



**Universidad**  
Zaragoza

TRABAJO FIN DE GRADO

# **LA DEUDA CONTRA LA VIDA EN COMÚN**

Autora:

Andrea de la Serna

Directora:

Marina Garcés

Grado de Filosofía

Curso 2014/2015

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – <http://zaguan.unizar.es>

# Índice

Introducción	<b>página 3</b>
<b>I. La deuda infinita</b>	<b>página 6</b>
Deuda y culpa	6
Gubernamentalidad neoliberal	8
<b>II. El deseo y lo social</b>	<b>página 12</b>
Ontología del deseo	12
Pragmática de lo social	14
La trampa del deseo	17
<b>III. Partir de lo social</b>	<b>página 20</b>
Estado-nación y sociedad civil	20
Los intereses a la inglesa: la sociedad de mercado	22
<b>Conclusiones: de la captura a la confianza</b>	<b>página 26</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>página 29</b>

## Introducción

La deuda se ha convertido en un término de uso habitual en nuestra cotidianeidad. En las noticias, en las preocupaciones diarias, la deuda está ahí, pero se resiste a dejarse acotar. Tal es el golpe que nos asesta, un impacto que se ha convertido desde los años setenta, aunque con raíces en la reestructuración internacional después de la II Guerra Mundial, en una condición existencial generalizada. Pese a ello, siempre hay algo de la deuda que no tiene exactamente nada que ver con lo que dicen los periódicos que es, ni solamente con un crédito a deber. Entonces, empiezo a entenderla como una condición que no puede ser pensada únicamente desde los análisis económicos y que tiene menos que ver con los grandes movimientos de dinero del capital financiero que con una forma de vida muy extendida. Me interesa pensar la deuda como una captura de vida, la vida apresada y volcada contra sí misma, que comienza a desear su propia culpa y vergüenza. Y creo que es en esta vuelta del deseo contra sí mismo, en esta perversión suya, donde se produce justamente un *socius* específico, que no hace sino favorecer la ampliación y proliferación de los tiempos y los espacios que posibilitan nuestra existencia endeudada.

En un primer momento del trabajo, me aproximó a la deuda desde las técnicas de culpabilización y privatización subjetivas que favorece, estudiando asimismo el papel que cumple en el neoliberalismo. Las aportaciones de Nietzsche en *La genealogía de la moral* constituyen un primer apoyo para la descripción que se lleva a cabo. Según entiendo la deuda, ésta va ligada a una forma de relacionarnos y a una práctica concreta de lo real. Dicha práctica se basa en una técnica de individualización que genera espacios de desconfianza e hipocresía social – de miedo, en definitiva – que nos impiden compartir con los demás, exponernos a una complicidad, cambiar nuestros hábitos e implicarnos con el sufrir del otro. La deuda nos priva – y privatiza – de esa dimensión otra de la socialidad que es la vida (en) común. En este sentido, la deuda es conceptualizada como un mecanismo que opera sobre nuestra socialidad de un modo específico que, sin embargo, ha cobrado una gran relevancia en el neoliberalismo, llegando a imponerse como la relación (acreedor- deudor) que atraviesa transversalmente nuestras vidas, en sus diferentes esferas. Así, la deuda supone un dispositivo que actúa tanto en lo económico y social como en lo político.

Nietzsche recalca la base moral del nacimiento de la economía y su relación con los desarrollos filosóficos que se venían haciendo desde entonces. Su vehemente discurso contra el mito del intercambio me obliga a volver a pensar las relaciones entre sociedad y Estado. La crítica a la visión íntimamente liberal – pero ya, en aquel momento, también socialista – de una sociedad fundada en el intercambio apunta a uno de los problemas con los que el siglo que le sucede tiene que lidiar en la filosofía política: el de la igualdad y la diferencia, desde la

ontología y lo social. *La genealogía de la moral* abrirá una puerta al siglo XX que, con el torbellino de sus metáforas, desbaratará papeles e interpretaciones. Su radical propuesta en la *Segunda Disertación* es clara: las sociedades no son cambistas, sino que se establecen en una relación de deuda infinita con el Estado, entendido como voluntad de potencia. Los sistemas de crueldad – joviales, vitales, fuertes – fueron intervenidos por un activo sentimiento de culpa, el cinismo del monoteísmo, que impregnó a las sociedades occidentales de su mayor mal. La subjetividad occidental – la racionalidad moderna – se conformó de acuerdo a sucesivas operaciones de marcaje que le crearon una memoria y la hicieron capaz de hacer promesas y ahí, de esas promesas, de esa memoria dolida, podría haber surgido algo así como el deseo de Estado. El movimiento destituyente de la razón social moderna llevado a cabo por Nietzsche es radical pero, me pregunto, ¿no favorece el olvido de otra de las caras esenciales de la construcción de la subjetividad moderna: la de la emancipación y la dignidad sociales?

A partir de la descripción de los mecanismos de sujeción de la deuda, y de su importancia en el capitalismo contemporáneo, de este último problema extraeré otro problema clásico: ¿por qué deseamos nuestra propia servidumbre? Esto me lleva a abordar el plano ontológico, siguiendo las relaciones entre filosofía y economía, de las que Deleuze y Guattari se encargan en *El AntiEdipo*, obra que ha inspirado gran parte de este trabajo. Asumiendo que sólo hay el deseo y lo social, la pregunta pertinente cuando pensamos en la deuda es: ¿cómo actúa la deuda sobre el deseo y lo social para hacer que el primero se vuelque sobre sí mismo, autolimitándose, siendo el principal productor de su esclavitud? La deuda me dirige allí donde se cruzan las disputas económicas y las diferentes visiones de lo social, con las paradojas en lo político, que se vienen arrastrando desde la modernidad. Con las consideraciones ontológicas, la conceptualización de la noción de deseo y la importancia que tiene sobre la visión clásica de la teoría económica, me acercaré a las lecturas contemporáneas que han renovado el discurso sobre lo social, dándole una vuelta política imprescindible para el tema que aquí se va a tratar.

Para terminar, la deuda, el deseo y lo social me sumergen en la historia de la economía y del liberalismo, y me conducen a la Universidad de Glasgow, al departamento de filosofía moral, despacho del profesor Adam Smith. Llego entonces al siglo XVIII, el siglo de las Luces en Europa, también del *Enlightenment* inglés del cual Smith forma parte. En ese momento se está forjando el nacimiento de las ciencias sociales y económicas en el seno de los despachos de pensamiento moral, que son buenos conocedores de la teoría política que se había desarrollado en Europa en los siglos anteriores. El nacimiento de estas ciencias sociales, que incluirán a la ciencia económica, exige asimismo el nacimiento de un nuevo sujeto, que ya no será el sujeto político ni el sujeto comerciante, pero tampoco el sujeto de la religión. Con el discurso económico nace también la sociedad civil, como respuesta a las paradojas que la filosofía política de los siglos anteriores había dejado en herencia, de Bodin a Rousseau, pasando por las

pinceladas inglesas de Locke, Hume o Mandeville, que Smith retomará y sintetizará. Paralelamente a la sociedad civil, se está produciendo la expansión de las sociedades de mercado con el nacimiento – salvando excepciones – de los Estados-nación. Volver la vista a estos cambios profundos en el seno de lo social, tal y como se le presentan al siglo XVIII, me lleva a preguntarme por las relaciones que se dan entre Estado y sociedad y por las diferentes visiones de lo social que se formaron. La orientación para esta historia alternativa de la economía la he encontrado en David Graeber y su libro *En Deuda*, así como en la relectura del liberalismo que realiza Pierre Rosanvallon en *El capitalismo utópico*.

En definitiva, la descripción sociológica de la deuda me obliga a ampliar su campo de afección, llevándome a una conceptualización ontológica del deseo y de sus trampas y pliegues en lo social para, en último lugar, ocuparme de la teoría política y lo que se puede estudiar a partir de ella – y contra ella – sobre las relaciones entre lo social, lo político y lo económico; la sociedad y el Estado. El propósito de este recorrido es abordar nuestra existencia endeudada y los límites que nos impone, para poder pensar otras formas de vida que se basen en nociones diferentes de confianza e interés.

## I. La deuda infinita

La deuda es la relación asimétrica que se establece entre un acreedor y un deudor. Cuando esta relación se inscribe en el mercado capitalista, y lo hace funcionar, revela una incomodidad tanto a los ojos de los capitalistas como de los teóricos liberales. Cuando la deuda se hace visible como la fórmula que dinamiza la economía financiera global, esto es, cuando el Capital entra en crisis y la responsabilidad del pago de la deuda recae sobre el cuerpo social, siendo el Estado quien garantiza el cobro, se hace visible que «el capitalismo nunca ha sido liberal, que siempre, y necesariamente, ha sido capitalismo de Estado»<sup>1</sup>. Entre otras cosas, la deuda revela la amistad histórica entre Capital y Estado, de la cual deja constancia la actual crisis neoliberal. Situándose como mediadora de ambos, la deuda captura, privatiza y culpabiliza a lo social, que no ve cuándo podrá dejar de deber al gran acreedor.

### Deuda y culpa

Pensar la deuda implica pensar cómo actúa, cómo se mantiene una relación de deuda. Para ello, no puedo obviar la proximidad etimológica que se encuentra entre ambos términos, deuda y culpa, en alemán: *die Schulden* (las deudas) – *schulden* (deber) – *die Schuld* (la culpa) – *schuldig* (culpable) – *Entschuldigung* (perdón, como fórmula de disculpa). La relación entre deuda y culpa es estudiada por Nietzsche en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*. Si «solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria»<sup>2</sup> es porque la memoria está construida a partir de marcas y heridas. Este tratado de Nietzsche puede ser leído como una crítica de la razón moderna, en la que ésta es destituida a favor de la construcción de una ética individual que se autoafirme y reivindique su voluntad frente al rebaño, o las masas de los iguales: «La vida es una fuente de placer; pero donde la plebe también bebe, se envenenan todos los pozos»<sup>3</sup>. Nietzsche trata de hacer una genealogía, como metodología crítica, de la formación de la razón social moderna, para proponer en el tercer tratado su deconstrucción, afirmando el proceso de construcción de la voluntad individual, creativa y artística. Es la ética del Uno-diferente contra la sociedad que, no obstante, no nos da pie a una reconsideración de la dimensión colectiva, que es de partida rechazada.

Pero antes de llegar a esta ética, Nietzsche toma mucho esfuerzo en describir la complicidad entre deuda y culpa. Se trata de una cuestión de memorias. Tener una memoria es ser capaz de recordar algo, y para recordar algo se tiene que haber quedado grabado como una

---

<sup>1</sup> Maurizio LAZZARATO, “Capitalismo de Estado y soberanía. La gubernamentalidad en la crisis actual” en VV.AA., *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, Madrid: Errata Naturae, 2013, p. 35

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972, p. 69

<sup>3</sup> *Ibid.*, “De la plebe” en *Así habló Zaratustra*, Madrid: Cátedra, 2008, p. 242

marca de fuego lo hace en la piel. No recordamos los períodos de alegría y jovialidad, pues la inocencia es volátil y se esfuma rápido en cuanto las primeras heridas la atraviesan. Esta metáfora sirve a Nietzsche para explicar el periodo de decadencia de una sociedad occidental que olvidó su infancia, su ser niño, para volverse débil, miedosa, *acumuladora* de sufrimiento:

Estoy seguro de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les ha interrogado hasta ahora con el cuchillo para obtener respuestas científicas, no cuesta sencillamente nada<sup>4</sup>.

Esta intransigencia hacia lo incalculable e imprevisible que supone la dimensión trágica de la vida, viene dada por una *racionalización* de la violencia, una matematización de todo lo que en el ser humano es excesivo. No es que se pierda capacidad para el dolor, no es que nos hagamos impermeables a él, es que el dolor pesa demasiado, pesa tanto que no sale a la luz, sino que se interioriza. ¿Qué sitúa Nietzsche en el principio de esta decadencia, en el punto de partida de esta construcción débil de la era occidental? La moral, en el horizonte del monoteísmo. No interpreto aquí el monoteísmo en clave religiosa, sino en clave de Unidad. La moral trae consigo el fin de un estar en el mundo ingenuo y gratuitamente cruel, por la creación de una interioridad en la que empiezan a *acumularse cortes*. Es la interioridad de la subjetividad, que funciona como *resto* de todo aquello que ya no puede exteriorizarse, de todos los deseos que ya han sido obstaculizados, cortados e interiorizados. La formación del sujeto moderno es la formación residual de una conciencia culpable que acumula todo lo que ya no está *bien*, todo lo que excede la racionalización de las pasiones y los intereses: «con la ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social, el hombre fue hecho realmente *calculable*»<sup>5</sup>. La represión de la crueldad gratuita, de la *sympathia malevolens* (Spinoza) primitiva, mediante mecanismos morales de individualización y culpabilización, mediante la construcción de toda una cultura, es lo que nos sujeta a lo social: «el imperativo categórico huele a crueldad»<sup>6</sup>. Siguiendo esta línea de interpretación, *La dialéctica de la Ilustración* aparecería en el horizonte. Sin embargo, daré un salto más grande:

El odio contra la vida, contra todo lo que es libre, pasa y mana; la universal efusión del instinto de muerte – la depresión, la culpabilidad utilizada como medio de contagio, el beso del vampiro: ¿no tienes vergüenza de ser feliz? Toma ejemplo de mí, no te soltaré hasta que también digas «es culpa mía», ¡ay! Innoble contagio de los depresivos, la neurosis como única enfermedad, que consiste en volver enfermos a los otros [...] el abyecto deseo de ser amado el lloriqueo de no serlo bastante, de no ser «comprendido» [...] toda esta *psicología del sacerdote*<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Íbid.*, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972, p. 77

<sup>5</sup> *Íbid.*, p. 67

<sup>6</sup> *Íbid.*, p. 74

<sup>7</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *El AntiEdipo*, Barcelona: Paidós, 1985, p. 277

Este pasaje de *El AntiEdipo* constituye un alegato contra el cinismo y el resentimiento, con el cual me pregunto si no habrá una manera de devenir niño del adulto, sin caer en la nostalgia romántica de lo primitivo, pero tampoco en la solución individual. ¿Cabe pensar una solución colectiva y alegre, cuando ya se ha decretado *nuestra mayoría de edad*, cuando la Historia ya nos ha hecho daño, que no acabe en sojuzgamiento sino en emancipación? La crítica a lo social nietzscheana nos deja solos, asumiendo eventuales encuentros con valientes compañeros de viaje... que no se mezclan con el pueblo. El elitismo vitalista de Nietzsche nos obliga, contra él, a retomar vías que se planteen seriamente una alternativa de recomposición política de lo social, es decir, de liberación colectiva de nuestras deudas-culpas (siendo la primera deuda, posiblemente, la deuda con la Sociedad-Estado). En cualquier caso, el rechazo de los mecanismos morales de culpabilización e individualización social con los que opera la deuda queda como el aporte nietzscheano que una y otra vez me hace retomar la escritura.

## Gubernamentalidad neoliberal

La *marktkonforme Demokratie* que Angela Merkel defendió durante la visita de Passos Coelho a Alemania, en 2011, explica en gran medida las reconfiguraciones que se están produciendo en el seno de la soberanía estatal. En efecto, en contra de lo que parece ser una opinión extendida, la gubernamentalidad neoliberal no impone una desaparición del Estado-nación, sino su transformación en un importante cómplice de las exigencias del mercado neoliberal y sus imperativos de productividad y competitividad: «el Estado asume íntegramente su nueva naturaleza y pasa a ser un producto de la economía, a la que cede partes enteras de su antigua soberanía»<sup>8</sup>. Según la tesis de Lazzarato en este reciente artículo, la economía se ha erigido como la instancia moldeadora del resto de factores participantes de lo social. La actual crisis europea estaría mostrando hasta qué punto lo económico ha tomado las riendas de la producción de lo real, determinando lo político, lo social y lo cultural<sup>9</sup>: la economía es el método, pero de lo que se trata es de cambiar el alma, como bien dijo Margaret Thatcher. Por otra parte, en la introducción de su *Breve historia del neoliberalismo*, David Harvey da en pocas palabras una definición, en clave sociológica, del neoliberalismo:

El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y

---

<sup>8</sup> Maurizio LAZZARATO, *Op.Cit.*, p. 40

<sup>9</sup> Pienso que, tal vez, esta sutura económica se esté viendo debilitada en la actualidad por un movimiento antagónico que impondría una sutura bien diferente. El movimiento al que asistimos ahora podría ser el de la sutura y el retorno de lo político.



libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas<sup>10</sup>.

La noción foucaultiana de gubernamentalidad remite al modo específico de gobierno que, con el auge del liberalismo y el nacimiento de la sociedad civil, vino a imponerse allí donde la sujeción al Estado era más débil. Lo social no sería una instancia de autonomía con respecto al Estado, y como exenta de poder. La gubernamentalidad indica un gobierno que se ejerce capilarmente sobre lo social y que, simultáneamente, lo produce – atiende, por lo tanto, a un modo de distribución del poder -. En el caso de la gubernamentalidad neoliberal en el capitalismo contemporáneo, y el *socius* específico que produce, consiste en un modelo que impone la empresarialidad de sí como prioridad, haciendo del trabajador algo más que una fuerza de trabajo. La cuestión es poner todas las facultades y capacidades del individuo en disposición del mercado, de modo que no quede ni una esfera de la vida que no se haya puesto a producir: «Es cierto: ya no se concibe al “trabajador” como un simple factor de producción y nada más; propiamente hablando, ya no es fuerza de trabajo, sino un capital-competencia»<sup>11</sup>. La presencia del individuo, su subjetividad y su existencia misma, son un valor que cotiza en el mercado, se convierten en una divisa canjeable. Ante esta situación, proliferan las técnicas de acondicionamiento y *domesticación* de sí – *coaching*, terapia, cursos... -, que cumplen una función social determinada: modelar la subjetividad para ponerla en consonancia con los valores del mercado. Además de cumplir con esta función social, *ocupan también una posición social determinada*, pues contra el mito del intercambio, que presupone la igualdad y neutralidad sociales como punto de partida, no se puede admitir más la idea de que todos los recursos están al mismo alcance de todos. En una sociedad dividida y desigual, las técnicas de cuidado de sí fomentan una mayor división en el seno del antagonismo de clases. No hace falta que me remita a Marx para denunciar este tipo de operaciones como ideológicas (en este sentido comentado más arriba, de producción de lo social conforme a las exigencias económicas y del mercado). La implantación de asignaturas como Educación financiera, o el progresivo afianzamiento de empresas privadas en el proceso formativo – que ya no educativo – del individuo, serían también ejemplos que acompañarían este modo específico de gobernanza.

Además de esta producción de una subjetividad capturada bajo la exigencia de la deuda, Lazzarato incide en otro tipo de operación de captura, la que se ejerce sobre las posibilidades de elección, y que entiendo como una captura de tiempo. La captura temporal llevada a cabo por la deuda la estudia Lazzarato a partir de la teoría del obrar del pragmatista norteamericano William James. Muy resumida, esta teoría comprende el obrar como la conjunción de una serie de causas sobre las que no actúan únicamente las razones objetivas del entendimiento, sino que

---

<sup>10</sup> David HARVEY, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal, 2007, p. 6

<sup>11</sup> Maurizio LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p.105

intervienen causas activas en las que se mezclan pasiones, deseos e intuiciones. En definitiva, se sustituye un modelo del obrar de acuerdo al saber, por otro conforme a la creencia. Por un lado, describe la creencia-hábito como una disposición a obrar en un mundo que ya está determinado y que es conocido. Por otro, expone la creencia-confianza como aquella que actúa en el obrar cuando nos dirigimos a lo desconocido. Es así como la confianza se convierte en una condición para el obrar. Para ello, «es preciso que en el mundo haya indeterminación, un tiempo abierto que se esté haciendo, es decir, un “presente” que envuelva bifurcaciones posibles y, por ende, posibilidades de elección, de riesgos existenciales»<sup>12</sup>. No obstante, el modo en que interviene la deuda sobre el obrar acorta y destruye estos riesgos existenciales, agota las “bifurcaciones posibles” para crear un futuro ficticio, para crear una memoria que genere la ilusión – o la realidad – de que verdaderamente hay un futuro. Esta producción de realidad determina de un modo fatal esa dimensión temporal de la existencia, que obstaculiza la elección en el obrar, pues dirige todas las acciones hacia el pago único de la deuda. En resumidas cuentas, se hipoteca el presente en pos de una proyección en el futuro. En tanto el neoliberalismo es un tipo de gobierno que funciona poniendo en movimiento los mecanismos de la deuda, puede conceptualizarse también como el gobierno que produce una temporalidad endeudada.

Queda demostrado entonces hasta qué punto neoliberalismo y deuda van de la mano. Si se atiende al modelo de empresarialización de sí, se ve que es lo que torna fundamental la correcta gestión del capital propio – ya sea éste capital monetario, simbólico, cultural, etc -. Saber administrar y utilizar los recursos de los que uno mismo dispone es la máxima de este modelo. Por ello, En el capitalismo contemporáneo, el sinónimo de finanzas es deuda. Como defiende Lazzarato, no hablemos más de economía financiera, sino de economía de la deuda<sup>13</sup>. En relación con la posición social que ocupaban las técnicas de modelación del individuo, comprobamos que aquél que no dispone de un capital previo – por lo tanto, de una acumulación de riqueza, de una mayor cantidad de relaciones con lo social y con el entorno privatizadas – debe endeudarse con aquellos que sí disponen de dicha acumulación de Capital. Este esquema se repite en todos los planos de lo social, a micro escala como desde una perspectiva más global.

Tanto Lazzarato como Harvey sitúan en el inicio de la financiarización del Capital una misma fecha, 1971, año en que se produce la ruptura de los pactos de Bretton Woods, y con ello el fin del patrón oro y de la convertibilidad del dólar a tipos de precio fijo, y estos comienzan a fluctuar. Con las victorias de Thatcher en 1979 y Reagan en 1980, comienzan las políticas de desmantelamiento del *welfare* y el proceso de construcción del Estado neoliberal. La acción estatal coercitiva contra las redes sindicales y de solidaridad generadas desde 1945, pero también la externalización y privatización de las instituciones conseguidas durante los años del

---

<sup>12</sup> *Íbid.*, p. 80

<sup>13</sup> *Íbid.*, p. 24

*welfarismo* y el fomento de las iniciativas empresariales privadas, fueron algunas de las medidas que se impusieron durante esta nueva etapa<sup>14</sup>. El sueño de ser “todos propietarios, todos empresarios” será el objetivo de estas nuevas políticas conformes a la ideología neoliberal que renacía con vigorosidad en aquellos años. Todas estas tareas que, en su momento, recayeron en el Estado de Bienestar, serían traspasadas a las empresas privadas así como al sustrato invisible de las familias, cargado sobre las espaldas de las mujeres. La cuestión, en este contexto, es que para ser empresario, propietario y emprendedor, a aquellos que no tienen una acumulación previa de capital no les queda otro remedio que pedir un crédito, esto es, endeudarse. Y, por supuesto, ser capaces de gestionar del modo correcto esa deuda – construyendo su subjetividad más competitiva, más productiva y haciendo de su tiempo un tiempo endeudado – para no caer en la insolvencia. Por ello, hablar de finanzas es hablar de deuda, porque es un término que esconde lo que unos (los deudores) le deben a los otros (los acreedores). En última instancia, detrás de la farragosa terminología economicista y de su imposible vocabulario, nos encontramos con una realidad ya conocida. Detrás del “capital financiero” o de la “economía artificial” – término que quiere oponerse al de “economía real”, y que parece obviar la inscripción material, en los cuerpos, de las técnicas de la deuda - no hay sino una alianza entre la política y los beneficios e intereses del Capital, que captura el campo de lo social y lo pone a trabajar al beneficio de los grandes acreedores. Así, la separación entre las relaciones económicas y políticas se ve disuelta con la deuda. Por último, la modelización subjetiva que se implanta en lo social y lo (re)produce consiste, ya lo he comentado, en generar prácticas concretas, en lo cotidiano como en lo global, que transformen lo real de modo que, generando una existencia endeudada, el beneficiado sea el Capital.

## II. El deseo y lo social

---

<sup>14</sup> David HARVEY, *Op.Cit.*, p.29

Pensar la deuda como un modo de capturar y debilitar lo social, pensar el modo en que funciona, me lleva a considerar la ontología del deseo de Deleuze y Guattari y las relaciones que los autores establecen entre deseo, economía y política, cruzadas en el plano de lo social. Descubro que la deuda hunde sus raíces en el problema ontológico de la captura. La deuda funciona mediante la naturalización de la culpa y las relaciones privatizadas, imponiendo un límite al desarrollo social, pero ¿por qué luchamos entonces por pagar nuestras deudas en lugar de liberarnos de ellas? ¿Qué nos hace creer en nuestras culpas? A veces el deseo juega en nuestra contra...

## Ontología del deseo

Deleuze y Guattari asumen que «sólo hay el deseo y lo social, y nada más»<sup>15</sup>. Esto equivale a afirmar que «el deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social»<sup>16</sup>. En otros términos, el deseo circula sobre una superficie de flotación con la cual, eventualmente, llegan a producirse enganches y pliegues que generan una nueva producción. Por un lado, el deseo debiera entenderse como el sustrato mismo de lo Real, que ya no da cabida a las conocidas instancias de lo imaginario y lo simbólico pregonadas por el psicoanálisis: «el ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica»<sup>17</sup>. Por otro lado, entender el deseo como producción – y producción de lo real – aleja a esta ontología de una caracterización de tipo idealista que lo relacionara con el reflejo de una expresión o con el escenario de una representación. Como repiten a lo largo de los capítulos de *El AntiEdipo*, el deseo es más una fábrica que un teatro. Con este detalle cobra sentido, además, la insistencia en no asociar el deseo al mero síntoma o expresión de una realidad psíquica.

En este sentido, tanto el psicoanálisis como el marxismo, y su separación entre infraestructura y superestructura, se habrían equivocado, pues lo que supone la aproximación deleuziana al deseo (inspirada por los análisis de un marxista *sui generis*, Wilhelm Reich) es una crítica a la tradicional predominancia de lo económico en la infraestructura, que relega la cuestión “ideológica” – y con ella, la condición subjetiva, deseante o psíquica – a la superestructura. Si el deseo es el sustrato de lo Real así como lo que lo produce, entonces no hay una determinación de lo económico que prevalezca sobre el objeto del deseo y que pudiera hacerse ideología. La teoría de la ideología, y su separación estructural del fantasma-alienado, por un lado, y lo real-económico, por otro, es rechazada. En resumen, proliferan ondas deseantes que, atravesando capas y densidades de lo real, serían tanto productoras como

---

<sup>15</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *Op.Cit.*, p. 36

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 34

producto, pues ya no cabe una distinción entre el proceso de producción y su objeto: no hay objeto de la producción sino una incesante producción de producción. De este modo, el deseo se convierte en una suerte de dardo lanzado contra el estructuralismo marxista. Nos encontramos a partir de ahora en una realidad fabril – corte flujo corte flujo –alimentada por la potencia del deseo y ensamblada, soldada o cortada sobre una superficie cambiante. Lo real no debiera entenderse más como un fondo estable que determina instancias dependientes de él, sino como la sustancia que no para de producir y autoproducirse: «la realidad ha dejado de ser un principio [...] ahora, lo real es un producto que envuelve las distancias en cantidades intensivas»<sup>18</sup>. Pues bien, más que realidad, efectos de realidad. No hay más sobrecodificación, no hay más significativo despótico, no hay más ideología – a no ser que los entendamos a todos ellos como producciones del pliegue del deseo en lo social.

No obstante, cabe preguntarse dónde queda aquí esa mediación social que posicionaría a la ontología del deseo en un enfoque materialista, dónde queda el devenir de lo concreto. En efecto, si bien he descrito la cuestión del deseo, no he dicho nada sobre la superficie en la que el deseo anida, y acumula. Lo social es así entendido como una base que interviene en la producción de nuevos cortes en lo Real, en el momento en que el deseo y lo social confluyen. Este momento es el que en otros textos, así como en sus clases, Deleuze desarrollará más ampliamente formulando el problema de la individuación. Cabe decir aquí que esa base que canaliza al deseo – una base urbana, como estriada en callejuelas y laberintos, pero también en avenidas napoleónicas – tiene un fondo social: «Se trata de un concepto de deseo al que continuamente alude como una subjetividad compleja, ondulatoria, que se mueve por la superficie de una consistencia – una consistencia a la vez histórica y natural»<sup>19</sup>. Insistir en lo social significa insistir en esa base en la que el deseo anida, que la media y que, mediándola, genera nuevas producciones. Lo social es ese lugar de circulación de los flujos, donde éstos pueden tomar tinte político, económico, cultural e histórico. Es, en efecto, un plano de acumulación en medio de un desierto. La estepa donde hacer el campamento de las metáforas políticas y culturales, pero también de las trifulcas históricas y monetarias. Lo social queda así entendido como la piel que no cesa de renovarse pero, también, como la piel en la que cicatrizan las heridas más penosas de la historia. El deseo es el nómada imparable de la piel de la historia, pero no olvidemos que para todo nómada «siempre existe un campamento en el que hay que acumular, por poco que sea, inscribir y repartir, casarse y alimentarse»<sup>20</sup>.

## Pragmática de lo social

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>19</sup> Toni NEGRI y Cesare CASARINO, *Elogio de lo común*, Barcelona: Paidós, 2012, p. 182

<sup>20</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *Op.Cit.*, p. 154

Digamos que tensando la cuerda de la ontología del deseo, ésta se puede conectar con las lecturas que, desde la militancia (una militancia renovada) en la autonomía obrera italiana (Negri) o en el sindicalismo de base (Lazzarato), la convierten en una ontología política. Quiero comprender en primer lugar el significado profundo de esta operación. Entender la deriva de la ontología deleuziana en el pensamiento de Negri explicita cierta violencia realizada por la interpretación de unos – aunque la violencia del pensar nunca fuera rechazada por Deleuze, y la producción de múltiples lecturas a partir de sus propuestas era bien recibida, al menos, teóricamente –, así como las predisposiciones en la ontología deseante de otros. Violencia acaso necesaria, pues las consecuencias políticas a las que llegan Deleuze y Guattari en el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* resultan algo insatisfactorias. Así, en un momento de la tercera parte del libro llegan a afirmar que «tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, “acelerar el proceso”, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada»<sup>21</sup>. Esta propuesta supone, según la teoría de los flujos (del Capital y de la esquizofrenia) llevarlos a la desterritorialización absoluta<sup>22</sup>. En último término, supone una defensa del devenir esquizo como propuesta programática. Sabemos que, si bien el Capital funciona por una continua descodificación de los flujos sociales, siempre los termina reterritorializando en el espacio del Estado. Es decir, la expansión de límites del Capital supone, al mismo tiempo, la producción de nuevos límites en los cuales reterritorializar los flujos descodificados. Como explican en otro momento de *El AntiEdipo*, estas reterritorializaciones – que siempre funcionan en beneficio de las prácticas concretas del Capital – pueden volver a localizarse en sentimientos nacionalistas, racistas, religiosos, fascistas... Si el Capital es el límite de la sociedad, pues descodifica flujos para reintroducirlos en el espacio de sus intereses, la esquizofrenia sería el límite absoluto, el límite del Capital, en tanto descodifica los flujos ya desocializados.

Esta teoría general de los flujos, que pretende ser una teoría general de la sociedad, acarrea insuficiencias importantes a la hora de pensar el momento político. Sin perdernos demasiado en la terminología deleuziana, las nociones de lo molar y lo molecular pueden ayudarnos. La molecularidad es la capacidad revolucionaria de una singularidad para romper el sentido común establecido por la instancia molar. Lo molar sería siempre la Ley del Padre, un lenguaje en el territorio que atrapa y esconde las diferencias. La molecularidad de lo singular no es otra cosa más que la explicitación de la diferencia ante el imperio del sentido común

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 247

<sup>22</sup> Para hacer justicia a los autores, debo decir que en el capítulo de *Mil Mesetas*: “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” la propuesta de la desterritorialización absoluta es matizada con una advertencia, la de que hay que mimar los estratos. Esto significa que Deleuze y Guattari se percatan de la inoperancia política a la que puede llevar quitar las amarras de la subjetividad.

impuesto, es un devenir minoritario como afirmación de lo singular: «comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas que borran los árboles genealógicos. Buscar siempre lo molecular, o incluso la partícula submolecular con la que hacemos alianza»<sup>23</sup>. Pues bien, esta teoría de lo molar y lo molecular puede suponer un problema a la hora de pensar el momento de la constitución de lo político. Y, en efecto, así lo critica Negri:

[...] cuáles son las diferencias entre el proyecto de Deleuze y el mío en cuanto a la cuestión del poder constituyente. En Deleuze, el acontecimiento a menudo se identifica con la singularidad, a menudo se centra en el surgimiento insurgente de lo singular [...] Esa concepción del acontecimiento, sin embargo, nunca se entrecruza con el hacer de la historia, [...] con el hacer de los movimientos en la historia [...] Siempre hay sorpresa y azar<sup>24</sup>.

y más adelante vuelve a decir: «El problema estriba en que nunca define qué se halla entre la singularidad y el acontecimiento [...] ¿cómo traducir el acontecimiento en dimensiones lógicas?»<sup>25</sup>. El problema para Negri es que la teoría de lo molecular, esa fascinación de la explicitación intempestiva de lo singular, la sorpresa ante la diferencia, no nos dejan margen de maniobra política. El giro conceptual que dará Negri sobre la teoría de los flujos será convertir el devenir minoritario en un devenir de la multitud. La multitud, ahora sí, supondría un retorno a la formulación de un sujeto histórico concreto que, en el hacer colectivo de la *praxis*, afloraría reactualizado en la historia. La operación negriana introduce lo impensable, por ilógico, del devenir minoritario deleuziano en la historia de modo que, a la luz de las categorías de lo pensable, devenga multitud.

Para una mayor comprensión del giro negriano sobre la ontología de las multiplicidades considero importante introducir parte del diálogo sobre las ontologías contemporáneas. Es Jacques Rancière quien acusa a Deleuze de dejar abierta la puerta, con su noción de multiplicidad, a su efectiva transformación en multitud. En último término, asegura Rancière, la teoría de la multitud no sería sino una adaptación contemporánea de la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas marxiano. En *Imperio* queda explicitada esta teoría, donde Negri y Hardt explican que el Imperio – definido como el nuevo orden global de distribución del poder, por el cual éste se descentraliza y rizomatiza en detrimento de la soberanía de los Estados-nación, y cuyas consecuencias son la desterritorialización de la fuerza nómada y el trabajo vivo de producción – contiene en sí y posibilita el desarrollo de la virtualidad de la multitud, entendida ésta como acción constituyente. Es decir, el nuevo paradigma imperial es óptimo, con respecto al paradigma disciplinario anterior, en tanto posibilita el desarrollo de las capacidades virtuales del sujeto político del cual es continente (la multitud), así como su liberación.

---

<sup>23</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 2010, p. 16

<sup>24</sup> Toni NEGRI y Cesare CASARINO, *Op.Cit.*, p. 171

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 172

Multitud-contenido e Imperio-continente. El desarrollo de estas capacidades, explican Hardt y Negri, supone «el deseo que expresan las multitudes en el movimiento de lo virtual a lo posible [que] se constituye constantemente como *algo común*»<sup>26</sup>. En definitiva, la acción constituyente viene dada por el movimiento por el cual las multitudes empujan los límites de lo posible hacia lo real, movimiento que expresa su capacidad volitiva y conativa de creación e innovación. Así, el deseo colectivo se constituye como algo común. Es esa dimensión de la vida en común la que la deuda captura, sobre la que la gubernamentalidad neoliberal despliega su poder, y también de la vida en común extrae el Capital sus beneficios.

Para Rancière, cuya ontología muestra una preocupación por des-suturar los espacios políticos de los espacios ontológico-filosóficos, esta cuestión es inadmisibile. No sólo porque tanto Deleuze y Guattari como Negri y Hardt serían incapaces de percibir el momento negativo de los procesos de subjetivación, sino porque esto les lleva de manera fatal a hacer una filosofía que no escapa de la lógica de lo policial. Según Rancière, la determinación onto-política que lleva a cabo Negri a partir de la ontología deleuziana – y spinoziana – muestra una «teología inmanente a su esencia afirmativa»<sup>27</sup>. En otras palabras, en ese partir de lo social histórico, Negri no alcanza a formular un pensamiento que desfundamente lo real, en su movimiento crítico y negativo. Negri asume positivamente lo dado sin llegar a producirse en su pensamiento una regresión, o impugnación, del momento empírico y policial. Este momento de regresión (que en Rancière nos lleva a la constatación de la universalidad de los iguales<sup>28</sup>) podría suponer en Rancière una suerte de reactualización de la epojé fenomenológica.

Puesto que este debate es fundamental para la ontología política contemporánea, hay que recalcar la crítica fundamental que Rancière lanza a Negri: su error está en partir de lo social sin llevar a cabo una crítica previa. Esto es, lo social posee ya, en sí, la potencia de su efectiva transformación. El impulso a tomar es interno y tiene que ver con una potenciación de las fuerzas virtuales que se encuentran en ella, alimentadas con una carga de deseo exógena a las estructuras de poder. De aquí podemos extraer la conclusión de que la ontología que formula Negri es una ontología política, en tanto en cuenta devuelve la instancia de lo político a una ley del Ser en el horizonte de lo social, y no como separada de ello. Las teorías de la autonomía y de la pureza de lo político quedan, según esta propuesta, desechadas, pues lo político queda disuelto en la autonomía de lo social.

---

<sup>26</sup> Toni NEGRI y Michael HARDT, *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 379

<sup>27</sup> Jacques RANCIÈRE, «¿Pueblo o multitudes?» en *El tiempo de la igualdad*, Barcelona: Herder, 2011, p. 153

<sup>28</sup> La cuestión de la universalidad de la igualdad supone un momento que trasciende el suelo de lo policial, de lo empírico – histórico y social – y nos lleva a un terreno de desfundamentación ontológica en el que se revela una igualdad de capacidades, tan sólo fractalizada por la lógica policial. Este es el momento de lo democrático y de lo político, según Rancière. Para más información al respecto, pueden consultarse dos obras fundamentales: *El desacuerdo* y *El tiempo de la igualdad*.



Para insistir en el significado político y social que, tanto Negri como Lazzarato (y otros pensadores italianos de los que no se hablará aquí, como Mezzadra o Virno), le dan a la lectura de la ontología deleuziana, acudiré a un fragmento de *La fábrica del hombre endeudado* que me servirá de movimiento de ida y vuelta, pues retoma la crítica rancieriana, impugnándola:

Decir, como Badiou y Rancière, que la subjetivación política no es deducible de la economía es muy distinto de plantear la cuestión de su articulación paradójica. El primer caso ilustra la ilusión de una política «pura», puesto que la subjetivación, al no articularse con nada, nunca alcanzará la consistencia necesaria para existir; el segundo caso abre, al contrario, terrenos de experimentación y construcción políticas, porque la subjetivación, si quiere existir y cobrar consistencia, debe efectuar una ruptura, *volviendo a atravesar y reconfigurando* lo económico, lo social, lo político, etc<sup>29</sup>.

Para Lazzarato, las propuestas de Rancière (y Badiou), al no estar involucradas desde un primer momento en el barro de lo social, son incapaces de mantener el momento de constitución política y, por lo tanto, de *tomar consistencia*. Lazzarato completará su lectura de *El AntiEdipo* con las aportaciones del primer pragmatismo norteamericano de William James. Gracias a estas lecturas, constatamos que, si bien la ontología deleuziana no llegaba a formular explícitamente una ontología imbricada en lo histórico-social (una ontología política), sí que dejaba paso a lecturas posteriores que realizaran esta interpretación.

## La trampa del deseo

Hablar de captura es siempre hablar de la trampa del deseo, de los límites que el deseo se autoimpone y con los que limita a lo social. La trampa del deseo consiste en un volcarse del deseo contra sí mismo, produciendo contra su interés: «el deseo está en todo lugar donde algo fluye y corre, arrastrando sujetos interesados, pero también sujetos ebrios o adormilados, hacia desembocaduras mortales»<sup>30</sup>. En la positividad productiva que le es propia, el deseo es capaz de desear contra su interés. Siguiendo la línea que dibuja Reich, pero también prestando atención al análisis de Sartre en *La Crítica de la Razón Dialéctica* sobre las dinámicas de grupo, Deleuze y Guattari advierten que, si el deseo desea contra su interés, es porque interés y deseo pertenecen a estratos diferentes de la subjetividad. El deseo siempre es molecular, mientras que el interés pertenece al orden molar; el deseo se afianza en alianzas grupales mientras que el interés reside en una cuestión de clase (imbricado, en consecuencia, en dinámicas sociohistóricas). Si interés de clase y deseo de grupo pueden diferenciarse es porque funcionan a diferente escala, y este desajuste permitiría explicar fenómenos de masas, como el fascismo, que habrían supuesto un atentado contra el interés social, económico o histórico de clase. Cuando hablo de la trampa del

---

<sup>29</sup> Maurizio LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p. 61

<sup>30</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *El AntiEdipo*, Barcelona: Paidós, 1985, p. 110

deseo me refiero a esa capacidad de autoproducción de límites que terminan anidando en tendencias reaccionarias o microfascistas. Si esta es, pues, la naturaleza del deseo, y su capacidad tanto para desterritorializar sin cesar límites, como para volver a enladrillarlos en nuevos espacios, sus luces y sus sombras se tornan perversas a nuestros ojos, pues puede producir una potencia revolucionaria tanto como una potencia reaccionaria. Además, si dicha potencia no se mantiene, es fácilmente reapropiable y codificable por el Capital, que la invierte en su propio beneficio. Trampa del deseo y captura del deseo son dos movimientos que determinan la función que éste pueda desempeñar en lo social. La trampa del deseo, por un lado, cuando la producción deseante se torna reaccionaria; la captura del deseo, por otro, cuando la dinámica del Capital se apropia de ello. O, dicho de otro modo: no sólo a veces el deseo lucha por su propia servidumbre creyendo luchar por su libertad, sino que además el Capital extrae un plusvalor de ello.

Como explica Pierre Clastres en una conferencia<sup>31</sup> en la que participó conjuntamente con Deleuze y Guattari, entre otros, recién publicado *El AntiEdipo*, el punto fuerte de esta obra sería lo que aporta en referencia a la teoría del *Urstaat*, expuesta en el tercer capítulo del AE, “Salvajes, bárbaros, civilizados”: «el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos [...] Deseo: operación que siempre consiste en volver a insuflar el *Urstaat* original»<sup>32</sup>. Con estas palabras, Deleuze y Guattari designan la reterritorialización del deseo en el Estado, cuando una sociedad ya no es más capaz de seguir codificando los flujos de deseo. Remitiéndose a las sociedades primitivas, en un ejercicio de antropología, tratan de encontrar un modo de explicar el surgimiento del Estado y, para ello, dan con el concepto de *Urstaat*. El *Urstaat* no es un Estado administrativo ni político, no tiene cabida en la Historia pues, de algún modo, es lo que introduce a las sociedades en la Historia. Se puede decir que es lo que se encuentra en el horizonte mismo de la Historia y la pone en movimiento quedando, no obstante, excluido de ella. Cuando una sociedad primitiva ya no tiene la capacidad de seguir conjurando el *Urstaat* mediante la codificación de los flujos nuevos que, continuamente, van apareciendo; es decir, cuando dicha sociedad ya no es capaz de explicar los flujos manteniendo la singularidad y diversidad de los mismos en una semiótica descentralizada, entonces aparece el *Urstaat*. Esta suerte de Estado primero u originario es la manera de unificar y centralizar lo que, por propia potencia, es irreductible a la unidad. El modo en que esto sucede me devuelve a *La genealogía de la moral*, así como a explicar el mito del intercambio. La teoría del *Urstaat*, como crítica lanzada a la visión de la sociedad que había tenido gran parte del pensamiento político de la modernidad – del liberalismo al socialismo – supone un primer apoyo para

---

<sup>31</sup> Pierre CLASTRES en VV.AA., “Deleuze y Guattari se explican...” en <http://anarquiacorona.blogspot.com.es/2015/08/deleuze-y-guattari-se-explican.html>

<sup>32</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *Op.Cit.*, p. 228

abordar las relaciones entre sociedad civil y Estado-nación, y las visiones de lo social, en relación con lo económico y lo político, que surgen en el pensamiento moderno.

### III. Partir de lo social

Explicar las relaciones entre sociedad y Estado, dar cuenta de la división de lo social así como de la riqueza que atesora me sitúa en ese espacio preñado de cortes y heridas históricas que es lo social, con la vista puesta en la irrupción del deseo en un horizonte no tan lejano. Tomar una posición en el campo del que se va a hablar, eso significa partir de lo social. Lo que ya expuso Maquiavelo en sus escritos: describir lo social a partir de lo que hay, y no de lo que debe haber.

#### **Estado-nación y sociedad civil**

El *Urstaat* es lo que se encuentra en el límite de la Historia, poniéndola en movimiento, pero quedando excluido de ella. Sin embargo, el situarme en lo social marca la necesidad de ocuparme del devenir concreto del *Urstaat* en la Historia, cómo se pasa del Estado abstracto al Estado concreto histórico:

En tanto que máquina, ya no determina un sistema social, es determinado por el sistema social al que se incorpora en el juego de sus funciones. En una palabra, no cesa de ser artificial, pero deviene concreto, «tiende a la concretización»<sup>33</sup>

Siendo el límite de la historia es también la instancia que subyace a las formaciones históricas. Su presencia es continua en ellas, pero demuestra su capacidad de adaptación a las mismas. La concretización del *Urstaat* se produce porque una serie de prácticas concretas en lo social lo desean, y lo reproducen. No existe como una entidad autoconsistente, sino que es desde lo social y el influjo de deseo que lo inviste, desde donde el Estado es continuamente reproducido y sostenido: desde las prácticas cotidianas hasta las decisiones de los órganos de poder, todos sirven para mantener y *hacer real* al Estado en la Historia. No obstante, cabe decir que el modo concreto de existencia del Estado en lo social, que el momento en que lo social interioriza la idea abstracta de *Urstaat* y pasa a reproducirlo – el momento en que se da el proceso de subjetivación que desea al Estado – se mantiene como un continuo problema. El clásico problema, que fascina y obsesiona a la filosofía política: ¿por qué luchamos por nuestra servidumbre creyendo luchar por nuestra libertad? El deseo de Estado se obceca en la servidumbre, la máquina estatal tiene la especificidad de unificar, centralizar y enladrillar el deseo. Así, se vuelve estático y frío, como una estatua de hielo.

---

<sup>33</sup> *Íbid.*, p. 228

Si se trata de estudiar las formaciones históricas concretas, en lo social, y las relaciones que se dan entre el Estado (entendido ya como Estado-nación, propiamente moderno) y lo social, hay que situarse sin más en el espacio de la modernidad europea. Pierre Rosanvallon cifra su lectura de la subjetividad política moderna en la relación entre dos realidades: el Estado-nación y el mercado, el espacio político y el espacio económico. Las transformaciones que se produjeron en este espacio propio que constituye el Estado-nación moderno, dotado tanto de un aparato de derecho como de un territorio limitado ya no sólo por una demarcación administrativa sino, también, por una identidad nacional, supusieron el nacimiento de un nuevo sujeto: la sociedad civil. En paralelo, las ciencias sociales y económicas estaban adelantando visiones de lo social que más adelante se concretarían en la expansión de las sociedades de mercado.

¿En qué sentido el Estado-nación se erigió como condición de posibilidad de las sociedades de mercado? ¿En qué medida necesitó su expansión y la fomentó? En este momento, Europa vuelve sus ojos a Francia. Los cambios que se produjeron en lo social con la Revolución Francesa determinaron el tono de una modernidad que, mayor de edad, se quería liberar de los yugos religiosos y secularizar la política. La Revolución Francesa provocó el entusiasmo de tantos porque se veía en ella la realización de la política en un nuevo espacio: el Estado-nación. El s. XVIII experimenta en Francia la composición de una sociedad civil fuerte y muy presente, que se abraza al nuevo Estado francés. La subjetividad política moderna se expresa en esta relación entre la sociedad civil y el Estado por su exigencia de independencia y libertad, ajena a las relaciones de dependencia y vasallaje anteriores. Por ello, el Estado-nación forjó un espacio de socialidad específico, nunca antes visto.

Sin embargo, la máquina estatal necesitaba agilizar los movimientos en lo social, hacerlos visibles y controlarlos. La racionalización de este proceso se produjo por motivos fiscales, esto es, el Estado-nación se apoyó en el espacio de la sociedad civil para llevar a cabo un proceso de fiscalización con el cual financiarse. Según la hipótesis de Gabriel Ardant, expuesta por Rosanvallon, el vasallaje mostraría «la imperfección del sistema fiscal en un contexto de acrecentamiento de los gastos del Estado mucho más rápido que el de los progresos de la economía»<sup>34</sup>. El sistema de vasallaje no anclaba todavía demasiado, no fijaba a la población al territorio, y tampoco era capaz de mantener el cada vez más costoso aparato estatal. Por ello, el Estado francés permitió el desarrollo de la sociedad civil, pues había encontrado en ella el nuevo sujeto que posibilitaba un modo perfeccionado de financiamiento. La fiscalidad fue el motivo principal por el cual algo así como la expansión de la sociedad de mercado, en el seno de una sociedad civil potenciada, tuvo lugar en Francia:

---

<sup>34</sup> Pierre ROSANVALLON, *El capitalismo utópico*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, p. 114

El Estado llevó adelante una política activa de lucha contra la economía doméstica y paralelamente de fomento de los intercambios comerciales [...] Los intercambios no mercantiles, intracomunitarios, en efecto, eran inasibles, y en consecuencia no podían dar lugar a un cobro fiscal moderno<sup>35</sup>.

Había que acabar con la economía de la reciprocidad, con la economía intracomunitaria y obligarla a explicitarse en una economía de mercado. El proceso de racionalización fiscal se basa en este fomento del intercambio. Así, el mercado surge asociado a una sociedad civil mediada por el aparato estatal, que desterritorializó las relaciones anteriores y las puso a circular, al mismo tiempo que deshizo las relaciones de reciprocidad atomizándolas, privatizándolas y uniformándolas.

### **Los intereses a la inglesa: la sociedad de mercado**

La importancia de las transformaciones políticas que trajo consigo el surgimiento del Estado-nación y la Revolución Francesa no dejan atrás la repercusión que, en Inglaterra, tuvieron los profundos cambios económicos durante la Revolución Industrial, con la expansión y la producción de las sociedades de mercado. Inglaterra se presenta como el otro polo de la doble revolución que se da en Europa en el s. XVIII. Además, me sirve como ampliación de las relaciones entre sociedad y Estado, pues los procesos de transformación de lo social en Inglaterra no están tan ligados al Estado como sí pudieron estarlo en Francia, ya que la sociedad civil inglesa está más debilitada que la francesa. En Inglaterra, los cambios sociales se viven sobre todo desde el espacio económico, desde el mercado. A esta cuestión nuestro filósofo de Glasgow ya le estaba prestando una atenta mirada.

Podemos situar a Adam Smith como la otra cara de Rousseau, posicionándose ambos contra Maquiavelo. Si la descripción materialista de la historia y de lo social llevada a cabo por Maquiavelo mostraba cómo, en el seno de lo social, primaba el conflicto y la guerra, Smith y Rousseau tratarán de dar dos respuestas diferentes, cada uno, que vengan a corregir esas imperfecciones de lo social. La respuesta de Rousseau pasa por formular una comunidad política de la virtud regenerada, guiada por la Voluntad General. Profundicemos en la respuesta que da Smith:

La división del trabajo no debe mirarse en sus orígenes como el efecto de una sabiduría humana que haya previsto y que haya tenido por finalidad esta opulencia general que es su resultado; es la consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de cierta inclinación natural de todos los

---

<sup>35</sup> *Íbid.*, p. 115

hombres que no se proponen utilidades tan amplias: es esta inclinación que los conduce a traficar, a hacer trueques, intercambios de una cosa por otra.

y más adelante: «sin la ayuda y colaboración de millares de personas, el más pequeño particular de un país civilizado, no podría vestirse ni amoblar su casa»<sup>36</sup>. El giro de Smith consiste en haber situado “cierta inclinación natural de todos los hombres”, el intercambio, en el motor de la sociedad, y no a la división del trabajo. Así, el cambio contra la visión religiosa y estamental de la sociedad feudal es radicalizado, y al mismo tiempo no necesita de una instancia política, como el Estado, para secularizar el pensamiento. La tesis de Rosanvallon es que, al situar el intercambio como el punto de partida de lo social, Smith está resolviendo las paradojas de la soberanía política basada en la autonomía de lo político, por un lado, y por el otro está asestando el último golpe a la visión religiosa de lo social. Así, la exigencia de igualdad que Rousseau buscaba en la Voluntad General, y que le hacía formular conceptos innecesarios, como salidos de equilibrios matemáticos, Smith la resuelve con una solución sencilla y pragmática. Ya no es necesario inventarse conceptos como el de Voluntad General cuando le devolvemos a lo social su autonomía. Es importante resaltar este momento de Smith, a veces mal o injustamente leído: Smith reconoce la autonomía de lo social en las relaciones de dependencia que lo conforman – el panadero, la profesora, el banquero... -. No es un individualismo autorreferencial, aunque sí un individualismo propietario. Este reconocimiento de las interdependencias no cae en un simple economicismo, sino que tiene un significado político y sociológico. Smith ve en la sociedad de mercado la realización de la filosofía, la disolución de la política, y por consiguiente la solución a las paradojas políticas anteriores en un espacio de reconciliación y de armonía social, el mercado. Toda una cara de la modernidad puede leerse desde Smith, con sus luces y sus sombras<sup>37</sup>.

Sin embargo, al mismo tiempo que Smith devuelve su riqueza a lo social, también lo formula como un Todo uniforme, desde el momento en que sitúa las relaciones de intercambio en su base. El AntiMaquiavelo sigue ahí y pareciera que el conjunto de la sociedad de intercambio de Smith estuviera fundada en hombres blancos propietarios: «La propiedad privada implica una interiorización de la relación acreedor-deudor en las relaciones de clase antagónicas»<sup>38</sup>. En efecto, el intercambio presupone la propiedad privada, y la propiedad privada supone la naturalización de una deuda y de una *culpa*. La concepción armónica y neutra de una sociedad de mercado basada en el intercambio, preconizada por Smith, es falsa. Al final,

---

<sup>36</sup> Ambas citas son de Adam SMITH, en ROSANVALLON, *Op.Cit.*, p. 78

<sup>37</sup> Para una mayor profundización en Smith como paradigma de la modernidad, así como en su pensamiento político, recomiendo leer la obra de Rosanvallon, *El capitalismo utópico*, donde hace un estudio de lo que denomina el “liberalismo utópico” (la traducción del título es errónea) en el pensamiento moderno, hasta llegar a Marx. Pienso que aporta una lectura del liberalismo que la libera de interpretaciones interesadas en vincularla demasiado a sus derivas positivistas en el siglo XIX, así como del economicismo.

<sup>38</sup> Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *Op.Cit.*, p. 224

descubrimos lo que ya descubrió Nietzsche, que pretender la reconciliación de los iguales, ya sea en lo social o en lo político, obviando la división y diferencia de potencia que los conforman, es todavía demasiado cínico.

La hipótesis de Nietzsche consiste en situar a lo social en su triste lugar. Lo social no sería ya una realidad primera, idílicamente interrelacionada y en la cual los intereses a la inglesa fluyen y se mueven en armonía, sino que lo social nace gracias a una disposición de gobierno, sea o no sea éste un interés profesado desde el Estado. Allí donde se da lo social, se da también la voluntad de control y gobierno sobre el mismo. Retomo una cita de Lazzarato:

La sociedad no es el espacio donde se fabrica cierta distancia o cierta autonomía con respecto al Estado, sino el correlato de las técnicas de gobierno. La sociedad no es una realidad primera e inmediata, sino algo que forma parte de la tecnología moderna del gobierno, que es su producto<sup>39</sup>.

Lazzarato se alinea aquí con el hilo que inaugura Nietzsche, para retomar la hipótesis de que las sociedades no son cambistas, sino inscriptoras; y que más que una realidad anterior y libre de la opresión del Estado – y de las relaciones de poder – están sujetas a una técnica de gobierno más sutil y capilar, que sería la cara perversa de las intenciones emancipadoras del liberalismo. No obstante, pienso que acaso esta lectura reduzca demasiado lo social a su mera faceta de control y gobierno, y termine en inoperatividad política. En Nietzsche, claramente, así sucede, pues una vez descompone la razón social la única vía que encuentra es la de una ética individualista. Por ello considero importante retomar la expresión de vida en común, que se opone tanto a la captura de una vida endeudada como a la visión idílica de un cuerpo social utópico. La vida en común me permite volver a pensar lo social en su recomposición. Devolverle su autonomía a lo social y permitir que libere su riqueza tal vez pase por situarse en medio de Smith y de Nietzsche, pero retomando el carácter ineludible de la fractalización social que mostrara Maquiavelo. Para ello, Rosanvallon propone una imagen de mi agrado:

Ahora hay que pensar en términos de multisocializaciones inestables. Si se quiere que los hombres o las mujeres ya no sean solamente hijos o hijas de la sociedad civil por un lado (Hegel), y miembros de la familia burguesa por el otro, el único precio sería la multiplicación de las formas de socialización locales, transversales y temporarias. [...] Hay que comprender la sociedad como una red de sociaciones parciales y temporarias que componen múltiples niveles de interdependencias. La sociedad entera sólo existe colectivamente en virtud de una cantidad de puntos finalmente limitados<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Maurizio LAZZARATO, *Op.Cit.*, p. 146

<sup>40</sup> Pierre ROSANVALLON, *Op.Cit.*, p.223



La noción de vida en común hace estallar una visión de lo social, propiamente moderna, que tanto los teóricos del mercado como los teóricos del Estado habían favorecido. Es la visión utópica de un espacio neutro y plano en el cual *no sucede nada*, es decir, no se expresa ninguna diferencia, no cabe ningún conflicto. De algún modo, tanto el mercado como el Estado modernos pretenden devolvernos el espacio reconciliado del paraíso adánico. Cuando estas visiones de lo social quieren aplicarse, el tipo de operaciones espaciales que favorecen están atravesadas por un deseo de transparencia, de control, de regulación. Para ello, hay que crear subjetividades aisladas y privatizadas. La vida en común se opone a esta visión de lo social, pues lo común no es una instancia ni reconciliada ni armónica, sino más bien conflictiva y diferencial, aunque no por ello deja de preguntarse cómo vivir juntos, y no por ello deja de desear otras formas de vida no basadas en la individualización de lo social, sino en el reconocimiento de los lazos que lo sostienen. Alejándose tanto de la mediación estatal como de la mediación del mercado, la vida en común se aleja del plano público como del privado, por ello es una subjetividad que se conforma al margen de las instituciones que forjaron al individuo moderno, sin olvidar la exigencia emancipatoria que, a veces, guió la formación del espacio de la modernidad.

## Conclusiones: de la captura a la confianza

La existencia endeudada captura lo social temporal y espacialmente. Si recojo todo lo comentado a propósito de los múltiples modos de captura que ejerce la deuda, encuentro que se pueden clasificar en tres tipos: una captura subjetiva, otra temporal y otra social. Todas ellas confluyen, y terminan encontrándose en una captura existencial, entendiendo como existencia el «poder de autoafirmación, fuerza de autopoicionamiento, elección que fundan y expresan modos y estilos de vida»<sup>41</sup>, según esta rápida definición de Lazzarato. En definitiva, lo que la deuda captura son nuestras posibilidades, nuestras elecciones, nuestras bifurcaciones existenciales, generando una memoria de futuro. Un pagaré no es sino una manera de embargar la bifurcación del presente en pos de un futuro incierto con el que nos comprometemos moralmente. Entonces, la deuda es un modo de capturar y acumular tiempo (de vida, de existencia) en el presente. Es una manera, entre otras, de disponer del tiempo de vida del deudor por parte del acreedor. El cinismo al que llega el vocabulario de la deuda, cuando se habla de la “confianza” en su devolución, es máximo. Sabemos que confianza, en una relación acreedor-deudor, sólo quiere decir “solventía” y que la condición para estudiar la “solventía” no es sino la desconfianza, orientada hacia la consecución del máximo de intereses en beneficio propio. Así, la deuda se basa en la captura de espacios, en la concentración y centralización de códigos abiertos que se cierran, y en la acumulación de tiempo de vida. En términos políticos, como se puede haber visto en acontecimientos recientes, la deuda pública lleva a la captura del cuerpo social más afectado por la crisis de la deuda – aquellos a los que más han afectado las medidas de austeridad, y que menos opciones tienen de disponer de sus bifurcaciones espacio-temporales – ya que pone fin a cualquier intento de experimentación política (por tímida que sea) que quiera llevarse a cabo contra la captura de la deuda. Grecia es el ejemplo en el que ver esta captura que, no obstante, está acogiendo en el seno de lo social otras formas de organización y gestión de las relaciones de solidaridad y de interdependencia. ¿Hasta qué punto lo social puede ser, también, el lugar desde el que liberarnos de nuestras deudas-culpas cuando le devolvemos su riqueza y su autonomía, ya no depositada en una esfera política en la que volcar unas esperanzas siempre sujetas a los tiempos y espacios del Poder? Al endeudado pueblo de Grecia le han robado su presente, y tal vez éste sólo le será devuelto desde la construcción de *otro* presente que la solidaridad entre los endeudados (asumiendo que la existencia endeudada afecta a un rango amplísimo de la población) podría devolverle.

El Capital promueve relaciones endeudadas, formas de vida que buscan obtener el máximo interés propio mediante la privatización y la acumulación de las relaciones sociales y con el entorno. De forma hipócrita se habla de confianza cuando lo que subyace es la capacidad

---

<sup>41</sup> Maurizio LAZZARATO, *Op.Cit.*, p. 67

para devolver una deuda, esto es, la solvencia que tiene siempre como punto de partida una relación de desconfianza, un cálculo de beneficios e intereses. El recorrido que me trae hasta aquí, canalizado por las relaciones entre la deuda y lo social, y el tipo de formaciones sociales a las que podían dar lugar, me plantea al final la exigencia de la recomposición de lo social desde su capacidad de emancipación. La noción de vida en común se me presenta como la opción más operativa, en oposición a la existencia endeudada, a la sociedad despolitizada o a la solución individualista.

La potencia de la vida en común es esa capacidad de lo social de liberar su riqueza, pero también de darse sus propias normas de convivencia. Además, es una potencia que no obvia el conflicto que radica en su emancipación, una suerte de irreconciliabilidad que la mantiene siempre abierta, siempre transformándose. Tampoco es la aspiración a una vida regenerada y por-siempre-feliz. Es, más bien, la dimensión colectiva que se asume en perpetuo cambio y actualización, y que se sabe en conflicto con las formas de vida que reproducen espacios y tiempos capturados. De este modo, para no caer en una visión romántica de “lo común” ni de los conflictos y dificultades que tiene plantear una “vida en común” es necesario dar cuenta de la división profunda que inviste lo social, la diferencia que lo cruza y que nunca debiera aspirar a ser eliminada. Es por esa suerte de idealización del “pueblo” por lo que la modernidad cayó en la trampa de sacar a la luz las sombras ligadas al intento de evacuar el antagonismo. Esas sombras y paradojas expresadas, por ejemplo, en el famoso pasaje de *El contrato social* donde Rousseau pretende obligar a la libertad.

La vida en común ni es fácil ni es bonita. Requiere del esfuerzo y el trabajo de asumir una dificultad colectiva, que es la de sabernos capaces, cuando estamos juntos, de hacer política. Hacer política, en consecuencia, tampoco es bonito. Es más bien invivible, insoportable, pero nos expone también a un modo de relacionarnos en lo social que, de repente, se abre a posibilidades nunca antes pensadas o imaginadas. Cuando nos sumergimos en la dimensión colectiva de lo social nos vemos capaces de hacer muchas más cosas que cuando vivimos la impotencia y la incapacidad de luchar contra nuestras deudas-culpas en soledad. Por ello también, la vida en común no es una mera relación de amistad y de reciprocidad entre familiares o personas que nos caen bien y con las que hemos mantenido una fidelidad prolongada. *Las relaciones de amistad no pueden ser la única solución contra las relaciones endeudadas* porque la amistad se sitúa en un plano diferente de la vida colectiva en el que intervienen solidificaciones prolongadas de fidelidades y alianzas. La vida en común amplía la socialidad amable de la amistad, y conlleva una relación con aquellos que no siempre nos caen bien o nos agradan, pero a los que aprendemos a tratar en un proceso colectivo de aprendizaje.

En fin, terminar hablando de la riqueza de la vida en común me parece importante para retratar lo que, entiendo, es la única solución de emancipación ante la existencia endeudada. Sus consecuencias son radicales, pues no nos permite más endeudar lo social depositando esperanzas en una esfera política separada, pero tampoco nos devuelve a la cómoda situación de quien se inmuniza socialmente buscando la seguridad – ya sea en el refugio de la soledad o en el refugio de dinámicas de grupo cerradas -, y se encuentra incapaz de abrirse al mundo, funcionando finalmente como una burbuja de individualidad en lo social. Superar el riesgo y el peligro que suponen exponerse a la construcción de lazos con otros que escapan a nuestro control, pero también abandonar la comodidad de delegar la capacidad política en los demás, eso es lo que plantea una vida en común.

## **bibliografía**

Pierre CLASTRES en VV.AA., “Deleuze y Guattari se explican...” en

<http://anarquiacorona.blogspot.com.es/2015/08/deleuze-y-guattari-se-explican.html>

Gilles DELEUZE y Felix GUATTARI, *El AntiEdipo*, Barcelona: Paidós, 1985

- , *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 2010

David GRAEBER, *En Deuda*, Barcelona: Planeta, 2014

David HARVEY, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal, 2007

Maurizio LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013

- , “Capitalismo de Estado y soberanía. La gubernamentalidad en la crisis actual” en VV.AA., *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, Madrid: Errata Naturae, 2013

Toni NEGRI y Michael HARDT, *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2005

Toni NEGRI y Cesare CASARINO, *Elogio de lo común*, Barcelona: Paidós, 2012

Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972

- , “De la plebe” en *Así habló Zaratustra*, Madrid: Cátedra, 2008

Jacques RANCIÈRE, “¿Pueblo o multitudes?” en *El tiempo de la igualdad*, Barcelona: Herder, 2011

Pierre ROSANVALLON, *El capitalismo utópico*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006