada: Universidad de Granada.
- Graeber, D. (2021). *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Hirose Fujita, J. (2021) *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* Argentina: Tinta Limón.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: ensayos sobre la tecnodiversidad*. Argentina: Caja negra.
- Karl, M. (2012). *Manuscritos de París. Prólogo (3ª manuscrito)*. Madrid: Gredos.
- Martínez Marzoa, F. (2018). *El concepto de lo civil*. Chile: La Oficina.
- Marx, K. (2022) *Manuscritos (1861-1863). Precedido de: Notas marginales al Tratado de Economía Política de A. Wagner Marx*. Madrid: Ediciones dos cuadrados.
- Mau, S. (2023). *Compulsión muda: una teoría marxista del poder económico del capital*. Madrid: Ediciones Extáticas.
- Nietzsche, F. (2017). *Aurora: pensamientos acerca de los prejuicios morales*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Gredos.
- Pardo, J.L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- Roberts, W. C. (2017) *¿Qué fue la acumulación primitiva? Reconstruyendo el origen de un concepto crucial*. Recuperado de Academia.edu el 5 de julio de 2024.

- Rodríguez López, E. (2018). *La política contra el estado: sobre la política de parte*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Taibo, C. (2022). *Ecofascismo: una introducción*. Madrid: Catarata.
- Toscano, A. (2023). *Late Fascism: race, capitalism and politics of crisis*. New York: Verso.
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. Argentina: Amorrortu.

6.2 Bibliografía complementaria

- Adkins, L., Cooper, M. y Konings M. (2020). *The asset economy: property ownership and the new logic of inequality*. E.E.U.U: Polity press.
- Aviñó McChesney, A. (2023). *Rehabitar: fundamentos para la vida no capitalista*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Berardi “Bifo”, F. (2024). *Desertemos*. Argentina: Prometeo.
- Colquhoun, M. (2021). *Egreso: sobre comunidad, duelo y Mark Fisher*. Argentina: Caja Negra.
- Gómez Villar, A. (2022). *Los olvidados: ficción de un proletariado reaccionario*. Manresa: Bellaterra.
- Hui, Y. (2023). *Sobre la existencia de los objetos digitales*. Materia oscura.
- Jesi, F. (1989). *Cultura de derechas*. Barcelona: Muchnik.
- Jesi, F. (2014). *Spartakus: simbología de la revuelta*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Klossowski, P. (2003). *La moneda viva*. Valencia: Pre-textos.
- Martínez Marzoa, F. (2020). *La filosofía de la capital*. (2ª ed.). Madrid: Adaba.
- Meiksins Wood, E. (2021). *El origen del capitalismo: una mirada de largo plazo*. Madrid: Siglo XXI.
- Noguera, A. (2023). *El asalto a las fronteras del derecho: revolución y poder constituyente en la era de la ciudad global*. Madrid: Trotta.
- Rancière, J. (2023). *Los treinta ingloriosos: escenas políticas 1991-2021*. Pamplona: Katakarak.