

Seamos ingobernables, organicemos la anarquía: destitución, institución y auge de los afectos negativos en el pensamiento posfundacional reciente (2011-2025)*

Juan Evaristo Valls Boix

Universidad Complutense de Madrid

juanevva@ucm.es



© del autor

Fecha de recepción: 11/11/2024

Fecha de aceptación: 18/12/2024

Fecha de publicación: 31/3/2025

Resumen

El propósito del presente artículo consiste en articular el debate entre el paradigma instituyente y el paradigma insurreccional del pensamiento político posfundacional de las últimas décadas y tomar posición en el mismo. Ello servirá para esclarecer el valor político de la anarquía en la filosofía contemporánea. En primer lugar, se evaluará el auge de los afectos negativos como la rabia, la pereza, la depresión y el resentimiento en la sociedad neoliberal del siglo xxi. En segundo lugar, se analizarán las propuestas filosóficas de colectivos posautoriales como el Comité Invisible, inspiradas en el pensamiento de la anarquía de Giorgio Agamben, y denominadas *paradigma destituyente*. En tercer lugar, se valorará la crítica que presenta al anterior el paradigma instituyente, con autores como Lordon, Esposito y Marchart. Finalmente, se ofrecerá una posición personal a partir de la lectura de Lezra, una reflexión sobre el cuidado y la vindicación de los derechos de la pereza como instauración performativa de la anarquía.

Palabras clave: institución; destitución; resistencia afectiva; posfundacional; anarquía; pereza

Abstract. *Becoming ungovernable, organizing anarchy: Destitution, institution and the rise of negative emotion in recent post-foundational thought (2011-2025)*

The aim of this paper is to articulate the discussion between the instituting paradigm and the insurrectional paradigm of post-foundational political thought in recent decades, and to take a position on it. This will serve to clarify the political value of anarchy in contemporary philosophy. First, the rise of negative emotions such as anger, laziness, depression and resentment in the neoliberal society of the 21st century will be assessed. Second, we will analyse the philosophical proposals of post-authorial collectives such as the Invisible Committee, inspired by Giorgio Agamben's philosophy of anarchy, and known as the destituting paradigm. Third, the critique presented by the instituting paradigm, in authors such as Lordon, Esposito and Marchart, will be assessed. Finally, a personal position will be offered

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2020-117069GB-I00, titulado *Pensamiento contemporáneo posfundacional: Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento*, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/.

based on a reading of Lezra, providing a reflection on care and the vindication of the rights of laziness as a performative establishment of anarchy.

Keywords: institution; destitution; emotions of resistance; postfoundational; anarchy; laziness

Sumario

1. El auge de los afectos negativos en la tercera revolución mundial
2. Seamos ingobernables. A propósito del paradigma insurreccional-destituyente, o de la dulce deserción
3. Levantar la vida, guste o no, cueste lo que cueste. Del paradigma instituyente
4. El defecto y la anarquía. Estructuras e instituciones ingobernables

Referencias bibliográficas

1. El auge de los afectos negativos en la tercera revolución mundial

Durante las últimas dos décadas, en las sociedades occidentales y occidentalizadas ha tenido lugar un sorprendente brote de negatividad. El colapso del sistema neoliberal que tuvo lugar con la quiebra de Lehman Brothers en 2008 y la crisis financiera global que desencadenó tuvo una respuesta a lo largo y ancho del globo, con reconfiguraciones específicas en cada territorio: el 15-M, *Nuit Debout*, el movimiento Occupy, los estallidos en países como Ecuador, Chile o Colombia, la Primavera Árabe y las ocupaciones en todo el mundo, desde El Cairo hasta Nueva York. Tanto es así que Oliver Marchart propuso denominar al conjunto de revueltas y revoluciones que se produjeron en torno a 2011 como una «tercera revolución mundial radicalmente democrática» (2024: 19), que sucedería a la que tuvo lugar en 1968.

Un análisis materialista de la historia y sus revueltas nos recuerda, como hace Fisher (2020: 432) evocando a Plan C (2014), que cada fase del sistema capitalista tiene sus propias disposiciones afectivas, así como sus afectos reactivos dominantes (Gómez Villar y Romero, 2024). A propósito de esa segunda revolución mundial que Marchart observa en 1968, Suely Rolnik ha reflexionado sobre cómo su generación rechazó frontalmente los valores que una sociedad de jaula de hierro, disciplina y estabilidad perenne le imponía, pues era «absolutamente insoportable identificarnos con la vida burguesa de nuestros padres, de nuestras familias» (Rolnik, 2009: 55-56). En ese rechazo se sostuvo un sujeto histórico imprevisto, una subjetividad que, ante el imperativo biopolítico de normalidad, reestructuró su deseo de desobediencia a través de lo que la propia Rolnik denomina «subjetividad flexible» o «plasticidad posfordista», en términos de Alex Williams (2010): el paso a un segundo inconsciente, citando ahora a Berardi. Nos quedamos con sus palabras:

Mientras el proceso de producción se basó en la movilización de energías físicas, la expresión del deseo corporal en la era industrial debió ser contenida y reprimida para dirigir las energías hacia el trabajo y la acumulación. La represión de la libido tuvo un papel fundamental en la génesis de la neurosis. [...]

El giro neoliberal marcó una transformación de la infoesfera, al incrementar la intensidad y la velocidad de las relaciones entre infoesfera y psicoesfera. El efecto de este cambio es que la represión es reemplazada por la hiperexpresión, y la negación, por una suerte de afloramiento del flujo inconsciente a la escena visible. [...] No la represión sino la hiperexpresividad es el trasfondo del segundo inconsciente (posfreudiano). (2022: 89-91)

El deseo de desobediencia que sostiene la revolución mundial del 68 se articula, así, como una denegación o superación del límite, como un exceso de la normalidad y la mediocridad: es un clamor de diferencia, traducido en la creación experimental en todos los ámbitos de la vida —desde luego el artístico, pero también en la práctica de la ciudad, en la alimentación, en las prácticas afectivas—. «We're not gonna take it» y «I wanna rock», cantan Twisted Sisters, o Pink Floyd se opuso a devenir «another brick on the wall». La negatividad sesentayochista se caracteriza, así, por la expresividad y la creatividad: allí el sujeto revolucionario es, afectivamente, un sujeto excesivo, que canta «imagination au pouvoir», «la vie est ailleurs» y «sous les pavés, la plage»¹.

¿Cómo es la subjetividad de esta tercera revolución mundial, del momento político de 2011? ¿Cuáles son los afectos, o el régimen del inconsciente, en términos de Rolnik, que le caracteriza? «En su nueva versión», apunta la autora, «es de la propia vida que el capital se apropiá; [...] La fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo acorde con sus designios» (2019: 28). La fuente de la que el régimen capitalista extrae su fuerza no es solo económica, sino también «intrínseca e indisolublemente cultural y subjetiva», sentencia. El deseo eufórico y expansivo que nació en el 68 como afecto revolucionario que rechazaba los límites de la sociedad disciplinaria se convierte ahora en un «deseo capitalista» (Fisher, 2024), gobernado por una racionalidad neoliberal basada en la lógica de la competencia y en el crecimiento indeterminado del beneficio, que aquí ya no es exactamente plusvalía, sino plus-de-goce (Laval y Dardot, 2013: 361)². El imperativo de obedecer se torna un imperativo de goce (360) o un imperativo de la felicidad (Ahmed, 2021b), lo que fue un afecto revolucionario se torna el régimen del inconsciente que genera la reproducción social del sistema capitalista. Ese «sí energético» a la vida y sus múltiples caminos por transitar era cooptado por un régimen que acabó transformándolo en una acatación —una resignación— inevitable de la incertidumbre y la cancelación del futuro, de la precariedad y el riesgo de la aventura sin red, a la plena disponibilidad, adaptabilidad y la privatización del estrés, al optimismo cruel. La subjetividad neoliberal ha devenido en una «antropofagia zombi» (Rolnik, 2023), que todo lo devora con tal de crecer.

1. En «A la escucha de los afectos», Rolnik enumera una serie de activismos que constituyen el ciclo de protestas de 1968 y extienden en las siguientes décadas. Véase Rolnik (2018: 23, n. 2).
2. De ahí que Renyi Hong (2022) haya concebido las formas contemporáneas de trabajo, caracterizadas por la pasión y la promesa de autorrealización en detrimento de sus condiciones materiales, como una «estructura afectiva».

En estas circunstancias, ante el rearme del capitalismo, ¿cómo decir «no»? ¿Cuáles han sido las formas contemporáneas de negatividad en la tercera revolución mundial? Ahora que el capitalismo se ha trasladado a la arena de la afectividad para explotarla incesantemente, ¿cuáles son los afectos de resistencia? Algunos autores se han preocupado por señalar los rasgos del nuevo sujeto de la política, aquel que sostiene los activismos contemporáneos y recibe la mayor violencia del sistema. En su ensayo *En defensa de las causas perdidas*, Žižek lo caracteriza como sigue:

¿Y si la nueva posición del proletariado fuera la de los habitantes de los suburbios de las nuevas megalópolis? El explosivo incremento del número de suburbios en los últimos decenios [...] tal vez sea el acontecimiento político crucial de nuestros tiempos. [...] Así pues, somos testigos del rápido incremento de una población que vive al margen del control estatal, medio fuera de la ley, con una necesidad terrible de formas mínimas de autoorganización. Aunque esta población se compone de obreros marginados, funcionarios a los que han despedido y ex campesinos, no son solo un excedente redundante: está incorporada a la economía global de numerosas formas, muchos de ellos constituyen parte de la economía sumergida o son autónomos emprendedores, carentes de seguro médico o social. [...] no es un accidente desafortunado, sino un producto necesario de la lógica interna del capitalismo global. (2011: 435-437)

En un trabajo más reciente, Christophe Guilluy acuña el término *desposeídos* para denominar a este colectivo:

En el marco de esta «peculiar guerra», emergió a fines del siglo xx una forma de protesta que no se parece a ninguno de los movimientos sociales de los siglos anteriores. No la lidera ningún partido, ningún sindicato, ningún líder, sino gente común. Sus causas profundas, y allí radica su especificidad, no son solo materiales, sino sobre todo existenciales.

A esta forma de protesta no la anima una conciencia de clase, sino la constatación de haber sido despojada de sus prerrogativas, de haber sido empujada poco a poco a los límites del mundo. [...] Este movimiento no es un *remake* de *Los miserables*, es mucho más que eso: es el movimiento de los desposeídos. El de una mayoría común que se ha vuelto autónoma y ya no acepta plegarse a las directivas de aquellos que le explican cómo debe vivir o sobrevivir y cómo debe comportarse. (2024: 9-10)

Los desposeídos, «los olvidados», en términos de Gómez Villar (2022), o las «vidas inmundas» (Valls Boix, 2024b)³, trasunto neoliberal del *Homo tantum* que representaba la teoría del Bloom de Tiqqun (2016), lo han perdido todo salvo su capacidad de decir «no». Ante el exceso de positividad (Han, 2010: 13 s.) de la sociedad contemporánea, el sujeto dice «there is a limit to our jouissance», como reza el número 32 de *Arts of the Working Class*, y encarna una negación radical ante la forma de vida neoliberal articulada en el opti-

3. Para una reflexión sobre las representaciones artísticas contemporáneas de esta figura, heredera del lumpenproletariado, véase Bosagli (2024).

mismo, el crecimiento, la flexibilidad y la conectividad. El sujeto (pos)neoliberal se caracteriza por una retirada del deseo, por el hartazgo y lo que Berardi denomina «psicodeflación», que constituye el afecto principal del tercer inconsciente y marca las dinámicas de poder y resistencia de los años 2010 y 2020: «La tercera década de este siglo XXI se abre con un colapso de la energía hiperestimulada por el neoliberalismo esquizo-patogénico: la psicodeflación se extendió al principio como consecuencia de un virus, pero luego acabó instalándose en el corazón del organismo colectivo sobreestimulado» (Berardi, 2024: 143). Como una mina devastada tras años de extracción, el sujeto (pos)neoliberal se caracteriza por el agotamiento del deseo, por una afectividad exhausta que se reconoce fácilmente en las estadísticas actuales de depresión⁴. Como sostuvo con rotundidad Cvetkovich (2012), la depresión es un sentimiento público: es, de hecho, un sentimiento político, el síntoma por excelencia de la explotación libidinal y, por ende, el afecto que habilita el rechazo, la renuncia, y las formas contemporáneas de decir «no»: «El “yo no aguento más” no es, por lo tanto, el signo de una debilidad de la potencia, sino que, por el contrario, expresa *la potencia de resistir del cuerpo*. Caer, acostarse, tambalear, arrastrarse son actos de resistencia», en las bellas palabras de Lapoujade (2024: 29-30). En palabras de Cvetkovich, los afectos negativos como la depresión «can be seen as a possible resource for political action rather than as its antithesis [...] these feelings, moods, and sensibilities become sites of publicity and community formation» (2012: 2). La pregunta, entonces, es cómo pasar de patologizar la depresión a entenderla como un afecto político disidente, como afecto de resistencia. La pregunta es, así, cómo hacer fuerzas de flaqueza, cómo evoluciona la subjetividad social en condiciones de agotamiento y psicodeflación⁵.

Otros autores, como Laura Quintana, han señalado este auge de los afectos negativos como un modo de politizar el malestar. Quintana entiende la depresión como una forma de impotencia, y privilegia los afectos de la rabia y el resentimiento como las principales configuraciones políticas del malestar ante la precariedad y la privación de tal impotencia. De la propuesta de Quintana interesa el modo en que lee la impotencia afectiva como una fuerza en disputa (2021: 25-26): la psicodeflación y sus malestares pueden capitalizarse como resentimiento, el más reciente pliegue reactivo del régimen del inconsciente en la sociedad neoliberal, al decir de Rolnik (en prensa), que trae consigo una vuelta a valores ultratradicionales, alimenta la manosfera⁶ y cancela el deseo de transformación. Aunque también puede, en la línea que propone Cvetko-

4. Véase el estudio de Montesó-Curto y Aguilar-Martín, de 2014, el *Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística*, de 2021, y la entrada de la Organización Mundial de la Salud sobre depresión, de marzo de 2023.
5. Por mor de la exposición, mencionamos tan solo la importancia de afectos negativos como la melancolía en el trabajo de Fisher (2017) y la nostalgia en el de Tanner (2022). Aunque con un enfoque más clásico y científica, mencionamos igualmente el importante estudio sobre el aburrimiento de Ros (2022).
6. Para esta cuestión, véase el ensayo de Srinivasan titulado *El derecho al sexo* (2021).

vich, politizarse como rabia y alentar un cambio social: ser una versión actual de «el deseo de cambiarlo todo» (Gago, 2019). Una lógica inmunitaria o una transformadora, o el resentimiento o la rabia, tal es el modo en que la política contemporánea se articula desde su condición afectiva.

Observamos, así, que la subjetividad contemporánea cifra su potencia política en una resignificación de los afectos negativos: cuando el malestar no se patologiza, se torna una fuente de resistencia afectiva que alimenta losivismos, las ocupaciones y las manifestaciones contemporáneas de los desposeídos. Ahora bien, si los afectos, como recuerda Quintana, son «fuerzas efectuadas en el mundo social» (2021: 29), ¿cuál es la performatividad de los afectos negativos? ¿Cómo se encarna la negatividad en los activismos contemporáneos?

El propósito del presente artículo consiste en articular el debate entre el paradigma instituyente y el paradigma insurreccional del pensamiento político posfundacional de las últimas décadas a partir de esta pregunta por la performatividad política de los afectos negativos. Ello servirá para esclarecer el valor de la anarquía en la filosofía contemporánea. Tras haber evaluado el auge de los afectos negativos en la sociedad neoliberal del siglo xxi, analizaremos las propuestas filosóficas de colectivos posautoriales como el Comité Invisible, inspiradas en el pensamiento de la anarquía de Giorgio Agamben y denominadas *paradigma destituyente*. En tercer lugar, se valorará la crítica que presenta al anterior el paradigma instituyente, con autores como Lordon, Esposito y Marchart. Finalmente, ofreceremos una posición personal a partir de la lectura de Lezra, una reflexión sobre el cuidado y la vindicación de los derechos de la pereza como instauración performativa de la anarquía.

2. Seamos ingobernables. A propósito del paradigma insurreccional-destituyente, o de la dulce deserción

Es sencillo aventurar una primera respuesta a la pregunta por la performatividad de los afectos negativos hoy en día: el auge contemporáneo de los afectos negativos se encarna en la oleada de insurrecciones contemporáneas que hemos mencionado más arriba, junto con una serie de elaboraciones teóricas que podríamos englobar bajo la etiqueta, efímera e inexacta, de «paradigma insurreccional o destituyente». Este paradigma destaca por darle fuste social, político y filosófico a una gramática de la negatividad radical: la radicalidad de la negación de todos estos movimientos activistas, políticos y filosóficos consiste en dirigirse al corazón o a la estructura que atraviesa a la amplia mayoría de instituciones sociopolíticas, que no es sino la racionalidad gubernamental neoliberal, esa nueva razón del mundo que combina la lógica de la competencia y el crecimiento indefinido del beneficio, y que dispone el sistema sociopolítico como un campo de circulación de vectores⁷. El paradigma insurreccional

7. Damos dos referencias, una clásica y otra reciente, como arco para comprender la tecnología del poder específica del neoliberalismo: el ensayo de Deleuze (1992) sobre las sociedades de control y las reflexiones de Wark (2021) sobre (pos)capitalismo y vectorialismo.

aspira a deponer, a desactivar o a destituir ese exceso de positividad que denunciara Han, y que articula el mundo contemporáneo a través del crecimiento (reduciendo todas las formas de lo vivo a oportunidad u obstáculo para el crecimiento): contra la identidad, contra la positividad, contra el crecimiento, contra la trasparencia. De ahí que sea un deseo poscapitalista, radicalmente anticrecimiento, el que aúna afectos negativos y solicitudes de cuidado en el debate contemporáneo⁸. En fin, la radicalidad de estas insurrecciones que afloran por todo el globo se asemeja a una suerte de enmienda a la totalidad. Por decirlo con el Comité Invisible: bloqueémoslo todo, *fuck off Google*, desaparezcamos —tales son las consignas del sumario de *À nos amis* (2014)—, mañana está cancelado, la política a muerte, destituyamos el mundo —por tomar algunos epígrafes de *Maintenant* (2017)—. El deseo de desobediencia y negatividad radical del paradigma insurreccional se caracteriza, así, por volverse ingobernable, por «devenir clandestino», por emplear el viejo *motto* de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2008: 192; Castro-Serrano, 2017).

Señalemos algunos de los principales actores de esta insurrección salvaje⁹. Todos ellos se caracterizan por ser colectivos posautoriales (Valls Boix, 2022b), grupos activistas filosóficos organizados que, haciendo del anonimato una posición social de base, escriben textos ágiles y ligeros, de frase breve, textos de trinchera que aspiran a difundirse con la velocidad del folleto y con la contundencia del manifiesto: colectivos como Tiqqun (2009) y los dos números de su revista, el Comité Invisible (2007, 2014, 2017), *lundi.am*, y el colectivo Mauvaise Troup, vinculado a las ZAD (2017)¹⁰, en el contexto francés, el Consejo Nocturno (2018) en el mexicano, la organización Tímidos Radicales (Ahsan, 2023) desde Londres o el Grupo Krisis (2018), con una trayectoria más dilatada —desde la década de 1980— y en el ámbito germano, son algunos de los principales valedores de la insurrección que viene. Todos ellos, con una coherencia tan dispersa como firme, aspiran a armar una política del devenir ingobernable a través de la desidentificación y la desmovilización, en fin, de la destitución. El Comité Invisible, ya en *L'insurrection qui vient* (2007), proponía «que le territoire devienne illisible» (93), para convertir el anonimato «en position offensive», en una «inattaquable position d'attaque» (102). Exponen:

S'organiser par-delà et contre le travail, déserter collectivement le régime de la mobilisations, manifester l'existence d'une vitalité et d'une discipline *dans la démobilisation même* est un crime qu'une civilisations aux abois n'est pas près de nous pardonner; c'est en effet la seule façon de lui survivre. (Comité Invisible, 2007: 37)

8. Si bien en este texto pensamos especialmente la potencia performativa de los afectos negativos, y no abordamos el auge de solicitudes de cuidado (que viene a la par y se coordina con aquél, y no por casualidad), remitimos a los trabajos del Care Collective (2021), de Helen Hester y Nick Srnicek (2024), de Leslie Kern (2020), Izaskun Chinchilla (2020), de Boris Groys (2022) y Cindy Barukh Milstein (2024) para un proyecto complementario al que ahora abordamos.

9. El volumen coordinado por Saint-Amand (2023) les dedica un estudio sostenido.

10. Véase Almazán Gómez y Escalante Moreno (2018).

Con un tono algo distinto, estas propuestas se mantienen diez años más tarde, en *Maintenant*, cuando afirman que «il nous faut abandonner l'idée qu'il n'y a politique que là où il y a vision, programme, projet et perspective, là où il y a finalité, décisions à prendre et problèmes à résoudre. Il n'y a de véritablement politique que ce qui surgit de la vie et fait d'elle une réalité déterminée, orientée. Et cela naît du proche et non de la projection vers le lointain» (Comité Invisible, 2017: 63).

La gramática destituyente de estos colectivos aspira a desarrollar una forma de vida que resulte en sí misma política por su carácter opaco, inaccesible, clandestino. Impugnar la visibilidad y la circulación, esto es, desidentificarse, es el modo de volverse ingobernable y de sabotear una tecnología del poder que se ejerce de forma policial, atmosférica. Su rechazo de las lógicas del mundo trae consigo una reflexión sobre la intimidad, sobre la vida comunitaria en pequeña escala, sobre economías basadas en el decrecimiento, sobre un modo de habitar que, como observa el Consejo Nocturno, implica ya no ocupar un territorio, sino *convertirse* en territorio: «*habitar plenamente* constituye, desde esta perspectiva, un gesto revolucionario anti-biopolítico», defienden (Consejo Nocturno, 2018: 21). Impugnar el principio de identidad y las lógicas de interpellación trae otra forma de vida, una forma de vida en red, basada en el cuidado y en el apoyo mutuo, refractaria a la autenticidad y a todas las fetichizaciones del sujeto. Y si esta forma de vida consiste en devenir ingobernable, la tercera revolución radicalmente democrática que cifraba Marchart no es sino un impulso colectivo, teórico, social, activista y político, en favor de la anarquía. Cada vez que se bloquea la circulación y se impugna la visibilidad, una multitud deviene ingobernable, contesta el *arkhé* de la racionalidad neoliberal.

De este modo, Frédéric Lordon ha reunido este impulso colectivo por la anarquía bajo el rótulo «*vivre sans*»: «On le repère à ses énoncés caractéristiques: "destituer", "se rendre ingouvernable", "vivre sans institutions", "abolir l'argent", "en finir avec le travail", "sortir de l'économie" – en effet, un imaginaire du "vivre sans"» (2019: 14-15). Como hemos señalado arriba, Lordon observa con acierto que el movimiento «*vivre sans*» se caracteriza por «un nouveau plan de désir qui prend consistance», avivado por la promesa «d'en finir avec les institutions» (ídem). Como aquí proponemos, Lordon reconoce que el imaginario del «*vivre sans*» está guiado por el motivo de la desidentificación (2019: 25), por desarrollar una filosofía política basada en la fragmentación, la intotalización y la multiplicidad (ídem). Y sin embargo, además del parentesco estratégico que estos colectivos guardan entre sí, a todos ellos les une particularmente la ascendencia con cierta veta del pensamiento posfundacional, heredero del posestructuralismo de las décadas de 1960 y 1970, que Lordon denomina «*antipolitique*»: «Pour toutes leurs différences, parfois même leurs oppositions, ces intellectuels que tu mentionnes – Agamben, Badiou, Rancière, auxquels d'ailleurs j'ajouterais volontiers le nom de Deleuze – me semblent former une sorte de constellation de l'*antipolitique*. [...] ils forment comme un soubassement philosophique des discours politiques du "vivre sans"» (2019: 42).

Según Lordon, la característica común de los filósofos antipolíticos consiste en «vivir sin instituciones», es decir, sin Estado, sin representación, sin dinero y afuera del trabajo (2019: 43), lo que articula finalmente una salida (*échappée*) de la política: «l'échappée dans l'intransitif, l'échappée dans l'esthétique, l'échappée dans la virtuosité – [...] l'antipolitique échappe à la politique» (2019: 89), un juicio que sin duda justifica el descrédito actual que, bajo la denostada etiqueta «posmodernismo», reciben todos estos autores¹¹. De todos ellos, la influencia más patente, como observa Lordon (2019: 62-63) y como es evidente por la cantidad de citas directas y el préstamo conceptual explícito, es Giorgio Agamben y su reflexión sobre la potencia destituyente.

Observemos dos rasgos esenciales de las reflexiones agambenianas sobre la anarquía para comprender el impulso colectivo que caracteriza el paradigma insurreccional-destituyente. La primera estrategia teórica que Agamben aborda para pensar la anarquía es la del secuestro, o en sus términos, la de la lógica de la excepción: para Agamben, una comprensión estrictamente política de la vida (no jurídica, ni económica) exige reconocer su carácter íntimamente inmanente: siguiendo a Deleuze (2007 [1995]), Agamben observa (1996) que la vida es extraña e independiente a cualquier plano de trascendencia, y que en ese sentido no está gobernada, ni regida ni valorada, por ningún principio trascendental: si la vida no es sino inmanencia, no es más que experimentación, es decir, resiste a cualquier interpretación, a ser valorada según criterios abstractos y extrínsecos a ella misma. En la autoafección de la vida reside, pues, su inmanencia, y también la idea agambeniana de forma-de-vida, una vida que encuentra sus reglas, sus maneras y sus formas en el vivir mismo, en su improvisación. La vida, así, es anárquica, no tiene otros principios que las reglas que improvisa. Y, sin embargo, las instancias del poder le han arrebatado esa anarquía, sometiéndola a sus designios, y por ende midiéndola y valorándola: la anarquía del poder impone una valoración a la vida por sus criterios trascendentales, y tal valoración despliega una lógica de la excepción y sus distinciones complementarias entre vida soberana y vida nuda, *bios* y *zoé*, etc. Agamben retoma las sentencias de Pasolini y Benjamin para denunciar la anarquía del poder, el hecho de que el poder hace lo que quiera sobre la vida, de modo que su cualidad soberana —*superanus*, por encima de todo, sin tener a nadie por delante que le mande— no es sino su anarquía. En nuestros tiempos, es la voracidad ilimitada del capitalismo, su afán de crecer a toda costa, el modo que adopta la anarquía del poder. Así lo valora Agamben en *Creazione e anarchia*:

Come, infatti, non può avere una vera fine ed è per questo sempre in atto di finire, così il capitalismo non conosce un principio, è intimamente anarchico e, tuttavia, proprio per questo, sempre in atto di ricominciare. Di qui

11. Véase el conservadurismo a este respecto de Guilluy (2024), de Illouz en su alegato proisraelí (2024) a los supuestos excesos del deconstrutivismo y del pensamiento decolonial, o, por evocar posiciones mucho más próximas y muchísimo menos interesantes, por cristianas, Sàez Mateu (2024). Rima con ellos el clamor social según el que el feminismo ha ido demasiado lejos (véase, por ejemplo, Rodríguez Carrera, 2024).

la consustanzialità fra capitalismo e innovazione, che Schumpeter ha posto alla base della sua definizione del capitalismo. L'anarchia del capitale coincide col proprio incessante bisogno di innovare. [...] Vorrei aggiungere qualcosa a proposito della relazione fra capitalismo e anarchia. C'è una frase, pronunciata da uno dei Quattro scellerati nel *Salò* di Pasolini, che recita: «La sola vera anarchia è l'anarchia del potere». Nello stesso censo Benjamin aveva scritto molti anni prima: «Nulla è così anarchico come l'ordine borghese». Credo che il loro suggerimento debba essere preso sul serio. Benjamin e Pasolini colgono qui un carattere essenziale del capitalismo, che è forse il potere più anarchico mai esistito, nel senso letterale che esso non può avere alcuna *archè*, alcun inizio né fondamento. Ma anche in questo caso la religione capitalista mostra la sua parassitica dipendenza dalla teologia cristiana. (2017a: 128-129)

Si el poder capitalista es anárquico, es porque su crecimiento no encuentra ningún límite, porque el capital gobierna sobre la vida (humana y no humana, desde luego), y la someterá sin cesar a las peores violencias con tal de seguir creciendo, de seguir siendo capital. Así, del mismo modo que autores como Fujita Hirose (2021) leerán la potencia política de la filosofía de Deleuze y Guattari como la exigencia de imponerle un límite absoluto al capitalismo, la propuesta agambeniana consiste en arrebatarle la anarquía al poder. Arrebatarle la anarquía al poder consiste, precisamente, en limitar el poder, o acabar con la soberanía (y la «policía soberana») como estructura general del poder en Occidente —que el poder del capital no esté *por encima de todo, super-anus*, sino que haya algo que lo limite: ¡que el capital tenga principios! Para que la vida no se someta a ninguno—. Aquí, efectivamente, limitar el poder significa limitar el capitalismo, contener o desarticular su dinámica de crecimiento, circulación y competición, lo que los colectivos posautoriales citados interpretan con sumo acierto como bloquear (contra la circulación), desmovilizarse (contra la competición), desidentificarse (contra el crecimiento): de ahí su gramática de la ilegibilidad y el anonimato. Así lo expresa Agamben:

Contro l'anarchia del potere, io non intendo invocare un ritorno a un solido fondamento nell'essere: anche se avessimo mai posseduto un tale fondamento, certo l'abbiamo perduto o abbiamo dimenticato l'acceso a esso. Credo, però, che una lucida comprensione della profonda anarchia della società in cui viviamo è il solo modo corretto i porre il problema del potere e, insieme, quello della vera anarchia. L'anarchia è ciò che diventa possibile solo nel punto in cui afferriamo l'anarchia del potere. Costruzione e distruzione coincidono qui senza residui. Ma, per citare le parole di Michel Foucault, ciò che così otteniamo «non è nulla di più e nulla di meno dell'aprirsi di un spazio in cui pensare diventa nuovamente possibile». (2017a: 132)

Destacamos aquí una cuestión que será esencial en nuestra discusión, y es que, para Agamben, «costruzione e distruzione coincidono qui senza residui»: negar la omnipotencia del capitalismo supone, al mismo tiempo, afirmar una potencia de la vida que excede a sus designios. Por ejemplo: cancelar un sistema económico basado en el crecimiento supone, al mismo tiempo, articular una economía circular o una economía decrecentista (Jackson, 2023). Otro

ejemplo: impugnar la monogamia y la jerarquía afectiva que impone supone, a la vez y al mismo tiempo, desplegar una práctica poliamorosa; y más aún, en una versión renovada: impugnar el consumo de cuerpos neoliberal en que ha devenido en demasiadas ocasiones el poliamor supone, a la vez y al mismo tiempo, cultivar vínculos mejores de amistad, de intimidad —es decir, reemplazar la competencia y la acumulación por el cuidado, cambiar la verticalidad por la horizontalidad—. Construir y destruir al mismo tiempo, afirmar la vida —y producirla— al celebrar su anarquía, al arrebatarle a las tecnologías del poder su dominio y su captura sobre la vida.

A esta reflexión sobre la anarquía le corresponde una teoría de la potencia destituyente, que Agamben desarrolla, entre otros lugares, en el final de *El uso de los cuerpos* (2017b [2014]). Y es que, si, por su anarquía, el poder somete la vida a sus principios (*arché*) y así la vuelve invivible, ya no se va a tratar de instituir un nuevo poder: la estrategia de la modernidad del poder constituyente resulta ineficaz para la política que viene. En consecuencia, «el pensamiento se enfrenta aquí a una ardua tarea» (2017b: 473), una tarea que consiste exactamente en articular una alternativa radicalmente otra y anticapitalista allí donde nos han enseñado que «no hay alternativa», que «no hay plata», que «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo», etc. (Fisher, 2016). Explica Agamben:

No se trata de pensar, como mayormente se ha hecho hasta ahora, nuevas y más eficaces articulaciones de los dos elementos, enfrentando las dos mitades de la máquina, una contra la otra. [...] El problema ontológico-político fundamental es, en la actualidad, no la obra, sino la inoperosidad, no la búsqueda afanosa e incesante de una nueva operatividad, sino la exhibición del vacío incesante que la máquina de la cultura occidental custodia en su centro. (2017b: 473-474)

Y por ello Agamben trata de concebir una forma otra de poder que tenga por primer cometido desactivar el poder constituyente, pero en cuya desactivación arme una vida otra (la reflexión benjamíniana sobre violencia mítica y divina no deja de resonar en las páginas de Agamben). Reconoce el autor:

Si es correcta nuestra hipótesis sobre la estructura de la *arché* y si el problema ontológico fundamental es hoy no la obra sino la inoperosidad, y si esta puede, no obstante, atestiguarse solo respecto de una obra, entonces el acceso a una figura distinta de la política no podrá tener la forma de un «Poder constituyente», sino más bien la de algo que podamos provisoriamente llamar «potencia destituyente». Y si al poder constituyente le corresponden revoluciones, rebeliones y nuevas constituciones, es decir, una violencia que instaura y constituye el nuevo derecho, para la potencia destituyente es necesario pensar estrategias enteramente diferentes, cuya definición es la tarea de la política que viene. (2017b: 474-475)

La connivencia dialéctica de «construir y destruir», como decía Agamben en *Creación y anarquía*, es otro modo de expresar el ejercicio de la potencia

destituyente: «Se trata de la capacidad de desactivar y volver inoperante algo —un poder, una función, una operación humana— sin simplemente destruirlo, sino liberando las potencialidades que allí permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto» (2017a: 486). La labor de pensar una alternativa, esto es, de liberar posibilidades no realizadas en el estado de cosas, o de pensar estrategias diferentes a la lógica revolucionaria del poder constituyente, efectivamente marca la agenda de la filosofía política actual. Y hay, al menos, dos frentes para pensar estas nuevas estrategias, para articular esta alternativa: la primera, que Lordon denomina condescendientemente «destituer en douceur» (2019: 99) —aunque la dulzura y la suavidad son valores del todo interesantes—, es la que articulan todos estos colectivos pensando formas de insurrección nuevas, que pasan por lo ilegible, por el anonimato, por la intervención artística, y por rehabilitar la estrategia de la deserción, como proponen Berardi (2024), Fernández-Savater (2024) o Pelbart antes que ellos en *Filosofía de la deserción* (2009). Es una estrategia que conecta íntimamente con la «fuerza no violenta» de Butler (2020), la «militancia gozosa» de Federici (2022) o la autodefensa en clave feminista de Chiricosta (2023), y con las nociones de «huelga humana» de Claire Fontaine (2020), de «huelga ontológica» de Jota Mombaça (2024) e incluso con la «fuerza asubjetiva de pura negatividad» (Marchart, 2024: 44) que Marchart atribuye al activismo artístico y su capacidad para articular la esfera pública mediante el conflicto y el bloqueo de la circulación.

El segundo frente al que nos referimos, que hemos evocado en la nota 9, es el auge de la reflexión sobre los cuidados en el marco de la teoría de los afectos, algunas de cuyas últimas investigaciones se centran en abolir la familia y comunizar los cuidados —esto es, en desjerarquizar y desprivatizar la reproducción social—: O'Brien (2023), Lewis (2023), Gotby (2023), Hester y Srnicek (2024) y Weeks (2021) destacan en este esfuerzo de pensar una gramática de los cuidados más allá de la familia como modo de liberar las potencialidades que permanecían inactuadas y darles así un uso. Podemos sumar a Cadahia (2024: 122-127) y su propuesta de un Estado feminista, de los cuidados, basado en la propuesta de Segato (2020)¹².

Tales son los modos en que se está sondeando una alternativa al poder constituyente y la soberanía, así es cómo desde el paradigma destituyente —el paradigma de la dulce deserción— se ensaya una vida otra, amparada en su condición horizontal, donde desactivar las estructuras de poder es, al mismo tiempo, afirmar la vida de otro modo. Lo quiera o lo sepa o no, el modo en que este esfuerzo colectivo, entre feminismo y anticapitalismo, responde al llamado agambeniano de «la tarea de la política por venir», articula también el desplazamiento de una geometría vertical a una geometría de la inclinación y la interdependencia que Cavarero propone en *Inclinaciones* (2022). Explica Cavarero:

12. En esta estela se sitúa la *Metáfisica de la pereza* (Valls Boix, 2022a).

El verdadero blanco de esta galaxia, heterogénea y escarpada tanto como se quiera, no es efectivamente, o no solamente, la genealogía filosófica del sujeto. Son más bien las prácticas violentas de dominación, exclusión y devastación de las cuales el sujeto mismo, sobre el plano de las vidas reales y de los cuerpos, es cómplice: del racismo al sexism, a la homofobia y, no en último lugar, a la guerra y a las otras formas regulares e irregulares de destrucción. El acento sobre la vulnerabilidad, en el modelo relacional aquí convocado, es por lo tanto un acento político, ético y social. [...] Pareciera que la ontología de lo vulnerable, desvinculándose finalmente de las máscaras beligerantes del sujeto, puede contar con la capacidad del imaginario popular que impone una pausa emotiva al primado de la violencia, una mutua resistencia. (2022: 40, 42)¹³

De este modo, puede observarse con claridad que a las filosofías insurreccionales de la década de 2010 les sucede una reflexión más profunda y asentada, que podemos reconocer bajo el lema de la «dulce deserción», que continúa explorando la ingobernabilidad política a la par que explora nuevos modelos sociales anclados en una ontología relacional del cuidado, y que por ello se extienden al urbanismo, a la sociología, a la teoría del Estado. Siendo Agamben un autor que jamás trata sus problemas filosóficos desde una perspectiva feminista, el sujeto imprevisto del feminismo contemporáneo es quien responde a su llamado de una nueva tarea filosófico-política. Que esta responsta al pensamiento agambeniano de la inoperancia, de la impugnación de la soberanía, de la anarquía y la autoafección como forma-de-vida sea imprevisible, parece confirmarla como la adecuada: hay un cambio sustantivo en el modo de pensar del nuevo siglo.

3. Levantar la vida, guste o no, cueste lo que cueste. Del paradigma instituyente

Recientemente, y pese a que los activismos y las insurrecciones que han precedido a la pandemia no han hecho sino avivar el paradigma de la dulce deserción, diversos autores se han mostrado críticos y preocupados ante el imaginario del «vivre sans», habida cuenta de que, a su entender, la negatividad radical y las gramáticas de ingobernabilidad que cultivan o no cuentan con ninguna propuesta política, o resultan ingenuas, peligrosas y contradictorias: Jean-Luc Nancy y, más recientemente, Lordon, Marchart y, especialmente, Esposito son algunos de los principales referentes de lo que este último acuña como «paradigma instituyente» (2022)¹⁴.

Como hemos visto en *El uso de los cuerpos* (2017b), Giorgio Agamben sosténia que el problema ontológico-político fundamental de la contemporá-

13. Un estudio en clave estética de este desplazamiento hacia un imaginario de la inclinación y la horizontalidad como encarnación de la interdependencia puede encontrarse en López (2021) y en Rivera Hutinel (2024).

14. Remitimos, para un estudio más detallado de este paradigma y su crítica al insurreicionismo, al volumen coordinado por Galindo Hervás (2024).

neidad no era la obra, sino la inoperancia; no la institución de un nuevo poder, sino la destitución de todas las formas de poder que someten la vida¹⁵. Ese trabajo de incesante destitución designaba el momento eminentemente político —no económico, no jurídico, no teológico— de la vida, más allá de cualquier política concreta. Según observaba Jean-Luc Nancy en un breve texto titulado «Restitution» (2021) pronunciado en 2013 como réplica a una conferencia de Agamben, la propuesta de la potencia destituyente se sostenía en lo que Arendt denominó «el prejuicio fundamental de la política»: a saber, el entendido de que lo político ha existido siempre, independientemente de sus instituciones fácticas concretas —como si hubiera sido en tanto presencia, pura inmediatez, con independencia de su escritura institucional—. De ahí que Nancy respondiera a la propuesta de Agamben con una reflexión sobre la «restitución»: lo político no es algo que venga dado, sino que tiene lugar precisamente con la experiencia de lo no dado, esto es, con el desencantamiento del mundo: hay política porque las organizaciones teocéntricas de la vida en común se han vuelto inviables, y hay que inventar continuamente otras.

En ese sentido, la propuesta de Nancy consiste en reconocer la institución de las formas de vida como una tarea sin fin, como una restitución continua en la que solo a través de una sustitución incesante del *institutum* la vida podría adquirir una forma sin articularse como sustancia, esto es, manteniendo la apertura de su indeterminación. La ontología de la negatividad (destitución) se resignifica como una ontología de la institución incesante, como restitución sin fin de los modos de ser-en-común. Este desplazamiento se consagra con la publicación de Roberto Esposito de textos como *Institución* (2022) e inaugura lo que denominamos «paradigma ontológico instituyente del pensamiento contemporáneo posfundacional». Mientras que el paradigma destituyente consiste en «destituer et ne pas réinstituer – la seconde partie de la définition est presque plus importante que la première» (Lordon, 2019: 98), el paradigma instituyente se arroga la sensatez y la coherencia de ser propositivo, como si la radicalidad del paradigma destituyente fuera sospechosa, o utopista, o sencillamente molestara.

Nancy (2021) se muestra concesivo con Agamben y elogioso con el paradigma insurreccional al reconocer lo siguiente:

[...] the proliferation of subtractive or defective terms clearly points toward de configuration of our epoch that I referred to already above. From deconstruction (stemming from Heidegger's *Destruktion*) to inoperativity (a term I share with Agamben) and from dis-enclosure to destitution, to say nothing of other privative terms like «impolitics» or «inaesthetics» and also passing by way of «subversion», «denunciation», «superseding», or the «displacement» that we also find in the talk by Agamben that is under consideration here, an entire Map of Tendre is sketched out here – the map of an affect that is disenchanted yet nevertheless determined to challenge what Agamben calls the «capture» of

15. Puesto que concluye aquí nuestro análisis sobre Agamben, citamos dos estudios recientes que contribuirán a comprender en profundidad su propuesta y sus límites: Valls Boix (2020) y, especialmente, Villacañas (2024).

life itself, its imprisonment. I am tempted to see in this lexicon of *dé-nominations* the evidence of a desire to exit nihilism from within nihilism itself, a Nietzschean precept that I find admissible, but which undoubtedly calls for an affirmation that would do more than merely denounce.

Aquí, Nancy no solo observa, como lo hace Lordon, un «afecto» que comparten todas las propuestas de negatividad política radical, sino que, habida cuenta del error que, a su parecer, comete Agamben (por pensar la vida más allá de su inscripción institucional), nos ofrece una definición extensiva de institución: recuerda que *stitution* «suggests nothing other than holding up, taking hold of, holding on to, or proffering» (ídem). La estrategia de Nancy, que enseguida veremos replicada en los otros autores del paradigma instituyente, consiste en reconocer que la institución es un proceso de afirmación de la vida en general, y que excede con creces la idea verticalista formal de institución como Estado. Puesto que el paradigma insurreccional ha identificado erróneamente institución con Estado, se vuelve incapaz de proponer alternativas al estado de cosas actual o, a lo sumo, cae en la contradicción de hacer de la destitución una nueva institución (o, como dice Lordon, hacer de la desidentificación una nueva identidad, 2019: 25). Lordon explica:

J'appelle génériquement « institution » tout effet, toute manifestation de la puissance de la multitude. [...] Pour ma part, je soutiens que le concept de l'institution n'est donné par aucun objet institutionnel particulier [...], mais par l'affect commun ou, si tu préfères, par tout effet de la puissance de la multitude, et que dire cela n'est pas dire « tout et n'importe quoi ». C'est accéder au principe fondamental du fait institutionnel, dans l'immense variété de ses formes. [...] C'est bien pourquoi nous pouvons dire, conceptuellement parlant, qu'une forme de vie (sans tirets) *est* une institution, est un fait de nature fondamentalement institutionnelle. Une forme de vie est une *manière*. (2019: 105-108)

Por ello, Lordon insiste en que «le collectif n'existe jamais qu'en ses institutions», y que «l'institution, ou l'institutionnel, est le mode d'être même du collectif» (2019: 75) para sentenciar, finalmente, que «une forme de vie (sans tirets) *est* une institution, est un fait de nature fondamentalement institutionnelle» (2019: 108). En este sentido, no hay que reducir las instituciones a su sentido «formal», es decir, a un trasunto del Estado —y, por ende, de la soberanía—, sino que la institución puede adoptar formas «infiniment subtiles, et variées, et inattendues» (2019: 114-115). En suma, la idea de destitución, en el sentido fuerte agambeniano, le parece «absurda» (2019: 109).

Del mismo modo que Lordon, Roberto Esposito combate «la tendencia a identificar las instituciones con el Estado» y «la tendencia a considerarlas en términos estáticos, de “Estado”, y no en un continuo devenir» (2022: 19), y nos invita a pensar la institución como «praxis instituyente» (con una reminiscencia clara de Nancy), una praxis que «implica una continua tensión entre interno y externo. Lo que está fuera de las instituciones, antes de que ello también se institucionalice, modifica el dispositivo institucional precedente

—desafiándolo, ampliándolo, deformándolo—» (2022: 19). Las instituciones, para él, «no son el producto de voluntades particulares, sino el resultado de fuerzas impersonales que preceden a los individuos, determinando su comportamiento» (2022: 31), por lo que «la vida no es solo objeto, sino también sujeto de institución, con la forma de un único movimiento» (2022: 32). Las instituciones están guiadas por un afecto o una fuerza común impersonal, señala Esposito como Lordon, y son, antes que un objeto, una *praxis* intrínseca a la vida, que se va escribiendo en su desarrollo, que se va instituyendo, articulando y cobrando forma(s), produciendo mil modos concretos de vínculos, mil estructuras de la existencia.

Lordon y Esposito redirigen, como hace Jacques Lezra, la institución a su sentido etimológico, al sentido amplio que Benveniste le diera en su *Vocabulaire des institutions indo-européenes* de 1969, donde la expresión «institución» incluye no solo las instituciones propiamente dichas, como la justicia, el gobierno o la religión, sino también otras menos evidentes que se encuentran en diversas técnicas, formas de vida, relaciones sociales y los procesos de habla y pensamiento (Lezra, 2023: 52). Lezra recuerda:

¿Qué es una «institución»? [...] La palabra *institución* tiene un origen verbal, del latín *statuere*, y con la adición del prefijo *in-* significa «erigir», «establecer», «instaurar», «estatuir». Imaginen un círculo de piedras colocadas alrededor de un pueblo para protegerlo [...] Las piedras originales se desmoronan, caen los muros literales, y sus espirituales sustitutos simbólicos —o «hechos institucionales», como los llama el filósofo estadounidense John Searle, autor de esta fábula— pasan a reemplazarlas [...] Ambos hechos, el empírico y el simbólico, implican un yo activo e instituyente [...] una «intencionalidad colectiva». (2023: 45)

La valoración de Lezra permite caracterizar mejor el paradigma instituyente y detectar sus problemas. Lezra, como Lordon y Esposito, reconocen que la institución es, ante todo, una *praxis*, que tiene un sentido amplio y sutil, y que puede dar por resultado instituciones como el Estado o la familia, pero también cualquiera de las maneras en que se declina la vida, cualquiera de sus vínculos. En segundo lugar, Lezra introduce, siguiendo a Searle, una incongruencia respecto a los otros dos autores: Nancy, Lordon y Esposito observaban un afecto común y una fuerza impersonal que levantaba las instituciones, mientras que Lezra las devuelve —al menos en su planteamiento inicial— al reino de la conciencia y, por ende, al marco político de la modernidad: las instituciones guardan una intencionalidad, sirven o se crean *para algo* —y en función de ello se juzgan, se estiman convenientes y corruptas, conservadoras o progresistas, arcaicas o innovadoras, etc.—. La tensión entre afecto e intencionalidad como base de la *praxis* instituyente será un rasgo clave para pensar más allá del paradigma instituyente. La otra observación del análisis preliminar de Lezra, que comparte con Esposito, es que las instituciones vienen comandadas por una lógica de la separación o de la excepción: articulan un adentro y un afuera, una armonía y un conflicto, una gramática de la inclusión y la

exclusión —con ello, sin duda, le dan la razón a Agamben y alientan la suspicacia destituyente.

Ante todo, es la ampliación del sentido de institución, devenida ahora «praxis instituyente» de la vida, y su disociación del modelo formal del Estado, lo que arma la crítica de estos autores al paradigma destituyente. Así, y a riesgo de caer en un «realismo conservador», Lordon descarga el paradigma destituyente como filosofía política (2019: 286). Por su parte, Esposito nos habla de los peligros de esa «teoría que recientemente ha recibido el nombre de “potencia destituyente”» (2022: 21), que expone así:

De aquí la necesidad de un giro paradigmático. Si las instituciones continúan pareciendo un bloque compacto de poder y represión no quedará otra opción que la mesiánica de su destitución. Nada es más ineficaz, a la vez que peligroso, que el mito neoanarquista de una sociedad simplificada en una alternativa rotunda entre instituciones represivas y ausencia de instituciones. La exigencia, hoy cada vez más generalizada, de democracia directa contra las instituciones de la democracia representativa constituye su ilustración más actualizada. (2022: 51)

La propuesta de restitución de Nancy, junto con la praxis destituyente de Lordon y Esposito contra el imaginario del «vivre sans» y sus peligros neoanarquistas, coincide con el planteamiento de Oliver Marchart (2009) en su proyecto de pensamiento político posfundacional: en un escenario posmetafísico es necesario asumir y lidiar con la contingencia del fundamento. Desde estas reflexiones, el desafío por excelencia del pensamiento posfundacional contemporáneo consiste en articular críticamente una ontología de la institución: una gramática del fundamento contingente que reconoce que la institucionalidad es condición de posibilidad de la apertura del ser, y por eso es la praxis incansante que materializa el juego político.

En su artículo «La primacía de la política» (2019), Marchart se reafirma en estas tesis y distingue dos tendencias en la ontología política contemporánea: un posfundamentalismo de los fundamentos contingentes y un posfundamentalismo insurreccional o, directamente, antifundacionalista. El primero, donde Marchart se alinea, reúne las propuestas filosóficas que despliegan un «debilitamiento ontológico del fundamento» (Marchart, 2009: 15) para, una vez descartada la dimensión absoluta, sociotrascendente, del fundamento, pensar en la política como una práctica de los fundamentos contingentes. Entre los diversos autores que Marchart sitúa en esta tendencia, su propuesta más querida es el populismo de Laclau y Mouffe. A partir de ellos, Marchart razona que, si bien el momento político de la fundamentación es parcial y siempre fracasado, y que, si bien no hay fundamentos últimos, siempre se requiere de algún fundamento contingente, precario y temporal, que ocupe su lugar para instaurar un orden nuevo después del acontecimiento político de la dislocación (revoluciones, revueltas, etc.). De este modo, el momento político de la negatividad ha de venir acompañado, para Marchart, de un momento posterior, de carácter propositivo, para rearticular el juego político a partir de un nuevo

fundamento contingente y estabilizar, si bien de forma más precaria, el espacio político.

Este énfasis en el momento propositivo, una suerte de *retour à l'ordre*, se hace patente en el citado artículo, donde Marchart arremete contra las «fantasías insurreccionalistas» (2019: 147) y desconfía de aquellas teorías que defienden «la destrucción en nombre exclusivo de la destrucción (como en los casos del aventurismo insurreccional)» (2019: 146). Marchart insiste en combinar el momento de la negatividad con otro, de carácter afirmativo o propositivo, que reactive el espacio político tras su momento acontecimental de vaciamiento: con esta posición, desacredita el vigor filosófico de todas las teorías de la potencia destituyente expuestas en el punto anterior, por mostrarse carentes de propuesta y bloquear así el espacio político. De este modo, Marchart articula una política posfundacional de fundamentos contingentes contra el «paradigma insurreccional» que se alinea punto por punto con lo que poco después Esposito denominará «paradigma instituyente»:

La verdadera actividad política comienza, según Deleuze, con la «voluntad de la nada transferida al lado de la formación; como poder del afirmar» [...] En el momento de la afirmación, la voluntad debe ser afirmada, o de otra manera permaneceríamos en un estado pseudo-espiritual de «nihilismo pasivo». Por lo tanto, el devenir del actuar tiene como condición la afirmación de nuestra voluntad. El actuar —y, por tanto, la negación— siempre implica afirmar la afirmación [...] Ya no habría lugar para un programa político propositivo que no pudiera entregar un punto de partida para construir una nueva hegemonía. [...] En una situación histórica como esta, la tarea política consiste en darle vida a un «Nuevo Príncipe», esto es, a un nuevo tipo de afirmación política. (Marchart, 2019: 147)

Marchart insiste en que «la verdadera política, según Laclau, consiste en la reactivación, mediante el antagonismo, de los procedimientos de lo social» (2019: 143), y concibe el fundamento como «una forma de actuar» siguiendo a Schürmann (2019: 139), igual que los otros autores lo pensaban como *praxis*. Esta pertinencia de los fundamentos contingentes, del carácter propositivo e instituyente de la política, justifica, en su *Estética conflictual*, la vinculación del arte político con la propaganda (2024: 52), a saber, con un objetivo claro y comprensible que genere una confrontación, una situación de antagonismo, gesto en el que reside la cualidad política de las artes. Para la versión posfundacional del paradigma instituyente de Marchart, la fundamentación de la sociedad (su totalización, su clausura) es imposible —de ahí que hayamos de conjurar y deconstruir todas las instancias que se arroguen la cualidad de absolutas y definitivas—, pero al mismo tiempo es indispensable, necesario, instituir la sociedad, proponer un fundamento que articule la vida en común, aunque sea en un gesto precario y ya siempre fallido. La ontología política de fundamentos contingentes de Marchart se sostiene en esta bella paradoja, donde el *acto* político, la institución, es imposible y necesario, e inaugura un juego donde se trata siempre, *à la* Beckett, de fracasar mejor (instituir como *restituir*). En palabras de Marchart:

De un lado, la sociedad es imposible: a todo espacio le falta una identidad esencial o positividad y depende de un afuera para existir, un afuera que es al mismo tiempo constitutivo y negativo. De otro lado, es necesaria cierta socialización, pues una sociedad completamente dislocada [...] sería, por supuesto, sencillamente absurda. La política (espacialización) solo es posible porque la sociedad no tiene «base» o fundamento, pero debe fracasar siempre en el intento de fusionar los espacios y su exterior constitutivo en el espacio de la sociedad. (2024: 141)

En suma, el paradigma instituyente se caracteriza por los aspectos siguientes:

1. Una ontologización de la gramática de la institución, que articula cualesquiera de las maneras, vínculos o estructuras con que la vida se desarrolla, y excede con creces el modelo formal de instituciones como el Estado —de modo que no se puede no instituir, al igual que para Derrida no se puede no escribir, no hay presencias puras ajenas a su escritura o inscripción.
2. El reconocimiento, quizá dialéctico, de que una institución se produce por un afecto común e impersonal (el sujeto está constituido por las instituciones, no ES constituyente de las mismas), si bien todas las instituciones guardan una intencionalidad (se yerguen *para algo*) que permite juzgar sobre su vigencia, su eficiencia, su pertinencia —lo que desde luego abre una reflexión a propósito del inconsciente de la institución o sus impensados.
3. La negatividad radical del insurreccionalismo es sumamentepreciada y distintiva del momento político revolucionario de 2011, pero su vocación utopista, que busca un afuera absoluto del espacio político y sus conflictos, la vuelve estéril o apolítica, incluso peligrosa: el *antifundacionalismo* que critica Marchart, la *antipolítica* que denuncia Lordon o su «*vivre sans*», así como el término *neoanarquismo* que emplea Esposito son los modos en que la radicalidad de la destitución se pone en entredicho y se connota peyorativamente: esta, además, acaba haciendo una identidad de su afán de desidentificación, con lo que es hasta contradictoria. Parece que el insurreccionalismo no es más que una «gigantesque fuite» (Lordon, 2019: 170), una «aventura» o «fantasía» (Marchart, 2019: 146, 147) de la «gauche d'émancipation» que cuenta con un gran «*pouvoir d'attraction*» para la «jeunesse étudiante» (Lordon, 2019: 13-14).

¿Cómo podrán los grandes señores de la política del siglo xx contener y redirigir al redil institucional a esta juventud aventurera y alocada del siglo xxi que quiere destruirlo todo? ¡Abajo la anarquía, arriba la institución!

4. El defecto y la anarquía. Estructuras e instituciones ingobernables

Seremos breves en nuestra tentativa de proponer una alternativa que no desdene las filosofías de la insurrección, sino que señale su carácter propositivo. Comencemos señalando que, tras la pandemia del COVID-19 de 2020, y pese al empeño de Roberto Esposito, las propuestas insurreccionalistas no han dejado de proliferar: lo vemos en los activismos contemporáneos, desde The Great Resignation hasta el fenómeno del Tan Ping, pasando por las huelgas de alquileres¹⁶, y lo vemos en los modos en que la dulce deserción ha articulado toda una reflexión sobre el cuidado vinculada al urbanismo, como hacen patentes los trabajos de Chinchilla (2020) y Kern (2020), y teorías alternativas del Estado, como veíamos con Cadahia (2024) y Segato (2020): el auge de los afectos negativos como los «afectos de resistencia» contra el neoliberalismo (Taylor, 2019) no ha hecho más que reafirmarse (Valls Boix, 2024b), y de ahí la continuidad de propuestas filosóficas que piensan la deserción, como las ya citadas, o las reflexiones sostenidas sobre The Great Resignation (Coin, 2024). No han dejado de perseverar las propuestas filosóficas y activistas, porque el régimen institucional del neoliberalismo, pese a todo su buenismo y sus cantos eufóricos, se caracteriza por aquello que Ahmed (2021a) ha denominado «nonperformatif»: una serie de protocolos que *no* hacen realidad aquello que dicen que harán, un sistema institucional que bloquea exactamente lo que promete: el acceso a la vivienda; una vida buena al margen del trabajo (jubilación, descanso); la integración de los sujetos migrantes, o, sencillamente, la paz. Y justamente promueven unos precios inaccesibles para acceder a la vivienda; trabajar hasta morir para poder vivir; fronteras y leyes antiinmigración para garantizar la diversidad y la integración, y guerras y venta de armas para contener la paz.

La burocratización salvaje y el progresivo desmantelamiento del estado de bienestar —que *jamás* mencionan los autores del paradigma instituyente— convierten las instituciones en invivibles e insufribles, y confirman una enseñanza muy antigua de Walter Benjamin: que la fuerza de la performatividad de las instituciones es, ante todo, conservadora, que está al servicio de salvaguardar la propia institución y su vertebración legal, y pondrá todos los recursos a disposición de esta autoconservación. No hay institución que no sea autotélica, que no se preocupe primero y ante todo por instituirse a sí misma. Ante la performatividad de las instituciones, que supone implícitamente la no-performatividad de los propósitos que las legitiman, cabe seguir diciendo *no*, es menester seguir *destituyendo*. Aunque sea imposible destituirlo todo, parece que es necesario seguir negándose a semejante sacrificio y a semejante hipocresía ideológica. La paradoja del fundamento contingente que enunciaba Marchart, según la que los fundamentos son imposibles pero necesarios, es extensiva al pensamiento de la dulce deserción: imposible pero necesario es seguir deconstruyendo para garantizar una apertura, una diferencia, un porvenir.

16. En su prólogo a *Desertemos*, de Berardi (2024), Hernán Borisonik se preocupa por enumerar estos activismos (11-16). Remitimos también al estudio de Coin (2024) sobre *La gran deserción*.

Las filosofías de la insurrección de la década de 2010, así como el pensamiento de la dulce deserción de la década de 2020 (Berardi, Fernández-Savater y Gago) encarnan un mismo deseo, que es «el deseo de cambiarlo todo» (Gago, 2019). Efectivamente, este deseo adopta hoy la forma de una afectividad negativa, una rabia y una pereza politizadas que hacen, de la destitución, una instancia crítica. Y esta rabia, esta pereza, esta impotencia generalizada (Virno, 2022) van dando forma progresivamente a una economía libidinal que ya no es de la excitación, sino que da paso a un deseo poscapitalista ajeno a la geometría verticalista y a los esquemas del crecimiento maximizado, que continúa la crítica a la autenticidad y a la visibilidad, así como el afán por devenir clandestino del insurreccionalismo de la década de 2010. Por ello mismo, no es solo negatividad lo que contienen estas propuestas: como observara Nancy en la cita de «Restitution» que aportamos más arriba, la negatividad de las filosofías de la insurrección viene *en favor*, viene a *afirmar*, una forma de vida otra, un deseo otro, un vínculo otro: de ahí el interés de ese afecto común nuevo basado en el decrecimiento y la pereza, que ha de probar su carácter novedoso y revolucionario en la germinación de otra cosa distinta a las instituciones verticalistas que conocemos (desde luego, la del Estado, pero también la del amor, la de la amistad, la de la familia, etc.): un afecto común nuevo, una racionalidad gubernamental distinta, una forma de vida otra, unas estructuras y unos vínculos otros.

No es cierto que el paradigma destituyente no sea propositivo, pero sí lo es que su propuesta aspira a ser intraducible, inasimilable a la institucionalidad del siglo xx. De ahí que el deseo de cambiarlo todo, esa economía libidinal no neoliberal que cobra forma, se caracteriza por lo que Gago denomina la «potencia cognitiva» del deseo (2019: 14): su capacidad para conocer formas nuevas del espacio político, formas nuevas del vínculo y la interrelación, más allá de la lógica instituyente. Esa es la tarea de la política por venir que señalaba Agamben, esas son las potencialidades inexploradas que exige redescubrir.

El deseo de cambiarlo todo que se alza en forma de rabia o pereza, de resentimiento o impotencia depresiva aspira a darle forma a lo social desde otro concepto de poder, un poder no soberano. Caváro se ha servido del término butleriano *vulnerabilidad* para señalar esa otra forma de poder que crece en la interdependencia, la hibridación y la mezcla, que busca estructuras más pequeñas de comunidad, formas más directas de democracia, dinámicas de convivencia menos jerárquicas. En suma, la potencia cognitiva de estos afectos negativos de resistencia aspira verdaderamente a desplegar, inventando formas y procesos que todavía no existen —o cuya historia ha sido borrada—, una geometría de la inclinación, de la interdependencia y el cuidado horizontales. Ante un modelo de poder verticalista, como lo es el capital, que ordena el régimen institucional hegemónico en el siglo xx, la dulce deserción, heredera de la filosofía de la insurrección, piensa una potencia horizontal del cuidado. El trabajo de Hester y Srnicek (2024) o el de Bastani (2020) son ejemplos de ello.

Con todos sus defectos, sus limitaciones y sus ingenuidades, con todas las limitaciones con que lida el pensamiento, estas autoras proponen estructuras sociales intraducibles a la institucionalidad hegemónica, verticalista, anterior: una reproducción social no basada en la familia, una ciudad no basada en el trabajo, una vivienda de carácter falanstrial, una renta básica, la reducción drástica de la jornada laboral y la plena automatización del trabajo son los modos en que se investiga una sociedad poscrecimiento, anticapitalista¹⁷. ¿Y acaso no acabarán produciendo estas maravillosas ideas de nuevo *instituciones*, con sus jerarquías y su burocracia y su privatización? Muy probablemente. Y, por ello mismo, la solución no está en restituir, sino en no dejar, jamás, de destituir: en garantizar la pervivencia del afecto por encima y más allá de la institución que lo encauza. Es decir, en permitir que las instituciones se destituyan para transformarse, cada vez que el afecto que las recorre las desborda o ya no puede vehicularse a través de ellas. Antes de que las instituciones sean no performativas, conviene holgarlas, aformarlas, *destituir*las, volverlas inoperantes. Allí donde parece imposible una alternativa, es necesario buscarla: allí donde parece que no se puede destituir porque *imaginamos* que no hay nada mejor, allí mismo es necesario destituir y empezar a investigar guiados por la potencia del deseo.

A propósito de las reflexiones de Lezra, señalábamos una dialéctica en el corazón de las instituciones: guiadas por un afecto común, impersonal, no dejan de conducirse por una intencionalidad. Este hiato entre la intención de una institución, que la dirige, y lo que la levanta, es lo que Lezra denomina «defecto», el carácter «defectivo» de las instituciones (2023: 45). Las instituciones defectivas componen un «republicanismo salvaje» (ídem), defiende Lezra, antiestatal, antiglobal, anticapitalista, un republicanismo no vertical. En sus palabras:

Una sociedad democrática plena y radicalmente diferenciada no solo se erige sobre la base del descentramiento y la desorganización de sus sujetos políticos, sino que además implica reimaginar el concepto de sus instituciones y el esquema de institucionalización que las instala. La soberanía de tales instituciones es siempre divisible; el tiempo y las condiciones de su emergencia y persistencia no se encuentran en los axiomas de sus propias instituciones o de otras; por lo general, las narrativas que instalan son tanto sobre determinadas como subdeterminadas; la forma lógica que se exige a los enunciados que versan sobre ellas es desconocida. Las instituciones defectivas y las repúblicas salvajes que organizan persisten y declinan según lógicas y tiempos discontinuos. [...] El republicanismo, en su forma más radical, se basa en la abolición del Estado y en la institución heterológica de la asociación contubernial; es la torpe gobernanza de las instituciones defectivas. Idear prácticas de gobierno que conserven y radicalicen la ambigüedad de esa frase es una precondition de la república. (Lezra, 2023: 57-62)

17. Cabe destacar asimismo la reflexión de Rodríguez-Piñero (2024) y la labor del equipo de investigación Trabexit (<<https://grupo.us.es/iwpr/el-proyecto-trabexit/>>), que estudian las modificaciones y las transformaciones que el derecho laboral requiere ante los profundos cambios en la cultura del trabajo que ha impuesto la pandemia.

Ese desfase entre lo que las instituciones dicen y hacen, entre lo que fueron en un principio y lo que son ahora, entre los modos en que son gobernadas y los protocolos con que ellas nos gobiernan, ese desfase entre intención y efecto, entre cuerpo y voluntad es, para Lezra, la oportunidad para una «democracia plena», ni que sea lo que mantiene viva su promesa. El carácter defectivo de las instituciones, que estén vivas y sean cambiantes, que no estén totalizadas ni puedan ser totalizadoras, es la oportunidad para ese republicanismo salvaje que defiende. El fundamento no es algo sustancial, sino que se hace, se performance, como recordaba Marchart a propósito de Schürmann, y en ese sentido las instituciones están siempre haciendo, efectuándose y performanceándose, como si la institución se creara no en su fundación originaria, de un solo golpe, sino en cada ritual y en cada protocolo, en cada uno de sus gestos, a cada momento y en cada día. El carácter defectivo —y defectuoso— de las instituciones que defiende Lezra nos recuerda que las instituciones y sus fundamentos no solo se instituyen a cada momento, sino que están, continuamente, *destituyéndose*, difiriendo de sí mismas, abriendose. Las instituciones no solo se efectúan, sino que también se *defectúan* a cada momento que su performatividad (protocolos, rituales, coreografías, documentos) falla, y la dislocación entre afecto e intención nos recuerda que la performatividad falla, yerra y se desvíá, *siempre*, que hace más cosas o menos de las que queremos que haga, que siempre es queer o desviada, debido, como observó Butler y también Derrida, al carácter suplementario de la marca (*trace*) y su escritura.

¿Cómo podemos insistir en el carácter defectivo, abierto, de las instituciones? Parece que en esta dulce destitución continua se halla la clave para acabar con su geometría verticalista, con el poder articulado como soberanía capitalista y todas sus violencias. En su texto clásico sobre la violencia (1996), Benjamin recordaba que el Estado reconocía en los trabajadores organizados a un sujeto de violencia legítima distinto de sí mismo, con lo que, paradójicamente, incluía en su vertebración un protocolo para su desmembramiento (Benjamin, 1996: 239). El derecho a la huelga es la expresión de esta lógica auto-inmunitaria, donde el Estado, que se define por el monopolio de la violencia, incluye en esa definición a alguien más que puede ejercerla, y así contesta la soberanía que promulga, en una afirmación que es, estructuralmente, defectiva. Recordemos también que la huelga general proletaria, que aspira a derribar el poder del Estado, era definida por Benjamin como «anárquica» (1996: 246). El derecho a la huelga, es, así, un derecho a la anarquía, el principio de anarquía, la paradójica expresión del defecto o la apertura del Estado y sus instituciones: sus instrucciones de desmontaje, la institución de su ingobernabilidad o su destitución performativa.

El derecho a la huelga, entendido como derecho de anarquía, es efectivamente un modo de imponer un límite al Estado. ¿Hay otros derechos semejantes? Nuestra intuición es que en todos los derechos de la pereza, desde el descanso hasta la jubilación, desde el ocio hasta el derecho a la ciudad, que imponen un límite absoluto al capitalismo para que la vida no siempre se mida por su eficacia y su utilidad, son también derechos de anarquía. Todos ellos

constituyen un modo de mantener abierta la institución, de instituir la anarquía, de hacer la destitución cada día para que las instituciones estén siempre desmontándose, transformándose, abiertas al cambio. Son esos derechos anti-trabajo, los derechos perezosos, los que más en riesgo están hoy en día y los que más proclaman las filosofías y losivismos pospandemia. Con estos derechos, que realizan la anarquía nuestra de cada día, se reformula la idea de fundamento «contingente» de Marchart, pues todo fundamento se instituye con su propio desmontaje. La democracia no va a salvaguardar su salud con un nuevo fundamento, por contingente que sea —todos aspiran a volverse absolutos, actúan como si lo fueran, en el curso de su performatividad—, aunque sí será más radical cuanto más salvaje, esto es, cuanto más instituya la anarquía a través de los derechos destituyentes de la pereza y todas sus artes: cuantos más mecanismos permitan efectuar su disolución, su destitución, su revocación. De este modo, antes de que la institución se vuelva no performativa, podremos aformarla, destituirla, en nombre mismo del afecto común que la levantó y que ahora le excede.

En su temprano seminario *Pensar es decir no*, Derrida reflexionaba sobre la sentencia de Alain. Observaba que «la conciencia nace simultáneamente con el rechazo» (2024: 30), y que este rechazo no era sino «resistencia a lo que se es» (2024: 31). Insistía en que «lo interesante, filosóficamente, no es que el pensamiento rechazo *esto o aquello*, esto y no aquello, sino que el pensamiento sea el *rechazo mismo* y que sea, en sí mismo, rechazo» (ídem). Después de todo un curso barruntando el *dictum*, y conociendo como conocemos ahora el lugar que la negatividad ocupa en la obra de Derrida, pero también la afirmatividad, que Derrida aprendió con Joyce (Derrida, 1987), el autor concluía así su seminario:

A ello Husserl y Sartre responderían sin duda que el sujeto trascendental y el para-sí no son entes puesto que no existen en el mundo como objetos. Naturalmente. También por esta razón Heidegger rechaza cada vez más partir sea del ser o sea del ente, y parte más bien de la «*diferencia* entre el ser y el ente», que él llama *diferencia* óntico-ontológica. Esta diferencia por la que el ser se muestra evadiéndose en el ente es lo que, al fin de nuestro largo pero demasiado corto itinerario, que fue más bien una regresión, nos permitiría entender realmente a Alain cuando dice que «pensar es decir no». (Derrida, 2024: 99)

En efecto, para Derrida la diferencia óntico-ontológica se mantiene viva, abierta, gracias al rechazo, a la resistencia de la escritura a devenir sentido, a la práctica destituyente que mantiene vivas y (d)efectivas, salvajes e ingobernables, a las instituciones por venir, a las únicas que valen la pena. La democracia no depende de nuevos fundamentos ni de nuevas operatividades, sino del *no* de sus instituciones, de su capacidad para desmontarse, como cualquier vínculo afectivo se crece en su potencia negativa —en que podría no ser, en que puede deshacerse en cualquier momento, o transformarse—. La anarquía, así, no depende de revoluciones ni de un gesto único y soberano, sino que se hace

cada día: cada vez que las instituciones se dicen *no* a sí mismas y se desmontan en favor de la vida que las anima, igual que la ingobernabilidad se hace cada día en los errores, los defectos, las omisiones, las sombras. Esta performatividad destituyente que libera la vida y los afectos antes de que se sometan al poder vertical de la institución puede estructurarse como los derechos de la pereza, los herederos bastardos del paradójico derecho a la huelga. Con ellos puede desplegarse la potencia cognitiva del deseo, y con ellos y la horizontalidad que encarnan vendrá, quizás, la posibilidad de cambiarlo todo, o el tiempo y el espacio para intentarlo.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (1996). «L'immanenza assoluta». *Aut Aut*, 276 (noviembre-diciembre).
- (2017a). *Creazione e anarchia*. Venecia: Neri Pozza.
- (2017b). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AHMED, Sara (2021a). *Complaint*. Durham: Duke University Press.
- (2021b). *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- AHSAN, Hamja (2023). *Tímidos radicales: La política antisistémica del militante introvertido*. Buenos Aires: Caja Negra.
- ALMAZÁN GÓMEZ, Adrián y ESCALANTE MORENO, Helios (2018). «La ZAD, ¿un nuevo modelo de lucha (exito) contra el desarrollismo?». *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 141, 167-171.
- BARUKH MILSTEIN, Cindy (ed.) (2024). *Constellations of Care: Anarcha-Feminism in Practice*. Londres: Pluto Press.
- BASTANI, Aaron (2020). *Comunismo de lujo totalmente automatizado*. Barcelona: Antipersona.
- BENJAMIN, Walter (1996). «Towards a Critique of Violence». En: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings*. Harvard University Press, 136-252.
- BENVENISTE, Émile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: économie, parenté, société; II: pouvoir, droit, religion*. París: Les Éditions de Minuit.
- BERARDI, Franco “Bifo” (2022). *El tercer inconsciente*. Traducido por Tadeo Lima. Buenos Aires: Caja Negra.
- (2024). *Desertemos*. Traducido por Darío Bursztyn. Buenos Aires: Prometeo.
- BERLANT, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Traducido por Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra.
- Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística (2021). *La salud mental en la pandemia*. Recuperado de <https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE>
- BOSCAGLI, Maurizia (2024). «Lumpen Logistics: Stop Working and Get Mad, or Get Mad and Have Fun». *Laocoonte: Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 11, 143-156.

- BUTLER, Judith (2020). *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. Nueva York: Verso.
- CADAHIA, Luciana (2024). *República de los cuidados: Hacia una imaginación política de futuro*. Barcelona: Herder.
- CARE COLLECTIVE (2021). *El manifest de les cures*. Traducido por Lourdes Bigorra. Barcelona: Tigre de Paper.
- CASTRO SERRANO, Borja (2017). «Deleuze y la política del rostro (rostridad): Alcances sobre el Estado». *Revista de Humanidades*, 36, 41-68.
- CAVARERO, Adriana (2022). *Inclinaciones: Crítica de la rectitud*. Barcelona: Fragmenta.
- CHINCHILLA, Izaskun (2020). *La ciudad de los cuidados*. Madrid: Catarata.
- CHIRICOSTA, Alessandra (2023). *Contra el mito de la fuerza viril: Autodefensa en clave feminista*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- CLAIRE FONTAINE (2020). *La grève humaine, ou l'art de creer la liberté*. Zúrich: Diaphanes.
- COIN, Francesca (2024). *La gran deserción: El nuevo rechazo del trabajo y el tiempo de recuperar nuestra vida*. Barcelona: Tercero Incluido.
- COLECTIVO MAUVAISE TROUPE (2017). *Defender la ZAD*. Barcelona: Descontrol.
- COMITÉ INVISIBLE (2007). *L'insurrection qui vient*. París: La Fabrique.
- (2014). *À nos amis*. París: La Fabrique.
- (2016). «Le pouvoir est logistique, bloquons tout!». *lundi.am*. Recuperado de <<https://lundi.am/comite-invisible-le-pouvoir-est-logistique-bloquons-tout-474>>
- (2017). *Maintenant*. París: La Fabrique.
- CONSEJO NOCTURNO (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Zaragoza: Pepitas de Calabaza.
- CVETKOVICH, Ann (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- DELEUZE, Gilles (1992). «Postscript on the Societies of Control». *October*, 59, 3-7.
- (2007). «La inmanencia: una vida...». En: *Dos regímenes de locos: Textos y entrevistas (1975-1995)*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2008). *Mil mesetas*. Traducido por José Vázquez Pérez, con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques (1987). *Ulysse gramophone: Deux mots pour Joyce*. París: Galilée.
- (2024). *Pensar es decir no*. Barcelona: Herder.
- ESPOSITO, Roberto (2022). *Institución*. Barcelona: Herder.
- FEDERICI, Silvia (2022). *Ir más allá de la piel: Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2024). *Capitalismo libidinal: Antropología neoliberal, políticas del deseo y derechización del malestar*. Barcelona: NED Ediciones.

- FISHER, Mark (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra.
- (2017). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hautnología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- (2020). *K-Punk – Volumen 2: Escritos reunidos e inéditos (Música y política)*. Buenos Aires: Caja Negra.
- (2024). *Deseo postcapitalista*. Traducido por Maximiliano Gonnet. Buenos Aires: Caja Negra.
- FUJITA HIROSE, Jun (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?: Filosofía política de Deleuze y Guattari*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- GAGO, Verónica (2019). *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso (ed.) (2024). *La institución o la vida: Un análisis filosófico*. Madrid: Guillermo Escolar.
- GÓMEZ VILLAR, Antonio (2022). *Los olvidados: Ficción de un proletariado reaccionario*. Barcelona: Bellaterra.
- GÓMEZ VILLAR, Antonio y ROMERO, Manuel (2024). «Mark Fisher y la crítica cultural militante». *Jacobin Magazine* (24 de julio). Recuperado de <https://jacobinlat.com/2024/07/mark-fisher-y-la-critica-cultural-militante/#_ftn8>
- GOTBY, Alva (2023). *They Call It Love: The Politics of Emotional Life*. Nueva York: Verso.
- GROYS, Boris (2022). *Filosofía del cuidado*. Barcelona: Caja Negra.
- GRUPO KRISIS (2018). *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus.
- GUILLUY, Christophe (2024). *Los desposeídos: El instinto de supervivencia de las clases populares*. Buenos Aires: Katz Editores.
- HAN, Byung-Chul (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HESTER, Helen y SRNICEK, Nick (2024). *Después del trabajo: Una historia del hogar y la lucha por el tiempo libre*. Buenos Aires: Caja Negra.
- HONG, Renyi (2022). *Passionate Work: Endurance after the Good Life*. Durham: Duke University Press.
- ILLOUZ, Eva (2024). *Le 8-octobre: Généalogie d'une haine vertueuse*. París: Gallimard.
- KERN, Leslie (2020). *Feminist City: Claiming Space in a Man-Made World*. Nueva York: Verso.
- JACKSON, Timothy (2023). *Poscrecimiento*. Barcelona: NED Ediciones.
- LAPOUJADE, David (2024). *El cuerpo que no aguanta más: Nietzsche y Deleuze*. Traducido por Marcela Rivera. Santiago de Chile: Luciole Ediciones.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- LEWIS, Sophie (2023). *Abolir la familia: Un manifiesto por los cuidados y la liberación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LEZRA, Jacques (2023). «Instituciones defectivas: Un protocolo para la república». *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 71, 43-63.
<<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1484>>

- LLEVADOT, Laura y JORDANA LLUCH, Ester (2024). «Democracia y anarkhé». En: Fusco, Virginia y GREPPI, Andrea (eds.). *Democracia radical*. Madrid: Lengua de Trapo, 91-108.
- LÓPEZ, Paz (2021). *Velar la imagen: Figuras de la pietà en el arte chileno*. Santiago de Chile: Mundana Ediciones.
- LORDON, Frédéric (2019). *Vivre sans?: Institutions, police, travail, argent...* París: La Fabrique.
- MARCHART, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE.
- (2019). «Sobre la primacía de la política: El “giro ontológico” como forma del actuar político». *Pensamiento al Margen: Revista Digital*, 10, 136-148.
- (2024). *Estética conflictual*. Traducido por Juan Evaristo Valls Boix. Barcelona: NED Ediciones.
- MOMBAÇA, Jota (2024). *No nos van a matar ahora*. Buenos Aires: Caja Negra.
- MONTESÓ-CURTO, Pilar y AGUILAR-MARTÍN, Carina (2014). «Depresión según la edad y el género: Análisis en una comunidad». *Atención Primaria*, 46 (3), 167-168.
- NANCY, Jean-Luc (2021). «Restitution». Traducido por Philip Armstrong. *Ill Will* (28 de noviembre). Recuperado de <<https://illwill.com/restitution>>
- O'BRIEN, M. E. (2023). *Family Abolition: Capitalism and the Communizing of Care*. Londres: Pluto Press.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2023). *Depresión* (31 de marzo). Recuperado de <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/depression>>
- PELBART, Peter Pál (2009). *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Traducido por Santiago García Navarro y Andrés Bracony. Buenos Aires: Tinta Limón.
- PLAN C (2014). *We are all very anxious* (4 de abril). Recuperado de <weare-planc.org>
- QUINTANA, Laura (2021). *Rabia: Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.
- RIVERA HUTINEL, Marcela (2024). «Imágenes de la inclinación y la caída: Contra la vida capital». *Laocoonte: Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 11, 31-47.
- RODRÍGUEZ-CARRERA, Marina (2024). «Un 44% dels homes diuen que la igualtat “ha anat massa lluny” i que els discrimina». *Ara* (15 de enero). Recuperado de <https://www.ara.cat/feminismes/44-dels-homes-diuen-igualtat-anat-massa-lluny-discrimina_1_4911207.html>
- RODRÍGUEZ-PIÑERO ROYO, Miguel (2024). «La gran dimisión: Perspectivas jurídicas». *LABOS: Revista de Derecho del Trabajo y Protección Social*, 5 (2), 180-193.
- ROLNIK, Suely (2009). «Para una crítica de la promesa». En: VV. AA. *Conversaciones en el Impasse: Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 47-68.
- (2018). «A la escucha de los afectos: Notas para combatir el inconsciente colonial-capitalístico». *Errata*, 19, 21-69.

- (2019). *Esferas de insurrección*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2023). *Antropofagia zombi*. Buenos Aires: Hekht.
- (en prensa). *Otros apuntes para inconscientes insurrectos: Entre arañas, palabras en guaraní y huellas de algunos europeos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ros, Josefa (2022). *La enfermedad del aburrimiento*. Madrid: Alianza.
- SÀEZ MATEU, Ferran (2024). *La fi del progressisme il-lustrat*. Barcelona: Pòrtic.
- SAINT-AMAND, Denis (coord.) (2023). *Les écrits sauvages de la contestation*. París: Fabula.
- <<https://doi.org/10.58282/colloques.9277>>
- SEGATO, Rita (2020). «Coronavirus: Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia». *Lobosuelto* (19 de abril). Recuperado de <<https://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/>>
- SRINIVASAN, Amia (2021). *The Right to Sex*. Londres: MacMillan Publishers.
- TANNER, Grafton (2022). *Las horas han perdido su reloj: Políticas de la nostalgia*. Barcelona: Alpha Decay.
- TAYLOR, Dan (2019). «Affects of Resistance: Indignation, Emulation, Fellowship». *Pli*, 30, 23-48.
- TIQQUN (2009). *Contributions à la guerre en cours*. París: La Fabrique.
- (2016). *Théorie du Bloom*. París: La Fabrique.
- VALLS BOIX, Juan Evaristo (2020). *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Barcelona: Gedisa.
- (2022a). *Metafísica de la pereza*. Barcelona: NED Ediciones.
- (2022b). «À perte de vue: Políticas de la visión en colectivos postautoriales». *452ºF: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 27, 383-390.
- (2024a). «Break My Soul (please don't): El acontecimiento de la Gran Renuncia y la política de los afectos». *Labos: Revista de Derecho del Trabajo y Protección Social*, 5 (2), 194-208.
- (2024b). «Central Valley, California y otros modos del tercer paisaje: Por una lectura de(sde) la infraestructura». *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 42, 157-174.
- VILLACAÑAS, José Luis (2024). *Giorgio Agamben: Justicia viva*. Madrid: Trotta.
- VIRNO, Paolo (2022). *Sobre la impotencia: La vida en la era de su parálisis frenética*. Traducido por Emilio Sadier. Buenos Aires: Tinta Limón.
- WARK, McKenzie (2021). *El capitalismo ha muerto: El ascenso de la clase vectorialista*. Madrid: Holobionte.
- WEEKS, Kathy (2021). *El problema del trabajo: Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WILLIAMS, Alex (2010). «On Negative Solidarity and Post-Fordist Plasticity». Recuperado de <<https://splinteringboneashes.blogspot.com/2010/01/negative-solidarity-and-post-fordist.html>>
- ŽIŽEK, Slavoj (2011). *En defensa de las causas perdidas*. Traducido por Francisco López Martín. Madrid: Akal.

Juan Evaristo Valls Boix es profesor de Filosofía de la Cultura en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor de Estética y Filosofía contemporánea en la Universidad de Barcelona y en BAU. Centro Universitario de Artes y Diseño, y se ha desempeñado como investigador posdoctoral en la University of California-Riverside. Es doble doctor en Filosofía Contemporánea y Teoría de la Literatura, y forma parte del grupo de investigación Pensamiento Contemporáneo Posfundacional. Actualmente se interesa por las poéticas de la inoperancia y las políticas del deseo en el marco de una crítica a la subjetividad neoliberal, con especial atención a la teoría de los afectos y la filosofía francesa contemporánea. Entre sus publicaciones, destacan los ensayos *Metafísica de la pereza* (NED Ediciones, 2022), *Suely Rolnik. Decolonizar el inconsciente* (Herder, 2024) y *El derecho a las cosas bellas* (Ariel, 2025).

Juan Evaristo Valls Boix is professor of Cultural Philosophy at the Complutense University of Madrid. He has taught Aesthetics and Contemporary Philosophy at the University of Barcelona and at BAU Centro Universitario de Artes y Diseño, and has carried out postdoctoral research at the University of California-Riverside. He holds a double PhD in Contemporary Philosophy and Literary Theory, and is a member of the research group Pensamiento Contemporáneo Posfundacional. He is currently interested in the poetics of inoperativity and the politics of desire within the framework of a critique of neoliberal subjectivity, with particular emphasis on affect theory and French contemporary philosophy. His publications include the essays *Metafísica de la pereza* (NED Editions, 2022), *Suely Rolnik. Descolonizar el inconsciente* (Herder, 2024) and *El derecho a las cosas bellas* (Ariel, 2025).
